



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

ANA CLAUDIA LOPES

**NORMA E UTOPIA: A TRANSFORMAÇÃO DA
ÉTICA DO DISCURSO NA TEORIA CRÍTICA DE
SEYLA BENHABIB**

**CAMPINAS
2019**

ANA CLAUDIA LOPES

**NORMA E UTOPIA: A TRANSFORMAÇÃO DA ÉTICA DO
DISCURSO NA TEORIA CRÍTICA DE SEYLA BENHABIB**

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientadora: PROFA. DRA. YARA ADARIO FRATESCHI

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA
PELA ALUNA ANA CLAUDIA LOPES
SILVEIRA, E ORIENTADA PELA PROFA.
DRA. YARA ADÁRIO FRATESCHI.

**CAMPINAS
2019**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

L881n Lopes, Ana Claudia, 1986-
Norma e utopia : a transformação da ética do discurso na teoria crítica de Seyla Benhabib / Ana Claudia Lopes Silveira. – Campinas, SP : [s.n.], 2019.

Orientador: Yara Adario Frateschi.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Benhabib, Seyla, 1950-. 2. Teoria crítica. 3. Teoria crítica - Aspectos políticos. 4. Ética - Filosofia. 5. Crítica feminista. I. Frateschi, Yara Adario, 1973-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Norm and utopia : the transformation of discourse ethics in the Critical Theory of Seyla Benhabib

Palavras-chave em inglês:

Critical theory

Critical theory - Political aspects

Ethics - Philosophy

Feminist criticism

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutora em Filosofia

Banca examinadora:

Yara Adario Frateschi [Orientador]

Alessandro Pinzani

Luiz Sérgio Repa

Rúrion Soares Melo

Monique Hulshof

Data de defesa: 25-03-2019

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0001-6187-3647>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/6980558325126398>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 25 de março de 2019, considerou a candidata Ana Claudia Lopes Silveira aprovada.

Profa. Dra. Yara Adario Frateschi (Presidente da Comissão Examinadora)

Prof. Dr. Alessandro Pinzani

Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa

Prof. Dr. Rúrion Soares Melo

Profa. Dra. Monique Hulshof

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

*À memória de Cerly de Fátima Lopes e
de Roberto Silveira.*

Agradecimentos

Este trabalho deve tudo e mais um pouco a Yara Frateschi, minha orientadora. Agradeço não só pelos anos de formação e interlocução, mas pela alegria que perpassa e contagia todas essas atividades. Agradeço ainda por não me deixar abandonar a pesquisa em filosofia ao colocar em meu horizonte de interesses (e de possibilidades!) de investigação as obras de autoras como as que a esta tese se dedica; pela parceria, generosidade e estímulo no trabalho conjunto, pelo alicerce institucional, assim como pela paciência, ao longo de todo esse tempo.

Agradeço a Alessandro Pinzani, Luiz Repa, Rúrion Melo e Monique Hulshof por terem aceitado participar da banca de defesa e pelas leituras e questões generosas que provocaram esta tese para além de suas próprias pretensões. Agradeço, sobretudo, pelas importantes provocações, por me ajudarem a situar esta pesquisa num campo mais amplo de discussões da filosofia e da teoria crítica e a expandir o horizonte da continuidade do trabalho. A Luiz Repa e Rúrion Melo devo ainda um agradecimento especial por terem estado presentes nas bancas de qualificação do mestrado e do doutorado direto, por terem colocado desafios aos quais esta tese apenas parcialmente tem a intenção de responder, e por, junto com Yara, confiarem mais em meu trabalho do que eu mesma teria sido capaz de confiar.

Agradeço aos membros do Grupo de Filosofia Política da Unicamp, do qual participo desde 2009, pela nossa amizade permeada pelo compromisso com a pesquisa e pela nossa formação conjunta. Silvia Feola, Milena Machado Jesus, Leonardo da Hora, Hélio Alexandre Silva, Paulo Bodziak, Renata Romolo Brito, Sérgio Train, Luiz Carlos Silva, Igor Basílio Nunes, Nathalia Rodrigues da Costa, Otávio Vieira, Johanatas Ximenes, Laíssa Ferreira, Nadia Junqueira, Klaus Ramalho, Leonardo Rennó, Diego Kosbiau Trevisan. A Hélio, Leonardo, e Paulo, devo um agradecimento mais do que especial, não apenas porque foi com eles, no ano de 2010, em uma leitura conjunta de *Critique, Norm, and Utopia*, que tive meu primeiro contato com a obra de Benhabib, mas pela amizade que permanece, apesar da distância e dos esparsos encontros, e pelas instigantes provocações que sempre me colocaram e continuam me colocando. A Leo, pela melhor companhia em outras jornadas. A Otávio, Nadia, e Johnny, pelas leituras, incentivo e boas gargalhadas. E principalmente a Nathalia e a Diego pela leitura, pelas sugestões e pelo cuidado sem os quais eu não teria terminado a tese.

Enéias Forlin, Marcos Nobre, Lucas Angioni, Fátima Évora, Omar Ribeiro Thomaz, Ronaldo de Almeida, Heloísa Pontes, Maria Filomena Gregori, por terem sido e

seguirem sendo tão importantes em minha formação.

Maria Rita Gândara, Daniela Paula Grigolletto, Sonia Bia, Benetti, Fabio Guzzo, e a todas as funcionárias e funcionários do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, também fundamentais para a realização dessa pesquisa.

Agradeço a Monique Hulshof, novamente, e a Nathalie Bressiani e Raíssa Wihby Ventura pela amizade, interlocução, força, e inspiração. A Monique, sobretudo, pelo exemplo e por me levar junto.

Ao Grupo de Filosofia Crítica e Modernidade (FiCeM), da USP, agradeço por terem me recebido há alguns anos para leitura e discussão de um conjunto de trabalhos de Benhabib em um ambiente em que o aprendizado e a força do melhor argumento valem mais do que a erudição vazia e as hierarquias desnecessárias. Além de membros já citados, agradeço em especial a Flávio Reis e Bruno Rosa por me ensinarem com suas próprias pesquisas. A Ricardo Terra, agradeço o caráter exemplar de seu compromisso com a formação e com a universidade, assim como a disposição integralmente não dogmática e maravilhosamente (às vezes impertinentemente) provocativa com que trata a história e o presente da filosofia.

Agradeço a Rainer Forst por ter me recebido, por duas vezes, no Normative Orders, e, em especial no Colóquio de Teoria Política, onde pude ter a certeza de que não existe questão que não possa ser feita, e que um ambiente plural, horizontal, e sem dogmatismos, num trabalho verdadeiramente cooperativo não só é possível, como é necessário; agradeço ainda não apenas o apoio e a estrutura institucional, mas por dar espaço e incentivar com que minha voz aparecesse e continue a aparecer, pelos questionamentos e orientações cruciais em diversas oportunidades. Agradeço ainda a Darrel Moellendorf, por ter me recebido no terceiro andar e pela discussão generosa de um plano expandido desta tese e pelas questões e sugestões. A Dorothea Gädeke, Mahmoud Bassiouni, Brian Milstein, Eva Buddeberg, Thomas Biebricher, Antoinette Scherz, Eszter Kollar, Merten Reglitz, Daniel Callies, Carlos Galvez, Ilaria Cozzaglio, Dimitris Efthimiou, Lukas Sparenborg, James Drapper, Bruno Leipold, Federica Gregoratto, Maeve McKeown, Malte Ibsen, Johannes Schulz, Julian Culp, pela amizade. Sonja Sickert e Ellen Nieß pelo suporte institucional – a Ellen, por cuidar que eu tivesse condições de trabalho ainda melhores do que as esperadas. E novamente a Doro, Mahmood e Brian, assim como a Karin Stögner, Nofár Sheffi, Daniel Kaiser, Pedro Henrique Ribeiro, Holger Marcks, Julia Teles, Merielli Mafra, Thilo Schaeffer, Cameron Cotton-O'Brien, Janusz Biene, Jannik Pfist, Flávio Reis, Ricardo Campos, Bruna Abranches, Franciele Petry, Thiago Simim e Gabi, por aquecerem minhas estadas em Frankfurt com carinho, cafés, refeições e discussões também cruciais para esta tese. A Ulrike Schmauch, por ter me recebido por duas vezes no conforto de

seu lar, pelo exemplo de sua militância e pelas nossas longas conversas sobre feminismos, universidades, e história e política de diversos contextos.

Ingrid Cypher, Inara Luiza Marin, Felipe Gonçalves Silva, Raphael Neves, Arthur Bueno, Virgínia Ferreira, Bárbara Santos e Rafael Palazi pela hospitalidade e parceria no período em que participei das discussões no grupo de psicanálise e teoria crítica do CEBRAP.

Gabriel Valladão Silva, Adriano Márcio Januário, Breno Andrade Zuppolini e Fábio Nolasco, pela amizade, estímulo e apoio desde os primeiros anos da minha graduação.

A Hyury Pinheiro, por me ajudar a navegar em águas que, sem sua leitura e sugestões, eu não me atreveria.

Cecília Góes, pela escuta, palavra e colo em momentos cruciais. Flávia Lago, Gustavo Henrique Dionísio, Janaína Dantas Germano Gomes, Marília Giesbricht, Gustavo Rossi, Nashieli Loera, Bertrand Borgo, Christiano Tambascia, Daniela Ferreira Araújo Silva, Carolina Coutinho, Karina Lemes e Fábio Cunha, pela amizade e pelo apoio que, de maneiras e em momentos diferentes, foram fundamentais para esta tese.

Jéssica Omena Valmórbida e Adriana Matos, pela interlocução sobre a obra de Benhabib.

A Cerly de Fatima Lopes, minha mãe, agradeço por, no pouco tempo que estivemos juntas, ter me conferido, para além de suas possibilidades, as bases para não aceitar os horizontes estreitos do que a vida nos empunha. Agradeço pelo amor, por nutrir minha curiosidade e incentivar minha disposição para aprender, e pelo exemplo da alegria de viver. A essa memória viva, dedico esta tese. A Gabriel Archanjo Jerônimo e Manuela Celestina de Jesus, meus avós maternos, por legarem para meu imaginário a escola rural de Poço Fundo, onde, se a necessidade impunha o trabalho no plantio e na colheita do fumo, suas filhas e filhos mais velhos tiveram a oportunidade de estudar ao menos até a antiga quarta série. A Conceição Aparecida Jerônimo Costa, Marcos Tadeu Costa, Rosana de Cássia Araújo, Roberto Silveira e Sebastiana de Souza Silveira, por me acolherem e cuidarem de mim. Esta tese é também dedicada a meu avô Roberto, porque é o cumprimento de uma promessa que ele, tendo partido muito perto do fim dessa jornada, não pode ver realizada.

Agradeço profundamente a meu pai, Mario Fernandes dos Reis Filho, por ser meu pai maravilhoso. A ele e a toda minha família do Ile Axé Ifé Ogum Oranmiyan, pelo chão e pela cumieira, sem os quais eu jamais teria tido a coragem, a força e a boa cabeça para seguir até aqui. Agradeço a todas as mães e pais, aos mais velhos, irmãs e irmãos, aos abiãs, e às crianças do axé. Devo também um agradecimento nominal a Silvana Mendes, pelo carinho particular; Julia de Souza Abdalla, Milena Machado Jesus, Tiago de Souza Luz, pela amizade

que nos transformou de tantas maneiras ao longo de todos esses anos; e novamente a Julia – que tem tantos outros agradecimentos que não cabem aqui – e Tiago, assim como a Rui Rothe-Neves e Sidelia Silva, por, com suas próprias pesquisas e interesses de investigação, contribuírem para a minha própria. A Raul Munhoz Garcia, agradeço a paciência com o atraso nos sorvetes e nos presentes.

A meu pai biológico, agradeço por ter contribuído com parte dos recursos financeiros que decisivamente me permitiram cursar uma graduação e iniciar a pós-graduação.

A Gábor Basch, agradeço a parceria de todos esses anos. No que concerne a esta tese, agradeço pelo humor, e também pelo mau-humor, com que me instiga a colocar em questão muitas das supostas certezas e a dimensionar e redimensionar a amplitude do meu campo de visão – ao passo que me lembra, cotidianamente, daquilo sobre o qual não é preciso haver dúvida.

Agradeço ao Departamento de Filosofia pela bolsa do Conselho Nacional de Pesquisa nos primeiríssimos meses do que foi o início desta investigação (Processo n. 132320/2013-4); e agradeço, sobretudo, à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo pelo financiamento e pelas condições quase ideais de pesquisa que me ofereceu ao longo dos últimos anos, com as bolsas de mestrado (Processo n. 2013/15036-0) e doutorado direto (Processo n. 2015-11540-1), além das bolsas de estágio de pesquisa no exterior (Processos n. 2017/24152-5 e 2014/13155-5), e respectivas reservas técnicas. Agradeço ainda à FAPESP pela estrutura institucional que nos oferece, e, particularmente, agradeço a parecerista anônima ou anônimo que me acompanhou pelas sugestões e questões para o desenvolvimento da pesquisa.

Por fim, e não menos importante, agradeço a Seyla Benhabib pela generosidade com que discutiu um trabalho meu na conferência de pós-graduação organizada pelo CEVIPOF da Sciences Po, em 2015, pelo convite que – por questões pessoais – ainda não pude atender, e pelo calor e bom humor de nossa conversa num domingo do final da primavera de 2018, em Frankfurt.

Resumo

Com a virada comunicativa efetuada por Jürgen Habermas, a teoria crítica que se pretende herdeira do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt se viu confrontada com novas tarefas. Além do diagnóstico do momento presente, ganha destaque a importância da justificação dos fundamentos ou critérios normativos que orientam o exercício da crítica social. Em geral, esses critérios deveriam levar a sério os pressupostos, herdados da teoria crítica tal como feita pelos membros do Instituto nos anos 1930, segundo os quais não há um sujeito (ou grupo) específico que porte os potenciais de emancipação, não há um fundamento último ou metafísico sobre o qual apoiar os padrões normativos, e não é tarefa da crítica prescrever um modelo de sociedade ideal. A partir dos trabalhos de Habermas e na esteira do chamado debate liberal-comunitarista, uma expoente discussão concerne também à possibilidade de justificar os fundamentos normativos da teoria crítica com base em um universalismo moral pós-metafísico e partindo da concepção intersubjetiva de comunicação. O projeto teórico de Seyla Benhabib está inserido nesse quadro de discussões, que se somam às preocupações da autora com uma teoria crítica feminista e também ao debate travado por Benhabib com a recepção, particularmente nos Estados Unidos, do pós-estruturalismo francês e das teorias desconstrutivas. Na presente investigação, pretende-se examinar os primeiros trabalhos de Seyla Benhabib, particularmente *Critique, Norm, and Utopia* (1986) e *Situating the Self* (1992) tendo em vista a importância da filosofia prática e da justificação filosófica e normativa dos pressupostos e critérios da crítica oferecidas em sua obra. Argumenta-se que a filosofia prática tem duas tarefas centrais: a de explicitar, problematizar e questionar os pressupostos implícitos dos debates da tradição e do seu próprio tempo, e a de justificar os pressupostos e os princípios que orientam a crítica. Também argumenta-se que Benhabib opera uma inflexão política na ética do discurso, em particular, e na teoria crítica, em geral. Finalmente, que as especificidades do papel e das tarefas da filosofia prática não podem ser absorvidas nas pretensões científicas do diagnóstico.

Palavras-Chave: Benhabib, Seyla; Teoria crítica; Teoria crítica – aspectos políticos; Ética - filosofia; Crítica feminista.

Abstract

Since Jürgen Habermas's communicative turn, critical theorists associated with the Institute for Social Research begin to face new challenges. In addition to a critical diagnosis of the times, the justification of the normative criteria guiding social criticism also comes to the fore. Such normative criteria should attend critical theory's assumptions that no particular subject (or group) bears the potential for emancipation, no ultimate or metaphysical truth grounds normative standards, and that it is not the task of critique to provide blueprints for ideal societies. Also, in dialogue with the so-called liberal-communitarian debate, an important discussion emerges concerning the possibility of justifying the normative foundations of social criticism on the grounds of a nonfoundationalist, post-metaphysical moral and political universalism. Seyla Benhabib's work shares this set of concerns, which are combined with her own concerns within feminist critical theory as well as her criticisms towards the reception of "post-modernist" theories in the US. This dissertation examines Benhabib's early work in light of both the significance of practical philosophy for a critical theory of society and the philosophical justification of normative assumptions and criteria. By addressing the transformations Benhabib brings to discourse ethics, it is argued that practical philosophy has a twofold task: first, the task of uncovering and challenging the assumptions of the philosophical tradition as well as the contemporary debates; and second, to clarify and justify the normative criteria and standards guiding social criticism. The dissertation also claims that Benhabib provides discourse ethics, in particular, as well as critical theory, in general, with a political inflection and that none of the specificities of ethics and political philosophy shall be conflated or absorbed into the explanatory-diagnostic dimension.

Keywords: Benhabib, Seyla; Critical theory; Critical theory Political aspects; Discourse ethics; Ethics – Philosophy; Feminist criticism.

Lista de Abreviaturas

CNU	<i>Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory</i> (1986)
STS	<i>Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics</i> (1992).

As referências completas encontram-se na seção Referências Bibliográficas.

Salvo indicação em contrário, todas as traduções são de minha autoria.

Quando se julgou necessário, trechos no original constam nas notas de fim (vide Anexo). Essas notas são indicadas por uma letra alfabética entre colchetes ao lado da nota de rodapé (esta indicada por numeração arábica).

Sumário

Introdução: A importância da filosofia prática e a inflexão política na teoria crítica de Seyla Benhabib	14
1. A dimensão normativa enfática da teoria crítica	36
O desafio habermasiano e as estratégias reconstrutivas	37
A ambivalência com a filosofia prática	49
O desafio benhabibiano	62
2. O legado hegeliano e a posição da filosofia prática	65
A primeira herança hegeliana: O dogmatismo iminente na crítica imanente	66
Teoria crítica e crítica imanente	72
A segunda herança hegeliana: A filosofia do sujeito coletivo singular	79
Crítica e filosofia do sujeito	86
A posição da filosofia prática à luz do legado hegeliano	91
3. O retorno da <i>Fenomenologia</i> e a quebra utópica das interpretações das necessidades	95
O retorno da <i>Fenomenologia</i> nas argumentações reconstrutivas	96
A interpretação das necessidades: o retorno da utopia nas argumentações reconstrutivas	122
As tarefas da filosofia <i>prática</i> e a passagem para o universalismo interativo	137
4. A reformulação do princípio de universalização	139
Princípios, restrições formais, pressupostos éticos fortes, normas morais substantivas	139
Uma justificação fraca	151
A recusa do consequencialismo: do consenso ao processo	158
O princípio de universalização: nem dogmático nem circular?	166
5. Crítica social com filosofia	173
A Morte do Sujeito, a Morte da História, a Morte da Metafísica	175
O debate com a crítica situada	184
Entre a filosofia e as ciências sociais	189
Considerações Finais	197
Referências bibliográficas	205
Anexo: passagens citadas	214

INTRODUÇÃO: A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA PRÁTICA E A INFLEXÃO POLÍTICA NA TEORIA CRÍTICA DE SEYLA BENHABIB

Com a virada comunicativa efetuada por Jürgen Habermas, a teoria crítica que se pretende herdeira do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt se viu confrontada com novas tarefas. Além do diagnóstico do momento presente, ganha destaque a importância da justificação dos fundamentos ou critérios normativos que orientam o exercício da crítica social. Em geral, esses critérios deveriam levar a sério os pressupostos herdados da teoria crítica tal como feita pelos membros do Instituto nos anos 1930 segundo os quais não há um sujeito (ou grupo) específico que porte os potenciais de emancipação, não há um fundamento último ou metafísico sobre o qual apoiar os padrões normativos, e não é tarefa da crítica prescrever um modelo de sociedade ideal. A partir dos trabalhos de Habermas e na esteira do chamado debate liberal-comunitarista, que se seguiu à publicação de *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls (1971), uma expoente discussão concerne também à possibilidade de justificar os fundamentos normativos da teoria crítica com base em um universalismo moral pós-metafísico e partindo da concepção intersubjetiva de comunicação.¹ O projeto teórico de Seyla Benhabib está inserido nesse quadro de discussões. Na presente investigação, pretendo examinar o projeto crítico da autora tendo em vista a importância da filosofia prática e da justificação filosófica e normativa dos pressupostos e critérios da crítica oferecidas em sua obra, particularmente ao longo dos anos 1980 e meados dos anos 1990. Essas questões serão abordadas a partir da transformação que Benhabib opera na ética do discurso. Meu objetivo é discutir não apenas os critérios normativos e a inflexão política que a autora opera na ética do discurso, mas também o papel e as tarefas da filosofia em seu projeto.

Antes, contudo, é preciso recuperar alguns elementos biográficos que repercutem na relação de Benhabib com a teoria crítica da primeira geração do Instituto e com a teoria habermasiana. Benhabib pertence a uma geração e a um grupo de pesquisadores que se insere

¹ Cf. MELO, Rúrion, *Marx e Habermas: Teoria Crítica e os Sentidos da Emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013; HELD, David, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. Cambridge: Polity Press, 2004; FORST, Rainer, “Justice, Reason and Critique: Basic Concepts of Critical Theory”, in: RASMUSSEN, David M. (Org.), *Handbook of Critical theory*. Oxford: Blackwell, 1999, p. 139ss.; JAY, Martin, *Reason after its Eclipse: On late Critical Theory*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2016.

na teoria crítica não apenas a partir dos desdobramentos de sua recepção nos Estados Unidos, mas da própria formação e do desenvolvimento particulares da filosofia em solo estadunidense.² Além disso, trata-se de uma geração que se forma no coração das preocupações políticas que marcaram uma parte do mundo a partir dos anos 1960, tanto do ponto de vista das relações e conflitos entre as potências mundiais no período da Guerra Fria e das guerras que se seguiram ao longo desse período, como do ponto de vista dos movimentos políticos e sociais por direitos civis, por inclusão e respeito às diferenças. Finalmente, os traços fundamentais de sua narrativa pessoal também definem a sua perspectiva na teórica crítica. E, como essa narrativa pessoal é quase sempre explicitada por Benhabib, uma maneira de compreender um conjunto de questões em sua obra exige também situar essas questões, em alguma medida, em sua própria biografia.

Benhabib nasceu em 1950, em uma família sefardita, em Istambul, Turquia. Ela se bacharelou no American College for Girls de Istambul e, em seguida, mudou-se para os Estados Unidos em 1970 para terminar seus estudos. É cidadã americana desde aquela década e, mesmo quando a Turquia abriu a possibilidade para a dupla cidadania, ela não retomou seu passaporte turco.³ Parte de sua família vive hoje nos Estados Unidos, parte migrou para o estado de Israel, com bases não religiosas.⁴ “Politicamente,” ela conta, “já era formada por meio do movimento estudantil e da esquerda turca”⁵. Desde que se mudou para os Estados Unidos, “retorna para a Turquia apenas para visitas e não tem planos de viver lá novamente”.⁶ Nunca, contudo, deixou de acompanhar e escrever sobre as questões políticas de sua terra natal. E, recentemente, mesmo saudando com cautela o AKP quando de seu surgimento – em vista de um acerto de contas com um secularismo ataturquista que, embora bastante arraigado na elite turca, pouco representava as populações religiosas do país –, não deixou de investigar e criticar ativa e combativamente, já na primeira hora, a virada antidemocrática e populista do governo Erdoğan.

Em 1972, como requerimento para o bacharelado agora na Brandeis University,

² A própria Benhabib se identifica como “uma estudante de filosofia alemã que descobriu a Escola de Frankfurt no final dos anos 1970 em Frankfurt” (BENHABIB, Seyla, “Reversing the Dialectic of Enlightenment: The Reenchantment of the World”, in: MCCORMICK, John P. (Org.), *Confronting Mass Democracy and Industrial Technology: Political and social theory from Nietzsche to Habermas*. Durham: Duke University Press, 2002, p. 345), ainda que já estudasse as obras de Marcuse e Adorno antes mesmo do final dessa década. Sobre a recepção da teoria crítica nos Estados Unidos, cf. esp.: NICKEL, Patricia Mooney, *North American Critical Theory After Postmodernism: Contemporary Dialogues*. Londres: Palgrave Macmillan, 2012. Sobre as particularidades da filosofia feita nos Estados Unidos, BORRADORI, Giovanna, “O Muro do Atlântico”, in: *A Filosofia Americana: Conversações com Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Kuhn* (São Paulo: UNESP, 2003, pp. 11-42), oferece uma boa introdução.

³ Comunicação pessoal em junho de 2015.

⁴ BENHABIB, “Reversing the Dialectic of Enlightenment”, pp. 344-5.

⁵ NICKEL, *North American Critical Theory After Postmodernism*, p. 88.

⁶ WILDE, Anna D., *A Hegel Admirer*, 13 set. 1993, disponível em: <<http://www.thecrimson.com/article/1993/9/13/a-hegel-admirer-pone-never-knows>> (último acesso em: 30 jan. 2018).

Benhabib defendeu uma dissertação sob a orientação de Alasdair MacIntyre. Nessa dissertação, ela abordou as críticas de Marx à *Filosofia do Direito* de Hegel, concentrando-se especificamente nos conceitos de Estado e sociedade civil. Benhabib afirma ter escolhido a Brandeis como a universidade em que terminaria seus estudos porque era ali que Herbert Marcuse, naquele momento ícone do movimento estudantil, lecionara. Ela chegou nessa universidade em 1970, mas Marcuse, desde 1965, já era professor na Universidade da Califórnia, San Diego.⁷ Alguns anos depois, Benhabib devotou os esforços de seu único trabalho de tradução publicado à obra de Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity* (1987).⁸

No início dos anos 1970, Benhabib participou, em Boston, do grupo de estudos sobre o livro III do *Capital* com Linda Nicholson, que era também sua colega na Brandeis. Foi Nicholson quem, naquela mesma época, a apresentou a Nancy Fraser.⁹ Pouco depois, em Nova York, ela também se uniu ao grupo de estudos de teoria crítica de que participavam Dick Howard, Andrew Arato, Jean Cohen e Joel Whitebook. Já nesse período, Benhabib era uma ávida leitora da obra de Hannah Arendt e acompanhou as lições sobre Kant por ela oferecidas em 1974 na New School.¹⁰ Recentemente, ao lembrar do impacto da obra de Arendt em sua formação, Benhabib declarou que não compreendia por que seus “amigos marxistas não levavam a sério” *As Origens do Totalitarismo*.¹¹ A estudante, que já concentrava seus estudos na filosofia continental, particularmente na filosofia alemã, pretendia “escrever como Habermas escrevia e como Arendt escrevia”.¹² Mas ela também se incomodava com uma recepção influente do pensamento adorniano tal como feita por alguns membros do periódico

⁷ NICKEL, *North American Critical Theory After Postmodernism*, p. 88. Benhabib também relembra essa história na entrevista com George Yanci em BENHABIB, Seyla, “Whom Does Philosophy Speak For?”, 29 out.2015, disponível em: <<http://opinionator.blogs.nytimes.com/2015/10/29/who-does-philosophy-speak-for/>> (último acesso em 14 nov. 2018).

⁸ Cf. MARCUSE, Herbert, *Hegel's ontology and the theory of historicity*. Cambridge, MA: MIT Press, 1987. A publicação original do livro, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichlichkeit* [A ontologia de Hegel e a Fundamentação de uma Teoria da Historicidade], data de 1932. A primeira tradução para o inglês foi feita por Benhabib e conta com uma introdução da tradutora (Ibid., pp. ix-xl) e um glossário por ela preparado (Ibid., pp 333-344). Ironicamente, a introdução à filosofia de Marcuse escrita por Alasdair MacIntyre, na qual ele critica severamente implicações autoritárias nos desdobramentos da obra desse autor, foi publicada em 1970. O texto está disponível em português: *As idéias de Marcuse*, trad. de Jamir Martins São Paulo: Cultrix, 1973.

⁹ Fraser conta que Nicholson tentou “recrutar Benhabib” (palavras dela) para o grupo político de estudantes do qual ambas participavam em Nova York. Tratava-se do *Students for a Democratic Society*, especificamente a corrente *Socialist Labor Committee*, que Fraser descreve como uma corrente “quase-trotskista”. De acordo com Fraser, Benhabib, contudo, teria se tornado apenas uma “companheira de viagem” (aqui, inclusive literalmente, já que Benhabib acompanhava Nicholson de Boston para Nova York) (NICKEL, *North American Critical Theory After Postmodernism*, p. 156).

¹⁰ Ibid., p. 90.

¹¹ Ibid., p. 94.

¹² Ibid., p. 102.

Telos à época – “um disco riscado”, nas suas palavras, que repetia as teses adornianas sobre o “mundo administrado”, a totalidade homogênea e a inexistência de movimentos emancipatórios”.¹³ Do importante (e não menos polêmico) grupo da *Telos*, Benhabib primeiro fez parte indiretamente, por conta de sua participação no grupo de estudos com Dick Howard, e, depois, como membro do corpo editorial de 1981 a 1984. Ainda que não ocupasse uma posição de relevo na edição do periódico, ela fazia parte da ala que considerava *Mudança Estrutural da Esfera Pública* um livro mais interessante do que a *Dialética Negativa* para pensar a vida política do período. Ela conta que não teve dificuldades em se retirar quando parte do grupo da *Telos* aproximou-se de posições conservadoras.

Benhabib conheceu Habermas pessoalmente em 1978, pouco depois da defesa de seu doutorado. Em *Natural Right and Hegel: An Essay in Modern Political Philosophy*, sua tese defendida em 1977 na Universidade Yale, ela abordou a filosofia política de Hegel desde suas críticas de juventude às teorias do direito natural moderno até a *Filosofia do Direito*. Ela pretendia ter sido orientada por Richard J. Bernstein, mas, por uma ironia similar à que lhe ocorreu quando pretendia estudar com Marcuse, Bernstein já não lecionava mais em Yale.¹⁴ Seu orientador foi John E. Smith, um pragmatista americano cujos estudos centram-se sobretudo na recepção da filosofia hegeliana nos Estados Unidos e no desenvolvimento do pensamento filosófico estadunidense – a quem ela dedicou *Dignity in Adversity*, de 2011, junto a David E. Apter, também professor de Yale. Na ocasião do seu primeiro encontro com Habermas, também em Yale, ele havia apresentado uma conferência sobre Hannah Arendt e ela aproveitou a ocasião para lhe colocar algumas questões e lhe contar sobre seu interesse de estudar na Alemanha.¹⁵

Já em 1979, Benhabib chega em Starnberg para trabalhar com Habermas no Max Planck-Institute. Em 1981, quando Habermas vai para a Universidade de Frankfurt, Benhabib o acompanha e permanece até 1993 numa ponte entre Alemanha e Estados Unidos.¹⁶ Ao longo desse período, ela foi professora na Universidade de Boston, na State University of New York, na New School for Social Research e em Harvard.¹⁷

¹³ Ibid., p. 94.

¹⁴ Ibid., p. 89.

¹⁵ “Encontrei Habermas pela primeira vez em Yale, no ano de 1978. Ele foi convidado para fazer uma conferência. Habermas falou sobre Hannah Arendt e eu lhe fiz uma pergunta. Nós conversamos depois e eu disse que queria estudar na Alemanha [...]. Assim, em 1979 (eu já tinha terminado meu doutorado em 1977), fui estudar com Habermas.” (Ibid., pp. 90-1).

¹⁶ Ibid., p. 90.

¹⁷ Em Boston, o Departamento de Filosofia era chefiado por Thomas McCarthy, que teria sido responsável por sua contratação. Benhabib conta que não conhecia McCarthy antes do trabalho em Boston, mas que estabeleceu com

No início dos anos 1980, Benhabib travou um debate com teóricos da chamada Escola de Budapest. O debate é com Agnes Heller e, principalmente, com György Márkus. Com Márkus em especial, Benhabib discute em uma série de artigos as tarefas e a metodologia da crítica, questões que constituem a sua principal preocupação nos anos 1980 e que vão sendo reformuladas e depuradas nessas discussões.¹⁸ Muitas dessas questões certamente também foram fomentadas nos famosos encontros de Dubrovnik, na atual Croácia. Os encontros, em seminários e cursos em Dubrovnik, foram parte de um esforço de colaboração entre Albrecht Wellmer, Habermas e Richard J. Bernstein, de um lado, e Gajo Petrović, Milan Kangrga e Mihailo Marković, membros do grupo *Praxis* da então Iugoslávia, de outro.¹⁹ Uma preocupação que reunia autores de tradições tão diferentes era o interesse no aspecto *prático* da teoria marxiana e a crítica ao marxismo ortodoxo.

Esse esforço conjunto de teóricos “ocidentais” e “orientais” servia também como arma teórica contra os establishment iugoslavo e soviético. Particularmente para os membros originais do grupo *Praxis*, que se formou muito antes dessa colaboração – já na década de 1960 – foi uma maneira de dar continuidade às suas pesquisas quando muitos membros do grupo foram expulsos das universidades em que lecionavam e os que permaneceram seguiam sob a vigilância dos governos das repúblicas iugoslavas. Da metade para o final dos anos 1980,

ele uma colaboração frutífera e duradoura. Ela permaneceu nessa universidade de 1981 a 1985. De 1987 a 1989, foi professora assistente de filosofia em Harvard. Em seguida, de 1989 a 1991, assume a cadeira de Filosofia e Estudos de Mulheres na State University of New York (Stony Brook). De 1991 a 1993, foi professora de ciência política e filosofia na New School for Social Research. Em 1993, ela retornou em uma posição permanente em Harvard, no *Department of Government*, onde lecionou até o ano de 2001 – quando então retorna para Yale, numa posição que ocupa até os dias de hoje. Cf. SHOOK, John R., *The Bloomsbury Encyclopedia of Philosophers in America: From 1600 to the Present*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2016, p. 75; NICKEL, *North American Critical Theory After Postmodernism*, pp. 90-2; BENHABIB, Seyla, “Concrete Universality and Critical Social Theory: Dialogue with Alfredo Gomez-Muller and Gabriel Rockhill”, in: GOMEZ-MULLER, Alfredo; ROCKHILL, Gabriel (Orgs.), *Politics of Culture and the Spirit of Critique: Dialogues*, Nova York: Columbia University Press, 2012, pp. 48-9.

¹⁸ Cf. a resenha para as edições em inglês de *On Instincts* (1979) e *A Theory of Feelings* (1979), ambos de Agnes Heller, em “On Instincts”, *Telos*, v. 1980, n. 44, pp. 211-21, 1980; para o debate com Márkus, importante para a abordagem das dimensões explicativa e normativa teoria crítica (ou diagnóstico-explicativa e utópico-antecipatória) feita por Benhabib, cf. MÁRKUS, György, “Four Forms of Critical Theory: Some Theses On Marx’s Development”, *Thesis Eleven*, v. 1, n. 1, pp. 78-93, 1980; cf. o comentário de Benhabib em “The Development of Marx’s Thought and the Hermeneutics of Critique: Comments on George Markus ‘Four Forms of Critical Theory’”, *Thesis Eleven*, v. 5-6, pp. 289-97, 1982; cf. tb. BENHABIB, Seyla, “Modernity and the Aporias of Critical Theory”, *Telos*, v. 1981, n. 49, pp. 39-59, 1981. Para a discussão mais específica de Márkus sobre a filosofia prática marxiana, com a qual Benhabib dialoga cf., MÁRKUS, “Practical-social rationality in Marx: A dialectical critique”, *Dialectical Anthropology*, v. 4, n. 4, pp. 255-88, 1979; Id., “Practical-Social Rationality in Marx: A Dialectical Critique (Part 2)”, *Dialectical Anthropology*, v. 5, n. 1, pp. 1-31, 1980.

¹⁹ Os seminários mais famosos do grupo *Praxis* são, no entanto, os de Korčula. Esses seminários, que aconteceram ao longo dos anos 1960 e 1970, contavam com a presença de teóricos como A. J. Ayer, Norman Birnbaum, Ernst Bloch, Lucien Goldman, Herbert Marcuse, o próprio Habermas, dentre outros. Cf.: SECOR, Laura, “Testaments Betrayed: Yugoslavian Intellectuals and The Road to War”, *Lingua Franca*, v. 9, n. 6, pp. 26-42, 1999, disponível em: <<http://linguafranca.mirror.theinfo.org/9909/testbet.html>> (Último acesso em 30 jan. 2019).

porém, essas relações foram sendo desfeitas, especialmente conforme Marković converte em nacionalismo sérvio a sua posição crítica de outrora e se aproxima de Slobodan Milošević, uma das figuras centrais, junto com Franjo Tuđman (Croácia) e Alija Izetbegović (Bósnia), das guerras, dos massacres de civis e do genocídio que se estenderam na região ao menos até a década de 1990. Antes dessa virada para o nacionalismo sérvio de um dos pilares do *Praxis*, o trabalho conjunto também ganhara corpo no periódico *Praxis International*, que teve seu primeiro número publicado em 1981. A criação do periódico foi encabeçada justamente por Marković e por seu então amigo pessoal Richard J. Bernstein. Junto com Svetozar Stojanović, Benhabib foi editora desse periódico de 1984 até o ano de 1994. Após deixarem a *Praxis International*, ela e outros membros do corpo editorial desse periódico, como Andrew Arato, fundam o *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*. *Constellations* teve seu primeiro número publicado em dezembro de 1994.²⁰

A importância de Habermas e da teoria habermasiana na trajetória de Benhabib e, por conseguinte, em seu pensamento é, como ela mesma declarou, “muito profunda”.²¹ Mas logo no início dos anos 1980, Benhabib adota uma posição mais distante do projeto habermasiano e se refere aos trabalhos de “Habermas e seus colaboradores”²² sem se incluir dentre estes. Logo após a publicação de *Critique, Norm, and Utopia* (1986), seu primeiro livro, Benhabib mitiga sua distância e passa a descrever sua relação com a obra de Habermas, como na descrição de Joel Whitebook, enquanto uma “oposição leal”.²³ A lealdade aos interesses e aos princípios fundamentais da obra de Habermas certamente diz respeito ao compromisso com a democracia, à crítica ao conservadorismo, assim como à crítica à esquerda autoritária, que marcam a obra de Habermas.

Com os autores da primeira geração, Benhabib, como notado, já tinha um interesse

²⁰ O último número da *Praxis International* foi publicado no início de 1994, como um volume especial sobre a guerra na Iugoslávia organizado por Arato e Benhabib. Cf. o editorial assinado por ambos, “The Yugoslav tragedy”, *Praxis International*, v. 13, n. 4, pp. 325-31, 1994. Cf. tb.: SECOR, “Testaments Betrayed”; NICKEL, *North American Critical Theory After Postmodernism*, p. 95; BENHABIB, Seyla, “Dubrovnik, Prague, *Praxis International* and *Constellations*: Intertwined fates”, *Philosophy & Social Criticism*, v. 43, n. 3, p. 249, 2017.

²¹ NICKEL, *North American Critical Theory After Postmodernism*, p. 91.

²² BENHABIB, “The Development of Marx’s Thought and the Hermeneutics of Critique: Comments on George Markus ‘Four Forms of Critical Theory’”, p. 292.

²³ “Já há algum tempo, críticos simpáticos à ética comunicativa formam o que Joel Whitebook adequadamente descreveu como uma ‘oposição leal’. Como Albrecht Wellmer, Thomas McCarthy e Richard Bernstein, eu vejo uma tensão entre os aspectos transcendentais e histórica e contextualmente situados do pensamento de Habermas. Porém, o custo de se tornar exageradamente transcendental, na minha opinião, não é apenas epistêmico ou metodológico mas normativo e político. A predominância da abordagem transcendental reprime o momento utópico na Teoria Crítica. Essa perspectiva utópica parte de nossa existência finita, histórica e corporificada para projetar momentos de solidariedade e felicidade entre ‘outros concretos’ e não se contenta com a visão de reconhecimento recíproco entre ‘outros generalizados’, abstratos, de razão transcendental”. (BENHABIB, Seyla, “Rhetorical affects and critical intentions: A response to Ben Gregg”, *Theory and Society*, v. 16, n. 1, 1987, p. 156).

desde sua juventude pela obra de Marcuse. Além disso, suas críticas à recepção da obra de Adorno tal como feita pelos membros da *Telos* nunca se converteram em um desapareço pelo pensamento de Adorno. Ao contrário, este autor também constitui uma fonte decisiva para a autora, particularmente em sua crítica à dialética hegeliana. Finalmente, um dos primeiros livros que organizou foi sobre Max Horkheimer, em conjunto com Wolfgang Bonß e John McCole.²⁴ O subtítulo dessa publicação, *Novas perspectivas*, traduz a disposição de Benhabib para com a teoria crítica como um todo: ela jamais entendeu ou pretendeu entender a teoria crítica social de maneira dogmática.

As suas palavras na introdução de um texto apresentado em uma conferência intitulada “A Teoria Crítica da Escola de Frankfurt”, em Tel-Aviv, no ano de 1998, também ajudam a expressar essa disposição:

A ideia de uma grande conferência sobre a teoria crítica me intriga já há algum tempo: estamos reunidos para analisar os aspectos da história e do desenvolvimento da teoria crítica da Escola de Frankfurt? Ou, antes, estamos reunidos para enterrarmos a teoria crítica? Ou, ainda, fomos convocados para celebrar sua continuidade, como sugerido na chamada da conferência, nos trabalhos de uma geração de estudiosos mais jovens? Suspeito que ao longo dos próximos dias vamos trabalhar em todas essas três frentes.^{25[A]}

Essa introdução, a propósito, finaliza com a seguinte questão: “minha inquietação sobre essa conferência não é pessoal, mas teórica: doze anos depois de ter finalizado meu primeiro livro abrangente sobre teoria crítica, eu me dei conta de que realmente não sabia se o trabalho que hoje faço ainda é teoria crítica”.^{26[B]} Qualquer que seja a resposta a essa pergunta – que, para alguns, está longe de ser uma pergunta trivial –, é preciso notar que os traços constitutivos da teoria crítica são, para a autora, “a combinação ímpar”, como ela sempre se refere,²⁷ de análise filosófica e pesquisa empírica, a qual “se alia às lutas daqueles para quem a esperança de um futuro melhor fornece a coragem para viver no presente.”²⁸

A *oposição leal* a Habermas, que se torna um lugar importante para a compreensão da obra de Benhabib, já está desenhada no próprio percurso que leva a *Critique, Norm, and Utopia*, de 1986. Nesse livro, que inicialmente fora planejado para ser a publicação de sua tese

²⁴ BENHABIB, Seyla; BONSS, Wolfgang; MCCOLE, John (Orgs.), *On Max Horkheimer: New Perspectives*. Cambridge, MA: MIT Press, 1993.

²⁵ “BENHABIB, “Reversing the Dialect of Enlightenment”, p. 343. (O trecho no original consta na nota de fim indicada por letra entre colchetes. Cf. Anexo).

²⁶ BENHABIB, “Reversing the Dialect of Enlightenment”, p. 345.

²⁷ CNU, cap. 7, p. 252. Cf. tb: BENHABIB, Seyla, “The local, the contextual and/or critical”, *Constellations*, v. 3, n. 1, 1996, pp. 90-1.

²⁸ CNU, p. 13.

de doutorado,²⁹ a autora modifica o plano inicial e se ocupa da discussão dos fundamentos normativos da teoria crítica. Notadamente, ela reconstrói aspectos metodológicos e conceituais desde as origens da *crítica* na filosofia hegeliana até a virada comunicativa habermasiana na teoria crítica social. No prefácio do texto, Benhabib afirma que, num primeiro momento, seu objetivo era oferecer fundamentos normativos para a teoria crítica *alternativos* aos da ética comunicativa formulada por Habermas. “Este livro,” ela escreve, “começou com uma questão e uma suspeita”.³⁰ A questão, na verdade, concernia a uma série de questionamentos acerca do empreendimento de Habermas de justificar os fundamentos normativos da teoria crítica a partir dos desenvolvimentos da teoria comunicativa. A suspeita era de que a recuperação das objeções de Hegel à filosofia moral de Kant e às teorias contratualistas modernas poderia oferecer fundamentos normativos alternativos e mais adequados para a teoria crítica da sociedade.³¹

Como afirmou em “Methodological Illusions of Modern Political Theory: The Case of Rawls and Habermas”, de 1982, Benhabib desconfiava profundamente das “abstrações contrafactuais” elaboradas por Habermas em sua ética do discurso. Essas abstrações, particularmente na forma da situação ideal de fala, colocariam Habermas numa tradição que teria sido legada por Hobbes para a filosofia política moderna, no sentido de que o ponto de partida é uma abstração que desconsidera os contextos concretos das relações humanas.³² Hobbes nos pediria em seu *Do Cidadão* que considerássemos “os homens como se nesse instante acabassem de brotar da terra, e repentinamente (como cogumelos) *alcançassem plena maturidade, sem qualquer espécie de compromisso entre si*”,³³ ou, de acordo com Benhabib, que considerássemos os indivíduos a despeito de seus “vínculos de sociedade, história e

²⁹ NICKEL, *North American Critical Theory After Postmodernism*, p. 91. Como afirmado, inicialmente, o primeiro livro de Benhabib seria a sua tese de doutorado, defendida em 1977, mas o projeto que deu origem a *Critique, Norm, and Utopia* acabou ganhando o título “Procedural vs. Discursive Norms of Rationality: The Search for the Normative Grounding of Critique” e é parcialmente apresentado em “The Methodological Illusions of Modern-Political Theory: The Case of Rawls and Habermas”, *Neue Hefte für Philosophie*, v. 21, 1982, pp. 48-74, aqui, p. 50 n. 4.

³⁰ CNU, p. ix.

³¹ Com intenções distintas, essa tentativa de retomar as objeções de Hegel a Kant, enquanto também se critica a filosofia hegeliana, é encontrada em Adorno. De acordo com Marcos Nobre: “Tudo parece indicar que a ‘saída’ que Adorno encontrou para os impasses da *Dialética do esclarecimento* foi a de não só prosseguir na crítica de Hegel a Kant, mas também realizar uma ‘metacrítica kantiana’ de Hegel (o que se distingue radicalmente de uma ‘volta a Kant’), de modo a fazer do ‘debate’ entre Kant e Hegel o elemento mesmo de sua filosofia” (NOBRE, Marcos, *Lukács e os limites da reificação: um estudo sobre História e consciência de classe*, São Paulo: Ed. 34, 2001, p. 126). Benhabib não chega a fazer do debate entre Hegel e Kant o “elemento mesmo de sua filosofia”, mas esta talvez seja uma boa descrição para seu ímpeto inicial de oferecer fundamentos normativos para a teoria crítica concorrentes aos da virada comunicativa e de uma certa *atitude* com relação à justificação dos fundamentos ou critérios normativos da crítica, bem como dos limites dessa justificação.

³² BENHABIB, “Methodological Illusions”, p. 49.

³³ HOBBS, Thomas, *Do cidadão*, trad. de Renato Janine Ribeiro, São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 135. (Pt. 2, cap. 8, §1). Grifo meu. Cf. BENHABIB, “Methodological Illusions”, p. 47, CNU, cap. 8, p. 337, STS, cap. 5.

tradição”.³⁴ Habermas, por sua vez, não estaria distante dessa tradição ao fundamentar sua ética do discurso em uma *situação ideal de fala* – pois esta teria como ponto de partida um diálogo *fictício* entre participantes que são, por sua vez, entendidos a partir daquilo que a teoria considera como agentes morais competentes. Para Benhabib, a situação ideal de fala *não justificava* mas meramente *ilustrava* princípios normativos já pressupostos por Habermas. Além disso, ela considerava que, com esse tipo de procedimento de justificação normativa, Habermas dificilmente conseguiria conectar seus intentos de fundamentação de uma ética comunicativa com “as intenções críticas de sua teoria sociológica”.³⁵ Nesse sentido, Habermas repetiria “as ilusões metodológicas” das teorias políticas modernas de se retirar completamente da vida política para pensar sobre a própria vida política.³⁶ O problema central é que esse “afastamento metodológico do mundo efetivo [*actual*] da política” torna-se uma “condição prévia para a emancipação política futura”.³⁷ Mas, para Benhabib, a teoria crítica não poderia repetir o erro de naturalizar as imagens fictícias que desconsideram a história e os processos de socialização, isto é, a concretude das relações humanas. Uma filosofia prática na teoria crítica teria então como desafio justificar seus fundamentos normativos sem se afastar do mundo efetivo da política.

Apesar de sua intenção inicial, Benhabib afirma que, no curso de sua própria empreitada, acabou por reivindicar a virada comunicativa habermasiana. Como ela posteriormente resumiu:

Eu me considero como alguém que aceita os parâmetros fundamentais da mudança de paradigma iniciada por Habermas, o que eu procuro registrar em meu primeiro livro. O que significa ser crítico? Que você trabalha dentro de um paradigma e o transforma a partir de dentro. É isso o que todos nós vimos tentando fazer.^{38[C]}

Ela também afirmou que, apesar da crítica ao “pensamento contrafactual vazio”, feita em 1982, passou a “apreciar a validade filosófica assim como o caráter indispensável do pensamento contrafactual para qualquer teoria normativa de ética e política.”³⁹

Assim, a reivindicação da virada comunicativa se dá nos termos de uma transformação da virada comunicativa, a já mencionada “oposição leal”. Em linhas gerais, Benhabib reivindica a teoria habermasiana nos seguintes termos: em primeiro lugar, a teoria

³⁴ BENHABIB, “Methodological Illusions”, p. 47.

³⁵ Ibid., p. 49.

³⁶ Cf. Ibid., p. 74.

³⁷ Ibid., p. 48.

³⁸ NICKEL, *North American Critical Theory After Postmodernism*, p. 97.

³⁹ BENHABIB, Seyla, “On reconciliation and respect, justice and the good life: Response to Herta Nagl-Docekal and Rainer Forst”, *Philosophy & Social Criticism*, v. 23, n. 5, 1997, p. 99.

comunicativa possibilitaria reestabelecer a colaboração constitutiva para a teoria crítica entre a filosofia e as ciências sociais que teria se perdido após a *Dialética do Esclarecimento*.⁴⁰ Em segundo lugar, o conceito de ação comunicativa permitiria pensar a interação social intersubjetiva e linguisticamente mediada. Duas implicações importantes se relacionariam a esse segundo ponto: primeiro, o modelo de *reflexão* poderia ser tratado como uma “capacidade discursiva de entrar em processos de argumentação e de considerar o ponto de vista dos outros”,⁴¹ não sendo considerado um processo solitário, monológico e desencarnado; segundo, a ética comunicativa não recusaria um conceito de *autonomia*, enquanto “uma capacidade para adotar um ponto de vista universalista e agir nesta base,”⁴² mas permitiria, além disso, compreender a autonomia como uma capacidade adquirida e exercida intersubjetiva e comunicativamente. Finalmente, para Benhabib, o conceito de ação comunicativa forneceria um critério de legitimidade que apontaria para uma teoria democrática, pluralista e participativa. A virada comunicativa possibilitaria focar tanto em questões de legitimidade como na dimensão normativa das instituições políticas que teria sido negligenciada pela primeira geração com sua deficitária filosofia política.⁴³

Se Benhabib considera que, com a teoria habermasiana, a relação entre a filosofia e as ciências sociais é reestabelecida, que autonomia e reflexão podem ganhar contornos menos ilusórios e fictícios, e que, além disso, a virada comunicativa possibilita trazer para o primeiro plano da teoria crítica uma ética e uma filosofia política, a autora, todavia, afasta-se de Habermas em momentos decisivos e acusa em seu projeto deficiências explicativas e – sobretudo – deficiências normativas. De modo resumido, Benhabib se afasta de Habermas nos seguintes termos: em primeiro lugar, no reestabelecimento do vínculo da filosofia com as ciências sociais, Habermas ora limitaria as tarefas da filosofia a uma mera serva da investigação empírica, ora alçaria voos contrafactuais completamente apartados das próprias exigências de mediação com a teoria social.⁴⁴ Em segundo lugar, contrariamente a suas próprias intenções,

⁴⁰ CNU, cap. 7; cap. 8, p. 350.

⁴¹ CNU, cap. 8, p. 346. Cf. tb. CNU, cap. 8, p. 382.

⁴² CNU, cap. 8, p. 346. CNU, cap. 8, p. 382.

⁴³ CNU, cap. 8, p. 348. Recentemente, Benhabib afirmou que: “Minha luta sempre foi com a Escola de Frankfurt por não ter um conceito adequado do político. Eles consideraram o político sempre como um epifenômeno da luta de classes ou de alguma outra luta. Eu não achava que sua filosofia política era boa o bastante” (NICKEL, *North American Critical Theory After Postmodernism*, p. 94). Ela, contudo, não ignora os trabalhos de Otto Kirchheimer e Franz Neumann, mas questiona o descrédito com “questões de legitimidade e a dimensão normativa das instituições políticas” (CNU, cap. 8, p. 348) na obra dos *filósofos* do Instituto, particularmente de Adorno, Horkheimer e Marcuse. A acusação do déficit de filosofia política foi também feita por Martin Jay.

⁴⁴ De um lado, a exigência de confirmação nas teorias vigentes, que, embora marcada pelo falibilismo, acabaria por não questionar muitos dos pressupostos das teorias que são reconstruídas para os efeitos sistemáticos do projeto de Habermas (e.g., a psicologia desenvolvimental de Kohlberg). De outro, a formulação racionalista da ética do

Habermas teria conferido uma formulação demasiado racionalista para os conceitos de ação e racionalidade comunicativas, retirando-os precisamente do nível da comunicação intersubjetiva. Esse excesso de racionalismo, por um lado, impede que sua teoria tenha uma conceitualização mais adequada de coletividades, por outro lado, limita o potencial crítico da ética do discurso ou comunicativa.⁴⁵ Por fim, se Habermas foca nas questões de legitimidade e na dimensão normativa das instituições políticas, o que é um ganho diante do déficit político da primeira geração, sua abordagem acaba não sendo frutífera para pensar processos políticos mais amplos, para compreender os movimentos políticos e sociais da época e para efetivamente mostrar as limitações das democracias contemporâneas. Isso porque Habermas não teria levado às últimas consequências as premissas fundamentais de sua própria proposta: ele “chegou perto de subverter as categorias da filosofia normativa tradicional”,⁴⁶ mas não o fez. Além disso, a estratégia reconstrutiva limita o compromisso com a emancipação constitutivo da teoria crítica a apenas um “reformismo consternado,”⁴⁷ não aberto para o momento utópico ou transfigurador que Benhabib considera constitutivo da dimensão normativa *enfática* da teoria crítica.

No entanto, Benhabib não restringe sua discussão com Habermas apenas à ética do discurso ou comunicativa. A autora examina o projeto habermasiano também do ponto de vista de sua teoria social e, podemos dizer, por dois motivos: primeiro porque ela compartilha de parte dos diagnósticos de Habermas sobre o capitalismo tardio; segundo porque ela não pretende tratar a “teoria moral de Habermas ao abstrai-la de sua teoria da modernidade”.⁴⁸ Como será visto adiante, enquanto a ética do discurso expressa a dimensão propriamente

discurso (e.g., a derivação do princípio de universalização a partir da pragmática formal; a separação rígida entre questões morais e questões éticas; a restrição da ética do discurso ao que a teoria do desenvolvimento moral considera como agentes morais competentes).

⁴⁵ Cf. CNU, cap. 8, pp. 298, 317, 320.

⁴⁶ CNU, cap. 8, p. 342.

⁴⁷ CNU, cap. 8, p. 329. *joyless reformism*. Note-se que Habermas usou essa formulação (*freudlosen Reformismus*) em seu artigo sobre Walter Benjamin (Bárbara Freitag e Sergio Paulo Rouanet traduzem a expressão como “reformismo sem alegria”). Tanto Benhabib como Joel Whitebook voltam a acusação para Habermas. Ambos acusam essa rejeição do momento utópico na teoria habermasiana. Benhabib, do ponto de vista da filosofia prática, Whitebook, do ponto de vista da psicanálise. Diferente de Benhabib, contudo, Whitebook critica o modelo de emancipação na filosofia de Adorno, que, para ele, seria um modelo baseado na reconciliação – em detrimento da diferença. Whitebook ainda objeta que Habermas e Benhabib, além de Albrecht Wellmer, apesar da virada intersubjetiva, acompanhariam Adorno nesse sentido. Essa crítica, provavelmente, não se sustenta para a filosofia adorniana. No que me interessa, contudo, ela tampouco se sustenta para Benhabib, para quem, a pluralidade (no sentido arendtiano) é uma categoria fundante de seu pensamento sobre a política e sobre a moral. Sobre Adorno, cf. CNU, cap. 6; BENHABIB, “Modernity and the Aporias of Critical Theory”, esp. p. 45.; Id., “Arendt and Adorno: The Elusiveness of the Particular and The Benjaminian Moment”, in: RENSMAAN, Lars; GANDESHA, Samir (Orgs.), *Arendt and Adorno: Political and Philosophical Investigations*. Stanford, CA.: Stanford University Press, 2012, pp. 31-55 (também incluído no recentemente publicado *Exile, Statelessness, and Migration: Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*).

⁴⁸ STS, p. 146, n. 1.

normativa – que também será chamada de dimensão utópico-antecipatória – da teoria crítica, a teoria social de Habermas pertenceria à dimensão crítico-social ou diagnóstico-explicativa. Para Benhabib, ambas as dimensões ou aspectos constituem a teoria crítica e devem ser mediadas. A autora opera um escrutínio filosófico das duas dimensões na teoria habermasiana para subverter e então reivindicar a virada comunicativa.⁴⁹

Nesse mesmo percurso, Benhabib também se volta contra a filosofia hegeliana. Como expressa a metáfora que ela certa vez usou, trata-se de um “cabo de guerra com Hegel”.⁵⁰ Por um lado, Benhabib recupera as contribuições decisivas da filosofia hegeliana para a teoria crítica em diferentes níveis: não apenas no ensejo de uma teoria da intersubjetividade, aquela do período dos escritos de Jena, mas também as objeções ao dogmatismo e ao formalismo das teorias modernas do direito natural e da ética kantiana, o método de crítica imanente (enquanto investigação não-criteriológica que mobiliza os padrões da própria teoria, objeto ou fenômeno criticado) e o método da crítica desfetichizante ou desmascaradora (que mostra como a realidade não é um dado “natural”). Por outro lado, ela discute, questiona e abandona parte do legado hegeliano que se perpetua na teoria crítica, de Marx a Habermas. Esse legado tem suas fontes nas mencionadas contribuições metodológicas decisivas de Hegel que são, ao mesmo tempo, a fonte de uma ambivalência com a filosofia *prática* na teoria crítica social, assim como a fonte de problemas metodológicos que se transformam em uma posição excessivamente especulativa – mesmo com as críticas a essa posição hegeliana, desde Marx e inclusive com a virada comunicativa habermasiana.

O objetivo mais geral da presente investigação é abordar a transformação da ética do discurso feita por Seyla Benhabib. Um dos pontos de partida deste trabalho é que, embora reivindique a virada comunicativa, Benhabib opera transformações no interior dessa virada que exigem compreender os contornos próprios de seu projeto, em contraposição a uma recepção de sua obra que enfatiza uma *simples* continuidade e filiação com o projeto habermasiano.⁵¹ Do

⁴⁹ CNU, cap. 7, pp. 226-7.

⁵⁰ “in a tug with Hegel” (STS, p. 16.)

⁵¹ Esse tipo de recepção acontece em diferentes frentes: por exemplo, com a publicação de *Critique, Norm, and Utopia*, temos a provocativa resenha de Benjamin Gregg, “Modernity in Frankfurt: Must a History of Philosophy Be a Philosophy of History?”, *Theory and Society*, v. 16, n. 1, pp. 139-51, 1987. Nesta resenha, uma das críticas de Gregg ao primeiro livro de Benhabib é que haveria uma narrativa da superação de paradigmas em que Habermas representaria o momento mais acabado. Benhabib argumenta – tanto no próprio livro como em sua resposta a Gregg – que seu objetivo teria sido, ao contrário do que a resenha sugere, mostrar ambiguidades no legado da tradição da teoria crítica que possibilitariam corrigir os problemas que a teoria habermasiana enfrentava (Para a

ponto de vista de seu próprio projeto, pretendo argumentar que, em primeiro lugar, a filosofia, e, particularmente, a filosofia prática, ganha uma tarefa proeminente na teoria crítica de Benhabib. Isso não significa que a autora atribua à filosofia prática uma posição superior ou uma prioridade no arranjo interdisciplinar da teoria crítica, como se a teoria crítica pudesse ser feita apenas do ponto de vista filosófico ou como se resolvidos os problemas filosóficos e normativos a tarefa da crítica estivesse terminada. Mas significa sim que ela ressalta a exigência de um tipo de reflexão sobre as categorias, os pressupostos normativos e os princípios que orientam a crítica, que, numa divisão de tarefas, caberia à filosofia. Como pretendo discutir, são tarefas da filosofia: em um diálogo com a tradição e com os debates de seu próprio tempo, explicitar os pressupostos implícitos e criticá-los de modo imanente, mas, além disso, elaborar conceitos e categorias que possam contribuir para as discussões nas ciências sociais, além de justificar os pressupostos, critérios e princípios que orientam o próprio exercício crítico.

Em segundo lugar, pretendo argumentar que Benhabib opera uma *inflexão política* na teoria crítica, em geral, e na ética comunicativa, em particular. Essa inflexão política pode ser compreendida nos seguintes termos: primeiro, como já mencionado, Benhabib acompanha Habermas e critica a desconsideração da primeira geração com questões de legitimidade e com as instituições políticas. Nesse sentido, Benhabib também combate uma tendência que ela acusa na primeira geração de transformar o sentido da emancipação em uma experiência privada, não política e não pública. Em segundo lugar, Benhabib combate a tendência de Habermas de converter questões morais de primeira importância em questões de boa vida, bem como de reduzir o âmbito político ao âmbito político-institucional. E, finalmente, ela critica Habermas por restringir o impulso utópico da teoria crítica e a projeção utópica da própria ética comunicativa ao limitar o horizonte de emancipação à realização dos potenciais da

resposta de Benhabib a essa resenha e a tréplica de Gregg, cf.: BENHABIB, Seyla, “Rhetorical Affects and Critical Intentions: A Response to Ben Gregg”, *Theory and Society*, v. 16, n. 1, pp. 153-58, 1987; GREGG, Benjamin, “A reply to Seyla Benhabib”, *Theory and Society*, v. 16, n. 1, p. 159-63, 1987). Louis McNay, em seu *Against recognition* (Cambridge: Polity Press, 2008) trata a obra de Benhabib como estritamente habermasiana; Amy Allen em *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory* (Nova York: Columbia University Press, 2008), oferece uma leitura que apresenta as críticas de Benhabib aos excessos racionalistas de Habermas para, em seguida, argumentar que Benhabib incorreria no mesmo erro de Habermas (cf. esp. Introdução e cap. 7). Posteriormente, Allen acaba incluindo Benhabib em suas críticas aos resquícios de filosofia da história nas estratégias neohegelianas de justificação normativa da teoria crítica habermasiana e pós-habermasiana. Cf. Id., “Feminism, Modernity and Critical Theory”, *International Critical Thought*, v. 3, n. 3, p. 268-81, 2013; id., “Emancipation without Utopia: Subjection, Modernity, and the Normative Claims of Feminist Critical Theory”, *Hypatia*, v. 30, n. 3, p. 513-29, 2015 [Ed. bras.: “Emancipação sem utopia”, trad. de Inara Luisa Marin, Ingrid Cyfer; Felipe Gonçalves Silva, *Novos Estudos*, v. 103, pp. 103-32, nov. 2015,]. Essa questão colocada por Allen será mencionada no capítulo 3 desta tese. Além disso, uma vez que tanto Gregg como Allen, dentre outros, também enfatizam o aspecto hegeliano da teoria de Benhabib, vale notar também o legado hegeliano que ela *recusa*, como será analisado no capítulo 2.

racionalidade comunicativa tais como reconstruídas pelo autor.

Essas discussões preparariam o caminho para um diálogo fundamental da obra de Benhabib que não será investigado nessa tese – e que coloca em questão o alcance da “transformação a partir de dentro” que Benhabib alega operar na ética comunicativa.⁵² A inflexão política operada por Benhabib parece ser menos tributária de Habermas e mais fruto de um diálogo contínuo da autora com a obra de Hannah Arendt. A interlocução de Benhabib com Arendt data, como mencionado, já dos anos 1970. Seus diálogos com e contra Arendt (a meu ver, mais *com* do que *contra*) são o que a permitem desenvolver as categorias centrais que ela considera ou perdidas ou negligenciadas ao longo da tradição crítica e que estão relacionados ao déficit político dessa tradição. Conceitos como pluralidade, espaço público, ação, teia de narrativas e mentalidade alargada, fundamentais no vocabulário de Benhabib já desde os anos 1980, são de matriz arendtiana. A essa lista não seria preciso adicionar o direito a ter direitos, de suas reflexões dos anos 2000, para ter clareza que, junto às preocupações constitutivas da obra de Arendt com a política, as conceitualizações arendtianas são um contraponto fundamental na obra de Benhabib que, com o tempo, sai do armário. Como ela recentemente afirmou: “As minhas batalhas intelectuais de síntese [...] foram mais sobre Hannah Arendt e a Escola de Frankfurt”;⁵³ “Penso que meu trabalho sempre foi situado entre minha leitura de Arendt e minhas próprias aspirações dentro da tradição da teoria crítica”.⁵⁴

Para a presente investigação, vou me concentrar nos escritos publicados pela autora dos anos 1980 ao início dos anos 1990, particularmente em seus dois primeiros livros: *Critique, Norm, and Utopia* e *Situating the Self*, de 1992. Em *Situating the Self*, que reúne ensaios escritos a partir de 1983, os fundamentos normativos da teoria crítica social tal como esboçados por Benhabib em seu livro anterior são apresentados nos termos de um *universalismo interativo*. A

⁵² Agradeço a Luiz Repa por chamar atenção, na banca de qualificação de doutorado, para essa limitação da alegada transformação a partir de dentro. Adiciono que, com efeito, se é possível traçar um momento arendtiano na teoria habermasiana – não apenas o da declaração do autor de que teria aprendido com Hannah Arendt a formular uma teoria da comunicação (cf., p. ex., “On the German-Jewish Heritage,” *Telos*, n. 44, verão 1980, esp. pp. 128-9) –, mas por conta de seus constantes diálogos com a obra arendtiana, desde a *Mudança Estrutural na Esfera pública* (1963) –, esse momento é distinto da recepção que Benhabib faz da obra e das categorias arendtianas.

⁵³ NICKEL, *North American Critical Theory After Postmodernism*, p. 94. Note-se, por outro lado, que Benhabib sempre destaca o momento arendtiano da obra de Habermas. Por exemplo, ela critica a biografia de Habermas escrita por Mathew Specter por apresentar os conceitos de trabalho e ação como se tivessem sido inventados por Habermas, e não fossem, na verdade, fruto do diálogo tanto com Arendt quanto com Gadamer. Cf. BENHABIB, Seyla, “Habermas: An Intellectual Biography by Matthew G. Specter”, *Constellations*, v. 18, n. 4, pp. 589–595, 2011., cf. tb. CNU, cap. 7, p. 224.

⁵⁴ BENHABIB, “Concrete Universality and Critical Social Theory: Dialogue with Alfredo Gomez-Muller and Gabriel Rockhill”, p. 49. Para um tratamento desse momento arendtiano, Cf. tb. SCHOOLMAN, Morton, “Series Editor’s Introduction”, in: BENHABIB, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (2. ed. Lahham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003 [1996]), pp. xxiii-xxxvi; FRATESCHI, Yara, “Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: Apropriação e crítica de Hannah Arendt.”, *ethic@*, v. 13, n. 2, pp. 363-85, 2014.

formulação do universalismo interativo responde à compreensão de Benhabib, depurada ao longo dos anos 1980, de que, na teoria crítica, a elaboração do diagnóstico deve ser complementada pela explicitação dos critérios e das categorias que informam e orientam a crítica. Nos seus termos:

nosso mundo moral e político é caracterizado mais por lutas até a morte entre oponentes morais do que por uma conversação entre eles. Essa admissão revela a fragilidade do ponto de vista moral em um mundo de poder e violência, mas não se trata de uma admissão de sua irrelevância. Ideologias políticas, assim como formas mais sutis de hegemonia cultural, sempre procuraram tornar plausível a perpetuação da violência e do poder para aqueles que mais sofrem com suas consequências. Quando tal ideologia e tal hegemonia deixam de servir para justificar essas relações, podem se seguir lutas por reconhecimento moral que levam à morte. Como um teórico crítico social, o filósofo se ocupa em *desmascarar esses mecanismos de perpetuação de ideologias políticas e hegemonia cultural*; como um teórico moral, o filósofo tem uma tarefa central: *esclarecer e justificar aqueles padrões normativos à luz dos quais essa crítica social é exercida*.^{55[D]}

O universalismo interativo exhibe precisamente os padrões normativos à luz dos quais a crítica social, ao menos tal como pensa Benhabib, seria mais bem exercida. Trata-se de uma proposta de reabilitação do universalismo moral e político enquanto um universalismo “historicamente autoconsciente”,⁵⁶ “interativo [...], ciente das diferenças de gênero, [...] e contextualmente sensível”.⁵⁷ Para formular seu projeto, Benhabib convoca para o centro do palco as objeções feministas, comunitaristas e pós-modernas à tradição universalista moderna e contemporânea, sendo os principais expoentes da última tanto Rawls como Habermas. É nesse diálogo, no coração das disputas teóricas da época, que é formulada a proposta de um universalismo “pós-Esclarecimento, sem arrimos metafísicos e jactâncias históricas”.⁵⁸

A justificativa da autora para a proposta do universalismo interativo é a sua consideração de que os ideais universalistas de respeito pela dignidade humana, participação pública, autonomia, justiça e igualdade econômica gestados na modernidade são reivindicados nas lutas políticas e sociais da época e que, ao invés de jogar fora essa tradição, é preciso transformá-la de modo que os potenciais emancipatórios contidos nesses ideais normativos apareçam. São palavras de Benhabib:

Entre os legados da modernidade que hoje precisam ser reconstruídos, e não destruídos indiscriminadamente, estão o universalismo moral e o universalismo político comprometidos com os ideais, agora aparentemente suspeitos e “fora de moda”, de respeito universal por cada pessoa em virtude

⁵⁵ STS, cap. 1, p. 33. Grifo meu.

⁵⁶ STS, cap. 1, p. 30.

⁵⁷ STS, p. 3.

⁵⁸ STS, p. 3.

de sua humanidade, autonomia moral individual, justiça e igualdade econômica e social, participação democrática, as mais amplas liberdades civis e políticas compatíveis com os princípios de justiça, a formação de associações humanas solidárias.^{59[E]}

Ao inquirir a tradição universalista com base nas objeções feministas, comunitaristas e pós-modernas (“pós-modernas” aqui tanto no sentido das críticas de Jean-François Lyotard, como na recepção do pensamento de Michel Foucault e Jacques Derrida, nos EUA),⁶⁰ a autora propõe o universalismo interativo a partir de três premissas que permitiriam um abandono das pressuposições metafísicas e das abstrações fictícias da tradição universalista em favor da abordagem historicamente autoconsciente que não abstrai das interações humanas concretas. São elas: uma compreensão de que as pretensões de verdade são validadas em comunicação intersubjetiva, uma conceitualização narrativa da ação e da identidade pessoal e uma concepção interativa de racionalidade prática. Essas premissas são articuladas no universalismo interativo como premissas substantivas, no sentido de que são dotadas de um conteúdo normativo, não sendo, portanto, meramente formais. Benhabib não pretende que essas premissas sejam incontestáveis e afirma que estão “sempre sujeitas à contestação e à investigação.”⁶¹

A primeira premissa é um conceito comunicativo e falibilista de racionalidade, o qual substitui um conceito substantivo de razão. Essa substituição é “uma reformulação das bases de validade das pretensões de verdade nos termos de uma teoria discursiva da justificação”,⁶² tal como elaborada por Habermas e Karl-Otto Apel. Para Benhabib, essa reformulação:

é pós-metafísica no sentido de que a verdade não é mais pensada como um atributo psicológico da consciência humana, ou como propriedade de uma realidade distinta da mente, nem mesmo como consistindo no processo pelo qual “dados” na consciência são correlacionados a “dados” na experiência.^{63[F]}

A virada comunicativa não compreende que as pretensões de verdade sejam validadas a partir de um critério último de verdade ou a partir de uma determinada compreensão da racionalidade humana entendida isoladamente. Antes, as pretensões de verdade são validadas na comunicação intersubjetiva, na qual, como Benhabib explica:

nenhum momento é privilegiado como dado, como estrutura evidente que não pode ser questionada [...], só existem aqueles aspectos da consciência e da realidade que podem entrar como evidências a qualquer momento em nossas

⁵⁹ STS, p. 2.

⁶⁰ STS, cap. 7.

⁶¹ STS, p. 7.

⁶² STS, p. 6.

⁶³ STS, pp. 4-5.

deliberações e que consideramos convincentes para apoiar nossas afirmações.^{64[G]}

A segunda premissa é uma concepção narrativa das ações e da formação da identidade pessoal. Na verdade, Benhabib fala em uma “estrutura narrativa das ações e da identidade pessoal”. Essa premissa dispensa uma concepção de *self* desenraizada, para compreender que “o *self* se torna um indivíduo na medida em que se torna um ser ‘social’ capaz de linguagem, interação e cognição”⁶⁵ em uma comunidade humana. Enquanto lembra a formulação de Habermas, a partir de Mead e de Hegel, de que a individualização é a outra face da socialização, Benhabib formula essa sua compreensão particularmente em um diálogo com a conceitualização arendtiana da teia de relações. A identidade pessoal passa a ser compreendida como constituída em teias de relações ou de narrativas em um mundo compartilhado com *outros concretos*.⁶⁶

A premissa da estrutura narrativa das ações e da identidade pessoal em articulação com a defesa do universalismo compõe uma das contribuições centrais do projeto de Benhabib para a filosofia prática, segundo a qual a teoria moral deve partir da consideração dos indivíduos como *outros concretos* e como *outros generalizados*. Como a autora explica, a perspectiva do outro concreto exige que “vejamos todo e cada ser racional como um indivíduo com uma história concreta, identidade e constituição emocional-afetiva”.⁶⁷ Já a perspectiva do outro generalizado é aquela segundo a qual se considera a individualidade e a identidade concreta do outro como abstraída, mas em favor daquilo que nos iguala e que constitui a nossa dignidade moral.⁶⁸ Benhabib pretende pensar ambas as perspectivas como um *continuum*, “estendendo-se do respeito por todas as pessoas morais ao cuidado, à solidariedade e à disposição exigidos e mostrados a nós por aqueles com quem estamos nas relações mais próximas”.⁶⁹ Desse modo, não se trata de privilegiar o outro concreto em detrimento do outro generalizado e vice-versa. Antes, trata-se de pensar nos termos de uma complementaridade entre essas perspectivas.

A terceira premissa é uma concepção interativa de racionalidade prática, que substitui as pretensões de uma racionalidade legisladora enquanto naturalmente capacitada para

⁶⁴ STS, p. 5.

⁶⁵ STS, P. 5.

⁶⁶ Essas teias de relações são inflexionadas pelos padrões de socialização, práticas e instituições (o que a tradição pós-estruturalista chamaria de discursos). Cf. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in Global Era*. (New Jersey: Princeton University Press, 2002). esp. pp. 6-9, 15; “Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation”, *Signs*, v. 24, n. 2, janeiro de 1999, p. 348, n. 10 [Ed. bras., n. 10, p. 158]).

⁶⁷ STS, cap. 5, p. 159; CNU, cap. 8, p. 341.

⁶⁸ STS, cap. 5, p. 158-9; CNU, p. 341.

⁶⁹ STS, p. 10; STS, cap. 1, n. 67, p. 66.

julgar moralmente pela compreensão de que o ponto de vista moral é uma conquista contingente. Para Benhabib, a própria razão prática “é uma conquista contingente de criaturas linguisticamente socializadas, finitas e encarnadas”.⁷⁰ Nesse sentido, o juízo moral deixa de ser um juízo estritamente determinante para ser também e fundamentalmente uma perspectiva aprendida na qual se articulam uma distinção entre o dever enquanto aquilo que é válido social ou convencionalmente e um questionamento hipotético e reflexivo deste dever. Segundo a autora:

O ponto de vista moral corresponde ao estágio de raciocínio alcançado por indivíduos para os quais emerge uma disjunção entre, de um lado, a validade social das normas e dos arranjos institucionais normativos, e, de outro, a sua validade hipotética do ponto de vista de algum padrão de justiça, equidade e imparcialidade.^{71[H]}

De acordo com Benhabib, o cerne do universalismo interativo repousa sobre uma formulação do ponto de vista moral que seja universalista e, ao mesmo tempo, tenha por base um modelo de conversação moral. Para ela, em um procedimento de universalização “é crucial a capacidade de reverter perspectivas, ou seja, a disposição para raciocinar a partir do ponto de vista dos outros e a sensibilidade para ouvir a voz dos outros”.⁷² Benhabib formula esse procedimento em diálogo com a ética do discurso habermasiana e com a formulação arendtiana da mentalidade alargada, base para suas considerações sobre o juízo não apenas político mas também moral. A combinação dessas duas perspectivas no projeto de Benhabib faz com que ela defenda um princípio de universalização moral dialógico-procedimental, mas o combine com um exercício do juízo moral em contextos concretos. O seu objetivo é mostrar que uma “uma moralidade baseada em princípios, universalista, e um juízo moral sensível ao contexto podem ser combinados”.⁷³

O princípio de universalização na formulação de Benhabib, como veremos adiante, preserva o *princípio do discurso prático* da ética do discurso habermasiana, ao menos tal como formulado nos anos 1980. No entanto, diferente da proposta de Habermas, que procurou fundamentar o princípio do discurso em um princípio de universalização, para Benhabib, o princípio de universalização constrói-se nos termos do princípio do discurso, enquanto uma conversação moral, combinado a dois outros princípios (ou restrições) de conteúdo material: respeito moral universal e reciprocidade igualitária. Enquanto *princípios éticos “fortes”*,

⁷⁰ STS, p. 6.

⁷¹ STS, p. 6

⁷² STS, p. 8.

⁷³ STS, p. 8.

respeito moral universal e reciprocidade igualitária operam como limites substantivos do próprio processo discursivo. Ainda, segundo Benhabib, se, por um lado, a ética do discurso deve mostrar como “o modelo de conversação moral [...] está envolvido no processo do juízo moral”,⁷⁴ por outro lado, o juízo moral carece das “limitações substantivas” que podem ser formuladas nos termos do princípio de universalização. Assim, o princípio de universalização está diretamente ligado ao tratamento conferido para o juízo moral – nos termos da racionalidade prática interativa. Mas, mais importante do que isso, o princípio de universalização exemplifica os critérios da crítica e, por ser um princípio normativo, é também uma projeção utópica.

A escolha de permanecer em suas obras dos anos 1980 e do início dos 1990 se justifica não apenas porque toda investigação carece de um recorte, mas porque as publicações de Benhabib nesse período permitem trazer para o primeiro plano o quadro filosófico, e, em especial, o quadro da ética e da filosofia política, de sua teoria crítica. A própria autora já afirmou que o quadro filosófico normativo de sua obra não teria se alterado.⁷⁵ Isso significa que, mesmo quando se dirige para questões de democracia deliberativa, cidadania, multiculturalismo, direitos humanos, imigração e refúgio, ou seja, quando se volta para “questões mais sociológicas”, para a “transformação fundamental do quadro sociocultural e político” de nossos tempos, Benhabib continua “a usar o quadro da ética do discurso ou comunicativa”.⁷⁶ Um outro universalismo, para usar um título da primeira década dos anos 2000, continua sendo seu horizonte. Além disso, a posição da filosofia, as preocupações com a reflexão filosófica e, sobretudo, a maneira de conduzi-las também permanecem.

No primeiro capítulo, procuro discutir o que Benhabib chama de uma “dimensão normativa enfática” na teoria crítica que acaba sendo encoberta por uma relação ambivalente na teoria crítica com a filosofia prática. Essa discussão está relacionada à falta de clareza normativa apontada por Habermas na teoria social marxiana, mas, como veremos, Benhabib desloca essa discussão para investigar as fontes hegelianas dessa relação ambivalente com vistas a destacar o impulso utópico constitutivo da teoria crítica. Eu procuro apresentar os

⁷⁴ STS, p. 53. Também em CNU, Benhabib afirma: “O juízo moral é um fenômeno complexo e é importante saber qual luz, se alguma, uma teoria da ética comunicativa pode jogar no assunto” (CNU, p. 324). Em CNU Benhabib ainda não havia formulado sua fenomenologia do juízo moral tal como apresentada em STS.

⁷⁵ BENHABIB, “Concrete Universality and Critical Social Theory: Dialogue with Alfredo Gomez-Muller and Gabriel Rockhill”, p. 50. Cf. tb.: NICKEL, *North American Critical Theory After Postmodernism*, p. 104.

⁷⁶ Todas as citações deste parágrafo estão em BENHABIB, “Concrete Universality and Critical Social Theory: Dialogue with Alfredo Gomez-Muller and Gabriel Rockhill”, p. 49-50.

contornos mais gerais das estratégias mobilizadas por Habermas para a elucidação dos fundamentos normativos da teoria crítica para mostrar como Benhabib reposiciona essa discussão. Como veremos, o cerne da discussão de Benhabib consiste em chamar atenção para o elemento utópico constitutivo da teoria crítica, o qual antecipa uma transfiguração do presente e procura reconectar a teoria crítica com a ação política e com uma visão democrática e participativa da política.

No segundo capítulo, destaco em *Critique, Norm, and Utopia* duas heranças hegelianas que, para a autora, constituem a relação ambivalente endêmica com a filosofia prática na teoria crítica. A primeira herança diz respeito às exigências da crítica imanente enquanto um modo de investigação não-criteriológico. Benhabib não recusa o método da crítica imanente, mas procura explicitar pressupostos normativos que estavam implícitos na crítica imanente do jovem Hegel às teorias do direito natural moderno. Ela mostra como esses pressupostos permanecem na transformação da crítica imanente na letra de Marx e como ressoam na primeira geração nos termos da falta de clareza sobre a dimensão normativa da própria teoria crítica. Para ela, a crítica imanente tomada por si só não apenas pode converter a crítica em dogmatismo, como também obsta uma reflexão sobre os fundamentos normativos e o impulso utópico da teoria crítica. A segunda herança hegeliana é o que Benhabib nomeia *filosofia do sujeito* ou *filosofia de um sujeito coletivo singular*. Com a filosofia do sujeito, Benhabib reúne premissas que informam uma maneira de compreender ação, subjetividade, história e emancipação, e questiona a adoção – também implícita – dessas premissas enquanto fundamentação normativa tanto de um ponto de vista explicativo como de um ponto de vista normativo na teoria crítica de Marx a Habermas. Em uma palavra, a teoria crítica herdaria de Hegel uma posição especulativa e uma visão da emancipação que, em última instância, impediriam um diagnóstico que não fosse estritamente funcionalista; além disso, essas heranças conduziriam a um afastamento da vida política e social e restringiriam a intenção prática explícita da teoria crítica apenas à realização das promessas não cumpridas do passado, obscurecendo, assim, o momento utópico.

No terceiro capítulo, à luz da crítica à filosofia do sujeito, pretendo abordar as objeções de Benhabib às argumentações reconstrutivas da teoria social de Habermas. Nossa autora considera que a teoria social de Habermas oferece uma importante contribuição para o reestabelecimento do diálogo entre a filosofia e as ciências sociais e para a geração de hipóteses para a pesquisa empírica. No entanto, ao fazer uma crítica a partir do ponto de vista filosófico, Benhabib procura mostrar que as premissas da filosofia do sujeito permanecem na obra de Habermas e, com isso, a emancipação é restrita a uma mera realização dos legados do passado.

Em outro sentido, contudo, Benhabib destaca uma projeção utópica na formulação da ética comunicativa que será, por sua vez, a base da sua transformação da ética do discurso.

No quarto capítulo, analiso a transformação que Benhabib opera no interior da ética do discurso a partir das características centrais do princípio de universalização formulado pela autora. Procuro recuperar as objeções de Benhabib ao modo como Habermas, particularmente no final dos anos 1970 e início dos 1980, formula o princípio de universalização de sua ética do discurso, e analiso a reformulação que a autora oferece para este princípio em *Situating the Self*. Meu objetivo é mostrar que o princípio proposto por Benhabib reivindica plausibilidade, é historicamente situado, e, todavia, constituído por uma orientação universalista.

No quinto capítulo, discuto as tarefas da justificação filosófica à luz de uma recuperação dos diálogos que Benhabib trava com os debates de seu próprio tempo, do final dos anos 1980 e início dos anos 1990. Faço isso a partir de três debates: primeiro, um debate de Benhabib com o que ela chamou no início dos 1990 de aliança do feminismo com o pós-modernismo. Ao recuperar esse debate, abordo novamente as concepções de subjetividade e de história bem como a posição da filosofia, discutidas nesta Introdução e no primeiro capítulo, mas agora nos termos da contraposição que Benhabib estabelece com as teses pós-modernas (e pós-estruturalistas) em sua recepção na teoria feminista. Para Benhabib, não se trata exatamente de recusar as críticas ao conceito de sujeito, à filosofia da história e à filosofia, que se reúnem nessa recepção do pós-estruturalismo pela teoria feminista, mas de não conferir uma formulação dogmática para essas posições a ponto de eliminar a subjetividade, a historicidade e a reflexão filosófica. Em segundo lugar, recupero a sua contraposição às propostas de crítica situada (ou conectada). Essa discussão me permite mostrar a importância do distanciamento exigido pela crítica e, nesse sentido, como esse distanciamento é conquistado por meio de uma reflexão orientada por uma perspectiva universalista. Por fim, contraponho a proposta de Benhabib à proposta de uma “crítica social sem filosofia” defendida por Nancy Fraser e Linda Nicholson no final dos anos 1980. Com esse debate, sintetizo as discussões dos dois anteriores e procuro apontar como Benhabib pretende uma crítica social com (e, no caso de Benhabib, também *dentro da*) filosofia.

Como já anunciado, não vou abordar de modo específico as discussões sobre gênero e teoria feminista que perpassam toda a sua obra, seu modelo de democracia deliberativa elaborado ao longo dos anos 1990, tampouco suas discussões com o multiculturalismo, direitos humanos, cidadania e pertencimento político dos anos 2000. Pretendo, antes, articular uma preocupação com a política que é perene em sua obra ao lado da discussão dos fundamentos filosóficos e normativos da teoria crítica. A discussão da ética do discurso ganha um destaque

especial pois a maneira como Benhabib compreende esses fundamentos é explicitada precisamente na transformação que a autora opera na ética do discurso.

Com essa investigação, pretendo sugerir que podemos aprender com Benhabib que o compromisso com a contextualização e a sensibilidade às diferenças, o engajamento político e o ancoramento histórico e social da crítica, não podem se dar ao preço de se descartar as promessas não cumpridas da modernidade e a orientação utópica para transformações radicais, inclusivas e democráticas, e que estas carecem sim de um *horizonte* universalista; que a crítica não se faz sem critérios, pois pode servir à conservação de modos de vida em que o desrespeito, a violência e a desigualdade são a norma; e que a filosofia, no quadro de um arranjo interdisciplinar, não pode ser absorvida nas pretensões científicas da teoria crítica, mas possui a tarefa de continuamente criticar os pressupostos implícitos e explícitos da tradição e dos debates contemporâneos sem se furtar à articulação e explicitação de seus próprios pressupostos normativos e de princípios que não sejam nem cegos às particularidades nem indiferentes à reflexão.

1. A DIMENSÃO NORMATIVA ENFÁTICA DA TEORIA CRÍTICA

Critique, Norm, and Utopia se apresenta como um estudo dos fundamentos normativos da teoria crítica. Um dos pontos de partida da reconstrução sistemática que Seyla Benhabib oferece no livro é que a teoria crítica é constituída por uma dimensão normativa enfática, em vista de sua intenção prática, ou seja, de sua orientação para a emancipação. Essa dimensão normativa enfática, contudo, assumiria um caráter problemático nas obras de diferentes teóricos críticos, particularmente nos termos de uma relação ambivalente endêmica à teoria crítica com a filosofia prática, isto é, com a ética e a filosofia política. Na introdução desse livro, Benhabib expressa essa relação ambivalente nos seguintes termos:

É *endêmico* ao modo de investigação conhecido como “crítica” que, apesar de sua *dimensão normativa enfática*, considere-se como tendo transcendido a ingenuidade normativa das teorias valorativas que prescrevem uma ética ideal e uma política ideal.^{1[A]}

Benhabib aponta essa relação ambivalente, endêmica à crítica, em diálogo com uma acusação feita por Habermas alguns anos antes a respeito de uma falta de clareza normativa na teoria social marxiana. Tomando a afirmação de Habermas como uma provocação, a autora afirma que a falta de clareza sobre os fundamentos normativos na teoria crítica não está relacionada à “falta de acuidade conceitual ou confusão analítica”.² Antes, essa falta de clareza teria suas raízes no decisivo legado metodológico herdado da *crítica* hegeliana, seja no modo de investigação que procura tomar o objeto criticado nos seus próprios termos, seja no desmascaramento de que a realidade não é um dado a-histórico.³

O objetivo deste capítulo é discutir a problematização feita por Benhabib sobre a dimensão normativa enfática da teoria crítica. Vou procurar recuperar elementos que precisamos colocar em nosso horizonte de interpretação para compreender a especificidade dos problemas normativos na transformação da ética do discurso operada por Benhabib, em particular a maneira como Benhabib introduz um *impulso utópico* que é por ela considerado como constitutivo da dimensão normativa enfática.

¹ CNU, p. 8. Grifo meu.

² CNU, p. 8.

³ Cf. CNU, p. 8.

Num primeiro momento, trato da acusação de Habermas sobre a falta de clareza na teoria social marxiana e do desafio colocado pelo autor para a justificação dos fundamentos normativos. Uma vez que Benhabib se apropria do desafio habermasiano, é preciso apontar as linhas gerais também do modo como Habermas procurou responder ao seu próprio desafio com o programa das ciências reconstrutivas, dos anos 1970, e seus desenvolvimentos posteriores que culminaram em *A Teoria da Ação Comunicativa*, publicada em 1981. Essa recuperação será feita de maneira bastante esquemática e principalmente a partir da leitura que Seyla Benhabib oferece para as estratégias reconstrutivas de Habermas. O objetivo é mostrar como Habermas rearranja a colaboração interdisciplinar na teoria crítica e apontar como a especificidade dos problemas normativos é combinada com um diagnóstico do momento presente e com o compromisso com a emancipação. Num segundo momento, abordo o modo como Benhabib se apropria desse desafio habermasiano, mas não só desloca a discussão para a pergunta sobre as fontes da falta de clareza normativa como introduz a condição de que a preocupação com a justificação normativa não pode prescindir do “impulso utópico” indispensável à teoria crítica. Norma e utopia são preliminarmente apresentados como conceitos que configuram uma tensão que a autora compreende como constitutiva da dimensão normativa *enfática*. A discussão do legado hegeliano e a recuperação das críticas da autora às estratégias reconstrutivas de Habermas serão feitas nos próximos dois capítulos. Com esse percurso, pretendo posicionar o desafio que Benhabib coloca particularmente para a filosofia prática numa teoria crítica social e preparar o caminho para os capítulos seguintes.

O desafio habermasiano e as estratégias reconstrutivas

A afirmação de Benhabib sobre o caráter endêmico da relação ambivalente na teoria crítica com a filosofia prática é feita em diálogo com um conjunto de afirmações de Habermas que, em “Materialismo Histórico e o Desenvolvimento das Estruturas Normativas”, de 1976, apontou uma falta de clareza constitutiva dos fundamentos normativos da teoria social marxiana. Benhabib cita a seguinte passagem do autor:

A falta de clareza imperou desde o início sobre os fundamentos normativos da teoria social de Marx. Esta não deveria nem renovar as pretensões ontológicas do direito natural clássico, nem resgatar as pretensões descritivas das ciências nomológicas, mas ser uma teoria “crítica” da sociedade, porém isso apenas na medida em que pudesse escapar das falsas inferências naturalistas de teorias implicitamente valorativas. Certamente, Marx acreditava que poderia ter resolvido esse problema com um golpe de mão, a saber, com uma apropriação, declarada como materialista, da lógica de Hegel. Contudo, ele não precisou se ocupar com essa tarefa em especial porque, para a finalidade de sua prática de

pesquisa, pôde se contentar em tomar ao pé da letra e criticar de modo imanente o conteúdo normativo das teorias burguesas dominantes, do direito natural moderno e da Economia política (o qual, além disso, havia sido incorporado nas constituições burguesas revolucionárias).⁴

Esse conjunto de afirmações com respeito à falta de clareza normativa na teoria social marxiana pode ser entendido como base para o desafio colocado por Habermas para a justificação dos fundamentos normativos na teoria crítica. Na superfície, esse desafio tem não apenas uma acusação, a da falta de clareza, mas também uma provocação, com respeito à limitação da crítica imanente (mesmo em sua apropriação “declarada como materialista”), além de duas condições, herdadas de Marx, a serem evitadas quando do tratamento dos fundamentos normativos da teoria social no quadro de uma reconstrução do materialismo histórico: a fundamentação ontológica das teorias clássicas do direito natural e a descrição supostamente neutra das leis gerais e regularidades da sociedade.

Aqui inserido na proposta de reconstrução do materialismo histórico avançada nos anos 1970, o desafio habermasiano foi apresentado não apenas para as teorias marxiana e marxista em geral, mas também para a primeira geração do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt.⁵ Com respeito à primeira geração do Instituto, trata-se do esforço de Habermas para, além de reabilitar a pesquisa social interdisciplinar, oferecer uma saída para a aporia, reconhecida por Adorno e Horkheimer em sua *Dialética do Esclarecimento*, segundo a qual a razão, por um lado, é a ferramenta mobilizada para explicitar e criticar a dialética do esclarecimento – o processo de racionalização cultural que se cristaliza no “mundo administrado” –, mas, por outro lado, a própria razão, por ser razão instrumental, é ela mesma constituída pela lógica identitária e de dominação que seria a fonte e motor daquele processo de racionalização.⁶ “A crítica ao esclarecimento,” como escreve Benhabib, “é amaldiçoada pelo fardo do próprio esclarecimento”.⁷ Como se sabe, ao longo de sua obra, Habermas criticou o

⁴ HABERMAS, Jürgen, “Introdução: Materialismo Histórico e o Desenvolvimento das Estruturas Normativas”, in: *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, trad. de Rúrion Melo, São Paulo: Unesp, 2016 [1976], p. 27.; CNU, p. 8. Benhabib cita a tradução desse artigo em id., *Communication and the Evolution of Society*, trad. de Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1979, p. 96.

⁵ Neste contexto, reconstrução assume o seguinte sentido: “significa que uma teoria é decomposta e recomposta em uma nova forma para que possa assim atingir o fim que ela mesma se pôs: esse é um modo normal (quero dizer: normal também para o marxismo) de se relacionar com uma teoria que, sob diversos aspectos, ainda precisa de revisão, mas cujo potencial de estímulo (ainda) não se esgotou” (id., “Materialismo Histórico e o Desenvolvimento das Estruturas Normativas”, p. 25). Esse sentido de reconstrução é diferente do de *reconstrução racional*. Para uma análise dos sentidos da reconstrução na obra de Habermas, cf. especialmente: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Orgs.), *Habermas e a reconstrução: Sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana*, Campinas: Papirus, 2012.

⁶ CNU, cap. 5.

⁷ CNU, cap. 5, p. 169; BENHABIB, Seyla, “Modernity and the Aporias of Critical Theory”, *Telos*, n. 49, outono 1981, p. 44.

paradigma produtivista marxiano (as “aberrações produtivistas”⁸ do marxismo em geral) e desestabilizou o paradigma unitário do *trabalho* como atividade humana com a introdução da *interação*. Ao paradigma unitário da racionalidade instrumental, Habermas distinguiu entre os tipos de racionalidade instrumental, estratégica, estético-expressiva, e, sobretudo, comunicativa. O desafio de Habermas, portanto, está inserido em uma tentativa de reconstruir o materialismo histórico ao compreender a sociedade, para além de sua reprodução material, em sua reprodução simbólica, reabilitar a colaboração interdisciplinar característica da teoria crítica, além de desenvolver uma teoria social ciente de seus fundamentos normativos.

Antes de abordar o encaminhamento que Benhabib oferece para o problema da falta de clareza, é preciso recuperar alguns pontos das estratégias de Habermas para responder ao seu próprio desafio, particularmente ao longo dos anos 1970 e começo dos 1980. Em comum, essas estratégias têm por objetivo esclarecer os padrões normativos da teoria crítica social, ao mesmo tempo que possibilitam um diagnóstico de tempo e apontam as potencialidades emancipatórias no momento presente a partir das possibilidades historicamente existentes. Não pretendo oferecer uma análise exaustiva dessas estratégias, mas gostaria de apresentar seus contornos mais gerais para que possamos compreender de que modo Benhabib posiciona sua discussão com e contra Habermas.

O programa das ciências reconstitutivas

Um caminho apontado por Habermas para sanar a falta de clareza normativa da teoria crítica é o da reconstrução dos “pressupostos e procedimentos comunicativos universais de justificação de normas e valores”.⁹ Esses pressupostos e procedimentos comunicativos, como o autor afirma, em outro texto desse mesmo período, deveriam poder ser resgatados “em termos científicos”,¹⁰ isto é, nos termos esboçados por Habermas em seu programa das ciências reconstitutivas. Em linhas gerais, as ciências reconstitutivas, tal como propostas por Habermas, têm por objetivo revelar as *estruturas profundas* da cognição e da ação humana, procurando também compreendê-las num plano de desenvolvimento histórico.¹¹ Assim, a *reconstrução racional* das estruturas profundas da cognição e da ação assume dois eixos complementares. Um dos eixos diz respeito à reconstrução dessas estruturas a partir de uma perspectiva chamada

⁸ HABERMAS, “On the German-Jewish Heritage”, p. 129.

⁹ Id., “Materialismo Histórico e o Desenvolvimento das Estruturas Normativas”, p. 28.

¹⁰ Id., “O Papel da Filosofia”, in: *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, p. 92.

¹¹ Cf. CNU, cap. 7, p. 264. Aqui, o sentido de reconstrução é o da *reconstrução racional*, que não apenas diz respeito a um “sistema anônimo de regras”, mas procurar tornar explícito um saber intuitivo.

de “sincrônica” ou “horizontal”.¹² A reconstrução dos pressupostos e procedimentos comunicativos universais de justificação de normas e valores se insere aqui, particularmente nos termos dos estudos da pragmática universal ou formal. A pragmática formal se ocupa das regras e das estruturas da comunicação em geral, mas particularmente, com vistas à ação e à racionalidade comunicativas, das estruturas e regras que possibilitam o entendimento comunicativo. Por ser pragmática, o foco da reconstrução não está no *conteúdo* semântico, mas no *emprego* ou no *uso* da linguagem; por ser *formal*, diz respeito não aos estudos de pragmática empírica, que tratam do uso da linguagem em situações particulares, mas a um esforço para reconstruir racionalmente as regras performativas que todo falante competente *intuitivamente* pressupõe, a despeito do contexto de uso e a despeito de estar explicitamente ciente dessas regras.¹³ O outro eixo complementar é chamado de “diacrônico” ou “vertical”. O eixo diacrônico procura compreender as estruturas exibidas no eixo sincrônico por meio da reconstrução de processos de aprendizagem cumulativos compreendidos a partir de sua *lógica de desenvolvimento*. Assim, seria possível pensar as estruturas profundas da cognição e da ação a partir de regras *já* operantes (o eixo sincrônico), mas historicizando essas regras por meio da reconstrução de sua lógica de desenvolvimento (o eixo diacrônico).¹⁴

Habermas formula então as bases de uma teoria da *evolução social*. Essa teoria compreende a evolução social tanto do ponto de vista do indivíduo (o ponto de vista ontogenético) como do ponto de vista da espécie (o ponto de vista filogenético). Do ponto de vista ontogenético, o autor aproxima a teoria hegeliana do reconhecimento, concebida já no quadro da comunicação intersubjetiva linguisticamente mediada, da ideia central de Herbert Mead segundo a qual a individualização é a outra face da socialização. Assim, Habermas compreenderia que “ontogeneticamente, o self se torna um eu ao *interagir* com outros selves”.¹⁵

¹² CNU, cap. 7, p. 269; REPA, Luiz, *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: Os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*, São Paulo: Esfera Pública, 2008, p. 138; REPA, Luiz, “Compreensões de reconstrução: Sobre a noção de crítica reconstrutiva em Habermas e Celikates”, *Trans/Form/Ação*, v. 40, n. 3, pp. 9-28, 2017.

¹³ A qualificação “universal” foi substituída por “formal” em 1979. “Universal” era um qualificativo usado para especificar que a reconstrução pragmática diz respeito à análise do uso da linguagem não em contextos particulares, mas nos termos daquilo que todo agente numa interação comunicativa tem de pressupor, mesmo que se trate, como é o caso em geral, de um saber implícito. A substituição por “formal” guarda essa conotação, por assim dizer, não particularista do uso da linguagem, ao mesmo tempo que, segundo Habermas, nos lembraria que a pragmática formal está relacionada à *semântica formal*. A tarefa da reconstrução racional, aqui, é precisamente tornar explícito o saber implícito de uma comunicação competente. Cf. COOKE, Maeve, “Introduction”, in: COOKE, Maeve (Org.), *On The Pragmatics of Communication*. (Cambridge, MA: MIT Press, 1998).

¹⁴ CNU, cap. 7, pp. 263-4. HABERMAS, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Boston: Beacon Press, 1984, v. 1: Reason and the Rationalization of Society, cap. 3; REPA, *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas*, cap. 3; NOBRE; REPA (Orgs.), *Habermas e a Reconstrução*; WHITE, Stephen K., *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice, and Modernity*, Nova York: Cambridge University Press, 1988, caps. 1-2.

¹⁵ CNU, cap. 7, p. 242.

Ainda para o tratamento do desenvolvimento individual, ele também se baseia nos estudos sobre o desenvolvimento cognitivo de Jean Piaget e dos estudos do desenvolvimento cognitivo e moral de Lawrence Kohlberg. A aposta do programa das ciências reconstrutivas é que poderia haver uma homologia entre as *estruturas de consciência* do desenvolvimento individual (ontogênese) e as estruturas de racionalidade do ponto de vista da história da espécie (filogênese). Em outras palavras, que o desenvolvimento do ponto de vista da espécie repetiria os padrões ou estágios do desenvolvimento individual. Assim, para pensar a evolução social, a tarefa seria a de reconstruir não apenas o desenvolvimento das forças produtivas em sua dialética com as relações de produção, como teria feito o materialismo histórico marxiano, mas reconstruir também processos de aprendizagem que seriam cumulativos enquanto *estruturas de racionalidade* (ou estruturas normativas ou de consciência) que se desenvolveram e foram de algum modo institucionalizadas ao longo da história. Trata-se do desenvolvimento das estruturas de racionalidade do direito e da moral, das imagens de mundo, e das identidades coletivas.¹⁶

Ainda que pretenda desenvolver uma teoria da evolução social, Habermas, como é sabido, rejeita os pressupostos teleológicos da filosofia da história assim como rejeita o objetivismo histórico.¹⁷ No programa das ciências reconstrutivas, não se pretende compreender o desenvolvimento das estruturas de racionalidade como se convergissem para um fim. Do mesmo modo, Habermas critica o objetivismo histórico, e, para ele, a evolução social não ganha as tintas do etapismo que teria sido predominante no marxismo ortodoxo. Ainda que Habermas fale em processos de aprendizagem *cumulativos* que exibem uma direção, o autor não pretende compreender esses processos de aprendizagem no quadro de uma evolução linear.¹⁸ Além disso, as homologias apontadas por Habermas assumem um caráter hipotético: são apresentadas como suposições (ou conjecturas) que podem ter um potencial heurístico frutífero.¹⁹ O resgate histórico e em termos científicos das estruturas de racionalidade incorpora o falibilismo e a verificabilidade (ou corroboração) em pesquisas empíricas e outras teorias como exigências fundantes. Com esse programa, Habermas procura justificar e explicitar os pressupostos normativos da teoria crítica sem recorrer a uma ética ou política ideais, ao mesmo tempo que

¹⁶ Cf.: HABERMAS, “Materialismo Histórico e o Desenvolvimento das Estruturas Normativas”, pp. 30–57.

¹⁷ Id., “O Papel da Filosofia”, pp. 90–1 e “Para a reconstrução do materialismo histórico”, in: *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, pp. 220–4.

¹⁸ “podem surgir fases de regressão na passagem de um estágio a outro” (HABERMAS, “Materialismo Histórico e o Desenvolvimento das Estruturas Normativas”, n. 11, p. 33). Algumas dessas questões serão retomadas no capítulo 3.

¹⁹ Cf. Ibid., p. 41.

pretende libertar o materialismo histórico de seu “lastro filosófico”, o seu lastro de filosofia da história, sem recusar do materialismo histórico a preocupação em pensar a evolução social no longo prazo.²⁰ A explicitação normativa dos pressupostos da crítica, que também vai ganhar uma apresentação enquanto uma ética do discurso, também ofereceria as bases teóricas para o diagnóstico das sociedades do capitalismo tardio que fora apresentado alguns anos antes em *Problemas de Legitimação*, de 1973, ao mesmo tempo que o modificaria.

Em poucas palavras, o diagnóstico de *Problemas de Legitimação* atenta para a crescente regulação estatal e burocrática que ocorre por meio das políticas do Estado de bem-estar social e procura apontar tendências de crises em “sentido enfático”. Crises em sentido enfático são aquelas que não são apenas econômicas e/ou administrativo-estatais, mas, como afirma Benhabib, crises “de identidades individuais e coletivas [...] que levam à formação de novas necessidades e padrões de interação que não podem ser satisfeitos dentro do quadro estabelecido de uma determinada sociedade.”²¹ Em vista das intervenções estatais no Estado de bem-estar, resposta a efeitos de crises econômicas, Habermas diagnostica uma *repolitização* das relações de produção capitalistas.²² As intervenções estatais teriam um duplo objetivo: primeiro, garantir a apropriação privada do capital – pois o Estado atuaria tanto para subsidiar o capitalismo como para substituir o mercado onde este não funciona. Como também explica Benhabib:

O Estado atua tanto para *subsidiar* o capitalismo – por exemplo, por meio da construção da infraestrutura necessária, por meio do investimento na pesquisa em ciência e tecnologia economicamente relevantes – e, naquelas áreas em que o mercado falha, o Estado o *substitui* – por exemplo, nas políticas de saúde, moradia, educação e transporte. Ao procurar subsidiar e estabilizar a economia capitalista, o Estado tem de sujeitar certos domínios da vida a uma regulação cada vez maior.^{23[B]}

O segundo objetivo das intervenções estatais é garantir a lealdade das massas ao também assegurar a continuidade de um determinado conjunto de padrões motivacionais – como a ética do trabalho, o sucesso, e a crença na família”, que seriam necessários para a “continuidade do horizonte cultural do capitalismo.”²⁴

Assim, no capitalismo tardio, as crises econômicas não desembocam diretamente em crises sociais pois o Estado atua e, num certo sentido, amortece os efeitos das crises

²⁰ Id., *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1985, v. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason, cap. 8, p. 383; id., “A Reply to my Critics”, in: THOMPSON, John Brookshire; HELD, David (Orgs.), *Habermas: Critical Debates* (Londres: Macmillan, 1983), p. 254.

²¹ CNU, cap. 7, p. 232.

²² CNU, cap. 7, pp. 234-5.

²³ CNU, cap. 7, p. 234.

²⁴ CNU cap. 7, pp. 234.

econômicas. Há uma integração entre os sistemas econômico e administrativo, e, por esse motivo, a repolitização das relações de produção capitalistas. A hipótese de Habermas é que a sujeição de certos domínios da vida à regulação por meio das políticas estatais poderia levar a um aumento das demandas por justificação pública da própria atuação estatal. As crises de legitimação seriam, assim, efeitos paradoxais das intervenções estatais. Se, por um lado, essas crises podem ser obstadas pelos “privatismos cívico, religioso e familiar, que também são parte da cultura do capitalismo tardio [...] e podem bloquear a emergência das demandas por participação”,²⁵ por outro lado, Habermas considera que os privatismos, num certo sentido, poderiam ser colocados em xeque precisamente pelas políticas e regulações estatais, as quais acabam por coletivizar o acesso a mais bens como saúde, educação, transporte e moradia. Assim, ao invés de gerar lealdade, as políticas estatais poderiam levar a um aumento das demandas por justificação pública da própria atuação estatal e, potencialmente, a uma “demistificação do capital.”²⁶ As crises de legitimação dependem, por sua vez, de crises de motivação. Uma crise de legitimação é mais provável “quando expectativas que foram geradas não podem ser satisfeitas dentro dos padrões de valores ou por meio de outros mecanismos compensatórios”.²⁷

De acordo com Benhabib, em *Problemas de Legitimação*, Habermas apontaria as tendências de crise, mas seria “incapaz de localizar valores e normas no mundo da vida para os quais a teoria pudesse apelar para fundamentar a possibilidade de transformar crises em prática emancipatória”.²⁸ Já em 1976 Habermas se volta para a ausência de normas emancipatórias imanentes às sociedades do capitalismo tardio e procura, com as ciências reconstrutivas, sanar essa ausência ao localizar no longo prazo estruturas normativas que, por sua vez, teriam um potencial emancipatório ainda não esgotado. Habermas, com o programa das ciências reconstrutivas, procura a gênese dessas estruturas normativas ainda não exauridas. Nesse sentido, como explica Benhabib: “a lógica da reconstrução procura reativar o potencial emancipatório dos formalismos e decisionismos ocultos da esfera burguesa do capitalismo tardio”.²⁹

²⁵ CNU, cap. 7, p. 235, tb. “Modernity and the Aporias of Critical Theory”, p. 51.

²⁶ CF. CNU, cap. 7, p. 231. Cf. tb.: DA HORA PEREIRA, Leonardo Jorge, “Retomar a crítica interna do capitalismo? Revisitando a análise das crises em Problemas de legitimação no capitalismo tardio de Habermas”, *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, n. 21, p. 61, 2013.

²⁷ CNU, cap. 7, p. 276.

²⁸ BENHABIB, “Modernity and the Aporias of Critical Theory”, p. 52.

²⁹ Ibid., n. 38, p. 53.

Algumas modificações na Teoria da Ação Comunicativa

O programa das ciências reconstrutivas, elaborado por Habermas nos anos 1970, foi sendo modificado até a publicação de *A Teoria da Ação Comunicativa*, em 1981. Nessa obra, apresentada por Habermas como uma obra inacabada, a proposta de livrar o materialismo histórico de seu lastro filosófico continua, assim como continuam muitas das linhas esboçadas anteriormente. Contudo, em poucas palavras, Habermas teria mitigado as ambições de seu programa apresentado poucos anos antes, o que levou também a uma reformulação metodológica e a reformulações conceituais. De acordo com Benhabib, dentre os aspectos que teriam sido alterados está um foco muito maior nos processos de aprendizagem do ponto de vista do legado *cultural e cognitivo* da modernidade. No quadro da reconstrução do materialismo histórico, a teoria da evolução social tinha por objetivo articular a ambiciosa reconstrução do desenvolvimento das forças produtivas com a reconstrução do desenvolvimento das estruturas de racionalidade (desde o neolítico, vale dizer), e, como vimos, procurava reconstruir o desenvolvimento das estruturas de racionalidade nos três âmbitos do direito e da moral, das imagens de mundo, e das identidades coletivas. Essa preocupação anterior dá lugar ao desenvolvimento de uma teoria complexa da racionalização.

Os eixos sincrônico e diacrônicos, isto é, os estudos da pragmática, assim como o apoio nas teorias de Piaget, Kohlberg e Mead, dentre outros, e a preocupação com a longa duração histórica (agora com privilégio para a modernidade) permanecem. No entanto, a teoria da evolução social é mitigada e o esforço para o desenvolvimento de um programa robusto que busca a comprovação dos pressupostos em estudos empíricos, historiográficos e antropológicos, daria lugar a uma *reconstrução da história da teoria social*.³⁰ Assim, na ausência de estudos que corroborem as hipóteses da evolução social, Habermas reconstrói as teorias sociais de Weber, Mead e Durkheim. A reconstrução do processo de racionalização toma como interlocução particularmente a teoria da racionalização e os estudos de religião de Max Weber, assim como a noção de uma linguistificação do sagrado de Émile Durkheim. Essa noção permite compreender, na passagem de uma “visão de mundo mítica” para as “visões de mundo modernas”, uma substituição da “autoridade do sagrado” por normas cuja validade passaria a

³⁰ CNU, cap. 7, p. 263. REPA, *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas*, p. 139ss. Noto que, apesar de marcar mudanças entre o programa das ciências reconstrutivas e *A Teoria da Ação Comunicativa*, Benhabib acentua a continuidade entre esses programas. Para um tratamento de uma diferença metodológica mais marcada entre os programas, cf. esp. a introdução de NOBRE; REPA (Orgs.), *Habermas e a Reconstrução*, pp. 13-42, e, no mesmo volume, REPA, Luiz, “A Reconstrução da História da Teoria: Observações sobre um procedimento da *Teoria da Ação Comunicativa*”, esp. pp. 43-52.

ser resgatada na troca intersubjetiva de razões.³¹

O cerne do programa de Habermas continua sendo o desenvolvimento de uma *teoria social* desonerada da falta de clareza com respeito aos fundamentos normativos. Como escreve o autor: “A teoria da ação comunicativa não é metateoria, mas o início de uma *teoria social* preocupada em validar seus próprios padrões críticos”.³² Tal como o anterior, esse empreendimento de Habermas serve para, além de justificar um conjunto de pressupostos e critérios normativos que orientariam a teoria crítica, elaborar um diagnóstico de tempo. Com respeito ao diagnóstico, como afirma Benhabib, num certo sentido, a *Teoria da Ação Comunicativa* não altera a compreensão do capitalismo tardio apresentada em 1973, mas expande aquele diagnóstico.³³ Seja com o Estado de bem-estar social seja com os reformismos socialdemocratas, Habermas continua a detectar a crescente regulação política, econômica, burocrática ou administrativa, e jurídica, em domínios da existência social. Mas, em contraposição ao diagnóstico de *Problemas de Legitimação*, cujo foco estava nas consequências paradoxais da atuação do Estado, Habermas foca nos paradoxos da racionalização social. Como explica Benhabib: “ele agora enfatiza o efeito desintegrador dessas medidas estatais sobre o próprio mundo da vida”³⁴. Isso significa, num certo sentido, que Habermas sublinharia a eficácia do capitalismo tardio em bloquear as crises de legitimação e de motivação.³⁵ Nos termos da teoria da ação comunicativa, o diagnóstico é que os imperativos da *racionalidade sistêmica* avançam sobre e colonizam a racionalidade do *mundo da vida*, ameaçando, paradoxalmente, aquilo que permitiu o seu surgimento.

O conceito de mundo da vida, apropriado da tradição fenomenológica e hermenêutica, já havia sido introduzido em *Problemas de Legitimação*. Para Habermas, diferente da tradição fenomenológica, esse conceito diz respeito à reprodução simbólica compreendida como “um processo dinâmico e temporal.”³⁶ Na *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas complexifica a conceitualização do mundo da vida em ao menos três sentidos diferentes. O primeiro sentido é a compreensão de que o mundo da vida abarca as três funções ou os processos diferenciados de reprodução cultural, de integração social e de socialização, os quais correspondem às dimensões de cultura, relações sociais e personalidade (lembrando que

³¹ CNU, cap. 7, pp. 247-8. PINZANI, Alessandro, *Habermas*, Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 107.

³² HABERMAS, *The Theory of Communicative Action*, v. 1, p. xli.

³³ Cf. CNU, cap. 7, pp. 237-8, cap. 8, p. 350.

³⁴ CNU, cap. 7, p. 248.

³⁵ Cf. WHITE, *The recent work of Jürgen Habermas*, pp. 118-23.

³⁶ CNU, cap. 7, p. 239.

“não há individuação sem socialização”³⁷) que estruturariam o mundo da vida. Num segundo sentido, Habermas também compreende que o mundo da vida seria a contraparte da ação e da racionalidade comunicativas. O cerne dessa conexão entre mundo da vida e ação comunicativa – na qual a ação comunicativa é o meio a partir do qual as três funções do mundo da vida são reproduzidas, e, ao mesmo tempo, a ação comunicativa é constituída no mundo da vida – é explicar a reprodução simbólica da sociedade.³⁸ Por fim, Habermas também insere o mundo da vida na sua reconsideração do processo de racionalização. Na verdade, ao reconstruir a teoria weberiana da racionalização, Habermas concebe uma *racionalização do mundo da vida*.³⁹ A racionalização sistêmica, cujos frutos são os imperativos sistêmicos e cujo modelo de racionalidade é o da racionalidade instrumental, é entendida como resultante de um processo de racionalização do próprio mundo da vida: No curso da modernidade, a racionalização sistêmica teria se desacoplado do mundo da vida racionalizado e esse desacoplamento teria acarretado um processo de *racionalização unilateral* dos imperativos sistêmicos, particularmente dos chamados media sistêmicos dinheiro e poder.⁴⁰ É por isso que o avanço dos imperativos sistêmicos dos media dinheiro e poder, sob a forma de um avanço dos sistemas econômicos, administrativo-estatais e jurídicos, sobre o mundo da vida, ameaçaria os elementos daquilo mesmo que permitiu o seu surgimento.

Ainda, como afirma Benhabib, as “reformas bem intencionadas têm a consequência de que o contexto do mundo da vida se desintegra ainda mais e se torna empobrecido por meio do controle de especialistas”.⁴¹ E o empobrecimento ou a crescente desintegração do mundo da vida, graças à “colonização” deste pelos imperativos da racionalização sistêmica, provoca uma série de patologias, como a “instabilidade de identidades coletivas, e, para o indivíduo, uma crescente alienação”.⁴² Por outro lado, Habermas também compreende que a multiplicidade dos então chamados novos movimentos sociais seria uma resposta a esse processo descrito como colonização do mundo da vida. Os movimentos de contestação da época, “dos movimentos ambientalistas aos movimentos para ‘limites no crescimento’, dos movimentos de mulheres aos movimentos para liberação gay, de grupos de proteção ao consumidor a comitês de cidadãos e ao movimento antinuclear”,⁴³ assim como “comunidades ecologicamente organizadas,

³⁷ CNU, cap. 7, p. 232.

³⁸ Cf. CNU, cap. 7, p. 239; HABERMAS, “A Reply to my Critics”, p. 268; WHITE, *The recent work of Jürgen Habermas*, p. 98-100.

³⁹ CNU, cap. 7, 242ss.

⁴⁰ WHITE, *The recent work of Jürgen Habermas*, pp. 109-16.

⁴¹ CNU, cap. 7, p. 248.

⁴² CNU, cap. 7, pp. 249-50.

⁴³ CNU, cap. 7, p. 250.

associações de moradores, escolas, livrarias e restaurantes alternativos, e centros culturais e de juventude”,⁴⁴ são entendidos como formas de resistência à colonização do mundo da vida. Habermas compreende que esses movimentos se localizariam nas fronteiras entre sistema e mundo da vida e procurariam não alterar a lógica sistêmica, mas impedir que ela, ao ultrapassar as fronteiras do mundo da vida já racionalizado, destruísse as “gramáticas das formas de vida”.⁴⁵ Assim, na teoria habermasiana, a abordagem outrora centrada nas crises sociais é substituída pela das patologias e, segundo o diagnóstico, a preservação das gramáticas das formas de vida tomaria o lugar da transformação econômica e social e do questionamento das relações de poder.

Se o diagnóstico das sociedades do capitalismo tardio é o da colonização do mundo da vida, a complexificação da teoria da racionalização, isto é, a diferenciação entre a racionalização do mundo da vida e a racionalização sistêmica, tem por objetivo, como afirma Benhabib: “indicar que a racionalização do mundo da vida contém processos e avanços cujo potencial normativo nós ainda não exaurimos”.⁴⁶ Habermas procuraria então apontar as potencialidades emancipatórias inscritas, mas não devidamente exploradas, no processo de modernização. Mas, do mesmo modo que Habermas trata das estruturas de racionalidade com a pretensão de abordá-las apenas em seu aspecto *formal*, quando trata dos potenciais emancipatórios e de transformação, ele também os aborda em termos de potenciais *formais*.

Ainda assim, Habermas não se furta a explicitar o significado normativo de sua teoria social. Em 1972, como lembra Benhabib, ele afirmou que: “A emancipação significa, nas sociedades complexas, a transformação participativa das decisões administrativas.”⁴⁷ Nos anos 1980, esse significado normativo ganha expressão na ética do discurso, pois, como escreve Habermas, “com a ética do discurso como um fio condutor, podemos desenvolver a ideia formal de uma sociedade na qual todos os processos decisórios potencialmente importantes estão ligados a formas institucionalizadas de formação discursiva da vontade”. Essa ideia, como ele continua, “surtiu em condições históricas específicas, junto com a ideia da democracia burguesa”.⁴⁸ O próprio conceito de racionalidade comunicativa, por sua vez, contém uma

⁴⁴ CNU, cap. 7, p. 252. Cf. WHITE, *The recent work of Jürgen Habermas*, pp. 123-7.

⁴⁵ HABERMAS, *Theory of Communicative Action*, v. 2, p. 392.

⁴⁶ CNU, cap. 7, p. 254. Com isso, Habermas também mostra que, ao contrário da leitura de Horkheimer e Adorno, a racionalização não é *apenas* reificação. CNU, cap. 5, pp. 182-5; CNU, cap. 7, pp. 253-4.

⁴⁷ CNU, cap. 8, p. 329. Citado aqui a partir de HABERMAS, Jürgen, “Crítica conscientizante ou salvadora: a atualidade de Walter Benjamin”. In: ROUANET, Sérgio; FREITAG, Bárbara (Orgs.). *Habermas: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1980, p. 203.

⁴⁸ HABERMAS, “A Reply to my Critics”, p. 262; id. *The Theory of Communicative Action*, v. 2, cap. 5, pp. 92-106.

“perspectiva utópica”. Nas palavras do autor:

o conceito de racionalidade comunicativa tem sim uma perspectiva utópica: é possível encontrar nas estruturas de uma *intersubjetividade não danificada* [ou intacta] uma condição necessária para que indivíduos atinjam um entendimento entre si sem coerção, assim como para que a identidade de um indivíduo chegue a um entendimento consigo mesma sem violência. No entanto, essa perspectiva abarca apenas *determinações formais* da *infraestrutura possível de formas de vida e histórias de vida*; não se estende para a forma concreta de uma forma de vida exemplar ou de uma história de vida paradigmática.^{49[C]}

Tanto no programa das ciências reconstrutivas como na *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas procura reestabelecer a colaboração entre filosofia e ciências sociais na teoria crítica, que, para ele, teria se perdido. A preocupação de Habermas com a fundamentação normativa tem de ser entendida no quadro do rearranjo da colaboração interdisciplinar. Mais especificamente, tem de ser entendida no quadro de uma colaboração interdisciplinar em que a *teoria social* tem centralidade.⁵⁰ Além disso, a preocupação com a fundamentação normativa deve ser compreendida a partir da compreensão das atividades e da racionalidade humanas (particularmente nos termos de sua estrutura e lógica de desenvolvimento). Habermas preserva do materialismo histórico a preocupação com a gênese histórica seja em seu robusto programa para uma teoria da evolução social seja quando mitiga as pretensões desse programa para se concentrar no legado cognitivo e cultural da modernidade.

A formulação da ética do discurso está também inserida nesse quadro, pois a ética do discurso é uma filosofia prática que é também entendida como uma ciência reconstrutiva.⁵¹ No programa apresentado nos anos 1980, as reconstruções da pragmática formal são a base da formulação da ética do discurso, mas esse programa exige corroboração indireta, encontrada nas reconstruções do desenvolvimento da consciência moral, e suporte histórico no longo prazo, encontrado nas reconstruções dos processos de aprendizagem social. Assim, as reconstruções sincrônicas e diacrônicas têm uma complementaridade não só na teoria social mas também na sua expressão enquanto uma filosofia prática, sendo que ambas são compreendidas enquanto ciências reconstrutivas.⁵²

⁴⁹ Ibid., p. 227.

⁵⁰ NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Orgs.), *Habermas e a reconstrução*, p. 14.

⁵¹ CNU, cap. 8, p. 295.

⁵² Há uma disputa sobre o que chamo aqui de “complementaridade”. Luiz Repa, por exemplo, argumenta que o “eixo diacrônico” teria prioridade. Benhabib parece acompanhar esse tipo de leitura, na medida em que afirma que as primeiras formulações da ética do discurso procuravam justificar a ética do discurso apenas pela reconstrução das estruturas da fala ou do discurso racional e que a teoria da ação comunicativa marca a virada “não fundacionalista” da fundamentação da ética do discurso (CNU, cap. 8, p. 287-91). No entanto, Benhabib também não deixou de notar que essa relação estaria longe de ser clara (BENHABIB, Seyla, “Habermas: An Intellectual Biography by Matthew G. Specter”, *Constellations*, v. 18, n. 4, pp. 589-95, 2011). Amy Allen, cuja leitura

Uma observação não menos importante é que as reconstruções “sincrônicas”, como as da pragmática, são tratadas por Habermas como uma *atualização* da filosofia transcendental de tipo kantiano, enquanto as “diacrônicas”, como a do processo de racionalização, têm por objetivo acomodar as críticas de Hegel a Kant. Trata-se de uma atualização da filosofia transcendental de tipo kantiano por procurar compreender as estruturas de racionalidade. Essas estruturas de racionalidade são abordadas em seu aspecto formal, ou, como Habermas chamou, transcendental ou *quasi*-transcendental. Trata-se de procurar responder às críticas de Hegel a Kant precisamente porque as reconstruções diacrônicas historicizam “a razão”. Na reconstrução diacrônica das estruturas de racionalidade tanto do ponto do indivíduo quanto do ponto de vista “da espécie”,⁵³ tem-se uma exposição da gênese e do desenvolvimento dessas estruturas.

Os critérios de revisibilidade e falibilismo, assim como a confirmação em outras teorias, são linhas mestras – ainda que a pesquisa empírica possa ser substituída por reconstruções de outras teorias. O *coup de main* precisa ser superado, e as estratégias reconstrutivas são a maneira como Habermas procura responder ao desafio de clarificar a fundamentação normativa da teoria crítica social, a qual não deve repetir o tipo de fundamentação ontológica do direito natural clássico e não deve ser meramente descritiva como as ciências que procuram reconstruir as regras gerais da sociedade. Esse desafio vincula-se a um diagnóstico do momento presente e ao apontamento de potencialidades emancipatórias inscritas na lógica do desenvolvimento histórico e não plenamente desenvolvidas.

A ambivalência com a filosofia prática

Seyla Benhabib, como vimos, ressalta a dimensão normativa enfática da teoria crítica ao dialogar com o desafio colocado por Habermas em seu esboço do programa das ciências reconstrutivas. Benhabib concorda com Habermas sobre a falta de clareza normativa da teoria crítica, mas, enquanto ele se preocupa com a falta de clareza na *teoria social* e entendia essa falta de clareza a partir da disponibilidade de conteúdos normativos vinculantes, conteúdos vigentes na economia política e nas teorias do direito natural, Benhabib considera que essa falta de clareza é, na verdade, uma relação ambivalente endêmica “ao modo de investigação conhecido como crítica” com a *filosofia prática*. A teoria crítica, como vimos, constitui-se por uma dimensão normativa enfática e, apesar disso, ao pretender superar a ingenuidade das teorias

converge com a de Repa no que diz respeito à prioridade do eixo diacrônico, oferece uma valiosa recuperação de parte desses debates em seu *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory* (Nova York: Columbia University Press, 2016), esp. cap. 2.

⁵³ CNU, cap. 7, p. 264.

normativas tradicionais, acaba encobrindo essa dimensão. Assim, Benhabib concorda com Habermas sobre a falta de clareza, mas desloca a questão para uma investigação das fontes dessa falta de clareza. Como vamos investigar nos próximos capítulos, trata-se de um legado hegeliano que se perpetua na teoria crítica de Marx a Marcuse e de Marx a Habermas. Uma vez que essa discussão está relacionada ao encobrimento da dimensão normativa enfática, antes de prosseguir nessa investigação, é preciso perguntar: o que exatamente Benhabib entende por *dimensão normativa enfática*? Ainda, como essa dimensão normativa enfática se relaciona, para a autora, com a filosofia *prática*, isto é, com uma ética e uma filosofia política, mas no quadro interdisciplinar de uma teoria crítica social?

Conforme a introdução de *Critique, Norm, and Utopia*, o que Benhabib chama de uma relação ambivalente com a filosofia prática teria sido mais bem expressado por Horkheimer em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* e, em particular, em *Filosofia e Teoria Crítica*, ambos publicados em 1937. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* é conhecido por apresentar um rearranjo do caráter programático do materialismo interdisciplinar nas pesquisas conduzidas no Instituto na década de 1930.⁵⁴ Ao reler esses textos de Horkheimer, Benhabib não recusa a colaboração interdisciplinar, mas ela está particularmente interessada em discutir, nessa colaboração, a intenção prática da teoria crítica. Assim, a autora destaca, na relação entre ciências e filosofia tal como discutida por Horkheimer (e, posteriormente, por Habermas), a relação entre ciências *sociais* e filosofia *prática*.

A relação ambivalente com a filosofia prática estaria localizada em dois pontos de tensão que se implicam mutuamente: uma tensão entre a relação da teoria crítica diretamente com a filosofia prática, de um lado, e uma tensão da teoria crítica com as ciências sociais positivistas da época, de outro. O próprio Horkheimer teria apontado essas tensões quando afirmou que a teoria crítica retomaria “o auge” da filosofia grega com “Platão e Aristóteles”⁵⁵

⁵⁴ Benhabib (afirmando acompanhar Helmut Dubiel, Wolfgang Bonß e Alfons Söllner), divide os programas de pesquisa da primeira geração do Instituto em três fases: Uma fase do materialismo interdisciplinar (1932-37), a abordagem da teoria crítica (1937-40) e a crítica da razão instrumental (1940-45). Essa divisão segue as mudanças encontradas no paradigma de pesquisa a partir de experiências históricas (a república de Weimar, a avaliação da URSS e a análise do fascismo). As principais diferenças entre o materialismo interdisciplinar e a abordagem da teoria crítica seriam que: (i) Na relação entre teoria e prática, no materialismo interdisciplinar, *haveria uma relação intrínseca entre teoria e prática*, enquanto a partir de 1937, há um *distanciamento da figura do teórico da figura dos atores políticos*; (ii) Na relação entre filosofia e ciência, no materialismo interdisciplinar, Horkheimer pediria uma integração entre filosofia e ciência, o que significa que elas deveriam ser integradas do ponto de vista de uma ciência materialista da totalidade histórica; enquanto em 1937, haveria um abandono da pretensão de integração entre filosofia e ciência, pois a teoria crítica passaria a exigir uma crítica às bases epistemológicas da ciência. (CNU, cap. 5 pp. 152-3). Benhabib ressalta a crítica epistemológica no ensaio de 1937 e, em contraposição a Dubiel, considera positivo o que chama de uma “refilosofização” da teoria crítica.

⁵⁵ cf. HORKHEIMER, Max, “Filosofia e Teoria Crítica”, trad. de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha, in: LOPARIĆ, Željko; ARANTES, Otilia (Orgs.), *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975 (Os

(uma afirmação considerada equivocada por Benhabib), mas que, ao mesmo tempo, procuraria compreender cientificamente a realidade, sem assumir, como o positivismo científico, que a realidade é um dado a-histórico e que as condições objetivas não são fruto das atividades humanas. Benhabib ressalta essas tensões para mostrar a ambivalência com a filosofia prática, que, se se expressa corretamente em uma “rejeição do prescritivismo e da filosofia prática tradicional”,⁵⁶ acaba também acarretando não apenas na falta de clareza com respeito aos pressupostos normativos, como também pode se expressar no encobrimento do impulso utópico que ela considera constitutivo da teoria crítica.

De acordo com Benhabib, a teoria crítica social recusava os pressupostos ontológicos da filosofia prática antiga segundo os quais a realização da boa vida seria uma função inscrita na natureza humana, a *práxis* era o fazer de boas e nobres ações, e a *polis* seria (para poucos) o lugar dessa atualização ou realização. Recusava também da filosofia moral moderna a pretensão de formular princípios ou máximas de ação que prescrevem o que os agentes *devem* fazer. A recusa das bases (e das finalidades) ontológicas da filosofia prática antiga e da prescritividade de parte da filosofia prática moderna se daria, como já mencionado, em nome das pretensões científicas da teoria crítica.⁵⁷ Nas palavras de Benhabib: “a teoria crítica marxiana rejeita a filosofia prática em nome de uma ciência da sociedade”,⁵⁸ mas, ainda assim, a teoria crítica questionaria os pressupostos e a metodologia das ciências sociais positivistas “em nome de ideais normativos enfáticos”.⁵⁹

Não obstante, a teoria crítica questionaria as ciências sociais positivistas (e, vale dizer, parte das teorias contratualistas modernas) por, ao tomarem a natureza (incluindo a sociedade) como um dado a-histórico, ignorarem que a natureza é constituída social e historicamente por meio da *práxis social*. *Práxis* aqui ganha o sentido da atividade, nas palavras de Horkheimer, “dos homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida”, do “poder do homem sobre a natureza”.⁶⁰ Natureza, por sua vez, como explica Benhabib, “significa a totalidade daquelas condições objetivas moldadas e alteradas pela atividade dos seres humanos”.⁶¹ Além disso, a teoria crítica questionaria as ciências sociais positivistas por ignorarem a *doxa* dos agentes, a sua opinião visível, e se ocuparem apenas de estruturas e

Pensadores, 48), p. 164.

⁵⁶ CNU, p. 8.

⁵⁷ Cf. CNU, pp. 1-4.

⁵⁸ CNU, cap. 2, p. 67.

⁵⁹ CNU, cap. 2, p. 67.

⁶⁰ HORKHEIMER, “Filosofia e Teoria Crítica”, p. 163.

⁶¹ CNU, cap. 8, p. 344.

regularidades invisíveis da ação social. Em contraposição, a teoria crítica se ocupa também da *doxa*, da opinião visível, porque pretende compreender de que modo os “indivíduos são alienados de sua própria prática social”.⁶² Finalmente, a teoria crítica não se conforma em apenas descrever as leis das regularidades da sociedade não apenas por se ocupar também da *doxa*, mas por ter clareza de que teorias não são neutras com respeito a valores. Uma vez que “a atividade teórica é um momento da vida geral da sociedade,” os teóricos críticos também se ocupam das “condições e com quais fins a teoria entra na práxis social”.⁶³ Nesse sentido, a teoria crítica rejeita o pressuposto objetivista e as pretensões nomológicas e pretensamente neutras das ciências sociais positivistas e de matriz durkheimiana da época⁶⁴ em nome da compreensão de que a realidade é constituída pela práxis social, os próprios objetos do conhecimento são construídos nessa práxis, e a teoria crítica é um momento da vida social. E, se a teoria crítica *não* pretende ser prescritiva, não deixa de ter um interesse *prático* na emancipação, isto é, “em tornar os seres humanos os sujeitos autônomos de suas ações.”⁶⁵

Benhabib considera equivocada a afirmação de Horkheimer sobre o auge da filosofia grega com Platão e Aristóteles, porque, como mencionado, a teoria crítica recusa os pressupostos ontológicos da filosofia prática antiga. Ainda que a teoria crítica guarde dessa filosofia prática “as intenções [...] de unir a pretensão da razão [*the claim of reason*] com a felicidade e a liberdade individuais e a justiça da coletividade”,⁶⁶ a luta pelo futuro, “o desejo não científico” da teoria crítica – como Horkheimer alguns anos depois resumiu –,⁶⁷ “parte do

⁶² CNU, p. 4. Cf. HORKHEIMER, Max, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, trad. de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha, in: LOPARIĆ, Željko; ARANTES, Otilia (Orgs.), *Textos Escolhidos*, p. 136

⁶³ CNU, p. 4. HORKHEIMER, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, pp. 138-42.

⁶⁴ Eu reforço aqui “ciências sociais positivistas da época” porque Benhabib, na verdade, estabelece um diálogo entre Durkheim e Horkheimer – que não tem a centralidade que ela coloca em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica e Filosofia e Teoria crítica*. (Não seria equivocado afirmar, contudo, que essa discussão tem que ver com as críticas que ela vai direcionar a Habermas, a julgar pela importância de Durkheim no programa das ciências reconstrutivas e pelos paralelos que Benhabib traça entre o Hegel da *Fenomenologia do Espírito* e Durkheim, assim como ao uso do vocabulário das patologias. Cf. CNU, cap. 4, p. 103. Algumas dessas questões serão tratadas nos capítulos 2 e 3 adiante). Além disso, como afirmei na introdução, Benhabib se forma no contexto estadunidense, no qual os pressupostos das ciências sociais positivistas foram larga e profundamente questionados ao longo do último século dentro das próprias ciências sociais. Podemos falar de uma virada reflexiva, interativo-simbólica e, em alguns casos, hermenêutica, em diversas áreas das ciências sociais. Os trabalhos de Clifford Geertz e de Marshall Sahlins aos quais Benhabib se refere, por outras razões, em sua resenha a dois livros de Agnes Heller são exemplares desse tipo de virada. (Cf. BENHABIB, Seyla, “On Instincts”, *Telos*, v. 1980, n. 44, p. 211–221, 1980, p. 219 n. 21, 24.) Sahlins, que mantém uma abordagem evolucionária, enfatiza a dimensão simbólica das interações humanas, e, além disso, considera os aspectos objetivos das práticas sociais como frutos das atividades humanas. Geertz, por sua vez, é um dos principais expoentes da antropologia cultural americana inflexionada pela tradição hermenêutica. Caberia, sem dúvida, citar muitos outros autores, também não raro citados por Benhabib. O ponto é que as críticas ao positivismo tais como feitas por Horkheimer não se aplicam em sua totalidade às ciências sociais, muito menos no contexto no qual Benhabib escreve.

⁶⁵ CNU, cap. 7, p. 253.

⁶⁶ CNU, p. 2.

⁶⁷ “O apelo ao inteiramente outro desse mundo tinha primariamente um ímpeto filosófico-social [...] A esperança

conhecimento de que o desenvolvimento *livre* dos indivíduos depende da constituição *racional* da sociedade”.⁶⁸ A teoria crítica, incluindo a marxiana, seria herdeira nesse ponto do idealismo alemão, e não de Platão e de Aristóteles, pois se orienta para a transformação social que não está apartada da autonomia e do livre desenvolvimento dos indivíduos. Mais importante do que essa diferença, no entanto, é que a “crença de que as possibilidades do homem são outras”⁶⁹ constitui, para Benhabib, um incontornável impulso utópico na teoria crítica. Como veremos, no desejo não científico da teoria crítica, Benhabib assinala os termos “‘realização’ e ‘transfiguração’” para colocar em evidência “termos substantivos e normativos, que se referem a diferentes concepções de emancipação.”⁷⁰ Para a autora, trata-se de duas maneiras de conceber a emancipação que não são incompatíveis, mas precisam estar em tensão. Uma aponta para a realização das promessas universalistas da modernidade, a outra, antecipa uma transformação radical.

A dimensão diagnóstico-explicativa e a dimensão utópico-antecipatória

Essas diferentes concepções de emancipação estão reunidas no que Benhabib chama de dimensão normativa enfática da teoria crítica, mas que será por ela também chamado de *dimensão utópico-antecipatória*. Essa dimensão (ou aspecto) se diferencia da dimensão *diagnóstico-explicativa*, ainda que a teoria critique precise incorporar ambas e fazer a mediação entre elas. A dimensão diagnóstico-explicativa constitui o aspecto “crítico-social” da teoria crítica. Trata-se de uma perspectiva de teoria social na qual “os achados e métodos das ciências sociais são apropriados para a elaboração de uma análise empiricamente frutífera dos potenciais de crise do presente”. Essa análise dos potenciais de crise do presente seria feita a partir de uma perspectiva sistêmica ou funcionalista, pois a adoção de uma perspectiva sistêmica ou funcionalista permite “localizar os problemas do presente nos constrangimentos macrosociológicos da economia, do sistema político-administrativo e afins”. Enquanto teoria social, o objetivo da dimensão diagnóstico-explicativa é o de “analisar as contradições e disfunções do presente e explicar os protestos ou patologias – conforme o caso – que as contradições e disfunções ocasionam na população.” Ocupa-se, para Benhabib, em

de que o terror mundano não possui a última palavra é, sem dúvida, um desejo não-científico”. (HORKHEIMER, Max, “Foreword”, in: JAY, Martin, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research 1923-1950*. Boston: Little & Brown, 1973, p. xii. Também citado em CNU, cap. 5, p. 148)

⁶⁸ HORKHEIMER, “Filosofia e Teoria Crítica”, p. 165.

⁶⁹ Ibid., p. 166

⁷⁰ CNU, cap. 1, p. 68. Grifo meu.

“explicar as raízes da crise no presente”.⁷¹ Já a dimensão *utópico-antecipatória* constitui, ainda nas palavras da autora: “o aspecto mais propriamente normativo da crítica”. Na dimensão utópico-antecipatória, a teoria crítica adotaria uma perspectiva distinta da do diagnóstico na medida em que pretende, segundo Benhabib: “abordar as necessidades e demandas expressas pelos atores sociais no presente e interpretar seu potencial para conduzir a uma sociedade melhor e mais humana”.⁷² Essa dimensão complementaria a anterior nos seguintes termos:

diferente de sua contraparte funcionalista, uma teoria crítica social não está exclusivamente interessada em forças impessoais que agem pelas costas dos agentes sociais, mas em mostrar como tais forças *geram* certas experiências de sofrimento, humilhação, agressão e injustiça, que, por sua vez, podem levar a resistência, protesto e luta organizada.^{73[F]}

Benhabib relaciona essa divisão de tarefas ao método expositivo que teria sido empregado por Marx em *O Capital*, modificado pela primeira geração do Instituto e reformulado por Habermas. *Problemas de legitimação*, de Habermas, seria exemplar na tentativa de compreender as crises tanto do ponto de vista da integração sistêmica como do ponto de vista da integração social. Com efeito, para Benhabib, trata-se de um “modelo sociológico diferenciado” que permite recusar o “encaixe funcional entre a economia, de um lado, e a cultura e a personalidade, de outro”.⁷⁴ Também na *Teoria da Ação Comunicativa*, com a distinção entre a perspectiva sistêmica (do observador) e a do mundo da vida (interna, dos participantes), Habermas teria em vista a mediação entre processos que acontecem “pelas costas” dos indivíduos e processos do ponto de vista dos atores sociais. Nesse texto, a principal contribuição de Habermas seria pensar a perspectiva dos participantes por meio do conceito de ação comunicativa, que, por sua vez, como vimos, está relacionado ao conceito de mundo da vida. Enquanto mundo da vida e ação comunicativa dizem respeito à reprodução simbólica da sociedade analisada por meio dos componentes estruturais que possibilitam a reprodução cultural, a integração social e a socialização; a perspectiva sistêmica permitiria articular a reprodução material da sociedade, a partir da lógica de funcionamento dos imperativos sistêmicos.⁷⁵

Para Benhabib, é fundamental que essas dimensões sejam mediadas na teoria crítica. Se a teoria crítica privilegia apenas o aspecto diagnóstico-explicativo, não poderia ser

⁷¹ Todas as citações são de CNU, cap. 7, p. 226.^[D]

⁷² Todas as citações nesse parágrafo são de CNU, cap. 7, 226.^[E]

⁷³ CNU, cap. 7, 226. Grifos meus.

⁷⁴ CNU, cap. 7, p. 230. Ainda assim, vale notar que Benhabib interpreta *O Capital* a partir da noção de duas vozes narrativas, uma delas sendo uma perspectiva *interpessoal* ou *intersubjetiva*. Algumas questões relacionadas a este ponto serão retomadas no próximo capítulo.

⁷⁵ WHITE, *The recent work of Jürgen Habermas*, p. 100-1.

distinguida de outras teorias ou ciências sociais que têm por objetivo conhecer ou descrever o mundo social com uma perspectiva pretensamente neutra. Ademais, o privilégio do aspecto diagnóstico-explicativo poderia colocar a teoria crítica a serviço de uma mera gestão das crises. Assim, ainda que a dimensão diagnóstico-explicativa constitua “o potencial científico-social de uma teoria crítica,”⁷⁶ não se pode perder de vista a intenção prática:

ao explicar as disfunções do presente, uma teoria crítica social deve sempre fazê-lo em nome de um futuro melhor e de uma sociedade mais humana. O propósito da teoria crítica não é a gestão de crises, mas o diagnóstico de crises de modo a encorajar a transformação futura. Uma teoria crítica social considera o presente da perspectiva da transformação radical de sua estrutura básica e interpreta reais crises vividas e protestos à luz de um futuro antecipado.^{77[G]}

Dito de outra forma, o privilégio da dimensão diagnóstico-explicativa resultaria, ao fim, em uma perda da consciência de que a teoria crítica é um momento da vida social, assim como do compromisso com a emancipação. E, se é tarefa da dimensão utópico-antecipatória, *a dimensão propriamente normativa*, “abordar as necessidades e demandas expressas pelos atores sociais no presente”, essa abordagem não poderia prescindir da interpretação dessas necessidades e demandas que é, por sua vez, feita à luz de um futuro antecipado.

Por outro lado, no entanto, também não se trata de reivindicar um primado da dimensão utópico-antecipatória e da perspectiva interpessoal ou intersubjetiva. Se a teoria crítica privilegia apenas a dimensão utópico-antecipatória, converte-se “em mera filosofia normativa”.⁷⁸ Além disso, uma ênfase exclusiva na perspectiva interpessoal, na experiência vivida, “pode ser distorcida”,⁷⁹ pois corre o risco de compreender o mundo social a partir de uma única perspectiva (como no caso da categoria classe em sua interpretação enrijecida a ponto de não admitir outras categorizações como igualmente relevantes). Mais importante, uma ênfase exclusiva na perspectiva interpessoal pode também ser distorcida por perder de vista a dimensão objetiva das crises.⁸⁰ Como a autora afirma:

⁷⁶ CNU, cap. 7, pp. 237.

⁷⁷ CNU, cap. 7, p. 226.

⁷⁸ CNU, cap. 4, p. 142.

⁷⁹ CNU, cap. 4, p. 141.

⁸⁰ Quando discute essa questão a partir de *Problemas de Legitimação*, Benhabib afirma que foi Habermas quem assinalou “o perigo do ‘idealismo’ inerente a uma abordagem unilateral da noção de crises de identidade vivida” (CNU, cap. 7, p. 232-3). Benhabib se refere à passagem de *Problemas de Legitimação* em que Habermas, ao dialogar com uma tradição historiográfica que considera as crises a partir de rupturas *na tradição*. De acordo com Habermas, a historiografia tradicional consideraria que as crises são identificadas quando membros de um grupo não se reconhecem mais como pertencentes a uma determinada tradição e, portanto, ao grupo que os antecedeu. Nesse ponto, Habermas acrescenta os problemas de se tratar as crises apenas enquanto parte de uma consciência compartilhada sobre elas, ou seja, quando os membros de uma sociedade identificam a situação de crise. Para ele, é preciso uma *dimensão objetiva* das crises: “As ocorrências de crises devem sua objetividade ao fato de que surgem de problemas de regulação [*Steuerungsproblem*]. Crises de identidade estão relacionadas a problemas de

Uma teoria crítica não pode se contentar com uma análise a-histórica da constituição de nosso mundo da vida por meio da perspectiva dos agentes. É também necessário colocar esse mundo da vida dentro de um quadro mais amplo do todo social, seus limites e possibilidades. Essas restrições sociais não são formadas por relatos, mas pela lógica daquelas consequências não intencionadas que escapam à perspectiva de mundo da vida dos agentes sociais. Nesse sentido, as perspectivas da crise sistêmica e da crise vivida, das contradições funcionais do todo e da experiência percebida pelos indivíduos, é fundamental. A tarefa que temos pela frente é pensar a unidade dessas perspectivas, não enfatizar uma às expensas da outra.^{81[H]}

Desse modo, tal como apresentado em *Critique, Norm, and Utopia*, a dimensão diagnóstico-explicativa diz respeito, em geral, a uma perspectiva sistêmica e funcionalista – *em geral* pois Benhabib também afirma que a “função diagnóstico-explicativa da teoria crítica corresponde (*ainda que não exclusivamente*) ao ponto de vista epistêmico do observador”.⁸² Já a dimensão utópico-antecipatória corresponde a uma perspectiva interpessoal ou intersubjetiva. Com o privilégio de uma ou de outra dimensão (em detrimento completo da outra), a teoria crítica ou perderia seu compromisso com a transformação social e com a emancipação, ou então repetiria as ilusões (mesmo quando bem-intencionadas) da tradição da filosofia prática. Essa mediação é um padrão que, como retomaremos no próximo capítulo, a autora mobiliza em seu diálogo com os diferentes projetos críticos, de Marx a Habermas. Embora Benhabib não explicita o modo pelo qual essas dimensões devem ser mediadas, importa que essas dimensões são distintas e, ainda que sejam complementares, precisam ser compreendidas em suas especificidades.

Norma e utopia

Ao interpelar os textos de 1937 para apontar a ambivalência da teoria crítica com a tradição da filosofia prática e, nesse movimento, ressaltar o impulso utópico constitutivo da teoria crítica, o qual, por sua vez, ainda está relacionado a uma “transfiguração”, Benhabib não deixa de proceder com certa ironia. Se, por um lado, a intenção prática da teoria crítica não costuma ser posta em questão, por outro lado, desde Marx, a utopia com frequência aparece na forma da acusação de “utopismo”. Nessa acusação podem estar reunidas imputações outras tão diversas como ingenuidade, *wishful thinking*, ideologia, dogmatismo e autoritarismo. Está

regulação. Embora os sujeitos em geral não sejam conscientes desses problemas de regulação, eles criam problemas secundários que afetam a consciência de um modo específico – precisamente em um modo que ameaça a integração social [...] Um conceito de crise adequado de um ponto de vista científico-social deve capturar a conexão entre integração sistêmica e integração social”(HABERMAS, *Legitimation Crisis*, p. 5 [LP 13] apud CNU, cp. 7, p. 233).

⁸¹ CNU, cap. 8, p. 349-50.

⁸² CNU, cap. 4, p. 142. Grifo meu.

sempre presente, contudo, uma desqualificação, pois o utopismo implicaria a perda do espírito crítico que se constitui por meio do ancoramento no presente e na história, o qual a teoria crítica, se se pretende verdadeiramente crítica, deveria, desde Marx, buscar. O mesmo vale para a transfiguração. Marx, como veremos, considera o pensamento utópico como dogmático. Horkheimer, ainda que fale em um compromisso com a felicidade, expressamente condena as “utopias filosóficas” e as “fantasias utópicas”;⁸³ Adorno, que reconhece um momento utópico inevitável na teoria crítica, proíbe as imagens utópicas⁸⁴ – e, ao momento utópico do pensamento do próprio Adorno, muitos de seus comentadores preferem ressaltar tão somente o desespero.⁸⁵ Habermas, por sua vez, nas raras ocasiões em que trata da utopia, retoma a proibição das imagens – “o universalismo ético tem um conteúdo utópico, mas o universalismo ético não *delineia* [*sketch out*] uma utopia”.⁸⁶ Não se pode deixar de mencionar que muito dessa rejeição à utopia, na forma de sua identificação com o utopismo, também se consolida no último século por meio da crítica, moralmente correta e historicamente fundamentada, aos chamados socialismos realmente existentes. Em suma, as utopias são em geral compreendidas como desancoradas e ingênuas ou como uma burla para encobrir práticas autoritárias e totalitárias no suposto caminho para um futuro melhor.

É sabido também que há uma contracorrente na teoria crítica dos que não identificam tão facilmente utopia e utopismo. Marcuse, nos anos 1930, afirma que a “obstinação da utopia” é a única qualidade genuína do pensamento filosófico. Ele se refere às projeções “da constituição do melhor estado, do prazer mais intenso, da felicidade perfeita e da paz perpétua,” para afirmar que a *verdade*, quando não encontra realização na ordem existente, assume então um caráter utópico e torna-se transcendente. Para Marcuse, essa transcendência não fala contra a *verdade*, pois o elemento utópico teria sido por muito tempo o único elemento progressista da filosofia.⁸⁷ Mesmo quando fala em um fim da utopia, Marcuse o faz para convocar para a realização da utopia no presente.⁸⁸ Com Walter Benjamin, o elemento utópico apareceria na

⁸³ HORKHEIMER, “Filosofia e Teoria Crítica”, p. 166.

⁸⁴ CNU, cap. 6, pp. 211-2, 220-3; HELD, David, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, pp. 383-4.

⁸⁵ BREINES, Paul, “Review of Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory”, *American Journal of Sociology*, v. 93, n. 5, pp. 1245-7, 1988.

⁸⁶ HABERMAS, “A Reply to my Critics”, p. 256.

⁸⁷ CNU, cap. 5, p. 148.

⁸⁸ “Para Marcuse o ‘fim da utopia’ era o começo da possibilidade de realizar o que a utopia (socialista) havia antecipado. [...] O ‘fim da utopia’ era, naquele contexto, a admissão da possibilidade de realizar o socialismo e de uma nova definição de utopia que enfatizasse o papel da subjetividade”. (BUEY, Francisco Fernandez, “Utopia and Natural Illusions”, in: CHROSTOWSKA, S. D.; INGRAM, James D. (Orgs.), *Political Uses of Utopia: New Marxist, Anarchist, and Radical Democratic Perspectives*. Nova York: Columbia University Press, 2016, p. 99-100).

“crítica redentora”, a qual procuraria resgatar os conteúdos semânticos da tradição para articular as promessas de justiça e felicidade que vêm à tona, como ele posteriormente afirmou, no *Jetztzeit*, no tempo que irrompe o *continuum* da história. Já Ernst Bloch, contra a excomunhão dos sonhos imposta pelo cientificismo marxista, a planificação socialista e o “mero jacobinismo”, fala do sonhar acordado e evoca as utopias sociais. Essas utopias sociais não estão relacionadas ao não-lugar, mas sim ao *não ainda* do que Bloch vai chamar de utopia concreta.⁸⁹ Na inflexão utópica de Marcuse, acusou-se uma visada potencialmente autoritária. Benjamin e Bloch ganharam a alcunha de messiânicos.⁹⁰

Benhabib, por sua vez, coloca-se nessa contracorrente, e, com efeito, ao ressaltar o impulso utópico constitutivo da teoria crítica, ela chama atenção para as antecipações que não seriam apenas “a superação das contradições imanentes da ordem existente”⁹¹ nos projetos de emancipação de Marx, de Horkheimer, de Adorno, de Marcuse, e de Habermas. A seu ver, as *imagens* utópicas – pois, para Benhabib, “as utopias *retratam* [*portray*] modos de amizade, de solidariedade e de felicidade humana”⁹² – estão presentes na “finitude sensível”, na obra marxiana, na relação de não-dominação com a natureza interna e externa, em Adorno e Horkheimer, e no potencial das interpretações das necessidades, na ética do discurso.⁹³ Os problemas nesses projetos de emancipação, como veremos, dizem respeito à conceitualização de ação que ampara esses projetos ou ao primado das pretensões do cientista em detrimento do desejo não científico da teoria crítica.

Além disso, o exercício da autora de escavar os projetos emancipatórios da tradição da teoria crítica para apontar as projeções utópicas encobertas ou pouco desenvolvidas está profundamente relacionado à inflexão política que, como mencionado na Introdução, Benhabib procura operar na teoria crítica e, em especial, na ética comunicativa ou discursiva. Para configurar como compreende a mencionada tensão conceitual entre realização e transfiguração no desejo não científico da teoria crítica, Benhabib assinala os polos da *norma* e da *utopia*, os quais ela relaciona à “*política da realização*” e à “*política da transfiguração*”, respectivamente.

⁸⁹ BENHABIB, Seyla, “Utopia and Distopia in Our Times” (cap. 10), in: *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*, Cambridge: Polity Press, 2011, p. 185-8.

⁹⁰ CNU, cap. 8, p. 328. Note-se que diferentes autores procuraram reavaliar o papel das utopias, inclusive as de gênero literário, na tradição filosófica. O que se argumenta, de maneira geral, é que essas “imagens positivas” devem ser entendidas como não apenas um alimento da imaginação mas também como marcadas por ironia na crítica do presente, assim como um tratamento das potencialidades humanas e das dificuldades políticas na transformação social. Os textos reunidos na coletânea *Political Uses of Utopia*, organizada por Sylvia Chrostowska e James Ingram, apresentam essas diferentes abordagens, particularmente dentro da tradição marxiana.

⁹¹ CNU, cap. 5, p. 148.

⁹² CNU, p. 13.

⁹³ Vou retomar a finitude sensível no capítulo 2 e as interpretações das necessidades no capítulo 3.

Benhabib afirma que:

Norma e utopia são conceitos que se referem a duas visões de política, as quais eu também chamo de “política da realização” e “política da transfiguração”. A política da realização vislumbra que a sociedade do futuro *alcança de modo mais adequado o que a sociedade presente deixou incompleto*. É a culminação da lógica implícita do presente. A política da transfiguração enfatiza a emergência de necessidades, de relações sociais, e de modos de associação que *irrompem o potencial utópico no interior do velho*. No interior de uma teoria crítica social, a articulação das normas continua a promessa universalista das revoluções burguesas – justiça, igualdade, direitos civis, democracia, e publicidade –, ao passo que a articulação da utopia continua a tradição dos primeiros movimentos socialistas, comunais e anarquistas – a formação de uma comunidade de necessidades e solidariedade, bem como relações qualitativamente transformadas com a natureza interna e externa. Em uma palavra, enquanto as normas têm a tarefa de articular as demandas por justiça e dignidade humana, as utopias retratam modos de amizade, de solidariedade e de felicidade humana. Apesar da tensão essencial entre esses dois momentos, uma teoria crítica social só é rica o bastante para se dirigir a nós no presente na medida em que puder fazer jus a ambos.^{94[T]}

Na verdade, essa tensão entre norma e utopia, que está posicionada no interior da ética comunicativa, concerne àquilo que a ética comunicativa compartilharia com as teorias morais universalistas modernas e àquilo que delas difere, respectivamente, o momento de uma “comunidade de direitos e prerrogativas” e o momento de uma “comunidade de necessidades e solidariedade”. Essas comunidades ou associações de necessidades e solidariedade abrigariam a concretude da projeção utópica. Já ao final de *Critique, Norm, and Utopia*, a autora escreve:

A comunidade de necessidades e solidariedade é criada nos interstícios de uma sociedade por aqueles novos movimentos sociais que, por um lado, lutam para ampliar a promessa universalista do espírito objetivo – justiça e direitos – e, por outro lado, procuram combinar a lógica da justiça com aquela da amizade. Esses novos movimentos sociais não compartilham da *hubris* do século XIX segundo a qual uma particularidade representaria a universalidade enquanto tal. Esses movimentos são atentos à diferença e consideram-na um momento positivo.^{95[J]}

Assim, se inicia seu livro com um resgate dos primeiros movimentos socialistas, das comunidades e cooperativas utópicas e anarquistas, Benhabib também faz uma referência aos então chamados novos movimentos sociais. Essa remissão é ainda mais clara quando, no ano de 2009, ela retoma essa mesma passagem e faz uma remissão explícita a um conjunto de movimentos sociais, incluindo também movimentos da década de 1990 e dos anos 2000. Ela se refere aos “novos movimentos sociais de nossa época – do movimento de mulheres das últimas duas décadas ao movimento ambientalista, do movimento dos *les sans papiers*, os imigrantes

⁹⁴ CNU, p. 13.

⁹⁵ CNU, cap. 8, p. 352.

sem documentação e refugiados, aos ativistas do Fórum Social Mundial que pretendem empoderar o ‘Sul global’”.⁹⁶

O que haveria em comum entre esses movimentos é a recusa em se alçar como representantes homogêneos de um único ponto de vista supostamente universalizável, ao passo que lutam pela ampliação das promessas do universalismo moral e político. Esses movimentos teriam como ponto de partida uma valorização da *pluralidade* e a unidade coletiva é criada sem prescindir da diferença:

Essa comunidade e comunalidade surge e se desenvolve entre nós não porque estamos lançados em condições de vida objetivamente similares, como Marx pensou. Uma perspectiva comum e compartilhada é aquela que criamos conforme *agimos com os outros* e descobrimos nossa *diferença e identidade*, nossa *distinção e nossa unidade*. A emergência dessa unidade-na-diferença provém de um processo de *transformação pessoal e ação coletiva*”.^{97[K]}

A remissão às utopias sociais (das comunidades ou cooperativas utópicas e anarquistas) e aos novos movimentos sociais confere, assim, concretude à projeção utópica evocada por Benhabib. Concretude aqui ganha o sentido de apontar para o *não-ainda* prenunciado nas articulações de necessidades que despontam no momento presente pela atuação de indivíduos reunidos pela ação política.⁹⁸ A afirmação de Benhabib sobre as comunidades de necessidades e de solidariedade que se formam nos interstícios da sociedade exige considerar que essas associações de necessidades e solidariedade são criadas “a partir da luta”.⁹⁹ Ao mesmo tempo, essa projeção utópica já abarca o polo da norma, pois não está separada da ampliação das promessas universalistas.

De qualquer maneira, a remissão aos movimentos sociais não significa repor a

⁹⁶ BENHABIB, “Utopia and Distopia in Our Times”, p. 188.

⁹⁷ CNU, cap. 8, pp. 348-9.

⁹⁸ Cf. FRATESCHI, Yara, “Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib”, pp. 373-4.

⁹⁹ CNU, cap. 8, p. 352. Benhabib considera equivocada a compreensão de Habermas, na *Teoria da Ação Comunicativa*, de que os novos movimentos sociais atuam apenas nas “fronteiras” entre mundo da vida e sistema, e que, além disso, o potencial emancipatório desses movimentos consistiria na preservação de “gramáticas de formas de vida”. Ao afirmar que os novos movimentos sociais “lutam para ampliar a promessa universalista do espírito objetivo – justiça e direitos”, Benhabib aponta que os novos movimentos sociais lutam também pela expansão dos direitos e que, nesse sentido, a teoria habermasiana precisaria de uma outra conceitualização de identidades coletivas. Por um lado, essa demanda pela expansão dos direitos não poderia ser vista como uma intervenção dos imperativos sistêmicos no mundo da vida (e diz respeito a um potencial ambivalente da expressão da colonização do mundo da vida nos termos da “juridificação”, o qual não teria sido adequadamente contemplado no diagnóstico habermasiano naquele início dos 1980. Cf. CNU, cap. 8, p. 350), por outro lado, a articulação desses novos movimentos não pode ser reduzida à preservação de gramáticas de formas de vida, porque mesmo essa conceitualização de formas de vida seria problemática e guardaria, *pace* Habermas, resquícios de uma maneira romantizada de compreender a formação de coletividades. Benhabib não desenvolve nesses termos essa última observação, mas a conceitualização de cultura que a autora oferece já na sequência de *Critique, Norm, and Utopia*, assim como suas críticas à compreensão das coletividades na teoria habermasiana permitiriam subtrair essa observação.

busca por aqueles sujeitos que seriam os *portadores* dos potenciais de emancipação. A busca pelo “sujeito revolucionário”, como apontado na Introdução, foi problematizada desde a primeira geração e, como veremos, é também problematizada por Benhabib. Assim, essa remissão não significa uma adesão acrítica às pautas e às demandas dos movimentos de ação coletiva. Há critérios, e o da ampliação das promessas do universalismo moral e político é um deles, o da valorização da pluralidade (da unidade-na-diferença) é outro. Mas essa remissão indica que a transformação social exige transformação pessoal e coletiva e não pode prescindir da política. Desse modo, o cerne normativo da imagem utópica da formação de comunidades de necessidades e solidariedade é o da ação política sem a qual a realização das promessas universalistas perde ancoramento. Ao chamar atenção para o polo da utopia, Benhabib também reforça que o teórico também deve se conceber como um “participante na formação do futuro.”¹⁰⁰ E, por isso, como veremos, ela também procurar explicitar a projeção utópica da ética comunicativa tanto no nível da teoria moral como no que ela inicialmente chama de um “ethos público democrático”.

Cabe ainda acrescentar que, já em 1986, Benhabib adiciona uma outra caracterização da dimensão utópico-antecipatória, enquanto dimensão normativa e filosófica da teoria crítica. Para ela, a crítica utópico-antecipatória “se volta para as normas e os valores de nossa sociedade e cultura atuais de modo a projetar novos modos de convivência, de nos relacionarmos conosco e com a natureza no futuro”.¹⁰¹ Porém Benhabib também explicita a tarefa da justificação filosófica dos princípios em nome dos quais a crítica é feita, pois o aspecto utópico-antecipatório também “abarca a clarificação de princípios morais e políticos”.¹⁰² Para a autora, a justificação filosófica dos princípios morais e políticos concerne ao mesmo tempo à *lógica de justificação* e ao *conteúdo concreto* desses princípios que orientam a crítica. A função e o status desses critérios, que está entrelaçada com a das tarefas da filosofia prática na contribuição de Benhabib para a teoria crítica, será discutida adiante, no quarto e no quinto capítulos. De qualquer maneira, mesmo a consideração da lógica de justificação não prescindiria, no quadro de uma teoria crítica, de um conteúdo concreto (ou substantivo). Ao oferecer sua formulação para um procedimento de universalização, Benhabib continua a considerar que “a universalização não é apenas um procedimento formal, mas envolve também a *projeção utópica* de um modo de vida no qual reinam respeito e reciprocidade”.¹⁰³

¹⁰⁰ CNU, cap. 8, p. 331.

¹⁰¹ BENHABIB, Seyla, “The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory”, *Praxis International*, v. 5, n. 4, 1986, p. 405; também em STS, cap. 5, p. 152.

¹⁰² *Ibid.*, STS, cap. 5, p. 152.

¹⁰³ STS, p. 38. Grifo meu.

O desafio benhabibiano

Até aqui, vimos que Benhabib parte do que chamei de desafio habermasiano. Esse desafio diz respeito à clareza normativa, que estaria ausente na teoria social marxiana e, vale acrescentar, na primeira geração do Instituto. Deve ficar claro que não é o caso que a teoria social marxiana não operava com ideais normativos, o caso é que esses ideais não teriam sido devidamente clarificados. Eu qualifiquei esse desafio a partir de três pontos: o primeiro, a acusação da falta de clareza; o segundo, a provocação com respeito aos limites da crítica imanente; o terceiro, as duas condições (herdadas de Marx) com as quais a teoria crítica tem de se haver: não insistir num tipo de fundamentação ontológica como a do direito natural antigo e não pretender ser meramente descritiva como as teorias que procuram descrever as leis gerais da sociedade. Também procurei delinear os contornos mais gerais das estratégias que Habermas adotou para responder ao seu próprio desafio e aponte as linhas gerais do programa das ciências reconstrutivas e os seus desdobramentos na teoria da ação comunicativa. Em ambos os casos, a estratégia de fundamentação ou de justificação normativa se baseia numa colaboração interdisciplinar, cuja preocupação é o desenvolvimento de uma teoria social direcionada para questões de racionalidade. O arranjo é o de, por um lado, articular as estruturas de racionalidade que devem, por outro lado, ser compreendidas, fundamentalmente, em sua lógica de desenvolvimento. Nos termos adotados por Benhabib, temos uma reconstrução sincrônica e uma reconstrução diacrônica. A reconstrução diacrônica (também chamada de vertical) é primeiro proposta por Habermas no quadro de uma robusta teoria da evolução social, que é, em seguida, mitigada para dar lugar a uma teoria complexificada da racionalização em que ganharia destaque o legado cultural e cognitivo da modernidade. A fundamentação normativa está relacionada ao diagnóstico das sociedades do capitalismo tardio e ao esforço de indicar potenciais emancipatórios no momento presente.

A apresentação das estratégias de Habermas para lidar com o desafio da justificação normativa, ainda que feita em linhas extremamente gerais, foi importante porque Benhabib não apenas dialoga profundamente com o desafio habermasiano como vai criticar as estratégias adotadas pelo autor; mais importante, é nessa crítica que podemos capturar o sentido mais propositivo de suas contribuições para a teoria crítica, que, nesta tese, são investigadas por meio de sua transformação da ética do discurso.

Também vimos como Benhabib reposiciona a acusação da falta de clareza com respeito aos fundamentos normativos ao ressaltar o caráter endêmico da ambivalência com a

filosofia prática na teoria crítica e apontar para a investigação das fontes hegelianas dessa falta de clareza. Benhabib toma o programa desenhado por Horkheimer em 1937 como exemplar dessa ambivalência. De um lado, o compromisso com a emancipação, de outro, as pretensões científicas de conhecer a realidade social, entendida como fruto das atividades produtivas “do homem”. No quadro do compromisso com a emancipação, Benhabib ressalta o impulso utópico da teoria crítica. Assim, Benhabib adiciona um elemento positivo às condições que atribuí ao desafio habermasiano: a teoria crítica, ao se preocupar com questões normativas, deve abraçar seu impulso utópico constitutivo na sua incontornável dimensão normativa enfática e, para tanto, não pode prescindir da política – esse é um sentido que pode ser vislumbrado em sua aliança com os pejorativamente chamados de messiânicos da teoria crítica, e, de modo mais importante, sua remissão aos movimentos sociais. Para a autora, a dimensão normativa enfática da teoria crítica constitui-se em uma tensão entre norma e utopia, entre a política da realização e a política da transfiguração, entre justiça e felicidade. A projeção utópica que Benhabib configura no interior da ética comunicativa já abarca ambos os polos dessa tensão.

Como notado, Benhabib ressalta a dimensão normativa enfática e nela posiciona o desejo não-científico da teoria crítica. Esse destaque, que também será privilegiado nessa tese, não significa que a teoria crítica se resuma a essa dimensão. Para Benhabib, a teoria crítica se constitui de um aspecto diagnóstico-explicativo e de um aspecto utópico-antecipatório. Ao longo dos anos 1980, a autora apresenta diferentes formulações para esses aspectos. Ainda que não explicita como pensa a mediação entre a dimensão diagnóstico-explicativa e a dimensão utópico-antecipatória, assim como seus correlatos perspectiva do pensador-observador e perspectiva interpessoal ou intersubjetiva, e crise sistêmica e crise vivida, fica claro que essas dimensões e perspectivas assumem uma complementaridade, mas que, ainda assim, não podem ser identificadas ou serem absorvidas uma na outra. Benhabib posiciona suas contribuições na teoria crítica a partir da perspectiva de uma filosofia prática, cujas tarefas, conforme a distinção da autora, dizem respeito à dimensão utópico-antecipatória.

Com a discussão mais geral nesse capítulo, eu procurei mostrar que Benhabib acompanha, mas desloca o desafio habermasiano. Ela compartilha com Habermas a acusação da falta de clareza, mas ressalta o seu caráter endêmico. Ela compartilha da provocação a respeito da crítica imanente, mas vai procurar mostrar que esse não é apenas um problema da teoria crítica de Marx, e sim parte e parcela de um legado hegeliano que importa problemas para a posição da filosofia na teoria crítica, sobretudo para a maneira de se pensar a política. Às condições negativas (de recusar as pretensões ontológicas do direito natural e não pretender abordar a sociedade apenas para descrever suas leis gerais), Benhabib acrescenta duas outras

condições, ambas positivas: a de explicitar e problematizar pressupostos implícitos e a de não encobrir e afastar o impulso utópico da concretude da interação humana – seja por conta das preocupações com o diagnóstico seja por conta da especificidade dos problemas normativos da teoria crítica.

É verdade que a primeira condição não vai contra um dos (muitos) sentidos de reconstrução na obra de Habermas. Como veremos, Benhabib direciona esse sentido da reconstrução aos pressupostos metodológicos e normativos da tradição crítica, de modo a não apenas explicitar, mas mostrar suas implicações políticas e normativas para uma teoria crítica social. A segunda condição, a do impulso utópico, estaria parcialmente em acordo com a importância da intenção prática na teoria crítica de Habermas, que, como apontado, não negou por completo uma certa projeção utópica, mas, ainda assim, proibiu as imagens e teria passado a operar com a linguagem das estruturas formais racional e cientificamente reconstruídas mesmo ao tratar dos sentidos da emancipação.

Nos próximos dois capítulos, abordo a explicitação do legado hegeliano que está na base da falta de clareza normativa na forma de duas heranças: a primeira, a de que a crítica imanente toma os critérios da crítica apenas do objeto ou fenômeno criticado, a segunda, a de uma estratégia conceitual que Benhabib chama de posição, ponto de vista ou discurso da filosofia do sujeito; em seguida, abordo as críticas de Benhabib às estratégias reconstrutivas de Habermas delineadas na primeira seção do presente capítulo e a sua provocação sobre o momento utópico da teoria habermasiana.

2. O LEGADO HEGELIANO E A POSIÇÃO DA FILOSOFIA PRÁTICA

No capítulo anterior, eu anunciei o desafio habermasiano acerca da falta de clareza com respeito aos fundamentos normativos da crítica marxiana e procurei apontar como Benhabib aceita esse desafio, mas o transpõe também para uma investigação das fontes da falta de clareza nos termos de uma relação ambivalente da teoria crítica com respeito às filosofias práticas antiga e moderna. Uma das fontes dessa relação ambivalente encontra-se na metodologia, central para a teoria crítica, da crítica imanente. A outra, na posição ou no discurso da filosofia do sujeito. Tanto a crítica imanente como a posição da filosofia do sujeito são parte do legado hegeliano que se perpetua na teoria crítica que é problematizado por Benhabib. De um modo geral, que a crítica imanente seja uma herança hegeliana, que foi transformada, modificada ou ampliada, parece ser ponto pacífico na literatura. O que se entende por crítica imanente, contudo, é objeto de disputa. Benhabib adota em *Critique, Norm, and Utopia* uma concepção bastante circunscrita: um tipo de investigação que toma a teoria, objeto, ou fenômeno criticado nos seus próprios termos e que procura, assim, mostrar suas incoerências internas e contradições. A crítica imanente, num primeiro momento, não procura colocar em perspectiva histórica os termos tomados do objeto ou fenômeno criticado. Como veremos, esse segundo tipo de crítica é chamado por Benhabib de crítica “desfetichizante” e está, por sua vez relacionada à filosofia do sujeito.

Neste capítulo, num primeiro momento, vou procurar recuperar o argumento de Benhabib sobre a primeira herança hegeliana que, tomada por si só, pode incorrer em dogmatismo, mas, mais importante, é a fonte da denegação do impulso utópico da teoria crítica. Não se trata aqui de recusar a metodologia da crítica imanente como um todo, mas de apontar essas limitações da crítica que se pretende não-criteriológica. Vou acompanhar o argumento da autora tendo em vista particularmente suas críticas ao “jovem” Hegel e ao “jovem” Marx. Em seguida, recupero a crítica de Benhabib à posição ou ao discurso da filosofia do sujeito. Essa posição reúne pressupostos sobre a ação humana, a compreensão da subjetividade e da história e a orientação para a emancipação. Benhabib critica a permanência da filosofia do sujeito na teoria crítica tendo em vista os aspectos explicativo e normativo. Do ponto de vista explicativo, a teoria crítica se torna refém de uma posição especulativa, do observador, ou estritamente funcionalista. Do ponto de vista normativo, privilegia a política de um sujeito coletivo singular

em detrimento da política da pluralidade e da indeterminidade interpretativa das ações humanas. Além disso, a filosofia do sujeito também restringe a emancipação a uma realização dos legados do passado. Meu objetivo nesse capítulo é, por um lado, reunir os pressupostos da aliança e da crítica à estratégia reconstrutiva habermasiana que será discutida no próximo capítulo, e, por outro lado, reposicionar as tarefas anunciadas da filosofia prática na teoria crítica.

A primeira herança hegeliana: O dogmatismo iminente na crítica imanente

Quando trata de crítica imanente, Benhabib se refere ao método formulado por Hegel em suas críticas às teorias do direito natural publicadas por volta de 1802 e 1803. A autora afirma que a crítica imanente é “uma investigação não-criteriológica que permite aos seus praticantes criticar os argumentos dos oponentes ao mostrar suas inconsistências internas e contradições”.¹ Por investigação não-criteriológica, entende-se que os critérios da crítica são tomados dos próprios objetos criticados e que, por conseguinte, devem ser recusados quaisquer outros critérios que lhes sejam exteriores. Com esse método, Hegel teria mostrado as contradições e as inconsistências internas nos procedimentos argumentativos da tradição contratualista moderna. Mas, além disso, o método de crítica imanente também permitiria a Hegel evitar “a ingenuidade das investigações abertamente normativas e prescritivas”,² ou, noutros termos, evitar “as armadilhas das investigações criteriológicas e fundacionalistas tanto na epistemologia como na filosofia moral e política”.³

Por meio da crítica imanente às teorias modernas do direito natural, Hegel mostraria que os “experimentos de pensamento contrafactuais como os dispositivos do ‘estado de natureza’”⁴ são circulares e dogmáticos. Benhabib resume essa crítica de Hegel ao procedimento argumentativo do contratualismo moderno ao sublinhar a crítica às abstrações contrafactuais das quais partiriam as teorias contratualistas:

se uma teoria começa por se basear em uma abstração contrafactual, então o teórico deve possuir critérios à luz dos quais certos aspectos da condição humana são ignorados enquanto outros são incluídos na abstração inicial. Mas qualquer um desses critérios será um critério normativo, pois dependem do que o teórico considera como aspectos essenciais ou não essenciais da natureza humana. Quando se examina os critérios normativos operativos nessas teorias do direito natural moderno, vê-se que cada *a priori* é, com efeito, um *a posteriori*, ou então como os seres humanos são nas teorias

¹ CNU, p. 9.

² CNU, p. 9.

³ CNU, p. 9.

⁴ CNU, cap. 1, p. 21.

modernas da sociedade burguesa é o critério que orienta na determinação do que eles devem ser ou teriam sido em um estado de natureza. A abstração contrafactual da qual o teórico procede não justifica, mas meramente ilustra o conceito de natureza e razão ao qual ele subscreve.^{5[A]}

As abstrações contrafactuais dos dispositivos do estado de natureza são circulares porque presumiriam o que deveriam provar, isto é, presumiriam uma determinada concepção de razão ou de natureza humana. E são dogmáticas porque elaborariam as concepções de razão ou de natureza humana ao tomar seus pressupostos da sociedade que se tinha diante dos olhos ou, o que dá no mesmo, ao assumir como *a priori* em suas elaborações aquilo que é um *a posteriori*. A questão é que o critério de seleção que informa a escolha de determinadas características que são consideradas essenciais para se pensar a razão ou a natureza humana permanece injustificado. Quer dizer, a teoria não responde por que selecionou certas características em detrimento de outras.⁶

Esse procedimento crítico de Hegel é uma lição que Benhabib empregará, como veremos adiante, ao criticar a justificação oferecida por Habermas para o princípio de universalização da ética do discurso. No entanto, Benhabib também procura mostrar que “a crítica de Hegel às teorias modernas do direito natural *não é completamente imanente*”.⁷ Seu argumento é que o próprio Hegel, ecoando nessa época um tema de seus escritos anteriores a 1801, baseia-se na concepção de uma vida ética unificada a qual teria como padrão normativo *retrospectivo* a *polis* grega.⁸ Assim, Hegel contaria com um ideal normativo não explicitado e, mais importante, não tomado nem da sociedade civil moderna – em seu diagnóstico, constituída por cisões e bifurcações que destruiriam a unidade da vida ética – e tampouco das teorias do direito natural que são objeto de sua crítica – as quais ele criticava precisamente por reproduzirem (e, podemos dizer, naturalizarem) as cisões e bifurcações da sociedade civil à época.⁹

⁵ CNU, cap. 1, p. 25.

⁶ Note-se também que, na filosofia hegeliana desse período, esse tipo de objeção apareceria também nas críticas de Hegel a Kant e Fichte. Ainda que os tenha criticado em outro sentido, Hegel os acusa de manterem a separação da vida ética entre *moralidade* e *legalidade*. Para Hegel, essa separação é a própria destruição da vida ética. Hegel argumenta que Kant e Fichte compartilham com a tradição do direito natural a compreensão de que os ‘direitos naturais’ se aplicam apenas nas esferas da justiça e da legalidade e que se *limita a relações externas entre indivíduos*” (CNU, cap. 1, p. 27).

⁷ CNU, cap. 1, p. 32. Grifo meu.

⁸ CNU, cap. 1, p. 42.

⁹ Cf. CNU, cap. 1, pp. 26-9. “Para Hegel, a sociedade civil moderna, tal como o empirismo e o idealismo transcendental, era caracterizada por essa *Entzweiung* [cisão]: enquanto a sociedade civil moderna atirava o indivíduo contra o universal, a economia contra a política, a moralidade contra a vida ética, a filosofia da era moderna expressava esse conteúdo histórico-social por meio de dicotomias conceituais entre sentidos contra entendimento, inclinação contra vontade, necessidade contra liberdade” (CNU, cap. 1, p. 29).

Benhabib explica que Hegel não simplesmente contrapõe esse ideal baseado em uma “imagem nostálgica” da *polis* grega em sua crítica imanente. Como ela afirma, Hegel não contrapõe “o *ideal* dos antigos ao *fato* dos modernos”.¹⁰ Para resolver a exigência metodológica de tomar apenas os pressupostos das teorias criticadas, Hegel adotaria uma posição ainda mais problemática: é “o ponto de vista da filosofia especulativa [que] mostra a necessidade de reconciliação”.¹¹ Hegel, que criticou as teorias do direito natural por reificarem *um* ponto de vista sobre as relações presentes, “reifica o ponto de vista do conhecimento especulativo”.¹² Desse modo, apesar de pretender fazer uma crítica imanente, cuja exigência primária é a de tomar os critérios das próprias teorias examinadas, Hegel incorreria ele mesmo em uma petição de princípio, escondendo os pressupostos de sua crítica. Além disso, ele incorreria em um dogmatismo que se esconde na perspectiva especulativa de sua filosofia. Nas palavras de Benhabib:

Na medida em que, no ensaio sobre o *Direito natural*, Hegel analisou de modo imanente as contradições do empirismo e do formalismo e mostrou que ambos eram dogmáticos, *seu procedimento era crítico*; na medida em que a análise imanente era *ao mesmo tempo a exposição de um princípio especulativo da “identidade da identidade e da diferença”*, o procedimento de Hegel *se torna dogmático* ao contrapor ao objeto de seu exame um princípio que transcende a sua própria autocompreensão.^{13[B]}

Já na letra de Marx, a crítica imanente enquanto método de investigação não-criteriológico ganharia outras exigências. O ímpeto de Marx, nos escritos anteriores a 1844, é o de “uma crítica impiedosa a tudo o que existe”.¹⁴ Mas essa crítica impiedosa recusa qualquer ideal de razão ou de liberdade, o qual seria simplesmente contraposto à realidade existente, e também se recusa a presumir qualquer modelo de sociedade futura ideal. Em outras palavras, a crítica de Marx recusa a adoção seja de um ponto de vista arquimediano, para julgar o presente,

¹⁰ CNU, cap. 1, p. 28; p. 29.

¹¹ CNU, cap. 1, p. 29.

¹² CNU, cap. 1, p. 30.

¹³ CNU, cap. 2, p. 46.

¹⁴ “a ruthless critique of all that exists” (CNU, cap. 1, p. 33). Benhabib se refere à famosa carta de Marx a Arnold Ruge de setembro de 1843. A crítica impiedosa – na tradução brasileira, “crítica inescrupulosa da realidade” – aparece no seguinte trecho, que também mostra tanto as objeções de Marx ao idealismo hegeliano como a maneira como Marx se apropria do método da crítica imanente: “Até agora, *os filósofos tinham a solução de todos os enigmas sobre seus púlpitos*, e só o que o estúpido mundo exotérico tinha de fazer era escancarar a boca para que os pombos assados da ciência absoluta voassem para dentro dela. A filosofia se tornou mundana e a prova cabal disso é que a própria consciência filosófica foi arrastada para dentro da agonia da batalha, e isso não só exteriormente, mas também interiormente. Embora a construção do futuro e sua consolidação definitiva não seja assunto nosso, tanto mais líquido e certo é o que atualmente temos de realizar; refiro-me à *crítica inescrupulosa da realidade dada*; inescrupulosa tanto no sentido de que a crítica não pode temer os seus próprios resultados quanto no sentido de que não pode temer os conflitos com os poderes estabelecidos”. (MARX, Karl, *Sobre a Questão Judaica*, trad. de Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015, p. 70–73 aqui, pp. 70-1. Grifo no original.).

seja de um ponto de vista dogmático, na forma de um plano utópico de sociedade ideal futura. Com isso, Marx se contrapõe tanto ao *criticismo* feito, primeiro, pelos materialistas franceses e, depois, pelos jovens hegelianos (Bruno Bauer, Arnold Ruge e Max Stirner), bem como se contrapõe ao *socialismo utópico* (Fourier e Proudhon). Como explica Benhabib, *o criticismo* adota um ponto de vista arquimediano ao examinar a realidade existente, seu objeto, a partir de um ideal de razão ou de liberdade previamente estabelecido. Portanto, o *criticismo* adota uma perspectiva externa ao objeto que critica. Já a *crítica* “contrapõe a *autocompreensão imanente e normativa* de seu objeto à efetividade [*actuality*] material desse objeto”,¹⁵ isto é, a *crítica* analisa a realidade existente a partir dos padrões disponíveis na própria realidade. E, enquanto *o socialismo utópico* prescreveria planos de sociedades ideais, distantes e desancorados, *a crítica* teria como tarefa mostrar que na realidade existente, que no momento presente, “o que é, já contém em si, enquanto possibilidade, o que *deve* ser”.¹⁶

Para o Marx dos escritos anteriores a 1844, a crítica partiria dos conceitos disponíveis nas teorias burguesas (ciência e religião), contraporia esses conceitos das teorias vigentes à realidade existente, e mostraria então que a realidade contradiz essas teorias. Porém não se trata apenas de apontar contradições: para Marx, é tarefa da crítica mostrar a “gênese e a necessidade” das contradições existentes. Esse procedimento possibilita revelar e clarificar os potenciais de emancipação na própria realidade social. E, por isso, a filosofia crítica também se vincula a uma crítica da política e toma parte nas lutas reais.¹⁷ Na rejeição da posição especulativa, como afirma Benhabib: “A crítica marxiana [...] *não* é um modo de investigação *criteriológico*. Os critérios que pressupõe em sua investigação não são diferentes daqueles pelos quais o objeto ou fenômeno se julga a si mesmo”. Ela conclui, porém, que: “O método marxiano de crítica pressupõe que seu objeto de investigação é reflexivo; pressupõe que o que é investigado já é uma realidade social que tem sua própria interpretação”.¹⁸

Desse modo, Marx, em sua crítica às teorias e à sociedade de seu tempo, mobilizaria o método de crítica não-criteriológico formulado por Hegel ao tomar os termos da crítica do próprio objeto ou fenômeno criticado. No entanto, Marx modificaria esse método com as exigências de que a crítica não pode se colocar de fora da sociedade criticada e não pode simplesmente contrapor planos de uma sociedade ideal à sociedade presente. Como Marx afirmou: “Tanto a religião quanto a política constituem os objetos centrais do interesse da

¹⁵ CNU, cap. 1, p. 33.

¹⁶ CNU, cap. 1, p. 34 (Grifo meu).

¹⁷ Cf. também CNU, cap. 2, p. 60-1.

¹⁸ CNU, cap. 1, p. 33.

Alemanha atual. É preciso partir desses objetos, como quer que se apresentem, e não lhes contrapor algum sistema pronto”.¹⁹ Isso exige que a crítica mostre as possibilidades de transformação no momento presente, e não a partir de uma posição especulativa. Por isso a crítica deveria mostrar a gênese histórica e a necessidade das contradições existentes. Em sua rejeição à posição especulativa, Marx ainda pressuporia, sublinho no texto de Benhabib, que *o que é investigado já é uma realidade social que tem sua própria interpretação*. Nesse sentido, a tarefa da crítica é revelar essa interpretação, ou, nas palavras de Marx, tornar evidente “que o mundo há muito tempo já possui o sonho de algo de que necessitará apenas possuir a consciência para possuí-lo realmente”.²⁰

Apesar de reconhecer diferenças cruciais entre o jovem Marx e o jovem Hegel, Benhabib enfatiza similaridades entre ambos. Primeiro, uma similaridade entre o diagnóstico hegeliano de juventude sobre a sociedade civil moderna, constituída por cisões na vida ética, e o diagnóstico de Marx nos escritos anteriores a 1844 sobre os antagonismos da sociedade burguesa. Além disso, haveria uma similaridade no que diz respeito ao ideal normativo que orienta a filosofia de Hegel e aquele que orienta a filosofia crítica de Marx. Embora Marx não compreenda os antagonismos da sociedade burguesa em vista de um princípio de unidade essencial, o qual estaria subjacente à posição especulativa da filosofia hegeliana, ele reestabeleceria esse princípio de unidade essencial como um *ideal prospectivo* em sua crítica de juventude nos termos de uma orientação para *a eliminação dos antagonismos* entre Estado e sociedade civil. Nas palavras de Benhabib: “O princípio da unidade essencial é recusado

¹⁹ Carta de Marx a Ruge de setembro 1843 em MARX, *Sobre a questão judaica*, p. 71. (Grifo meu). Sobre a vinculação da crítica com a crítica da política, Marx afirma que a crítica toma partido das lutas reais e procura se identificar com elas. Com isso, a crítica desenvolve seus princípios “a partir dos princípios do mundo”, e não a partir do que o teórico considera *princípios*. O objetivo é tornar *conscientes* os motivos das lutas reais, assim como os motivos dos princípios subjacentes à religião: “Todo o nosso propósito só pode consistir em colocar as questões religiosas e políticas em sua forma humana autoconsciente” (Ibid., p. 72). Eu assinalo que em “O que é Crítico na Teoria Crítica”, Nancy Fraser toma como ponto de partida a carta de Marx a Ruge, particularmente a afirmação de Marx de que a filosofia crítica é o autoentendimento das lutas e desejos de uma época. Para Fraser, até aquele momento, essa é a formulação mais acabada da teoria crítica e mostra, primeiro, que a teoria crítica deve se engajar com as lutas do presente para esclarecer as bases da subordinação; segundo, que esse engajamento tem em vista encorajar a transformação social. Fraser também acrescenta que a *teoria crítica* é distinta da *teoria não crítica* apenas por esse engajamento, nos seus termos, por essa “importante diferença política”. (FRASER, Nancy, “What’s Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender”, *New German Critique*, n. 35, p. 97–131, 1985, p. 97). Mais adiante, no último capítulo, teremos a oportunidade de discutir algumas das diferenças entre a compreensão de Fraser e a de Benhabib a respeito das tarefas da filosofia.

²⁰ Marx afirma: “Ficará evidente, então, que o mundo há muito tempo já possui o sonho de algo de que necessitará apenas possuir a consciência para possuí-lo realmente. Ficará evidente que não se trata de um grande travessão [*Gedankenstrich* /line] entre o passado e o futuro, mas da *realização* [*Vollziehung* / fulfillment] das ideias [*der Gedanken*] do passado. Por fim, ficará evidente que a humanidade não começa um trabalho [*Arbeit* / task] novo, mas executa [*zustande bringt* / bring... to fruition] o seu antigo trabalho com consciência” (MARX, *Sobre a questão judaica*, p. 73. cf. CNU, cap. 1, p. 35).

metodologicamente, mas é reestabelecido no nível normativo como a *utopia imanente* que Marx alega ser o ‘*dever*’ *implícito* em direção ao qual deve se desenvolver a realidade”.^{21[C]} Esse ideal prospectivo de unidade assume a forma da “eliminação dos antagonismos entre universalidade e particularidade, entre Estado e sociedade civil, e entre o homem enquanto *cidadão* e enquanto *burguês*”²². Trata-se de um ideal normativo prospectivo de “desdiferenciação”,²³ a qual se daria mediante a reapropriação dos poderes e potencialidades que a humanidade alienou de si mesma.²⁴

Benhabib ressalta que seria possível apontar duas orientações normativas diferentes a partir desse ideal prospectivo, utópico. Por um lado, o que ela chama de “universalização do político”, a saber, a compreensão de que a emancipação consistiria na “extensão das normas democráticas conquistadas pelas revoluções burguesas para outras esferas da sociedade civil”,²⁵ por outro lado, a orientação que ela chama de “socialização do universal”, que consiste na “eliminação completa das esferas de relações jurídicas e políticas”.²⁶ Enquanto a primeira poderia ser entendida como a realização da autocompreensão imanente e normativa da própria sociedade burguesa, a segunda exigiria uma transformação radical dessas normas e uma reestruturação das relações humanas.²⁷ Essa diferença apontada por Benhabib explicita a tensão entre norma e utopia ou entre política da realização e política da transfiguração no interior da crítica marxiana. Para a autora, contudo, ainda que se possa apontar a diferença nas orientações e a tensão inevitável entre elas, ambas exprimem em sentidos distintos o mesmo ideal “de uma unificação entre universalidade e particularidade”.²⁸

Nesse sentido, encontraríamos nos escritos de juventude de Marx uma versão prospectiva daquele ideal normativo retrospectivo de *unificação* de universalidade e

²¹ CNU, cap. 1, p. 38, grifo meu. Benhabib se refere à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de Marx, para marcar a diferença com respeito a esse princípio de unidade. Marx escreveu que: “O erro principal de Hegel reside no fato de que ele assuma a contradição do fenômeno como unidade na essência [*im Wesen*], na Ideia, quando essa contradição tem sua razão em algo mais profundo, a saber, numa contradição essencial” (MARX, Karl, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, trad. de Rubens Enderle e Leonardo de Deus, 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 113. Trad. modificada). Marx afirma também que Hegel conceitualiza as contradições existentes como “determinações do Conceito lógico” (Ibid., p. 114.), ao passo que a crítica deve mostrar a gênese (e a necessidade) das contradições existentes ao apreender “a lógica específica do objeto específico” (Ibid., p. 113). De acordo com Benhabib, essa diferença é fundamental para compreender a lógica de *O Capital*, mas ela também assinala que essa diferença “não deve obscurecer o fato de que o diagnóstico de juventude de Marx sobre os antagonismos inerentes à sociedade civil burguesa é claramente paralelo ao diagnóstico hegeliano da *Entzweiung* [cisão]” (CNU, cap. 1, p. 38). Ver também n. 29 cap. 1. Cf. tb. HABERMAS, *The Theory of Communicative Action*, v. 2, p. 339.

²² CNU, cap. 1, pp. 38-9.

²³ CNU, cap. 1, p. 42.

²⁴ CNU, cap. 1, p. 39.

²⁵ CNU, cap. 1, p. 40.

²⁶ CNU, cap. 1, p. 40.

²⁷ CNU, cap. 1, p. 38-41

²⁸ CNU, cap. 1, p. 42.

particularidade característico da filosofia hegeliana. Assim, Marx estaria mais próximo de Hegel do que gostaria: Hegel e Marx se opõem às cisões da vida ética e aos antagonismos da sociedade civil em nome de um ideal de unificação (ou de desdiferenciação) não explicitado mas subjacente às suas críticas. Esse ideal, porém, não encontraria amparo nos objetos primários da crítica imanente de ambos, nomeadamente, as teorias do direito natural ou as teorias burguesas, as quais reproduziriam sem questionamento as cisões da vida ética ou os antagonismos da sociedade civil. Enquanto um recorre à posição especulativa da filosofia para imiscuir esse ideal em sua crítica imanente, o outro *presume* que a realidade já possui sua própria interpretação. Ambos incorrem no dogmatismo que acusam e declaradamente procuram recusar.

Teoria crítica e crítica imanente

Em sua aproximação dos escritos de juventude de Marx aos da juventude de Hegel, Benhabib pretende iluminar aspectos da crítica de Marx que são tributários da filosofia hegeliana. Ela acentua esses aspectos, mas também não deixa de considerar as críticas de Marx a Hegel e, sobretudo, as transformações metodológicas que Marx introduz. Desse ponto de vista, já foi mencionado que Marx teria introduzido novas exigências para a crítica imanente nos seus escritos de 1844, em particular a exigência de que a crítica apresente a gênese das contradições existentes. Mas Benhabib também discute as transformações do método de crítica imanente particularmente em *O Capital* e nos escritos preparatórios que antecederam sua publicação. No seu conjunto, esses escritos representariam uma mudança crucial do ponto de vista da teoria social marxiana que será, por sua vez, fundamental para a teoria crítica da primeira geração. Benhabib diferencia nesses escritos três métodos que, ainda que conectados, são distintos: a crítica imanente, a crítica desfeticizante e o diagnóstico de crises.

Particularmente sobre o método de crítica imanente e seu emprego em *O Capital*, Benhabib sublinha que, no percurso da *crítica* à economia política, Marx mobiliza (e, novamente, transforma) a crítica imanente em dois sentidos: o categorial e o normativo. Na crítica imanente categorial, Marx parte das categorias mobilizadas pela economia política à época e mostra como elas se convertem em seus opostos. Com isso, ele mostraria que, em comparação com seu *conteúdo objetivo*, as categorias da economia política não dão conta de *explicar* o fenômeno que pretendem explicar. Por exemplo, ao contrapor o postulado da economia política tradicional segundo o qual é o trabalho que confere o título de propriedade diante da realidade de que aqueles que trabalham não detém esse título, Marx mostra como as

categorias da economia política se convertem em seus opostos. Enquanto a economia política tradicional toma como pressuposto que a propriedade é fruto do trabalho, a crítica à economia política mostra que trabalho e propriedade são, na *realidade*, termos opostos, uma vez que o trabalho *não confere direito à propriedade*, ao contrário: aqueles que trabalham não são proprietários (se não única e exclusivamente da sua força de trabalho).²⁹ Na crítica imanente normativa, ele mostraria a discrepância entre as *normas* da esfera da troca de mercadorias diante das relações sociais na sociedade como um todo. De modo simples, a esfera da troca opera com o pressuposto de que liberdade, igualdade e propriedade são princípios universais, ao passo que nas relações sociais como um todo há dominação, desigualdade e pobreza extrema. Como a crítica de Marx em *O capital* não procuraria apenas mostrar as inconsistências e contradições internas aos argumentos dos oponentes – como ele acusa ter sido o objetivo da crítica imanente de Hegel –, ao mostrar que os postulados da economia política se convertem em seus opostos e que as normas da esfera da troca não são universalizáveis, a crítica à economia política também sublinharia a *insuficiência* dessas categorias do ponto de vista explicativo, por um lado, e mostraria a parcialidade das normas supostamente universais, por outro lado.³⁰

Benhabib considera a crítica imanente, tanto a categorial como a normativa, como o primeiro nível da crítica da economia política. O segundo e o terceiro níveis são a crítica desfetichizante e o diagnóstico de crises. A crítica desfetichizante concerne à investigação que procura mostrar que a realidade não é um dado natural, mas fruto de um processo histórico e social – e que por isso mesmo pode ser transformada. Como recuperarei adiante, é também uma herança hegeliana, transformada, mas não completamente, por Marx.

O diagnóstico de crises, por sua vez, é uma novidade marxiana – a qual contrastaria Marx de maneira decisiva a Hegel. O diagnóstico de crises procura expor as contradições internas e disfuncionalidades do sistema com vistas a mostrar como e por que surgem necessidades e demandas que não podem ser satisfeitas no presente. Como resume Benhabib:

Enquanto para Hegel o propósito da crítica é promover a integração do indivíduo em uma comunidade ética, Marx enxerga a crítica como uma teoria das crises cuja principal função é assinalar as contradições do presente e encorajar a emergência de necessidades, padrões de interação e luta que indiquem o caminho para uma nova sociedade.^{31[D]}

²⁹ CNU, cap. 4, p. 106.

³⁰ CNU, cap. 4, pp. 104-8.

³¹ CNU, p. ix. Observo que na edição alemã, *Kritik, norm und utopie*, a discussão da “crítica desfetichizante” em Marx, assim como quase a totalidade da discussão sobre Marx, foi suprimida: No capítulo 2, seção 1, na discussão sobre o método de crítica *desfetichizante* em Hegel, Benhabib a apresenta em conexão com a crítica imanente, como uma forma de crítica imanente que se volta para a realidade para mostrar que esta não é um fato natural. A seção 3 do capítulo 2 – na qual (i) ela discute a transformação antropológica feita por Marx do método

Crítica não-criteriológica e intenção prática

Não obstante as transformações decisivas de Marx, seja do ponto de vista do compromisso da crítica seja do ponto de vista das transformações no método, a crítica marxiana se manteria fiel à hegeliana no que diz respeito à exigência de que não cabe ao teórico julgar os processos históricos a partir de um “padrão de medida pré-determinado”.³² O objetivo de Benhabib ao discutir os pressupostos implícitos da crítica imanente não é apenas revelar os ideais normativos ocultos na crítica imanente e mostrar, como vimos, que a crítica converte-se em dogmatismo. A autora pretende também problematizar as implicações da exigência não-criteriológica para a crítica comprometida com a transformação social. Ela aponta duas consequências da falta de clareza normativa herdada da crítica de Hegel às teorias contratualistas modernas:

A primeira consequência é uma negligência com o princípio do consenso racional enquanto base da legitimação do Estado moderno e uma desconfiança com qualquer tipo de argumentação contrafactual. Em sua crítica de juventude às abstrações contrafactuais das teorias modernas do direito natural, Hegel teria negligenciado o consenso *racional* como base da constituição da vida social, isto é, “como base da obrigação legítima do Estado moderno”³³, ou como “base da obrigação política individual”.³⁴ O consenso racional, conteúdo normativo

fenomenológico hegeliano e (ii) procura mostrar como a objetificação é modelada a partir da extrusão (herança hegeliana) – foi completamente suprimida. O capítulo 4 – no qual ela analisa os três níveis de crítica (imanente, desfeticizante e teoria das crises) na crítica da economia política – também foi suprimido. Vale ainda notar que essa discussão do capítulo 4 de *Critique, Norm, and Utopia* foi parcialmente publicada no artigo “The Marxian Method of Critique: Normative Presuppositions”, *Praxis International*, v. 4, n. 3, pp. 284-98, 1984.

Esses três níveis de crítica são centrais na análise que Benhabib faz particularmente da teoria crítica da primeira geração do Instituto. Na edição original, ela traça um paralelo entre esses três níveis da crítica à economia política e a reformulação feita por Horkheimer, tributária da de Marx, bem como da transformação feita por Adorno em uma dialética negativa. Na edição alemã, mantêm-se os três níveis, agora tratados como *aspectos* [*Aspekte*], da reformulação de Horkheimer da crítica da economia política e da *Dialética Negativa*. A crítica desfeticizante é ali chamada de crítica desmascaradora (*entlarvende Kritik*). Para ela, depois da *Dialética do Esclarecimento*, a crítica imanente se torna dialética negativa, a crítica desfeticizante se torna crítica da cultura e o diagnóstico de crises se torna uma “filosofia *retrospectiva* da história com intenção utópica”. (cf. KNU, pp. 82-5 KNU, pp. 100-110) (Essa análise é parcialmente retomada pela autora em 2014 em “Von Horkheimer zu Habermas und in die Neue Welt: Der etisch-politische Horizont der Kritischen Theorie”, *Blätter für deutsche und internationale Politik*, p. 97-109, 2014).

Crítica desmascaradora é o termo usado por George Lohmann para tratar da crítica da economia política. Cf.: (MELO, Rúrion, *Marx e Habermas: Teoria Crítica e os Sentidos da Emancipação*, São Paulo: Saraiva, 2013, p. 68–74 esp. 69.) Benhabib também se refere ao trabalho de Lohmann ao tratar da dimensão do diagnóstico de crises em Marx segundo a qual, ao menos inicialmente, haveria dois níveis: a da crise sistêmica e da crise vivida. Enquanto a primeira trata da lógica funcional do sistema capitalista, a segunda procura recuperar as vozes do proletariado.

³² CNU, cap. 4, p. 112.

³³ CNU, cap. 1, p. 22.

³⁴ CNU, cap. 1, p. 30.

compartilhado pelas teorias contratualistas modernas, é reduzido “a uma mera defesa de uma busca egoísta de interesses”.³⁵ Benhabib afirma que Hegel, naquele período, criticaria quaisquer “instituições de individuação que afastam a pessoa da totalidade ética”.³⁶ Essa posição de Hegel teria se alterado na passagem para a *Fenomenologia* e para a *Filosofia do Direito*. Porém, para Benhabib, essa compreensão do consenso como baseado em uma mera busca egoísta de interesses se perpetuaria como uma desconfiança generalizada na tradição da teoria crítica com qualquer tipo de argumentação contrafactual.³⁷ O custo dessa redução, herdada da primeira crítica de Hegel, é perder de vista o conteúdo prático-moral daquelas mesmas teorias que Benhabib, acompanhando Habermas, considera digno de ser resgatado.³⁸

A segunda consequência é uma indesejada ambiguidade com respeito ao momento utópico ou de *transfiguração* constitutivo do compromisso da teoria crítica com a emancipação. Como mencionado, Marx recusa que a crítica pressuponha critérios outros que não os dados pela teoria ou pelo fenômeno analisado. Essa recusa é feita pela mesma razão que Hegel rejeitou as abstrações contrafactuais das teorias modernas do direito natural. Para mostrar a falsidade dessas abstrações contrafactuais em vista da realidade, bem como para rejeitar a posição especulativa na qual Hegel teria se escondido em suas próprias objeções, Marx acaba presumindo que a realidade ofereceria seus próprios padrões de medida. Porém, como vimos, ele pressupõe um critério que conota o ideal de unificação em sua forma prospectiva. Desse ideal, Benhabib aponta duas orientações normativas na crítica de Marx anterior a 1844: a *universalização do político* e a *socialização do universal*. Ainda que ambas sejam problematicamente derivadas da pretensão de unificação – o que, eu sublinho, não é pouco problemático –, a universalização do político e a socialização do universal apontam para dois padrões normativos diferentes de orientação para a emancipação. A extensão das normas democráticas conquistadas pelas revoluções burguesas até outras esferas da sociedade civil implica naquilo que Marx convocou como “a realização das ideias do passado”. Já a orientação para a “socialização do universal” significaria uma *transformação radical* das normas da

³⁵ CNU, cap. 1, p. 30.

³⁶ CNU, cap. 1, p. 30.

³⁷ CNU, cap. 1, p. 22. Benhabib afirma que essa herança se perpetua a partir das críticas de Marx às robinsonadas. Para Benhabib, a crítica de Marx às robinsonadas não é apenas uma crítica ao procedimento metodológico da economia política, mas é parte central de sua crítica ao paradigma burguês de legitimação. As robinsonadas seriam por ele compreendidas também como legitimação antecipada da sociedade civil burguesa (Cf. CNU, p. 10; CNU, cap. 4, pp. 109-11). Desse modo, a crítica da economia política não é apenas uma contribuição para a teoria econômica, e, sim, parte de um esforço maior de crítica que tem como compromisso a transformação social. Essa objeção de Benhabib tem também por objetivo se contrapor ao diagnóstico da *Dialética do Esclarecimento*, em vista de sua compreensão de que “com a transformação da dominação política em administração racional, o conteúdo racional e emancipatório da tradição do direito natural foi esvaziado” (CNU, cap. 5, p. 180).

³⁸ Essa questão será retomada no próximo capítulo.

sociedade burguesa e uma reestruturação das relações humanas; aponta, assim, para uma transfiguração do presente.

A autora sublinha o ideal de “socialização do universal” não apenas para questionar o seu conteúdo problemático – como uma aversão à diferenciação característica da “sociedade moderna” –, mas também para apontar um momento utópico nos escritos de juventude de Marx que não seria o de uma utopia imanente. Isso porque a orientação utópica presumida na “socialização do universal” não está baseada na “autocompreensão imanente e normativa do objeto” e, desse modo, não seria apenas a realização do sonho que o mundo já possui. Em outras palavras, para Benhabib, haveria no pensamento marxiano um momento que aponta para a *transfiguração* do presente. Esse ideal de transfiguração contradiz a recusa do pensamento utópico feita pelo próprio Marx, mas essa tensão entre realização e transfiguração é constitutiva do pensamento marxiano, e se repõe, de maneiras diferentes, sempre implicitamente, ao longo de sua obra.

Benhabib ressalta particularmente a “finitude sensível” (*sensuous finitude*), nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, como um momento que aponta para a transfiguração. Para a autora, a finitude sensível é uma perspectiva segundo a qual

a relação humana com a natureza e a externalidade é ao mesmo tempo uma relação social entre seres humanos. [...] O modo de se relacionar com os objetos e com os seres humanos enquanto objetos não é meramente o da apropriação. Esse modo de se relacionar vai da sensação à percepção, ao desejo e ao amor. Subjetivamente, o indivíduo experiencia sua finitude como ímpetos [*drives*], necessidades, sentimentos e paixões. Essas experiências afetivas são fundamentalmente direcionadas ao outro. Essas experiências colocam o indivíduo [...] em um estado de consciência fundamental de sua finitude e pluralidade. [...] [...] o verdadeiro comunismo significa [nessa perspectiva] a formação de *necessidades radicalmente novas*, cuja satisfação exige a transcendência da forma atual de sociedade.^{39[E]}

Para Benhabib, a finitude sensível tem como cerne a pluralidade humana, a intersubjetividade e a interdependência fundamental entre seres humanos e com os objetos que os circundam.⁴⁰ Essa perspectiva teria sido pouco desenvolvida por Marx e estaria tensionada com a visão da *reapropriação* a ser feita pela humanidade na luta contra a forma alienada que o trabalho adquiriu na sociedade capitalista. A reapropriação seria uma reposição da orientação para a realização. O problema aqui, como vou discutir adiante, é que a política da transfiguração, a finitude sensível, não encontra amparo na categoria do trabalho enquanto objetificação, o único modo de atividade humana que teria sido compreendido por Marx nos *Manuscritos* de 1844. Já

³⁹ CNU, cap. 2, p. 58.

⁴⁰ Cf. tb. BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 168 n. 22., pp. 130-4.

a partir dos *Grundrisse* e de *O Capital*, Benhabib localiza, com base em quatro diferentes interpretações da teoria marxiana, duas orientações gerais: uma concepção que ela chama de “progressivismo” e uma outra que ela chama de “utopismo”. O progressivismo abarca a “realização do modelo do desenvolvimento histórico” – a realização dos potenciais implícitos no presente. O utopismo é uma concepção transfiguradora, a qual aponta para “uma quebra radical entre o presente e o futuro”.⁴¹ Como no caso da finitude sensível, apontaria para uma mudança qualitativa das relações humanas.

Crítica e utopia?

Apesar de a tensão entre transfiguração e realização se repor em diferentes momentos da obra marxiana, a exigência da crítica não-criteriológica não é nunca abandonada. Primeiro, à exigência de não tomar critérios que não os dados pelo próprio objeto, Marx acrescentou a recusa de uma posição especulativa. Essa recusa implicou uma aproximação com as lutas reais e colocou como tarefa da crítica mostrar a gênese histórica e a necessidade das contradições existentes. Essa tarefa confere as balizas para o procedimento da crítica à economia política que Benhabib chama de “crítica desfeticizante”. Neste ponto, Benhabib não está de modo algum em desacordo com a recusa de uma posição especulativa, muito menos com o engajamento com as lutas reais. O que a autora assinala é que Marx presumia que a realidade possuiria sua própria interpretação. Com o desenvolvimento e na sofisticação do aparato metodológico da crítica marxiana, o processo histórico ganha cada vez mais proeminência na compreensão da sociedade capitalista e na revelação do potencial emancipatório *imanente* a essa sociedade. Uma vez que a crítica *não pode* contar com um padrão de medida pré-determinado, é o processo histórico que deve gerar os seus próprios padrões críticos. A tarefa da crítica consistiria, assim, em revelar o potencial de transformação e mudança implícito no presente à luz do processo histórico.

Ao tratar das diferentes interpretações possíveis que *O Capital* oferece para a orientação para a transformação social, Benhabib questiona e assevera:

mudança de acordo com qual critério e à luz de quais normas? Permanecendo fiel ao método de crítica imanente de Hegel, Marx não diz, e sustenta que o processo histórico vai gerar seus próprios padrões críticos. A tarefa do crítico não é oferecer para a realidade planos utópicos para a educação da humanidade. Esse apelo ao processo histórico, porém, é sem sentido pois, entre outras coisas, não permite arbitrar entre duas visões de transfiguração e

⁴¹ CNU, cap. 4, pp. 113-4,

realização que também são parte do conceito marxiano de história, mas que implicam [uma] política *diferente* e padrões normativos diferentes.^{42[F]}

Para a presente discussão, o principal problema é a ausência de um critério que mostre qual a orientação *política* e quais padrões normativos estão implicados na crítica. O “apelo ao processo histórico” (que, vale dizer, não gera critério algum, pois “processo histórico” *não é um sujeito capaz de reflexão*) é sem sentido porque a teoria marxiana não oferece critérios para arbitrar entre as diferentes visões da transfiguração e da realização ali presentes. Assim, embora a crítica de Marx à economia política ofereça um marco explicativo incontornável para o capitalismo burguês, o apelo ao processo histórico pode fazer com que a *interpretação* desse processo e, principalmente, a orientação para a emancipação estejam limitadas por categorias construídas no próprio diagnóstico. Com isso, a orientação para a emancipação fica limitada aos termos oferecidos na explicação da história pregressa. Esse ponto será melhor compreendido quando tratarmos da filosofia do sujeito. Como veremos, Benhabib não recusa a importância da história na teoria crítica, mas ela problematiza uma determinada maneira de compreender a história e o papel dessa maneira de compreender a história do ponto de vista da luta pelo futuro. Importa aqui que o apelo ao processo histórico obnubila a própria orientação para a emancipação na teoria crítica marxiana.

Como mencionado no capítulo anterior, no percurso de *Critique, Norm, and Utopia*, Benhabib discute passo a passo as transformações na *crítica* desde suas origens hegelianas: das diferenças entre Marx e Hegel,⁴³ das diferenças internas ao projeto do Marx de juventude ao Marx da maturidade, das diferenças da primeira geração em sua atualização do marxismo nos termos de um materialismo interdisciplinar, da teoria crítica à crítica da razão instrumental e à dialética negativa. Ao mesmo tempo, ela também sublinha que, a despeito das transformações substantivas que ocorrem na teoria marxiana e das transformações feitas na sua apropriação pelos teóricos críticos da primeira geração, a fidelidade ao método de crítica pretensamente não-criteriológico permanece. Isto é, permanece a fidelidade ao *princípio metodológico* de que não é tarefa da crítica *contrapor* ideais normativos previamente estabelecidos aos objetos ou fenômenos criticados e, por conseguinte, que os processos históricos não poderiam ser avaliados por padrões de medida previamente determinados. Como escreve Benhabib, mesmo Adorno, quando recusa a *lógica* da imanência da filosofia hegeliana e, *contra Marx*, “nega que

⁴² CNU, cap. 4, p. 114

⁴³ Além de suas análises nos capítulos 1-4 de *Critique, Norm, and Utopia*, cabe também conferir Seyla Benhabib, BENHABIB, Seyla, “The ‘logic’ of civil society: A reconsideration of Hegel and Marx”, *Philosophy & Social Criticism*, v. 8, n. 2, p. 151-66, 1981.

há uma lógica imanente ao presente que seja emancipatória”, preservaria as exigências do método de crítica imanente e a consequente presunção da superação das teorias normativas.⁴⁴ Essa fidelidade a Hegel também se expressaria na enfática recusa de uma *utopia positiva*.

Para Benhabib, com essa herança hegeliana, a teoria crítica, até Habermas, permanece fiel à presunção de ter superado a ingenuidade normativa das teorias que prescrevem uma ética ideal e uma política ideal. Como ela procura mostrar, essa presunção se falsifica na medida em que os pressupostos – implícitos – da crítica imanente são explicitados. Com efeito, o problema de Benhabib não é com o método de crítica imanente enquanto uma investigação que permite criticar teorias, objetos ou fenômenos a partir de seus próprios termos ou padrões. A autora não apenas mobiliza esse método ao longo de toda sua obra, como compreende a transformação da crítica imanente, particularmente nos termos de Adorno de uma “negação determinada”, como uma “ferramenta extremamente poderosa de reflexão social e cultural”.⁴⁵ O questionamento de Benhabib repousa sobre as limitações do método de crítica imanente, que, como procurei mostrar, sem outras considerações, pode converter a crítica em dogmatismo. Além disso, o questionamento de Benhabib é sobre a herança de Hegel que, ao tentar se diferenciar das teorias normativas e prescritivas do direito natural moderno, lega também, primeiro, uma negligência – se não uma repulsa – injustificada com o princípio do consenso racional; segundo, uma ambiguidade – se não uma repressão – do momento de transfiguração que é também constitutivo do interesse prático da teoria crítica na emancipação. Finalmente, foi possível assinalar um problema relacionado à interpretação no que diz respeito à compreensão dos próprios processos históricos e sociais. A presunção de que o diagnóstico que mostra a gênese e a necessidade das contradições presentes, presume, ingenuamente, que a realidade possui uma única interpretação correta.

A segunda herança hegeliana: A filosofia do sujeito coletivo singular

Como apontado anteriormente, Benhabib distingue a crítica imanente enquanto investigação não criteriológica do que ela chama de crítica desfetichizante. Enquanto a primeira critica os objetos ou fenômenos por meio de seus próprios termos ou padrões, a crítica desfetichizante tem por objetivo “mostrar que o que aparece como um dado não é de fato um

⁴⁴ CNU, cap. 5, p. 173.

⁴⁵ STS, cap. 7, p. 227. Na passagem citada, Benhabib afirma que a crítica de juventude de Marx ao capitalismo também dá origem a tradição de “crítica situada” [*situated criticism*]. As críticas de Benhabib a essa tradição serão tratadas no capítulo 5.

fato natural, mas é uma realidade formada social e historicamente”.^{46[G]} A crítica desfetichizante é assim nomeada a partir da crítica de Marx ao fetichismo. Benhabib tem em vista “uma estrutura de consciência teórica e cotidiana”⁴⁷ que faz com que pareça natural o que é fruto de relações sociais e que encobre tanto o processo de produção social subjacente às mercadorias trocadas, como as próprias relações sociais. O fetichismo, ela escreve, é “a expressão de um modo de vida social no qual as relações sociais e o conteúdo social da atividade [humana] são completamente ‘coisificados’, reificados e tratados como unidades abstratas, trocáveis e indiferentes”⁴⁸. Na crítica da economia política, a crítica desfetichizante é uma análise do “processo social de produção que repousa atrás do produto, e [d]as relações sociais entre seres humanos que assumem uma qualidade objetiva mistificada aos seus olhos”.⁴⁹ Num sentido amplo, trata-se da revelação do processo histórico e das atividades sociais que conduziram ao que no presente aparece ou é tomado como dado.

Benhabib remonta o emprego desse método por Marx nos *Manuscritos* de 1844 pois a crítica desfetichizante seria um desdobramento da exigência anteriormente mencionada de que a crítica deve mostrar a *gênese* das contradições existentes. No entanto, ela também argumenta que a crítica desfetichizante é uma continuação materialista de uma novidade metodológica introduzida por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*.⁵⁰ Primeiro, como vimos, Benhabib recuperou as críticas de Hegel ao direito natural ao tratar do método de crítica imanente, enquanto crítica não-criteriológica, e aproximou o Marx dos escritos anteriores a 1844 ao jovem Hegel. Agora, ela aproxima também o Marx dos *Manuscritos*, dos *Grundrisse* e do *Capital* à *Fenomenologia do Espírito*. A principal objeção de Benhabib ao método de crítica desfetichizante é que subjacente a ele está a posição ou o discurso da “filosofia do sujeito” ou da “filosofia de um sujeito coletivo singular”.

A autora apresenta, a cada momento no percurso de sua exposição, formulações ligeiramente diferentes para configurar o conjunto de pressupostos que constituem a filosofia

⁴⁶ CNU, cap. 1, p. 21. Cf. também, CNU, p. 9; cap. 2, p. 47.

⁴⁷ CNU, cap. 8, 108.

⁴⁸ CNU, cap. 4, p. 117.

⁴⁹ CNU, cap. 4, p. 108. “O fenômeno descrito por Marx como fetichismo designa uma estrutura de consciência cotidiana e teórica, sumarizada na afirmação de que ‘é uma relação social definida entre homens que assume aos seus olhos a fantástica forma da relação entre coisas’. Este fenômeno é caracterizado por uma série de inversões ou erros categoriais. Primeiro, as relações sociais aparecem como propriedade naturais das coisas; segundo, o conteúdo social do trabalho humano aparece como um aspecto formal dos produtos do trabalho; terceiro, a confusão de relações com propriedades, e do conteúdo social com a forma, tem a consequência de que o que é mediado aparece como imediato; e quarto, que o que é um arranjo histórico social se apresenta como se fosse uma ordem natural das coisas” (CNU, cap. 4, p. 115).

⁵⁰ CNU, cap. 1, p. 21.

do sujeito.⁵¹ Em linhas gerais, as pressuposições que informam a filosofia do sujeito são as seguintes: a base dessa posição é o modelo de atividade da obra (*work/ Werk*) forjado aos moldes da extrusão (*Externalization/ Entäußerung*)⁵² do espírito na *Fenomenologia*. Ligado a este modelo de atividade, tem-se o pressuposto de um sujeito transubjetivo que se extrusa ou se “externaliza” na história. Além disso, concebe-se que a própria história não é senão a história da obra desse sujeito. Finalmente, a emancipação passa a ser vista como a reconciliação desse sujeito transubjetivo na história com os frutos de sua própria obra, e, por conseguinte, como exigindo que os *indivíduos* se redescubram enquanto constituídos por esse sujeito transubjetivo e se reapropriem de seus próprios despojos (enquanto sujeito transubjetivo).⁵³ Benhabib também afirma que “o modelo de atividade da obra [*work*] [...] é a base de uma epistemologia e de uma política que o marxismo crítico aceitou quase acriticamente”.⁵⁴ Nesse sentido, a elaboração da posição da filosofia do sujeito reúne os pressupostos que a permitem fazer uma crítica às bases “epistemológicas” e “políticas” do “marxismo crítico”. Antecipando a crítica da autora, ela detecta um esvaziamento da concretude das interações e atividades humanas e uma eliminação da indeterminidade interpretativa constitutiva desta interação. Do ponto de

⁵¹ Benhabib trata a filosofia do sujeito como uma posição, como discurso, como ponto de vista. Como discurso [*discourse*]: CNU, cap. 8, pp. 330, 346; como posição [*position*]: CNU, cap. 4, pp. 132, 133. Cf. tb.: CNU, cap. 1, p. 43; como ponto de vista [*standpoint*]: CNU, cap. 8, 330. Cabe notar que para Benhabib, a filosofia do sujeito adquire um sentido distinto daquele atribuído por Habermas. Para Habermas, a filosofia do sujeito é o mesmo que a filosofia da consciência, isto é, trata-se um modelo monológico para compreender o sujeito cognoscente e moral. Como Benhabib explica, para o autor: “de Descartes a Husserl, de Feuerbach a Adorno, a tradição filosófica ofereceu dois modelos de self: seja o self cogitativo, pensante ou o self ativo que se apropria e transforma a natureza. Um self solitário que se cogita sobre um objeto, ou um self ativo que molda o mundo” (CNU, cap. 7, p. 242). Já para Benhabib, a filosofia do sujeito não diz respeito a um modelo monológico (e mentalista) de racionalidade e da consideração das atividades humanas a despeito das relações intersubjetivas, mas trata-se do conjunto de pressupostos a seguir indicado.

⁵² Na tradução para o inglês utilizada por Benhabib, *Entäußerung* é traduzido como *externalization*. Para evitar o anglicismo “externalização”, acompanho Paulo Meneses, que traduz o termo como “extrusão”. A principal justificativa oferecida por Meneses é que o termo *extrusão* guarda a força [*Kraft*] que estaria sempre envolvida no processo de *Entäußerung* na *Fenomenologia* (cf.: MENESES, Paulo, “Entfremdung e Entäusserung”, *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 27, n. 89, p. 307–319, 2010.). Observo que Jesus Ranieri, que traduziu os *Manuscritos*, adota diferentes e diversas opções: “externalização”, “exteriorização” e até mesmo “alienação”. Como na presente recuperação da crítica de Benhabib *Entäußerung* é um termo que assume tamanha centralidade, optei por fixar o vocábulo e acompanho Meneses. Na forma verbal, contudo, por vezes me sirvo do termo “externalizar”. Noto ainda que, para Meneses, “alienação” é tradução de *Entfremdung*, enquanto Ranieri argumenta pela tradução de *Entfremdung* como “estranhamento”. Também nesse caso, acompanho Meneses: alienação (*alienation /Entfremdung*), e, caso necessário, exteriorização (*exteriorization /Ausserung*). Noto ainda que, em sua tradução da *Fenomenologia* recentemente publicada, Terry Pinkard opta por traduzir *Entäußerung* como *emptying*, acompanhando a referência à passagem da Epístola aos Filipenses (2:7). Nessa passagem, afirma-se que Cristo teria se “esvaziado” (ἐαυτὸν ἐκένωσεν) da sua forma divina para participar da natureza humana. Lutero utiliza *entäussert*. A tradução da Bíblia de Jerusalém verte por despojar, ou seja, Cristo teria se *despojado* de sua forma divina para participar da natureza humana. Com efeito, todas essas acepções estão de alguma forma relacionadas ao sentidos da *Entäußerung* na *Fenomenologia*.

⁵³ Cf. esp. CNU cap. 2, p. 54, cap. 4, p. 129, 140, cap. 6, p. 213, cap. 8, 330.

⁵⁴ CNU, cap. 2, p. 69.

vista epistemológico, ela critica o predomínio de uma posição especulativa no exame dos processos históricos e do mundo social, e, do ponto de vista político, uma visão que elimina a pluralidade e restringe a emancipação à política da realização.

Benhabib afirma que a partir dos escritos do período de sua *Realphilosophie*, Hegel abandona sua ambiguidade de juventude com a modernidade (que ela caracterizou também como uma posição *antagônica* à modernidade) e passa a adotar uma postura de reconciliação. Nas palavras da autora: “Hegel não mais contrapõe o direito de um absoluto ético às pretensões do individualismo moderno, mas mostra que o individualismo moderno nega o *contexto a partir do qual emerge*, a saber, *a interação entre self e outro*”.⁵⁵ Essa reconciliação crítica com a modernidade vem acompanhada da “descoberta da estrutura da intersubjetividade humana na *Realphilosophie* (1805-6)”, a qual permitiria a Hegel precisamente revelar o contexto a partir do qual o individualismo moderno emerge. Essa “descoberta” de Hegel, apesar de consistir em uma formulação *mentalista*, é uma das bases para Habermas questionar o modelo de atividade do trabalho e introduzir a interação.⁵⁶ Contudo, o percurso da obra magna do período, a *Fenomenologia do Espírito* (1807), seria consolidado a partir de uma série de reduções que ofuscam e se sobrepõem às próprias considerações e conceitualizações de Hegel mais afinadas com a concretude das relações humanas. Os textos posteriores de Hegel, como a *Lógica* e a *Filosofia do Direito*, também preservariam o cerne dessas reduções, assim como a transformação materialista de Marx da metodologia hegeliana que nelas se baseia.

Na *Fenomenologia*, Hegel reduz os diferentes modos de atividades humanas característicos da experiência da consciência ao paradigma unitário da extrusão (*Entäusserung*) do qual o trabalho [*labor*] é o exemplo primário. A experiência da pluralidade humana é reduzida à memória de um sujeito transubjetivo chamado “Espírito”; a história – os contos contraditórios, incompletos e amiúde conflituosos que as coletividades humanas contam de si mesmas – é reduzida à sequência unívoca e cumulativa mediante a qual um super-sujeito passa a se conhecer a si mesmo.^{57[H]}

Ao apontar a primeira redução, isto é, a redução de diferentes modos de atividades humanas ao paradigma da extrusão, Benhabib tem em vista a extrusão não como uma “forma concreta da atividade da consciência”, mas sim como uma categoria que descreve a “atividade do espírito enquanto tal”.⁵⁸ Enquanto atividade que descreve a atividade do espírito enquanto

⁵⁵ CNU, cap. 2, p. 44.

⁵⁶ Cf. CNU, cap. 7, p. 242; Cf. tb BENHABIB, Seyla, “On reconciliation and respect, justice and the good life: Response to Herta Nagl-Docekal and Rainer Forst”, *Philosophy & Social Criticism*, v. 23, n. 5, p. 97-114, 1997, p. 100.

⁵⁷ CNU, cap. 2, pp. 53-4.

⁵⁸ CNU, cap. 2, n. 10, p. 361. Benhabib afirma que a extrusão enquanto atividade do espírito é um “metanível” dessa atividade na *Fenomenologia*. Assim, haveria dois sentidos da extrusão. O primeiro sentido é o da extrusão

tal, a extrusão é um movimento que consiste na externalização de uma interioridade, a qual se cinde de si mesma e se vê como objeto e conteúdo (como um outro para si mesma), e, finalmente, na reconciliação (ou dissolução) que permite suprassumir [*aufheben*] as cisões produzidas no percurso e unificá-las. É nesse processo que o espírito rememora e interioriza os frutos da sua própria obra. E a reapropriação – enquanto *rememoração* – passa a ser a categoria que permite descrever em que consiste a realização do espírito. Para Benhabib: “O processo histórico do mundo da *Erinnerung* [rememoração], por meio do qual o espírito se ‘reapropria’ do passado, corresponde à atividade abstrata de trabalhar, de criar valor e sentido a partir da acumulação morta do passado”.⁵⁹ [I]

Quando Benhabib afirma que o trabalho (*labor/Arbeit*) é o modelo primário da extrusão, ela está compreendendo trabalho enquanto criação de sentido e valor. A autora sublinha que trabalho *não* diz respeito a uma atividade instrumental: “Hegel não concebe a atividade de trabalhar [*laboring activity*] como simples produção de objetos de uso [...], mas como a atividade mais genérica de humanizar e espiritualizar a natureza e a externalidade.”⁶⁰ O

enquanto atividade da consciência. Como podemos apontar na definição do trabalho enquanto o ato pelo qual “o puro ser-para-si da consciência [...] se transfere para fora de si no elemento do permanecer” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia do espírito*, trad. de Paulo Meneses, 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2014, §195, p. 150). O segundo sentido, o do metanível ao qual Benhabib se refere, é o da extrusão enquanto atividade do espírito. A passagem fundamental para sua análise encontra-se no capítulo “O Saber Absoluto”: “O espírito, porém, mostrou-se a nós não somente como o recolher-se da consciência de si para estar na sua pura interioridade, nem como mera submersão da consciência-de-si na diferença e não ser [no inglês: *nullification*] da sua própria substância. Ao contrário, o espírito é esse movimento do Si, que se extrusa de si mesmo e se submerge em sua substância, e que tanto saiu dessa substância como sujeito, e se adentrou em si, convertendo-a em objeto e conteúdo, quanto suprassume essa diferença entre a objetividade e o conteúdo. [...] A força do espírito consiste, antes, em permanecer igual a si mesmo em sua extrusão e como essente-em-si e para-si, em pôr tanto o ser-para-si quanto o ser-em-si apenas como momento” (Ibid., §804, p. 528). Cf.: CNU, cap. 3, p. 85.

⁵⁹ CNU, cap. 2, pp. 53. Na passagem completa, lemos: “Essa totalização da experiência da consciência pressupõe, antes de mais nada, que existe um princípio *unitário* que brilha através de todos os conteúdos da consciência em virtude do qual a experiência pode se apresentar como uma totalização sucessiva. Este princípio unitário, para Hegel, é tanto substância como Sujeito. É substância na medida em que a experiência cumulativa da consciência é uma acumulação material que corresponde ao processo mediante o qual o “espírito universal” se apropria da externalidade, do mundo, como sua propriedade. Na medida em que essa acumulação corresponde a um processo de *Erinnerung*, de *rememoração e interiorização*, a Substância se torna sujeito. Enquanto a experiência da consciência designa a acumulação material e sua unidade é a unidade *material* incorporada na coisa sensível [*in the stuff*] do mundo do qual os homens se apropriam e o qual transformam, a experiência do “nós” é aquela da acumulação espiritual e sua unidade é encarnada na memória daqueles para os quais o conto [*tale*] da consciência tem *sentido e valor*. Assim, os dois modos do processo de trabalho, enquanto uma atividade transformadora e [enquanto uma atividade] criadora de valor [*valorizing*], encontram seus correlatos na experiência da consciência e do nós respectivamente. A atividade da consciência em transformar a externalidade corresponde à atividade material de criar objetos de uso por meio da negação de suas formas passadas. O processo histórico do mundo da *Erinnerung* [rememoração], por meio do qual o espírito se ‘reapropria’ do passado, corresponde à atividade abstrata de trabalhar [*abstract laboring activity*], de criar valor e sentido a partir da acumulação morta do passado”. (CNU, pp. 52-3)

⁶⁰ CNU, cap. 2, p. 48. Benhabib traça um paralelo entre esse modelo de trabalho em Hegel, na *Fenomenologia*, e em Marx, nos *Manuscritos*, a partir da objetificação. Ela também traça um paralelo entre as noções hegelianas de “trabalho concreto” e “trabalho abstrato” com *O Capital*. Para Benhabib, é por meio da categoria trabalho que Hegel e Marx criticam tanto a redução do trabalho à mera atividade instrumental como o comportamento

trabalho aqui é entendido como uma atividade expressiva [*expressive*], considerado como uma atividade em que uma interioridade é expressada e como criação de sentido e valor.⁶¹ Mas a humanização e espiritualização da natureza e da externalidade só podem ocorrer quando o sujeito transubjetivo rememora e interioriza, ou se reapropria, daquilo que ele mesmo externalizou ou expressou. Na *Fenomenologia*, a humanização e espiritualização, a atribuição de sentido e valor, corresponderiam à perspectiva do “nós” e não à perspectiva da experiência da consciência;⁶² à perspectiva do espírito ou do discurso filosófico, e não a dos indivíduos em interação.

Na substituição de uma perspectiva intersubjetiva pela perspectiva transubjetiva de um sujeito coletivo singular, temos a segunda redução da *Fenomenologia*: a redução da pluralidade humana à memória do sujeito transubjetivo, isto é, do espírito. De acordo com Benhabib, na *Fenomenologia*:

a história pode ser *rememorada* [...] porque é a obra, a autorrealização do espírito que se deixou no tempo e assumiu uma forma exterior a si. [...] Para Hegel, memória não é interpretação, uma “recordação” do passado no presente. Quando re-cordamos o passado, nós o fazemos presente para nós mesmos. Nós nomeamos o que foi esquecido e assim acenamos para que apareça para nós. Nós levantamos o passado de seu anonimato e o reconhecemos uma vez mais. Re-cordar é nomear, renomear, interpretar e reinterpretar, uma atividade na qual, amiúde, não conseguimos rememorar algo porque esquecemos de lhe dar um nome e na qual discordamos porque não interpretamos aquilo do mesmo modo. Em contrapartida, para Hegel, memória é reapropriação, tornar seu, rememorar o que foi, uma vez que foi

estratégico característicos do individualismo moderno e da consciência burguesa. (Cf.: CNU, cap. 2; CNU, cap. 5, esp. p. 220). Ela afirma acompanhar a leitura de Lukács em *História e Consciência de Classe* para essa aproximação entre Hegel e Marx – mas ressalva que é apenas neste ponto que concorda com Lukács (cf.: CNU, cap. 2, p. 363, n. 19).

Noto que Marcuse ofereceu uma interpretação que auxilia na compreensão da diferença entre trabalho abstrato e trabalho concreto em “On the Philosophical Foundation of the Concept of Labor in Economics”, *Telos*, v. 1973, n. 16, p. 9–37, 1973. No entanto, para Marcuse, *trabalho*, na filosofia hegeliana, não diz respeito a uma *atividade* [*Tätigkeit*], mas sim a um *ato* [*doing/Tun*] mais geral que descreve um movimento que está presente em *qualquer atividade humana*: “labor is precisely not a specific human ‘activity’ (for no single activity comprehends and penetrates the totality of human existence; every activity always concerns only partial regions of this totality and only takes place in partial regions of its world); rather, labor is that in which every single activity is founded and to which they again return: a doing [*Tun*].” (Ibid., p. 13.). Benhabib, por sua vez, assim me parece, considera o trabalho como atividade em vista de sua finalidade (expressão de uma interioridade e criação de sentido e valor) e por isso, o considera, aqui, como base do modelo de atividade da obra [*work*]. É possível também sugerir que a autora discordaria da abrangência que Marcuse atribui ao conceito de trabalho, que o considera como um movimento que está presente em qualquer atividade humana, pois ela critica a redução da *Handeln* (ação) ao *Tun* (ato, no sentido de fazer algo). Benhabib também coloca essa redução nos termos de uma crítica da redução da *práxis* à *poiesis*. (CNU, cap. 3, seção 2). Noto, por fim, que Benhabib não critica Habermas por reduzir o conceito de *práxis* marxiano ao trabalho enquanto *trabalho instrumental*, como Heller e Márkus, dentre outros, fizeram. Ao contrário, ela o defende desse tipo de objeção. Cf. CNU, cap. 2, p. 364, n. 24.

⁶¹ CNU, cap. 3, p. 85. Cf. tb. CNU, cap. 4, p. 139.

⁶² CNU, cap. 3, p. 85.

feito ou constituído pela atividade do espírito. Não há espaço nesse processo para desacordo, para conflitos de interpretações ou para renomeação.^{63[U]}

Desse modo, para Benhabib, o discurso filosófico opera também um rebaixamento da “indeterminidade interpretativa das ações humanas.”⁶⁴

A extrusão, que tem como modelo primário o trabalho [*labor*] enquanto criação de sentido e valor, será chamada por Benhabib de “modelo de atividade da obra” [*work model of activity*]. Do ponto de vista de uma teoria da ação, a obra ou a externalização se constitui como um tipo expressivista, o qual, se não prescinde integralmente de um contexto de relações humanas, seria formulado em termos pré-linguísticos e mentalistas.⁶⁵

Marx conservaria todas premissas da filosofia do sujeito malgrado suas críticas a Hegel. Benhabib traça essa continuidade ao apontar que, nos *Manuscritos*, apesar das objeções ao “trabalho espiritual abstrato” da filosofia hegeliana, a objetificação é modelada a partir da extrusão. Além disso, o espírito é substituído pela humanidade e a rememoração é substituída pela reapropriação a ser feita pelos homens de sua riqueza alienada (enquanto humanidade). Essa posição, ela argumenta, permanece também em *O Capital*. Como a autora afirma em um artigo publicado em 1984:

Desde os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, Marx substitui o modelo hegeliano do espírito que se externaliza a si mesmo mediante suas

⁶³ CNU, cap. 2, p. 362, n. 16.

⁶⁴ A redução da pluralidade humana àquilo que o espírito rememora implica num rebaixamento ou uma subvalorização da pluralidade humana. A pluralidade está intimamente relacionada ao que Benhabib chama de *indeterminidade interpretativa* da ação – e que é a terceira redução que operada pela *Fenomenologia* (Cf. tb. CNU, cap. 3, pp. 86-88). Benhabib entende a indeterminidade interpretativa como característica inerente às ações e à interação humana e considera que tanto a pluralidade como a indeterminidade interpretativa seriam as contribuições centrais da virada comunicativa habermasiana para a consideração da ação na teoria crítica (CNU, cap. 7, pp. 243-5). Na verdade, no entanto, ela acompanha Hannah Arendt, que compreendeu a pluralidade como “a condição básica do discurso [*speech*] e da ação” (ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, trad. de Roberto Raposo, rev. téc. de Adriano Correia, 12. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2016, p. 216.) e como a categoria fundamental da política (Ibid., p. 10). Para Arendt, a pluralidade refere-se ao mesmo tempo à igualdade e à distinção humanas. Somos iguais uns aos outros pelo simples fato de sermos humanos, sem, contudo, deixarmos de ser seres singulares e, portanto, necessariamente distintos uns dos outros. A distinção é revelada, por meio da fala (*speech*) ou, como entende Benhabib, por meio da comunicação: “a comunicação é o médium por meio do qual a pluralidade é revelada” (CNU, cap. 7, p. 244). A revelação da pluralidade humana é fundamentalmente comunicativa, e, por isso, são incontornáveis o desacordo, os conflitos de interpretações e a incompletude das narrativas. A indeterminidade interpretativa é o modo como Benhabib compreende também uma outra característica fundamental, para Arendt, no tratamento dos assuntos humanos: a das consequências imprevisíveis da fala e da ação na teia de ações humanas. Do ponto de vista de uma consideração sobre as interações humanas, “por ‘indeterminidade interpretativa da ação’”, Benhabib afirma, “eu entendo que as ações humanas e as intenções nelas incorporadas só podem ser identificadas por um processo de interpretação e comunicação sociais no mundo compartilhado”. (CNU, cap. 4, p. 136. Cf. tb. CNU, cap. 7, p. 243). Como notado na Introdução, apesar da importância decisiva de Arendt na obra de Benhabib, esse diálogo não é objeto da presente investigação.

⁶⁵ Como Benhabib afirma, acompanhando Habermas, o problema de Hegel é que, mesmo nas considerações que guardam a dimensão de intersubjetividade, o foco está na consciência, não na linguagem em uso (CNU, cap. 7, p. 242). Com isso, esse modelo de atividade não captura integralmente a interação social concreta (CNU, cap. 7, 247).

objetificações na história pelo modelo da espécie humana que se produz a si mesma mediante a atividade do trabalho na história. Assim como o espírito manifesta o que é e o que pode vir a ser ao literalmente esvaziar-se na história, também para Marx a espécie se torna humana ao desdobrar suas capacidades por meio da apropriação material e a transformação do mundo. O segredo da emancipação é a *reapropriação* a ser feita pelos seres humanos concretos dessa riqueza da qual eles foram alienados. [...] com vistas a compreender em quais aspectos o *Capital* é uma *crítica* do modo de produção capitalista, e não apenas uma outra doutrina na economia política, temos de invocar esse modelo. Grosso modo, de acordo com esse modelo, a emancipação humana consiste na reapropriação a ser feita pelos agentes sociais de sua riqueza alienada (riqueza aqui não se refere primariamente a objetos materiais, mas aos talentos, capacidade, conhecimento e habilidades humanos).^{66[K]}

Crítica e filosofia do sujeito

Benhabib afirma que a formulação da posição da filosofia do sujeito tem por fontes conceituais tanto a virada comunicativa procedida por Habermas como as críticas de Adorno à filosofia hegeliana. Na virada comunicativa, a autora destaca a formulação da distinção entre trabalho (*labor*) e interação e a compreensão da formação de estruturas intersubjetivas de ação por meio do conceito de ação comunicativa.⁶⁷ Em outro sentido, ao criticar a filosofia do sujeito, Benhabib está retomando a crítica à filosofia da história hegeliana. Quer dizer, ela retomaria a crítica à concepção da história enquanto produto de um sujeito coletivo singular, de um macrossujeito, e enquanto um processo que se desdobra com necessidade, inevitabilidade, e tem um ponto fechado de conclusão. Essa crítica foi feita pela primeira geração e por Habermas, dentre outros. Notadamente, é fundamental para a autora a crítica de Adorno à dialética hegeliana, especialmente ao ideal hegeliano de que o “indivíduo pode encontrar reconciliação com a realidade objetiva na medida em que se torna consciente da identidade entre a identidade constituída e a identidade constituinte”.⁶⁸ Mas Benhabib não pretende criticar Hegel apenas por sua filosofia da história e por sua dialética. Ela pretende discutir as implicações dessa herança hegeliana e pretende mostrar que, na teoria crítica, as objeções a Hegel não conduziram ao abandono dos fundamentos normativos que embasam a posição especulativa da filosofia hegeliana. A autora sintetiza na filosofia do sujeito as noções de ação, subjetividade, história e emancipação – em Hegel, liberdade e reconciliação – para questionar suas implicações para o ponto de vista adotado no diagnóstico crítico-social e para o ponto de vista normativo, nos seus

⁶⁶ BENHABIB, “The Marxian Method of Critique”, p. 285-6.

⁶⁷ CNU, cap. 8, p. 330. Ver também n. 64, p. 22.

⁶⁸ CNU, p. 10.

termos, a dimensão diagnóstico-explicativa e a dimensão utópico-antecipatória da teoria crítica. Vale repetir: “o modelo de atividade da obra [*work*] [...] é a base de uma epistemologia e de uma política que o marxismo crítico aceitou quase acriticamente”.⁶⁹

De um ponto de vista “epistemológico”, Benhabib se refere a uma perspectiva especulativa, transubjetiva, do pensador-observador, ou funcionalista, que acaba por eliminar do diagnóstico a perspectiva dos atores sociais, intersubjetiva, do participante, ou vivida. Como mencionado no primeiro capítulo, a autora não recusa a perspectiva do pensador-observador para o diagnóstico. O que ela critica é o predomínio dessa perspectiva em detrimento completo da intersubjetiva. É verdade que, como já mencionado, Benhabib encontra em Marx um momento exemplar da mediação entre as perspectivas. Vale agora citar:

A conquista fundamental da teoria crítica de Marx para o capitalismo é a concepção de que as duas perspectivas da intersubjetividade e da transubjetividade são constitutivas da sociedade capitalista, e que a tarefa do teórico é indicar como indivíduos concretos podem vir a se ‘reapropriar’ do que é justificadamente seu. A tarefa da crítica é mostrar como a transubjetividade pode se tornar intersubjetividade.^{70[L]}

Não obstante, dentre outros problemas, em *O Capital*, Marx falharia na mediação entre a perspectiva de crise sistêmica, do pensador-observador, e a perspectiva das crises vividas, interpessoal.⁷¹

Na interpretação de Benhabib, Marx teria procurado fazer a mediação entre essas duas dimensões dos fenômenos vividos e da lógica funcional ao “focar no caráter dual da força de trabalho [*labor*] enquanto uma mercadoria”, porém, ele não teria sucedido na tarefa. Grosso modo, do ponto de vista metodológico, o problema foi subsumir a perspectiva da crise vivida à perspectiva da crise sistêmica, isto é, silenciar as vozes dos atores sociais em nome da compreensão da lógica funcional do sistema capitalista. Do ponto de vista normativo, Benhabib aponta três problemas: primeiro, basear-se em um conceito restrito de *ação*, a saber, a ação conceitualizada como objetificação, que se relaciona ao modelo da atividade da obra e ao paradigma expressivista de ação; segundo, a tentativa de extrair a orientação para a transformação social da categoria classe – na qual haveria não só uma uniformização das vozes do proletariado, mas a exclusão dos atores sociais que não seriam operários;⁷² terceiro, uma

⁶⁹ CNU, cap. 2, p. 69.

⁷⁰ CNU, cap. 4, p. 103.

⁷¹ Cf. CNU, cap. 4, p. 142.

⁷² Em primeiro lugar, o problema é que os trabalhadores só se tornam sujeitos de suas lutas na medida em que são assujeitados pelo próprio capitalismo, na medida em “que a miséria é coletivizada e suas condições de vida tão homogeneizada que eles se tornam uma classe única e unificada” (CNU, cap. 4, p. 128). Por um lado, não há escuta para as vozes individuais, porque elas são ouvidas apenas coletivamente; por outro lado, essas vozes só são

visão política que elimina a pluralidade em nome de uma política da singularidade coletiva.⁷³

A mediação entre as duas perspectivas é crucial para Benhabib. Ainda no contexto de sua discussão de *O Capital*, ela escreve:

Uma teoria crítica social deve incorporar ambas as perspectivas. Nesse sentido, a concepção dual de crises em *O Capital* permanece exemplar, e o que eu critiquei aqui foi a maneira pela qual ele [Marx] faz a mediação – ou melhor, falha em fazê-la – entre a lógica funcionalista do capital e a experiência de sofrimento e miséria, assim como de resistência e luta vivida pelo proletariado. A crítica social deve mostrar as crises não apenas como objetivamente necessárias, mas também como relevantes experiencialmente. Em última análise, é o sucesso da teoria em *traduzir a linguagem funcional da crise em uma linguagem experiencial de sofrimento, opressão, humilhação, luta e resistência*, que a outorga o nome de “teoria crítica”.^{74[M]}

Para a autora, tal como para Habermas, as perspectivas do observador e do participante, isto é, da integração e da crise sistêmica, por um lado, e da integração social bem como da crise vivida, por outro, devem ser mediadas na teoria crítica, pois, como ela escreve:

uma ênfase exclusiva no ponto de vista da intersubjetividade e da pluralidade corre o risco de querer interpretar o mundo social de uma única perspectiva. Enquanto é um antídoto saudável ao funcionalismo sociológico, que tranquilamente desconsidera o significado da experiência vivida dos atores sociais, uma ênfase exclusiva experiência vivida também pode ser distorcida.^{75[N]}

Porém, com a filosofia do sujeito, o primeiro polo prevalece.

Do ponto de vista político, Benhabib se refere ao que chama de uma política do sujeito coletivo singular ou uma política da coletividade singular, que prevalece mesmo quando a teoria

reconhecidas enquanto de um coletivo e apenas na medida em que os trabalhadores são assujeitados pelo modo de produção capitalista. Em segundo lugar, os atores sociais que não estão subsumidos à classe dos trabalhadores assujeitados pelo capitalismo não são considerados sujeitos de luta. Assim, o conceito de classe seria muito restrito para dar conta de outras coletividades que se organizam em torno (ou são compreendidas por meio) de outros marcadores. Finalmente, o problema central está em que Marx (ou o marxismo) procura extrair e universalizar normativamente um interesse objetivo sem considerar interesses subjetivos. Do ponto de vista metodológico, Benhabib assinala que “Marx estava correto ao diagnosticar a maneira pela qual a sociedade capitalista parecia tornar irrelevantes os modos anteriores de identificação coletiva, mas ele estava errado em atribuir um estatuto normativo para o único modo de identificação coletiva que o capitalismo parecia criar. Ao atribuir um tal estatuto normativo ao conceito de classe, Marx adotou exclusivamente o ponto de vista do pensador-observador, ignorando as próprias experiências sociais de coletividade e pluralidade que são fundamentais para atores sociais que lutam” (CNU, cap. 4, p. 123).

⁷³ CNU, cap. 4, p. 140. Benhabib reconhece que há outras interpretações da obra marxiana, mas afirma que: “há algumas ambiguidades em seu pensamento que são tão fundamentais para seu projeto de emancipação que não podemos ignorar como elas puderam ser usadas para justificar certas posições que uma leitura filosófica cuidadosa não pode imputar ao marxismo. Uma dessas ambivalências [...] é aquela que circunda o conceito de ‘reapropriação’ e os padrões políticos e de interação [humana] que esse conceito nos permite vislumbrar. A política da reapropriação, o modelo de atividade da obra, e a filosofia do sujeito não levam dedutivamente a uma política autoritária, mas *permitem um modo de pensar sobre a política que é autoritário*. Eu verdadeiramente creio que há outros aspectos no pensamento de Marx que são incompatíveis com este autoritarismo, mas eles precisam ser especificados [*spell out*] de modo mais claro” (CNU, p. 370, n. 1. Grifo meu).

⁷⁴ CNU, p. 141-2. Grifo meu.

⁷⁵ CNU, cap. 4, p. 141. Cf. também CNU, cap. 7, p. 223-4.

crítica rejeita a filosofia da história e desafia o pressuposto de que uma classe poderia representar ou seria portadora do ponto de vista universal. Ao ponto de vista político implicado pela filosofia do sujeito Benhabib contrapõe o que ora chama de “política da intersubjetividade”⁷⁶, ora de “política do empoderamento”.⁷⁷ Até aqui, é possível recuperar o percurso da autora nos seguintes termos:

Do ponto de vista da mediação entre a perspectiva do observador e a do participante, Hegel, que na *Filosofia Real de Jena* teria oferecido as bases para historicizar a razão e teria até mesmo apontado para uma estrutura intersubjetiva da interação humana, sucumbiu à perspectiva do observador (transubjetiva) ao considerar que a história é o desdobramento do espírito.⁷⁸ Marx, apesar de rejeitar o idealismo da filosofia hegeliana, primeiro, converte o espírito em humanidade e modela o conceito de objetificação nos termos da extrusão. Depois, em *O Capital*, quando já recusou a sua própria antropologia filosófica e elabora uma teoria social orientada para as crises, Marx eleva em suas digressões históricas as vozes dos operários, para, em seguida, aniquilar a perspectiva interpessoal da crítica ao adotar estritamente a perspectiva da lógica funcional do sistema capitalista, converter o Capital em sujeito e calar a perspectiva interpessoal em um conceito de classe. Marx adota, ao fim, integralmente a perspectiva do pensador-observador.⁷⁹

A primeira geração do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, num primeiro momento, ao atualizar a teoria crítica para as condições alteradas da sociedade de sua época, criticou essa redução da teoria marxiana e do marxismo, e logrou manter, até certo ponto, as duas perspectivas do observador e do participante à luz da relação entre a economia e a cultura.⁸⁰ Com um problema: equivocou-se, como Marx, ao adotar ao fim a perspectiva funcionalista – do observador – a partir da qual eram estabelecidas “relações indiferenciadas entre a organização das forças de produção, as estruturas de personalidade e padrões de significado cultural”.⁸¹ Num segundo momento, porém, Adorno e Horkheimer, ao adotarem na *Dialética do Esclarecimento* a perspectiva apenas do processo de racionalização, além de não se apoiarem

⁷⁶ CNU, cap. 5, p. 140; cap. 8, p. 351.

⁷⁷ CNU, cap. 8, p. 352.

⁷⁸ CNU, cap. 3.

⁷⁹ CNU, cap. 4. No capítulo 2, a autora afirma que, nos Manuscritos de 1844, Marx “simplesmente substitui o espírito pela humanidade” (CNU, p. 54), muito embora também considere fundamentais as análises de Marx sobre a finitude sensível. Allen Wood critica a interpretação de Benhabib para a obra de Marx, cf. a resenha “Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory.”, *The Philosophical Review*, v. 97, n. 1, p. 107-11, 1988.

⁸⁰ CNU, cap. 5, p. 155.

⁸¹ CNU, cap. 7, p. 226.

mais em um diagnóstico crítico-social,⁸² adotam unicamente a perspectiva do pensador-observador. Em última análise, substituem a categoria classe pela categoria humanidade.⁸³

Na *Dialética Negativa*, Adorno critica o sujeito transubjetivo, abstrato e especulativo que se desdobra na história, mas, ao invés de adotar “um conceito alternativo de intersubjetividade ou um outro modo de compreender o passado”,⁸⁴ adota o primado do *objeto*. As críticas de Adorno a Hegel são fundamentais para a crítica à filosofia do sujeito feita por Benhabib, mas permanecem, para ela, uma *negação abstrata* dessa posição. O principal problema de Adorno é nem tanto ter transformado a emancipação em um ideal estético, mas não ter concebido esta como um ideal “social e interpessoal”.⁸⁵ De modo diferente, Marcuse, ainda que enfatize a experiência vivida, teria sucumbido à perspectiva do observador ao considerar que caberia ao teórico a *interpretação das necessidades*.⁸⁶

Do ponto de vista normativo, Benhabib assinala que a filosofia do sujeito implica uma política da coletividade singular. Hegel, que não era um teórico crítico no sentido que a teoria crítica assumiu a partir de Marx, adota uma perspectiva terapêutica e entende a liberdade enquanto promovida num Estado que provê *integração política* em detrimento da *participação*.⁸⁷ A respeito do ponto de vista normativo na teoria crítica de Marx a Marcuse, Benhabib afirma que:

Marx tinha como ponto de partida o modelo demiúrgico de humanidade que se extrusava a si mesma na história e encarava suas próprias capacidades extrusadas como capital, como a soma total daquelas forças alienadas que oprimem os indivíduos. A emancipação significava que esse potencial alienado seria reapropriado pelos próprios indivíduos. Neste ponto, Marx cometeu uma falácia distributiva. Ele assumiu que, uma vez que a humanidade enquanto um sujeito empírico era *uma*, a humanidade enquanto sujeito normativo poderia ser representada por *um* único grupo em particular. A

⁸² A teoria crítica não analisava mais as contradições sociais em vista de seu enraizamento. Cf. também, CNU, caps. 5-6, 8 (esp. pp. seção 3-a). BENHABIB, “Modernity and the Apories of Critical Theory”; HABERMAS, *The Theory of Communicative Action*. v. 2, p. 378–83.

⁸³ CNU, cap. 8, pp. 336-8.

⁸⁴ CNU, cap. 6, p. 213.

⁸⁵ CNU, cap. 7, p. 143. Para Benhabib, Adorno foi quem melhor viu os problemas do que ela nomeia filosofia do sujeito. No entanto, a sua dialética negativa permaneceria uma negação abstrata da filosofia do sujeito, sem mostrar como esta pode ser superada: “Por que não é possível conceber a ‘não-identidade isenta de sacrifício do sujeito’ [ND, 277] como condição interpessoal e social? Por que o ideal de uma autonomia não repressora e não regressiva não é um ideal moral e político, mas um ideal estético? Adorno, que provavelmente de forma mais consistente do que qualquer um dos teóricos críticos enxergou a deficiência e o ocaso [*demise*] da filosofia do sujeito sobre a qual a filosofia marxista repousava, não pôde, todavia, oferecer qualquer alternativa a isso” (CNU, cap. 6, p. 212). Benhabib também sugere, mas não desenvolve, que o problema é que Adorno ainda concebia a socialidade apenas nos termos da *troca*, com isso, não haveria espaço para compreender a sociabilidade também como interação. (Cf. CNU, cap. 6, n. 45, p. 384).

⁸⁶ Cf. tb. CNU, cap 3, pp. 177-9.

⁸⁷ Cf.: CNU, cap. 3, seção 3. O correlato nas ciências sociais, para Benhabib, é Durkheim: “O ponto de vista transubjetivo que Durkheim e Hegel compartilham é a do terapeuta social, ou [...] do engenheiro social e do teórico dos sistemas, mas esse ponto de vista não é o dos próprios atores sociais” (CNU, cap. 4, p. 103).

falácia distributiva somada ao primado do modelo de atividade da obra afastou a política da intersubjetividade e privilegiou uma política da singularidade coletiva. Para teóricos críticos como Adorno, Horkheimer e Marcuse, o vácuo deixado pelo desaparecimento das esperanças na classe trabalhadora revolucionária, na sequência da Segunda Guerra Mundial, foi preenchido ou pelo espírito absoluto – arte, religião e filosofia – ou pelo espírito subjetivo – a psique rebelde. Presumiu-se que o espírito objetivo estava irremediavelmente racionalizado e não continha qualquer potencial emancipatório.^{88[O]}

Para ser precisa, Benhabib afirma que a teoria crítica de Marx adota posições ambíguas no que diz respeito ao ponto de vista normativo: de um lado, aponta para uma visão da emancipação que é a mera realização das promessas do passado, de outro, aponta para uma visão da transfiguração das relações sociais. Essas duas visões permaneceriam em tensão de seus escritos de juventude aos escritos de maturidade. No entanto, a autora também sublinha que a política da singularidade coletiva é a única que encontra amparo nas categorias da ação e na maneira de conceber o processo histórico. Assim, na teoria marxiana, o ideal normativo que prevalece é o da humanidade ou do proletariado (o qual representa o ponto de vista da humanidade) que se reapropria dos frutos de sua riqueza, sua obra, enquanto um sujeito coletivo singular.

Sobre a primeira geração, ela afirma que, com o abandono da busca pelo sujeito que representa o ponto de vista universal, “a busca pelo sujeito revolucionário [...] não é abandonada”.⁸⁹ No que nos interessa, se, por um lado, a filosofia do sujeito é parcialmente abandonada, em vista das críticas ao sujeito universal, à filosofia da história e à lógica da identidade hegeliana, por outro lado, a emancipação converte-se em uma experiência privada. Isto é, a emancipação passa a ser buscada fora da vida política e da vida social. Nas palavras de Benhabib: “A emancipação deixou de ser um projeto público e passou a ser uma experiência privada de liberação alcançada em momentos de uma relação de não dominação da natureza e em momentos de eros revolucionário”.⁹⁰

A posição da filosofia prática à luz do legado hegeliano

Como vimos no primeiro capítulo, foi Habermas quem criticou a falta de clareza normativa na teoria social marxiana e, com isso, trouxe para o primeiro plano a tarefa da justificação e explicitação dos pressupostos que orientam a crítica. Vimos que Benhabib desloca

⁸⁸ CNU, cap. 8, p. 352.

⁸⁹ Benhabib afirma que “o curso da teoria crítica de 1937 a 1947 apresenta o abandono do sujeito *revolucionário*, mas não o abandono da busca pelo *sujeito* revolucionário enquanto tal” (CNU, cap. 2, p. 54. Grifo da autora).

⁹⁰ CNU, cap. 8, p. 329. Para um tratamento da permanência da filosofia do sujeito na primeira geração do Instituto, Cf. CNU, cap. 6, pp. 213ss.

o desafio habermasiano da justificação para investigar as fontes hegelianas do que ela considera como uma relação ambivalente com a filosofia prática endêmica à teoria crítica. A relação ambivalente endêmica está relacionada tanto ao método de crítica imanente tomado por si só como à filosofia do sujeito. Essas são as duas heranças que compõem o legado hegeliano: a crítica imanente deixa implícitos os pressupostos normativos da teoria crítica e é o primeiro momento do encobrimento do impulso utópico da teoria crítica; e a filosofia do sujeito consolida o encobrimento do impulso utópico ao considerar a emancipação apenas como realização dos legados do passado e implica uma política do sujeito coletivo singular.

A primeira herança hegeliana consiste na exigência da crítica imanente em recusar quaisquer critérios que não sejam dados pela teoria, objeto ou fenômeno criticado. Como vimos, Benhabib questiona essa exigência e argumenta que, tomada por si só, a crítica imanente acaba por deixar implícitos os critérios da crítica social que não são exclusivamente dados pelo objeto, teoria ou fenômeno criticado; ademais, tomada por si só, a crítica imanente pode converter a crítica em dogmatismo e está relacionada à denegação do impulso utópico constitutivo da teoria crítica. Com a primeira herança hegeliana, ao mostrar que a crítica imanente do jovem Hegel e do jovem Marx ironicamente contavam com um ideal normativo de uma comunidade ética unificada e de uma unificação entre particular e universal, Benhabib mostra que a crítica que se declara imanente pode estar operando com ideais normativos implícitos. Além disso, tem consequências a adoção irrestrita da exigência de que não é tarefa do teórico oferecer um padrão de medida que não o dado pelo próprio processo histórico. Primeiro, impede a crítica de ser explícita ao menos sobre o tipo de transformação que não contempla; segundo, confina o compromisso com a emancipação a uma realização das promessas do passado. Finalmente, como acrescentei, impede que os teóricos sejam explícitos sobre a perspectiva e os compromissos que adotam ao interpretar o processo histórico em vista da emancipação. Afinal, o processo histórico não possui sua própria interpretação. E mesmo diante de um diagnóstico cogente, que mostre a gênese histórica e a necessidade das contradições presentes, o problema da interpretação permanece: quantas tramas históricas há no processo histórico? O problema da interpretação do processo histórico também se coloca notadamente porque a teoria crítica não pretende apenas descrever os processos históricos e o momento presente, tampouco pode considerar-se como capaz de prever o futuro a partir de leis e regularidades. Não se trata, assim, de recusar a história, mas de questionar a maneira como se concebe a história e a relação entre o passado e o futuro.

Benhabib também procura mostrar que tanto Marx como Hegel, ao abandonarem o ideal normativo substantivo de unificação, não abandonam critérios ou concepções

normativas. Com a filosofia do sujeito, Benhabib explicita os fundamentos normativos implícitos que informam uma maneira de abordar as atividades e a interação humana e uma maneira de conceber a história. A filosofia do sujeito, chamada por Benhabib de discurso, posição, modelo, poderia ser também chamada de estratégia conceitual. Na consideração dessa estratégia conceitual, é verdade que há uma aproximação que acaba por deixar de fora, do ponto de vista de um tratamento específico de cada autor, os diferentes momentos de suas obras e as especificidades conceituais. No entanto, esse exercício de aproximação permite colocar em relevo um paradigma de análise, crítica, e intenção prática comum a diferentes autores. Permite explicitar fundamentos normativos implícitos, problematizar premissas explícitas e apontar as implicações de um ponto de vista explicativo e de um ponto de vista normativo.

O cerne e a primeira premissa da filosofia do sujeito é o modelo de atividade da obra. O predomínio do modelo de atividade da obra está ligado a uma perspectiva transubjetiva, a uma compreensão da história como obra de um macrossujeito, e a uma visão da emancipação como a reconciliação com os frutos do passado. De um ponto de vista epistemológico, prevalece uma perspectiva transubjetiva (ou sistêmica, funcionalista, do pensador-observador); e, de um ponto de vista político, de um lado, uma visão política que elimina a pluralidade e, de outro, a conversão do impulso utópico da teoria crítica numa reconciliação com o passado ou o conformismo de uma realização das promessas do passado. Esses fundamentos implícitos têm implicações para o tratamento do diagnóstico crítico social e também para a orientação normativa da crítica. Do ponto de vista do diagnóstico, esses fundamentos favorecem a adoção estrita da perspectiva da crise sistêmica, funcionalista, do observador, em detrimento completo da perspectiva da crise vivida, da perspectiva do participante. Em outro sentido, a emancipação passa a se orientar, em Marx, para uma reapropriação dos legados do passado por um sujeito ou grupo que representa o ponto de vista universal, e, na primeira geração, para uma privatização da experiência da emancipação.

Fogem particularmente ao confinamento do momento utópico à política da realização as projeções utópicas como a da finitude sensível, em Marx, e a da mimesis, em Adorno e Horkheimer. Ambas as projeções, contudo, guardam problemas. A primeira é obstada pela compreensão das atividades humanas a partir do modelo de atividade da obra e do privilégio da perspectiva do observador. A segunda, ainda que enseje uma saída da filosofia do sujeito, é formulada em termos que prescindem da interação efetiva com outros concretos e, sobretudo, da política. Em ambos os casos, prevalece a eliminação da pluralidade, seja como consequência do paradigma da obra, do privilégio da perspectiva do observador, e de que o pertencimento a condições objetivamente similares é a fonte e o fim da ação política, seja pela

ausência de outros concretos e de uma preocupação com a política institucional.

Se retomarmos a distinção de Benhabib apontada no capítulo anterior, haveria, em Marx, um privilégio da dimensão diagnóstico-explicativa em detrimento da dimensão utópico-antecipatória. E, haveria um privilégio da dimensão utópico-antecipatória na primeira geração, mas nos sentidos específicos de que, para Benhabib, teria havido um abandono da colaboração interdisciplinar e que a orientação para a emancipação privilegia o polo da utopia, da transfiguração do presente.

Quando Benhabib aponta a presunção da crítica imanente de ter superado a ingenuidade normativa das teorias que prescrevem uma política e uma moral ideais e critica as implicações da filosofia do sujeito, ela não está recusando os métodos de crítica imanente, de crítica desfetichizante e a preocupação com uma teoria das crises. Ela também não está fazendo uma defesa da filosofia prática antiga ou da filosofia normativa moderna, isto é, ela não está fazendo uma defesa de uma filosofia prática que procuraria definir os conteúdos da boa vida a partir de uma organização ontológica do mundo e das finalidades inscritas na natureza humana, tampouco está reduzindo a tarefa da filosofia prática a apenas “descobrir as regras da justiça que garantem a coexistência de indivíduos autointeressados, cada um dos quais definindo o bem como o que é prazeroso para si”.⁹¹ Mais do que sua aliança com Habermas no que diz respeito à necessidade de justificação dos fundamentos normativos da teoria crítica, importa sublinhar a convocação feita pela autora para uma transformação da relação *ambivalente* da teoria crítica com a filosofia prática e do próprio sentido da filosofia prática. Em um sentido, é essencial explicitar os critérios normativos e as projeções utópicas com os quais a crítica opera. Mas, em outro sentido, como escreve Benhabib, “é essencial desenvolver uma concepção alternativa de ética e política que dispense os pressupostos que identifiquei como o modelo de uma atividade que se efetiva a si mesma [*self-actualizing*] e a redução da pluralidade humana a uma coletividade singular”.⁹² A virada comunicativa procedida por Habermas chega perto, mas não conclui a tarefa. A *Fenomenologia*, provoca Benhabib, retorna nas argumentações reconstrutivas habermasianas.

⁹¹ CNU, cap. 8, p. 334.

⁹² CNU, cap. 4, p. 133.

3. O RETORNO DA *FENOMENOLOGIA* E A QUEBRA UTÓPICA DAS INTERPRETAÇÕES DAS NECESSIDADES

Neste capítulo, pretendo, em primeiro lugar, investigar a provocação de Benhabib de que Habermas retoma a filosofia do sujeito. Como Benhabib afirma, foi a virada comunicativa iniciada por Habermas na teoria crítica que possibilitou uma complexificação da compreensão das ações humanas ao deslocar o predomínio do modelo de atividade da obra com a introdução do modelo da ação comunicativa. Não obstante, Habermas retornaria à filosofia do sujeito ao adotar uma narrativa desenvolvimental e evolucionária em sua teoria da evolução social. Essa narrativa desenvolvimental está na base de sua compreensão do legado cultural da modernidade e também ampara a concepção de emancipação de sua teoria crítica. Para Benhabib, a emancipação, na teoria habermasiana, fica restrita à política da realização, e, além disso, torna-se uma preocupação teórica que prescinde da política. Em um segundo momento, pretendo mostrar que, para a autora, tal como a teoria marxiana, a teoria habermasiana tem um momento fortemente utópico, ainda que não devidamente explicitado. Quando discute o desenvolvimento moral do indivíduo a partir dos estudos de Lawrence Kohlberg, Habermas, em um primeiro momento, acrescenta um sétimo estágio, o das “interpretações universalistas das necessidades”.¹ Como veremos, ainda que Benhabib questione a teoria desenvolvimental de Kohlberg, particularmente em vista do modelo de autonomia que impera nas avaliações do juízo moral,² ela mostra que o sétimo estágio é precisamente a projeção utópica da teoria habermasiana. Benhabib pretende trazer a interpretação das necessidades para o centro da ética do discurso ou comunicativa. Ao mostrar a projeção utópica implícita na teoria habermasiana e ao reformulá-la, a autora repõe a tensão da política da realização com a política da transfiguração na ética do discurso e também delineia os contornos da conceitualização de autonomia, ponto de vista moral, discurso prático e da relação entre justiça e boa vida que são as bases de sua transformação da ética do discurso e da inflexão política que ela opera nessa

¹ Acompanho aqui a tradução de Rúrion Melo. Noto que Carlos Nelson Coutinho traduziu como “interpretações universalizadas dos carecimentos”; Thomas McCarthy traduz como “universalized need interpretations”; Benhabib, em *Critique, Norm, and Utopia*, traduz como “universalizable need interpretations”, mas em “The Utopian Dimension in Communicative Ethics” ela utiliza tanto a versão de McCarthy como a de *Critique, Norm, and Utopia*.

² STS, cap. 5.

proposta.

O retorno da *Fenomenologia* nas argumentações reconstitutivas

A crítica ao retorno da filosofia do sujeito na teoria habermasiana é apresentada por Benhabib por meio da acusação do retorno da *Fenomenologia do Espírito* nos desdobramentos do programa das ciências reconstitutivas de Habermas. A teoria habermasiana retomaria uma narrativa filosófica similar àquela da *Fenomenologia* de Hegel, segundo a qual prevalece “o conceito de um sujeito coletivo singular, que cria o mundo histórico e objetivo por meio de sua atividade”,³ quando adota modelos evolucionário-desenvolvimentais na reconstrução do processo de racionalização. Habermas procurou compreender processos de aprendizagem do ponto de vista social com vistas a historicizar as estruturas de racionalidade. As estruturas de racionalidade moderna, a saber, descentramento das visões de mundo, reflexividade epistemológica e a diferenciação de esferas de valor, seriam critérios vinculantes de racionalidade e, ao mesmo tempo, constituintes fundamentais da racionalidade comunicativa.⁴ Para Benhabib, as “esperanças filosóficas” que Habermas deposita nas reconstruções fazem com que a teoria habermasiana retorne ao discurso da filosofia do sujeito. Um dos momentos em que a autora formula essa acusação pode ser visto na seguinte passagem:

Habermas retorna ao discurso da filosofia do sujeito naqueles pontos de sua teoria em que a reconstrução das “competências da espécie” de um sujeito anônimo – a humanidade enquanto tal – deixa de ser uma hipótese de pesquisa empiricamente frutífera para assumir o papel de uma *narrativa filosófica* da história formativa do sujeito da história. De um modo bastante parecido com a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, as reconstruções começam a falar em nome de um de um “nós” coletivo fictício de cujo ponto de vista a história da História é contada. Esse sujeito fictício aparece tanto como sujeito do passado quanto como sujeito do futuro, ele é empírico e normativo ao mesmo tempo. Na abordagem de Habermas, como a evolução cultural da modernidade acontece como um processo de aprendizagem de sujeitos empíricos, também o(s) sujeito(s) empírico(s) muda(m) de status e esse processo passa a ser um conto representativo no qual “nós”, os sujeitos do presente, vamos nos descobrir a nós mesmos.^{5[A]}

Em outros momentos, a autora também afirma que “o projeto da *Fenomenologia* de Hegel também retornou na forma de uma *reconstrução da história empírica das competências da*

³ CNU, cap. 8, p. 344.

⁴ CNU, cap. 7, pp. 254.

⁵ CNU, cap. 8, pp. 330-1.

espécie,”⁶ ou ainda, parafraseando Habermas, ela afirma que as ciências reconstrutivas “produzem ‘uma *fenomenologia empírica do espírito*’, que traça o desenvolvimento das competências ontogenéticas e filogenéticas”.⁷

Essa discussão sobre o retorno da filosofia do sujeito é importante porque Benhabib considera que Habermas procurou justificar os fundamentos normativos da teoria crítica por meio da ética comunicativa ou do discurso. De acordo com a autora, até a *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas teria procurado uma fundamentação para a ética do discurso a partir apenas da reconstrução das estruturas da fala ou do discurso racional, mas ela considera que esse livro – que é o resultado modificado e apresentado como inacabado do programa das ciências reconstrutivas – ofereceria as bases não fundacionalistas daquela fundamentação.⁸ Desse modo, a *Teoria da Ação Comunicativa*, marcaria a virada não fundacionalista da ética do discurso, e, portanto, da teoria crítica habermasiana. Como Benhabib pretende que a ética comunicativa constitua os fundamentos normativos da teoria crítica, mas, para isso, introduz um conjunto de reformulações, o tratamento das críticas da autora às bases da ética comunicativa habermasiana já nos coloca no caminho para compreender a transformação que será operada nesse projeto, pois o abandono da filosofia do sujeito é uma das exigências dessa reformulação.

Para compreender a afirmação de que as reconstruções passariam a assumir o papel de uma narrativa filosófica da história formativa do sujeito da história, é preciso ter em vista o seguinte: Sabemos que, ao procurar reconstruir as estruturas profundas da cognição e da ação que se desenvolveram historicamente, Habermas, ainda que aposte em uma homologia entre o desenvolvimento ontogenético e o filogenético, desde o início rejeita a ideia de um sujeito-espécie caracterizado de modo fictício. Em “Para a reconstrução do materialismo histórico”, ao criticar os pressupostos objetivistas da filosofia da história de “*um desenvolvimento linear*,

⁶ CNU, cap. 8, p. 346.

⁷ CNU, cap. 7, p. 264. Em “Modernity and the Aporias of Critical Theory”, de 1981, Benhabib criticou a estratégia reconstrutiva de Habermas por “proceder pelas costas dos agentes”. Por volta da mesma época, Thomas McCarthy e Axel Honneth, dentre outros, direcionaram objeções similares à maneira como Habermas compreendia esses processos de aprendizagem social. Como resume Joel Whitebook, as objeções de McCarthy e Honneth questionam o processo de aprendizagem impessoal que seria conduzido não pela espécie, mas pelo sistema social. Nas palavras de Whitebook: “um processo de aprendizagem impessoal, não indivíduos e grupos encarnados, não atores combativos, passa a ser o portador da racionalidade sobre o qual a Teoria Crítica pode basear suas esperanças.” Honneth critica o recurso implícito a um macrossujeito. McCarthy acusa mais diretamente a permanência de um sujeito da espécie (WHITEBOOK, Joel, *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, Cambridge, MA: MIT Press, 1995, pp. 82-4; Cf. tb. REPA, Luiz, *A Transformação da Filosofia em Jürgen Habermas*, pp. 73, 131).

⁸ CNU, cap. 7, p. 263, cap. 8, p. 287.

necessário, ininterrupto e ascendente de um macrosujeito,” o autor afirma que:

O materialismo histórico não precisa supor um *sujeito da espécie* no qual se realiza a evolução. *Os portadores da evolução são antes as sociedades e os sujeitos de ação que as integram.* E a evolução pode ser depreendida daquelas estruturas que, de acordo com um padrão passível de ser reconstruído de maneira racional, são substituídas por estruturas cada vez mais abrangentes. No curso desse processo formador de estruturas [...] *de forma alguma surgiriam sujeitos em grande formato, mas quando muito coletividades intersubjetivas, autoproduzidas e de nível superior.*⁹

Assim, Habermas está ocupado com processos de aprendizagem social que constituem novas formas de integração social.

Habermas empresta a noção de processos de aprendizagem de Jean Piaget, que mobilizou essa noção para compreender o desenvolvimento cognitivo individual. Os processos de aprendizagem não dizem respeito ao conteúdo do aprendizado cognitivo, mas à aquisição cumulativa de estruturas cognitivas que segue uma lógica de desenvolvimento em uma sequência irreversível de estágios. Não são possíveis saltos aleatórios, e, do mesmo modo, uma vez aprendida uma operação mais complexa, não são possíveis regressões completas a um estágio anterior. Ainda que no curso do desenvolvimento haja momentos de crise, que aparecem como regressões, uma regressão completa só tem lugar como resultado de situações extremamente traumáticas as quais, contudo, confirmam a regra de um desenvolvimento sequencial e progressivo. Além do desenvolvimento sequencial, esses estágios possuem uma direção.¹⁰ Ao transpor a noção de processos de aprendizagem para o nível “filogenético” ou social, Habermas traça uma distinção entre a lógica do desenvolvimento e a dinâmica do desenvolvimento (ou dinâmica evolutiva) do processo histórico. A lógica do desenvolvimento diz respeito às estruturas de racionalidade (e normativas), ao passo que a dinâmica diz respeito ao desenvolvimentos empíricos da história. Os processos de aprendizagem social são pensados no nível das *estruturas de racionalidade* e recuperariam a lógica do desenvolvimento do ponto de vista “interno dos participantes”.¹¹ Esses processos de aprendizagem, como Habermas afirmou, são levados a cabo pelos “próprios indivíduos socializados”, pois, “sociedades ‘aprendem’ apenas em sentido figurado”.¹²

Em *Critique, Norm, and Utopia*, quando afirma que as reconstruções racionais das

⁹ HABERMAS, “Para a reconstrução do materialismo histórico”, in: *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, pp. 220–1. Grifo meu.

¹⁰ CNU, cap. 7, p. 275. Cf. HABERMAS, “Desenvolvimento moral e identidade do Eu”, in: *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, pp. 104–7.

¹¹ CNU, cap. 7, pp. 264–5. HABERMAS, *The Theory of Communicative Action*, v. 1, pp. 66–9; id. *A reply*, p. 254.

¹² Id., “Introdução: Materialismo Histórico e o Desenvolvimento das Estruturas Normativas”, in: *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, p. 67.

“competências da espécie” acabam por resultar em uma “*narrativa filosófica* da história formativa do sujeito da história”, Benhabib não ignora a intenção de Habermas em *recusar* o pressuposto de um sujeito fictício, de recusar a suposição de “um *sujeito da espécie* no qual se realiza a evolução”.¹³ Com efeito, segundo Benhabib, a distinção entre trabalho (*labor*) e interação e a compreensão da formação de estruturas intersubjetivas de ação por meio do conceito de ação comunicativa foi o que a permitiu delinear os pressupostos da filosofia do sujeito. Ela também sublinha as críticas de Habermas tanto a Marx como à primeira geração por confundirem o sujeito empírico e normativo da humanidade. E, assim, afirma que Habermas “rejeita categoricamente” as duas primeiras premissas da filosofia do sujeito, isto é, o predomínio do modelo de ação como obra e a pressuposição de um sujeito transubjetivo da história.¹⁴ Benhabib também não ignora a modificação na estratégia do programa das ciências reconstrutivas na *Teoria da Ação Comunicativa*, que teria passado a se concentrar no “legado cultural” da modernidade, em detrimento de uma preocupação anterior que incorporava também a reconstrução do desenvolvimento das forças produtivas. Apesar disso, como veremos, a autora sublinha a hipóstase implícita de um “nós” ao qual os processos de aprendizagem são atribuídos e problematiza a ambiguidade dessa hipóstase: de um lado, um sujeito da humanidade, de outro, sujeitos empíricos que deveriam poder se reconhecer nesse “nós”. Em qualquer caso, a perspectiva transubjetiva, a segunda premissa da filosofia do sujeito, a qual Habermas teria rejeitado, retornaria. Retornariam também a premissa de que a história é o desdobramento do sujeito fictício pressuposto nas reconstruções, e, finalmente, a restrição da projeção utópica à realização do legado cultural da modernidade.

A objeção de Benhabib sobre o retorno da filosofia do sujeito tem por objetivo, tal como em suas objeções a Hegel e a Marx, uma crítica tanto aos pressupostos implícitos das reconstruções racionais como às implicações epistemológicas e normativas dessa estratégia. Nessa depuração dos pressupostos e das implicações, Benhabib não descarta integralmente a estratégia das ciências reconstrutivas, mas, antes, problematiza o status dos argumentos reconstrutivos, assim como as implicações “práticas” (normativas e políticas) dessa estratégia. Como veremos, o cerne da crítica de Benhabib sobre o retorno da filosofia do sujeito está relacionado ao uso que Habermas faz da noção de processos de aprendizagem ao transpor essa noção para o nível do processo de aprendizagem social.¹⁵ Essa noção desempenha um papel

¹³ HABERMAS, “Para a reconstrução do materialismo histórico”, p. 220. Grifo do autor.

¹⁴ CNU, cap. 8, p. 330.

¹⁵ Na verdade, essa argumentação de Benhabib se desdobra a partir de um questionamento da reconstrução que Habermas faz da teoria weberiana, tanto da teoria da racionalização como dos estudos de religião. Habermas

central tanto na teoria da modernidade habermasiana como na compreensão das competências comunicativas, como afirma Benhabib:

Habermas sustenta que se for possível mostrar que os critérios da racionalidade comunicativa são o resultado de processos de aprendizagem que podem ser reconstruídos de maneira significativa, então seu status “*quasi-transcendental*” pode ser resgatado. Mostrar-se-ia que essas estruturas *são estruturas profundas* subjacentes às competências humanas interativas e comunicativas. Essas competências são, com efeito, competências que se modificam e evoluem, mas a sua evolução representa uma sequência internamente irresistível [*compelling*].^{16[B]}

No entanto, Benhabib não recusa inteiramente as argumentações reconstrutivas por considerar o seu potencial frutífero para contribuir com hipóteses para pesquisas empíricas e o potencial para reunir um conjunto complexo de problemas. Ela também não recusa integralmente a ideia de processos de aprendizagem, pois não pretende descartar o legado da modernidade, mas sim enfraquecer a justificativa desse legado e, em outro sentido, destacar a “quebra utópica” com esse legado trazida pela ética comunicativa. A autora resume o que aceita das reconstruções nos seguintes termos:

Pode-se dizer que os constituintes da racionalidade comunicativa, como o descentramento, a reflexividade e a diferenciação das esferas de valor, têm “significado e validade universais” apenas em um sentido fraco. Não se pode afirmar que esses constituintes sejam ‘*quasi-transcendentais*’, apenas que são o resultado de um processo de aprendizagem contingente cuja evolução interna podemos reconstruir de modo cogente: o que foi uma vez aprendido por boas razões não pode ser desaprendido a bel prazer. Além disso, a “reflexividade epistemológica” do sistema de crenças moderno dá origem a um círculo hermenêutico que não podemos superar ou dele escapar. Por fim, essas estruturas são “irreversíveis” no sentido de que o futuro que gostaríamos de ver só pode ser efetivado com a realização de seu potencial ainda não exaurido.^{17[C]}

procurou reconstruir a teoria weberiana explorando suas ambiguidades e deficiências explicativas (com respeito ao status universal do processo de modernização e um tratamento da racionalização que privilegia a racionalidade com respeito a fins). Como se sabe, o argumento de Habermas tem em vista complexificar essa teoria da racionalização, que é também uma fonte para o diagnóstico da *Dialética do Esclarecimento*. Adorno e Horkheimer teriam combinado a tese da racionalização com a teoria da reificação lukácsiana. Ao complexificar a teoria da racionalização, Habermas pode ao mesmo tempo complementar a tese da racionalização baseada no modelo da racionalidade com respeito a fins com a racionalização com base na ação comunicativa e mostrar, assim, que a racionalização *não é apenas* reificação (Para uma discussão detida da reconstrução que Habermas faz de Weber cf. ARAUJO, Luiz Bernardo Leite, *Religião e modernidade em Habermas*, São Paulo, SP: Loyola, 1996, esp. cap. 3). O argumento central de Benhabib é que Habermas dissolve a ambiguidade weberiana com respeito à universalidade do processo de racionalização e atribui a esta mais força do que o próprio Weber teria atribuído. Benhabib acompanha Habermas na complexificação da teoria da racionalização e, particularmente, na compreensão de que a racionalização não é apenas reificação. Como veremos, porém, ela enfraquece a leitura da modernidade (e o faz também nessa comparação com a leitura de Weber). Cf. CNU, cap. 7, esp. p. 255ss. Cf. tb. uma análise anterior da sociologia weberiana e suas limitações, já inflexionada por problemas da conceitualização da ação em BENHABIB, Seyla, “Rationality and Social Action: Critical Reflection on Weber’s Methodological Writings”, *Philosophical Forum*, v. 12, n. 4, p. 356-74, 1981.

¹⁶ CNU, cap. 7, p. 265. Grifo da autora.

¹⁷ CNU, cap. 8, p. 279.

A crítica ao retorno da filosofia do sujeito pressupõe as objeções que Benhabib levanta quanto ao status transcendental ou *quasi*-transcendental das estruturas de racionalidade moderna, pois, para ela, não há diferença entre o status das reconstruções e outras leituras da modernidade. A autora também questiona as implicações de um curso normal e irreversível de desenvolvimento importado pela noção de processos de aprendizagem e o seu papel tanto para reconstruir o passado quanto para projetar o futuro. Esse argumento de Benhabib é central para compreender o retorno da filosofia do sujeito e, ao mesmo tempo, para compreender como ela compartilha de certos aspectos do programa habermasiano, notadamente a leitura (enfraquecida) do legado cultural da modernidade, que também é parte da justificação que a autora oferece para a ética do discurso. Vejamos.

O status das estruturas da racionalidade moderna: quasi-transcendental, vinculante e irreversível

Benhabib, acompanhando a crítica de Mary Hesse, questiona o status *quasi*-transcendental das reconstruções em vista das pretensões de Habermas com as argumentações reconstrutivas e aquilo que argumentos reconstrutivos podem oferecer. Diante da pretensão inicial de que as reconstruções racionais permitiriam mostrar o caráter transcendental dos consituíntes da racionalidade moderna, Benhabib afirma que as reconstruções não respondem aos critérios rigorosos dos argumentos transcendentais, a saber, necessidade e unicidade. Argumentos transcendentais descrevem condições que – lógica e empiricamente – não poderiam ser de outro modo. Uma vez que Habermas pretende subsidiar seus argumentos ao recorrer a pesquisas empíricas, não seria possível atribuir às reconstruções um status mais forte do que as conclusões ou resultados dessas pesquisas. Além disso, as próprias argumentações reconstrutivas não respondem pela unicidade, no sentido de serem a única explicação possível. Assim, as reconstruções não dizem respeito a condições que são necessárias porque, tal como os argumentos das ciências nas quais busca corroboração, seus próprios argumentos estão sujeitos a revisibilidade e falibilismo; e não são únicas porque há quadros explicativos concorrentes. Nas palavras de Benhabib: “Argumentos reconstrutivos não podem preencher as condições de necessidade e de unicidade associadas a argumentos transcendentais e ainda manter seu status de abordagens empiricamente frutíferas”^{18[D]}

Esse é um ponto que o próprio Habermas, num certo sentido, concedeu. Habermas insiste nos critérios de revisibilidade e falibilismo, assim como na confirmação ou corroboração

¹⁸ CNU, cap. 7, p. 267.

na pesquisa empírica e em outras teorias. Além disso, ele afirma que, com efeito, as reconstruções não apresentam argumentos necessários e únicos e, por isso, seriam mais empíricas que transcendentais. Trata-se, na verdade, de argumentos transcendentais fracos, *quasi-transcendentais*.¹⁹ Para Benhabib, contudo, “o próprio conceito de um ‘*quasi-transcendental*’ pode ser um equívoco [*misnomer*].”²⁰ A autora aponta um dilema na estratégia reconstrutiva que pode ser colocado nos seguintes termos: Por um lado, para que se retenha o potencial frutífero das argumentações reconstrutivas é preciso admitir que não haveria diferença entre o status filosófico da reconstrução do legado da modernidade oferecida por Habermas e interpretações concorrentes da modernidade (como as de Horkheimer e Adorno, Nietzsche, Foucault, Lyotard ou MacIntyre);²¹ por outro lado, se se pretende que haja diferença de status, Habermas teria de admitir que está reconstruindo a modernidade à luz de princípios prévia e retrospectivamente selecionados, e, assim, sua estratégia argumentativa incorre em uma petição de princípio [*begs the question*].²²

Diante desse dilema, o argumento habermasiano seria que as narrativas concorrentes lidam com *conteúdos* semânticos ou com a superfície dos fenômenos, ao passo que as reconstruções lidam com o aspecto *formal*, as estruturas de racionalidade. Por isso mesmo, as reconstruções dizem respeito à *lógica desenvolvimental* das estruturas de racionalidade, ou seja, trata-se de uma abordagem *interna* de um “domínio de certas operações e distinções formais” reconstruídas do *ponto de vista dos participantes*.²³ Com efeito, essa reconstrução não dispensa integralmente a factualidade desse processo, mas mesmo essa factualidade tem dois níveis: um, que diz respeito à dinâmica evolutiva, o outro, à lógica desenvolvimental. Essa distinção é crucial porque mesmo a dinâmica evolutiva só pode ser explicada quando se aborda o nível das estruturas de racionalidade que subjazem à própria dinâmica evolutiva. Ao mesmo tempo, essa estratégia não incorre em uma pura e simples petição de princípio, uma vez que os pressupostos das reconstruções racionais estão explicitados e não se trata de uma argumentação dedutiva. No máximo, estaríamos diante de um argumento circular que seria, na verdade, uma circularidade virtuosa, pois, em suma, a metodologia das ciências reconstrutivas permite separar o nível da dinâmica da evolução da lógica do desenvolvimento e a explicação do desenvolvimento dos constituintes da

¹⁹ Cf. CNU, cap. 7, p. 267-8.

²⁰ CNU, cap. 7, p. 269.

²¹ Cf. CNU, cap. 7, pp. 254-5, 263, 267.

²² Cf. CNU, cap. 7, p. 254-5.

²³ Cf. CNU, cap. 7, p. 268-9.

racionalidade comunicativa encontra corroboração indireta nas teorias do desenvolvimento moral e na complexa teoria da racionalização. O círculo virtuoso ocorre por meio de um teste de coerência entre as diferentes e complexas tramas das reconstruções.²⁴ Há, ademais, muitas vantagens nessa abordagem para a compreensão do processo de racionalização – e, portanto, do legado da modernidade – em toda a sua complexidade e não apenas unilateralmente – como fazem as versões concorrentes. Finalmente, como se vê, as narrativas concorrentes pressuporiam *a estrutura de racionalidade* que pretendem criticar: o questionamento já está no jogo da própria racionalidade comunicativa.

Diante desse dilema, Benhabib, por sua vez, escolhe o primeiro termo e afirma que *não há diferença no status filosófico das reconstruções*. Assim, as reconstruções mantêm seu potencial empiricamente frutífero, isto é, o potencial tanto para contribuir com hipóteses de pesquisa como para sistematizar um conjunto amplo e complexo de problemas. Como afirma a autora:

O que distingue as reconstruções racionais tanto das abordagens hermenêuticas como das abordagens desconstrutivas não é seu status filosófico, mas seu caráter empiricamente frutífero para gerar pesquisas posteriores, sua viabilidade de servir a uma série de campos e sua capacidade de explicar e ordenar fenômenos complexos em narrativas inteligíveis.^{25[E]}

Com efeito, por um lado, ainda que conteste muitas das conclusões de Habermas – particularmente a respeito das considerações de que as intervenções jurídicas só levariam a um empobrecimento do mundo da vida, sobre os novos movimentos sociais e uma abordagem acrítica da família enquanto instituição no mundo da vida –,²⁶ Benhabib defende o potencial frutífero das ciências reconstitutivas. Mas, por outro lado, como ela afirma, “não se deve deixar a crítica apenas às fortunas da pesquisa empírica”²⁷ – afinal, podemos dizer que, se, inicialmente, as reconstruções não têm consequências práticas, a teoria crítica de Habermas continua tendo intenções práticas e não esconde suas preocupações normativas. Benhabib questiona, como acabamos de ver, o status das reconstruções. Isso significa que a reconstrução habermasiana e as abordagens concorrentes são igualmente plausíveis. Desse modo, a distinção entre dinâmica e lógica desenvolvimental e a reconstrução que opera no nível de processos de aprendizagem social não resolveria a disputa sobre a modernidade. Mas, ainda assim, Benhabib vai reivindicar um certo legado normativo da modernidade cultural.

²⁴ CNU, cap. 8, p. 296. Cf. HABERMAS, *The Theory of Communicative Action*, v. 2, cap. 8, pp. 399-400; id. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, trad. de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989 [1983], cap. 4, pp. 144-6.

²⁵ CNU, cap. 7, p. 269.

²⁶ CNU, cap. 7, pp. 250-2.

²⁷ CNU, cap. 7, p. 253.

Como vimos, em sua reconstrução do processo de racionalização, Habermas compreende o descentramento das imagens de mundo, a diferenciação das esferas de valor, e a reflexividade epistemológica como constituintes da estrutura da racionalidade comunicativa em seu desenvolvimento na modernidade. Cabe acrescentar que a comparação aqui é com “sistemas de crenças pré-modernos”, nos quais o verdadeiro, o bom e o justo, e o belo, seriam determinados pelos sistemas de crenças ou pelas visões de mundo dominantes. Em comparação, a estrutura da racionalidade moderna teria como aspecto central o autoquestionamento e a justificação de um ponto de vista por meios argumentativos.²⁸ Reflexividade significa, assim, o autoquestionamento, o questionamento das crenças compartilhadas e a articulação discursiva de posições. Não é que “antes” da modernidade esse tipo de reflexividade não existisse, porém é na modernidade que esse tipo de reflexividade teria sido expandido e institucionalizado no sentido específico que pode ser encontrado, por exemplo, nas práticas da ciência moderna, no direito e na moral, na crítica estética.²⁹

Benhabib ressalta que essa abordagem do legado cultural da modernidade não precisa e não deve ser compreendida nos termos de uma “teodiceia do progresso”, isto é, não se trata de um tipo de argumentação que alça a bandeira da onipotência da “razão ocidental moderna” e de sua capacidade infinita, inabalável, superior e em contínua expansão. Chamando atenção para esse ponto, a autora sublinha, nos seus termos, “a dialética do progresso” discutida por Habermas em “Para a Reconstrução do Materialismo Histórico”. No “Excursus sobre o progresso (e a exploração)”, Habermas afirmou que o aumento da reflexividade é acompanhado também de um aumento da repressão.³⁰ De acordo com Benhabib:

ainda que não esteja livre de momentos como esse [o da teodiceia do progresso], não é ao menos a intenção explícita de Habermas identificar o crescimento da reflexividade na modernidade com o progresso prático-moral *tout court*. Há um preço que se paga pela crescente sofisticação dos sistemas de crença e este é o exercício cada vez mais sutil de controle e de dominação. Até aqui, Foucault está correto. Adorno e Horkheimer também viram na moralidade do Esclarecimento meios mais poderosos para justificar a internalização da repressão do que nas teorias morais pré-modernas, nas quais as desigualdades na distribuição do poder e na possibilidade de alcançar a felicidade eram aceitas como dados. Conforme as ideologias modernas prescindiram do dado e cada vez mais sujeitaram a esfera da vida à validação argumentativa, tornou-se necessário aumentar os níveis de repressão para conter as demandas cada vez maiores da população.

[...]

Uma vez que descartemos as conotações de aprimoramento moral e progresso automáticos associadas a qualquer afirmação sobre o aumento da

²⁸ CNU, cap. 7, p. 270.

²⁹ Cf. CNU, cap. 7, p. 261-269; CNU, 8, p. 292.

³⁰ Cf. HABERMAS, “Para a reconstrução do materialismo histórico”, pp. 260–4; id., *The Theory of Communicative Action*. v. 2, cap. 5, p. 108.

reflexividade na cultura, a tese de Habermas passa a ser que a cada novo estágio de aprendizagem surgem novos problemas e uma nova consciência dos problemas que, por sua vez, exigem novas soluções e, entre essas, novas formas de repressão. Embora Habermas não tenha oferecido uma análise de como essa “dialética do Esclarecimento” estaria em operação dentro do quadro de sua teoria reconstrutiva, uma abordagem desse tipo não é em princípio *incompatível* com sua ênfase no aumento da reflexividade, pois essa reflexividade pode resultar também em aumento de repressão.^{31[F]}

Assim, a reconstrução dos constituintes da modernidade não prescinde da dialética do progresso e é possível compreender que o aumento da reflexividade acarreta também aumento da repressão. Apesar disso, o destaque do aumento da reflexividade recusa a tese unilateral de um único e exclusivo aumento da repressão. Nesse ponto, Benhabib se alia a Habermas para afirmar que o aumento da reflexividade é vinculante (*binding*) e que a reflexividade pode ser defendida por meio de uma circularidade virtuosa. Trata-se de uma circularidade hermenêutica. A autora afirma:

ao crítico que *nos* acusa de incorrer em petição de princípio quando postulamos o caráter vinculante da reflexividade há uma só resposta: sim, de fato, há uma circularidade na *nostra* argumentação, mas não se trata de uma circularidade viciosa. Essa argumentação seria um círculo vicioso somente se uma compreensão sem pressuposições, uma compreensão que pudesse se despir de sua própria contextualidade, também fosse possível. Uma vez, contudo, que esse não pode ser o caso, o que se segue é que a reflexividade é vinculante para *nós*. A pretensão de nos despirmos da reflexividade seria como querer pular a própria sombra. Sem dúvida, esse é um ponto que Habermas compartilharia com o hermeneuta.^{32[G]}

A circularidade hermenêutica no caso da reflexividade epistemológica consiste em afirmar que a disputa teórica sobre a reflexividade já seria feita no contexto em que a reflexividade é de algum modo pressuposta e compartilhada. Mas de que modo? Para Benhabib, a própria pergunta sobre a reflexividade já mostraria que “estamos” nesse círculo, pois “compreender é compreender num certo contexto e, para aquele cuja cultura sofreu a virada reflexiva, esse contexto não pode mais ser eliminado”.³³ Além disso, como ela continua, “o próprio fato de que podemos perguntar se a reflexividade é um critério vinculante implica que nós já estamos no círculo reflexivo. Sistemas pré-reflexivos,” ela afirma, “não são questionados, são aceitos. Sistemas pré-reflexivos não permitem que seus participantes permaneçam dentro e fora como o *nosso* faz.”³⁴

Caso se pergunte quem é esse “nós” e esse “nosso” para se referir àqueles cuja “cultura sofreu a virada reflexiva”, a resposta de Benhabib é de que se trata daqueles que

³¹ CNU, cap. 7, p. 270-1. Grifo da autora.

³² CNU, cap. 7, p. 274. Grifo meu.

³³ CNU, cap. 7, p. 272.

³⁴ CNU, cap. 7, pp. 273-4. Grifo meu.

compartilham de uma cultura que de algum modo foi tocada pelo legado cultural da modernidade ocidental. Acompanhando Habermas, Benhabib caracteriza os constituintes desse legado nos termos do descentramento das imagens de mundo, da reflexividade epistemológica e da diferenciação das esferas de valor. Essas são estruturas de um conjunto de práticas reflexivas que se expande e de algum modo se institucionaliza. Particularmente, importa para ela o legado moral e político. Nesse quadro, como apontado, Benhabib reivindica a circularidade virtuosa da reflexividade no sentido de que “não podemos superar ou escapar.”

Eu vou retomar o tratamento desse “nós” da virada reflexiva e do legado cultural moderno ou da modernidade ocidental adiante. Antes, é preciso sublinhar que, por outro lado, a circularidade virtuosa defendida por Benhabib não se baseia num tipo de teste de coerência que, no limite, estaria fechado no quadro das próprias ciências reconstrutivas – como o argumento de Habermas –, e que, além disso, a afirmação de Benhabib sobre o acordo do autor com a circularidade hermenêutica deve ser lida com cautela. Na verdade, ela escreve: “é possível que ele [Habermas] esteja procurando um sentido mais forte do legado da modernidade do que atribuí [...]. Eu acredito que esse seja o caso”.³⁵

Benhabib apresenta dúvidas a respeito do alcance do acordo de Habermas com a circularidade hermenêutica para justificar o caráter vinculante da reflexividade pois, em última análise, esse acordo significaria também, contra Habermas, um enfraquecimento da justificação do legado da modernidade. E por que Habermas estaria procurando um sentido mais forte para o legado cultural da modernidade e de que modo esse sentido mais forte seria um problema?³⁶ Habermas estaria procurando um sentido mais forte porque, novamente, reconstrói as estruturas de racionalidade moderna como um processo de aprendizagem cumulativo. É verdade que o autor afirmou em “Para a Reconstrução do Materialismo Histórico” que “se e quando, dado o caso, tais formações e estruturas [sociais passíveis de serem reconstruídas racionalmente] ocorrem, depende de condições secundárias *contingentes* e de processos de aprendizagem passíveis de serem empiricamente investigados”.³⁷ Não obstante, a contingência não se aplica “às estruturas fundamentais que descrevem o espaço lógico em que as formações mais

³⁵ CNU, cap. 7, p. 264.

³⁶ Noto que, de acordo com Luiz Repa (cf. “Compreensões de reconstrução: Sobre a noção de crítica reconstrutiva em Habermas e Celikates”), Robin Celikates também apontaria e problematizaria um caráter “constitutivo, incontornável (*unhintergebar*) e quase-transcendental das reconstruções”, mas ao tratar das reconstruções da pragmática (eixo sincrônico). Benhabib critica esse caráter “incontornável” ou “irreversível” no interior do conceito de processos de aprendizagem mobilizado para a compreensão da lógica do desenvolvimento (portanto, no eixo diacrônico) em vista das implicações políticas e normativas das reconstruções.

³⁷ HABERMAS, “Para a reconstrução do materialismo histórico”, p. 222.

abrangentes de estruturas podem se realizar”.³⁸ Isso significa que a contingência não se aplicaria à lógica desenvolvimental, pois, enquanto “os processos evolucionários [considerados a partir da dinâmica evolutiva] não são irreversíveis”, Habermas confere *irreversibilidade* às “sequências estruturais que uma sociedade precisa percorrer *se e enquanto* for concebida em processo evolucionário.”³⁹ Na *Teoria da Ação Comunicativa*, o tratamento nos termos de estruturas fundamentais que *descrevem o espaço lógico* não é mitigado, pois a noção de processos de aprendizagem social continua a ter um papel central. Quando Habermas importa essa noção para o tratamento do processo de racionalização e modernização, permanece a compreensão de uma sequência normal, irreversível e com uma direção. Assim, se há contingência nas condições secundárias e reversibilidade na dinâmica histórica efetiva, a contingência não se aplica ao espaço lógico das “estruturas fundamentais” da racionalidade moderna, assim como a reversibilidade não se aplica à sequência (lógica) do desenvolvimento. Já a direção do processo de racionalização cultural seria a do descentramento, da reflexividade, e da diferenciação das esferas de valor, o que significa que os próprios constituintes que são pressupostos da reconstrução racional são tomados como a direção do processo de racionalização. É para estas implicações da noção de processo de aprendizagem aplicada ao nível filogenético ou social que Benhabib está chamando atenção: tanto para o pressuposto de uma sequência normal e irreversível da lógica de desenvolvimento, quanto para a compreensão da emancipação como a realização da direção oferecida pelos constituintes da *racionalidade*, visto que “o projeto da sociedade emancipada implica a realização da racionalidade comunicativa”.⁴⁰

Benhabib aponta a confiança de Habermas em modelos normais de desenvolvimento ao ressaltar o recurso do autor a “modelos de saúde e doença” e a termos como regressões, desvios e patologias.⁴¹ Com isso, ela questiona o paralelo entre situações severamente traumáticas do ponto de vista do processo de aprendizagem ontogenético e, por exemplo, o fascismo na Alemanha, do ponto de vista do processo de aprendizagem social. Em poucas palavras, enquanto as situações severamente traumáticas acomodam as regressões efetivas no desenvolvimento individual, mas sem abrir mão da ideia de um curso sequencial e irreversível de desenvolvimento (exceção que confirma a regra), eventos históricos como o fascismo são tratados por Habermas da mesma maneira e, assim, acomodam “as regressões

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid. Grifo do autor.

⁴⁰ CNU, cap. 7, p. 254.

⁴¹ CNU, cap. 7, p. 274.

forçadas”⁴² que acontecem efetivamente na dinâmica evolutiva, mas sem abrir mão da ideia de um curso sequencial e irreversível do ponto de vista da lógica do desenvolvimento. Ao ressaltar a contingência no interior da lógica de desenvolvimento, Benhabib está se contrapondo a uma leitura sobre o processo de racionalização que importa um *curso normal* de desenvolvimento para tratar das sequências estruturais que uma sociedade percorreria ou precisaria percorrer caso tivesse um desenvolvimento considerado saudável. Benhabib, que fique claro, não está se referindo ao que Habermas chama de dinâmica evolutiva. A sua crítica incide sobre o pressuposto de que é possível tratar, do ponto de vista da lógica do desenvolvimento, de uma sequência normal, um curso normal e irreversível de desenvolvimento para pensar o processo histórico. Em seu argumento, a contingência está contraposta à normalização de um percurso sequencial “lógico” na história, isto é, está contraposta a um naturalismo evolucionário no tratamento da lógica de desenvolvimento do processo histórico.⁴³

Essa normalização não é possível, porque:

enquanto no caso da ontogênese, as histórias concretas de vida dos indivíduos têm um fim e toda criança que nasce recapitula um certo curso de desenvolvimento para se tornar um adulto, no nível da filogênese, esse está longe de ser o caso. Nós não estamos no fim da história, tampouco podemos assinalar um curso “normal” de desenvolvimento à luz do qual possamos julgar “regressões” e “desvios”. A história das espécies é até aqui única, *sui generis*; não temos qualquer modelo de desenvolvimento estabelecido com o qual compará-la.^{44[H]}

No caso dos estudos do desenvolvimento individual seria possível traçar comparações entre a trajetória do desenvolvimento de indivíduos, e, desse modo, formular a lógica do desenvolvimento em termos sequenciais, pois é possível, para efeitos de comparação, traçar, por exemplo, recortes etários. Já no caso do desenvolvimento “da espécie” essa comparação não é possível e a pressuposição de uma sequência normal de desenvolvimento, com uma direção, acaba por repor o “*pathos* da história universal, ao fim do qual as estruturas conceituais de nosso mundo emergem como constituintes da racionalidade *tout court*”.⁴⁵

Em outro sentido, Benhabib questiona também a projeção do curso normal de desenvolvimento para o futuro. Ela questiona a irrevogabilidade atribuída por Habermas à racionalidade comunicativa – novamente, no nível da lógica do desenvolvimento – ao sublinhar, agora em *Problemas de Legitimação*, o momento em que Habermas avança sua hipótese de

⁴² HABERMAS, “Para a reconstrução do materialismo histórico”, p. 222.

⁴³ Benhabib fala em “problemas do naturalismo evolucionário na teoria de Habermas” (CNU, cap. 8, p. 326).

⁴⁴ CNU, cap. 7, pp. 276-7.

⁴⁵ CNU, cap. 7, p. 255.

que, diante dos desenvolvimentos do cientificismo, da moralidade universalista e da arte pós-aurática, as tradições pré-burguesas e burguesas não seriam reativadas, e, caso o fossem, seria apenas ao custo de *regressões (forçadas)*.⁴⁶ Benhabib questiona aqui a projeção de um curso normal de desenvolvimento para o futuro. Ela escreve:

Esse argumento indica uma dificuldade particular no uso de modelos evolucionário-desenvolvimentais dentro de uma teoria crítica social. Quando aplicados ao nível macro, tais argumentos carregam consigo os *sobretons de uma filosofia especulativa da história*. O futuro projetado pelo teórico, e que é fundamentalmente aberto, é apresentado como se fosse um resultado “normal” e necessário de um curso de desenvolvimento. É apenas sob esta luz que aquilo que desvia da teoria pode ser chamado de “regressões”. Pressupõe-se que nós *já possuímos o padrão de medida por meio do qual se julgará o futuro*.^{47[1]}

De um ponto de vista explicativo e normativo, temos o problema da adoção da linguagem de regressões e patologias, que indicam que o teórico disporia de modelos normais para pensar os processos de aprendizagem não só do passado mas também os do futuro. Vale aqui retomar uma formulação de Habermas para a teoria da evolução social:

os enunciados da teoria da evolução a respeito das formações sociais contemporâneas têm uma referência prática imediata na medida em que servem aos diagnósticos de problemas de desenvolvimento. Nesse ponto, a restrição recomendada às explicações retrospectivas do material histórico é abandonada em favor de uma *retrospectiva projetada de antemão a partir das perspectivas da ação: aquele que produz o diagnóstico de tempo assume o ponto de vista fictício da explicação teórico-evolutiva de um passado que remete ao futuro*.⁴⁸

Com efeito, Benhabib concede um uso limitado para termos como patologia, mas em um sentido normativo deflacionado, no qual há um sentido *valorativo*, não teórico, e *prático*, não reconstrutivo. Nas palavras da autora:

Os termos “regressão e patologia” são significativos em apenas um sentido: podemos *imaginar* que um curso futuro de desenvolvimento pode não incorporar ou realizar os *potenciais* que nós enxergamos no presente. Isso significa que o presente é essencialmente um horizonte aberto à ação. Pois o que é possível ou o que não é possível de modo algum pode ser determinado apenas teoricamente. [...] *As teorias evolutivas aplainam esse horizonte do futuro ao fazer com que o futuro apareça como a consequência necessária do presente*. Para colocar em uma palavra a objeção que estou levantando contra a confiança de Habermas na teoria evolutiva: Se o problema com a primeira teoria crítica parecia ser que sua concepção de razão utópica era esotérica ao ponto de não poder ser incorporada no presente, a dificuldade com o conceito de Habermas é que se parece tanto com um desenvolvimento natural do

⁴⁶ CNU, cap. 8, 276.

⁴⁷ CNU, cap. 7, p. 277. Grifo meu.

⁴⁸ HABERMAS, Jürgen, “História e evolução”, in: *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, p. 361. Benhabib cita essa passagem em CNU, cap. 8, p. 407, n. 108.

presente que é difícil ver o que constituiria uma quebra emancipatória com o presente se a racionalidade comunicativa fosse realizada.⁴⁹[J]

Em resumo, desde que se compreenda que não dispomos de modelos normais, que o teórico fala do presente e que o futuro não pode ser reduzido às esperanças sistemáticas do próprio teórico, os termos regressão e patologia podem ter seu lugar: o do desejo não científico da teoria crítica.

Enquanto Habermas pretende tratar problemas e desvios de desenvolvimento (à luz dos modelos normais que são descritos “internamente” do ponto de vista de seu espaço lógico), Benhabib recusa o pressuposto de um desenvolvimento normal. Ela não recusa que os constituintes da racionalidade comunicativa possam ser reconstruídos, e, em especial, para revelar uma outra face do processo de racionalização que não é *apenas* aumento da repressão. Benhabib também não rejeita a noção de processos de aprendizagem. Não se trata, porém, de um aprendizado irrevogável nem mesmo do ponto de vista da lógica do desenvolvimento. Mais importante: enquanto Habermas alça os enunciados da teoria da evolução a uma explicação que remete ao futuro, Benhabib afirma que o futuro é aberto. Quer dizer, diferente de Habermas, Benhabib não considera o legado cultural da modernidade como o ponto de chegada dos processos de aprendizagem. O legado cultural da modernidade é *um* ponto de partida seja para a teoria social seja para filosofia prática. Ainda assim, o futuro é essencialmente aberto.⁵⁰ O retorno da filosofia do sujeito no interior da formulação das ciências reconstrutivas acaba por obstar essa abertura. Habermas, nesse sentido, também é herdeiro da relação ambivalente com a filosofia prática endêmica à teoria crítica, desde Marx.

As reconstruções e a filosofia do sujeito coletivo singular

Na passagem citada no início dessa seção, Benhabib critica o “nós” coletivo e fictício sem o qual os processos de aprendizagem e a evolução social não poderiam ser compreendidos. Para a autora, Habermas confere substância à perspectiva a partir da qual a

⁴⁹ CNU, cap. 7, p. 277. Grifo meu.

⁵⁰ Ainda sobre a diferença da posição da autora com relação à habermasiana, é preciso adicionar que Benhabib compartilha em diferentes momentos das preocupações sobre a distinção entre lógica e dinâmica do desenvolvimento que foram levantadas contra Habermas já à época (CNU, cap. 8, p. 320). Ela menciona as críticas que procuram contrapor a teoria da racionalização habermasiana à dinâmica histórica efetiva— como fez, por exemplo, Andrew Arato ao tratar da história e da política do socialismo do Leste Europeu. Em todos os casos, contudo, a autora afirma que suas críticas à teoria habermasiana não estão exatamente no nível da dinâmica do desenvolvimento. E, com efeito, não estão: Por um lado, ainda que não considere que as reconstruções tenham um status filosófico diferenciado, Benhabib não descarta seu caráter empírico ou heurísticamente frutífero e atribui a elas um caráter cogente. Por outro lado, Benhabib insere a contingência no interior da lógica do desenvolvimento dos processos de aprendizagem, aquela que Habermas insistiu em considerar como sequencial e irreversível ao transpor para o nível filogenético. Ainda assim, ela não recusa a diferenciação na consideração do processo de racionalização trazida por Habermas.

evolução social é narrada pois apenas com a hipóstase desse “nós”, a despeito da rejeição de Habermas de um sujeito fictício, seria possível compreender a reconstrução de processos de aprendizagem social. Por conseguinte, a história passa a ser a história do desenvolvimento desse “nós” no tempo e as reconstruções passam a ser uma narrativa filosófica da história desse sujeito da e na história. Além disso, esse “nós” é tanto o sujeito do passado como o sujeito do futuro. Se, na *Fenomenologia*, o discurso filosófico assumiu a perspectiva do espírito cuja história é a história do seu próprio vir-a-ser, no caso de Habermas, temos um sujeito coletivo singular cuja história de desenvolvimento e aprendizagem é narrada. Se, na *Fenomenonologia*, essa história é contada para apontar a reconciliação do espírito com seus despojos no tempo, no caso de Habermas, a emancipação parece ser pensada como a reconciliação com os legados do passado racionalmente reconstruídos.

Ao destacar o pressuposto de um sujeito fictício da história, Benhabib critica não apenas a hipóstase do sujeito fictício ou anônimo ao qual os processos de aprendizagem são atribuídos (segunda e terceira premissas da filosofia do sujeito). A autora também problematiza a assunção implícita da identidade de um grupo como se esta pudesse *substituir* a perspectiva universal. Ela pergunta: “quem é esse nós no presente do qual as reconstruções apresentam um desenvolvimento com o qual *todos* podem se identificar? Por que se assume que já se está diante de uma singularidade coletiva – a humanidade enquanto tal?”⁵¹

O “nós” na reconstrução habermasiana tem então um sentido ambivalente e problemático: por um lado, a pretensão de universalidade das reconstruções faz com que seja o “nós” fictício, hipostasiado, da humanidade ou da espécie, por outro lado, trata-se não mais do que a hipóstase do “nós” de um único grupo. O segundo polo da ambivalência expressa um dos principais problemas com o qual Habermas teve de se defrontar, particularmente ao longo dos anos 1980, nas formas das objeções de eurocentrismo e de sexismo. Em uma palavra, a objeção de que se assumia o ponto de vista de um certo grupo (dos homens, brancos, europeus) como se esse pudesse ser o ponto de vista de *todos os outros*. Esse tipo de objeção tem uma estratégia similar à que pode ser encontrada na objeção de Benhabib sobre o retorno da filosofia do sujeito: a hipóstase da identidade de um grupo como se esta fosse idêntica a um ponto de vista supostamente universal para, posterior e implicitamente, atribuir aos indivíduos ou grupos e coletividades aquela identidade hipostasiada como se essa atribuição fosse possível, ou então presumir que todos os outros poderiam se reconhecer naquela identidade hipostasiada.

⁵¹ CNU, cap. 8, p. 331.

No quadro dessa lógica “substitucionalista” que opera nas reconstruções, Benhabib ainda critica a concepção de coletividade com a qual Habermas opera. Ainda que Habermas tenha afirmado que as sociedades aprendem apenas em sentido figurado, a autora afirma que nas argumentações reconstrutivas haveria a adoção “da linguagem de um sujeito-espécie anônimo [que] toma o lugar [*preempts*] da experiência da atividade moral e política, a única atividade em consequência da qual um ‘nós’ genuíno pode emergir”.⁵² Em contraposição, Benhabib entende que: “Uma coletividade não é constituída teoricamente, mas é formada a partir das lutas políticas de atores combativos”.^{53[K]} A teoria da evolução social habermasiana ignoraria que as coletividades não são formadas de um ponto de vista teórico, mas das experiências morais e políticas, plurais e conflituosas, de indivíduos empíricos em interação.

Desse modo, ao presumir um “nós” coletivo e fictício, as argumentações reconstrutivas retomam a segunda e a terceira premissas da filosofia do sujeito. Esse “nós” é a hipóstase do sujeito anônimo da espécie ou da humanidade que, na argumentação de Habermas, passa a operar como substituto das perspectivas de todos os outros. Em primeiro lugar, essa premissa tem por implicação que uma perspectiva unitária (e unificante) prevalece sobre as subjetividades vivas, os sujeitos empíricos, e prevalece também sobre grupos específicos que se formam na vida prática. Em segundo lugar, essa premissa tem implícita uma maneira equivocada de se pensar as identidades coletivas. O “nós” coletivo e fictício elimina a interação, a dinâmica, os conflitos e a pluralidade, na formação de coletividades ao identificar, teoricamente, os indivíduos e os grupos ora com ‘a sociedade’ ora com a coletividade da humanidade enquanto tal, cuja história, uma vez mais, é narrada por meio de processos de aprendizagem cumulativos. A epistemologia da filosofia do sujeito elimina a pluralidade no tratamento da vida política e social e repõe o sujeito coletivo singular.

Como a preocupação com a historicização das estruturas de racionalidade foca na lógica de desenvolvimento, os conflitos, as disputas, as diferentes narrativas sobre a história também passam a ser desimportantes para a estratégia reconstrutiva. Benhabib escreve:

essa mudança para a linguagem de um sujeito hipostasiado tem ainda como consequência a *neutralização* do processo histórico. A história começa a aparecer como a glosa semântica de um processo estrutural que procede com necessidade e invariabilidade de uma sequência outra.^{54[L]}

Em conjunto com o privilégio da visão transubjetiva, a lógica do desenvolvimento acaba por reduzir o processo histórico a uma monótona sucessão de estruturas de racionalidade. Benhabib

⁵² CNU, cap. 8, p. 331.

⁵³ CNU, cap. 8, p. 331.

⁵⁴ CNU, cap. 8, p. 330.

sugere que o(s) conteúdo(s) do(s) processo(s) histórico(s) passam a ter a mesma importância que tem a *glosa semântica* para os linguistas que compreendem a linguagem como estrutura, a saber, basicamente nenhuma. (Na análise de uma sentença em uma língua estrangeira, por exemplo, há, no mínimo, dois tipos de glosa, a *glosa* propriamente dita e a *glosa semântica*. A *glosa* é a linha que apresenta a estrutura sintática da sentença, ou seja, a função e a posição de cada constituinte daquela sentença. Já a *glosa semântica* é a linha que apresenta o significado ou o sentido da sentença; pode ser comparada a uma tradução literal – palavra a palavra ou morfema a morfema, conforme o caso. Para um linguista interessado nas estruturas da linguagem, a glosa semântica é mobilizada apenas para o tratamento de línguas menos conhecidas, mas, ainda assim, não mobiliza qualquer interesse teórico).⁵⁵ Assim, a crítica de Benhabib é que, ao procurar compreender prioritariamente aquele “processo formador de estruturas”, Habermas acabou por neutralizar ou rebaixar a importância das disputas de significado sobre o processo histórico. Como veremos, Benhabib mostra que o pós-estruturalismo também opera um tipo de neutralização do processo histórico, só que não mediante reconstruções de estruturas de racionalidade, e sim ao tratar a história como a monótona sucessão de complexos de saber-poder.⁵⁶ De qualquer modo, a neutralização do processo histórico operada pelas intenções e conclusões de Habermas com as ciências reconstrutivas elimina a dimensão ética e política das disputas de significado no tratamento do processo histórico e oferece um modelo pobre para se pensar as coletividades.⁵⁷

A quarta premissa da filosofia do sujeito também retorna na medida em que um dos objetivos da teoria crítica de Habermas, como vimos, é o de apontar potenciais inscritos, mas não realizados, no legado da modernidade. Pensada a partir apenas das ciências reconstrutivas e, particularmente, com os pressupostos que informam a noção de processos de aprendizagem, a perspectiva da emancipação resume-se à política da realização. Como reitera Benhabib:

Quando a ética comunicativa e a perspectiva de autonomia e comunidade moral nela implicada são apresentadas como se fossem o resultado lógico e inevitável de uma sequência normal de desenvolvimento que apenas encaminha para sua conclusão o que está implícito no próprio processo, a

⁵⁵ Agradeço a Rui Rothe-Neves por me ajudar a compreender esse ponto. Noto que em “The Utopian Dimension in Communicative Ethics” Benhabib afirma que esse processo é *naturalizado* (*New German Critique*, n. 35, p. 83–96, 1985, p. 96), e não neutralizado; nesse caso, porém, a alusão à glosa semântica parece perder um pouco o sentido.

⁵⁶ Cf. adiante, cap. 5.

⁵⁷ É preciso lembrar que Habermas chegou a afirmar que a teoria da evolução social poderia, em alguma medida “inspirar a historiografia” e que: “Isso significaria que a situação de partida hermenêutica do historiador não seria mais determinada por tradições mais ou menos naturalizadas, por sistemas de interpretação sempre dominantes que asseguram a identidade, mas pelo aperfeiçoamento discursivo da tradição.” (HABERMAS, “História e evolução”, p. 361).

filosofia do sujeito é retomada. As argumentações evolutivas deixam de ser hipóteses frutíferas de pesquisa e assumem, ao invés disso, o papel de uma narrativa filosófica da história formativa das espécies. O teórico começa a falar em nome de um nós coletivo ficcional que não apenas é o sujeito constituído do passado mas é também o sujeito constitutivo do futuro.^{58[M]}

Assim, o problema não é só o de um “nós” do passado com que “nós” no presente teríamos de nos identificar. O problema é que esse “nós” assume também um sentido constitutivo do futuro. A crítica de Benhabib é que a exposição de Habermas sugeriria que a emancipação se realizaria bastasse ser liberado o potencial inscrito (e descrito) no processo de modernização. Mas, como vimos esse processo tem que ser considerado como um processo contingente e não apenas do ponto de vista da dinâmica histórica.

Em suma, a filosofia do sujeito retorna nas argumentações reconstrutivas porque Habermas adota em sua reconstrução do legado cultural da modernidade uma posição similar à do *discurso filosófico* na *Fenomenologia*. Há o privilégio de uma perspectiva transubjetiva, em detrimento da interação, e há um “nós” de cuja perspectiva a história é contada. Tal como Hegel, Habermas parece rebaixar a disputa interpretativa sobre a alma da modernidade, assim como as infinitas linhas, conflitantes, que se desdobram no processo histórico, àquela contingencialidade que o espírito, no percurso de seu conhecimento de si mesmo, tem de excluir em nome do saber efetivo. Com respeito à emancipação, a posição de Habermas não seria diferente daquela empregada por Hegel, e por Marx continuada, de que o espírito rememorar e se reconciliaria com os seus despojos, ou de que a humanidade ou a classe trabalhadora se reapropriaria dos frutos de sua própria obra. Nesse caso, que “nós” nos reapropriássemos daquele potencial de racionalidade comunicativa inscrito no mundo da vida racionalizado e levássemos a cabo, em seu curso normal, as promessas não cumpridas da modernidade. Apesar disso, Benhabib aponta, tal como apontou na teoria marxiana, um impulso utópico e uma projeção utópica relacionada à política da transfiguração que estaria implícita na teoria crítica de Habermas. Antes de abordar essa questão, contudo, é preciso colocar a seguinte pergunta: Enquanto Benhabib acusa esse “nós” substitucionalista habermasiano, ela também se referiu a um “nós” do legado cultural moderno, um “nós” cuja cultura sofreu uma virada reflexiva. Quem é esse *nós* do legado cultural moderno? Em outro sentido, de que modo esse legado está relacionado à “dialética do progresso” destacada por Benhabib para afastar a identificação do aumento da reflexividade característico da modernidade à ideia de um aprimoramento moral?

⁵⁸ CNU, cap. 8, p. 343.

Como vimos, referindo-se ao legado cultural moderno, qualificado como “ocidental”, Benhabib afirma que todos aqueles cuja cultura sofreu a virada reflexiva estão dentro do círculo hermenêutico que permitiria justificar o caráter vinculante da reflexividade. Para a autora, o ponto mais importante desse legado diz respeito a um momento em que as bases teológicas e ontológicas da desigualdade foram questionadas e esse questionamento não implicou, como visão de mundo que não admite questionamento, em morte ou ostracismo. Em outras palavras, um momento em que uma concepção ontológica e hierarquizada de natureza humana deixa de servir, via de regra, para justificar a desigualdade entre seres humanos, em que a legitimidade do poder político não está calcada imediatamente em distinções tomadas por naturais ou é entendida como emanando do direito divino, e na qual o questionamento e a reflexão não são ou restritos aos doutos ou sumariamente banidos.⁵⁹ A autora se refere ao período que se inicia com o século XVII, a partir do qual haveria uma ampliação desse tipo de questionamento, particularmente na filosofia e nas ciências naturais, mas também a uma frágil institucionalização da igualdade como *norma*, a qual passa a ser incorporadas em cartas e constituições no sentido de uma ampliação normativa da comunidade moral. Ela também se refere a lutas a favor da igualdade, da liberdade, contra a dominação, que passaram a se expandir a partir da modernidade. Diferente de Habermas, Benhabib não considera o legado cultural moderno como a direção dos processos de aprendizagem – é um ponto de partida, não o ponto de chegada. De qualquer modo, o legado cultural moderno é o horizonte que qualifica a virada reflexiva da qual não se poderia escapar. Além disso, o legado cultural moderno ocidental continua a ter um papel fundamental particularmente na justificação que a autora oferece para a ética do discurso. Esse legado passa a ser tratado nos termos de um *horizonte* cultural moderno ou de um horizonte hermenêutico normativo da modernidade. Benhabib fala, por exemplo, do “incontornável horizonte hermenêutico da modernidade, a experiência de todas as muitas guerras, revoluções, revoltas e lutas que decisivamente levaram ao estabelecimento da igualdade humana universal como norma, ainda que não como um fato”,⁶⁰ e reitera esse argumento em diferentes ocasiões.⁶¹

Esse tipo de afirmação inevitavelmente convida a marcar sobretons de um eurocentrismo satisfeito de si mesmo que é definido ao excluir todos aqueles outros que são considerados como inferiores por supostamente ainda não terem sido tocados pelas “luzes” do legado ocidental. No entanto, antes que se conclua que há, para Benhabib, o “nós” dos herdeiros

⁵⁹ Cf. CNU, cap. 7, p. 271-2

⁶⁰ STS, cap. 1, p. 64, n. 51.

⁶¹ Cf. especialmente *Dignity in Adversity*, cap. 4.

do legado cultural moderno ocidental e os “outros” (ou “o outro”) da modernidade, é preciso sublinhar que a autora entende cultura como “diálogos culturais complexos.” Essa conceitualização, apresentada em *Claims of Culture*, obra publicada no ano de 2002, é particularmente importante para desestabilizar os sobretons de uma autocongratulação eurocêntrica na qualificação do legado cultural moderno, pois a cultura é compreendida como um horizonte de práticas de interpretações e ressignificações sem um fechamento. A noção de diálogos culturais complexos é elaborada em contraposição à conceitualização das culturas como unidades homogêneas, fechadas em si mesmas e imutáveis, assim como em contraposição ao tipo de conceitualização de cultura que estabelece limites rígidos entre o que seria cultural, político ou religioso.⁶²

Benhabib já havia avançado a ideia subjacente ao conceito de diálogos culturais complexos em *Situating the Self*, ao compreender a interação cultural nos termos de um *diálogo hermenêutico*. Vale citar:

Em primeiro lugar, há questões metodológicas e epistemológicas sobre a compreensão e a valoração das culturas históricas – tanto das que nos são contemporâneas como das que pertencem ao passado. Eu recuso a incomensurabilidade radical de quadros de referência conceituais e sustento que a *compreensão do passado*, assim como a de *outras culturas contemporâneas que nos são contemporâneas*, ocorre como um *diálogo hermenêutico*. Em um tal diálogo, colocamos nossas próprias pressuposições na conversação, ajustamos essas pressuposições à luz da resposta do outro, reformulamos mais um outro conjunto de questões, e assim por diante [...]. Em segundo lugar, há questões sociológicas sobre a relevância mundial da modernidade e seu desenvolvimento em uma escala mundial desde o século XVII. O relativismo cultural radical, que considera outras culturas como ilhas isoladas de autonomia cultural, é pobre sociológica e historicamente. [...] a *interação* entre culturas e civilizações em escala mundial vem acontecendo ao longo da história, e nós ainda temos uma compreensão bastante incompleta dos processos por meio dos quais *culturas interagiram e influenciaram umas às outras*. O que desesperadamente precisamos da história e das ciências sociais hoje são estudos desses processos interculturais de interação, influência e luta.⁶³

⁶² “Filosoficamente, eu não acredito na pureza das culturas ou mesmo na possibilidade de identificá-las como todos significativamente distintos. Eu penso as culturas como práticas humanas complexas de significação e representação, de organização e atribuição, que são internamente rasgadas [*riven*] por narrativas conflitantes. Culturas são formadas por meio de diálogos complexos com outras culturas. Na maioria das culturas que obtiveram algum grau de diferenciação interna, o diálogo com o(s) outro(s) é mais interno à própria cultura do que extrínseco a ela.” (BENHABIB, Seyla, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002 p. ix. Cf. esp. caps. 1–2).

⁶³ STS, cap. 1, p. 62, n. 48. A nota continua nos seguintes termos: “A história de um imperialismo cultural ocidental uniforme, que, ao longo do século XIX, alastra-se pelo mundo como uma doença, é no máximo meia verdade. O Ocidente e seu(s) ‘outro(s)’ se encontraram muito antes, e foi apenas com o desenvolvimento do capitalismo e da ciência e tecnologia modernas que o ‘Ocidente’ estava pronto para se afirmar como uma realidade histórico-mundial. Mas a redução desse processo complexo a uma história linear do imperialismo ocidental é um produto da ideologia política do final dos anos 1960 que acreditava na periferia ‘pura e inocente’ circundando a metrópole

Em vista da compreensão das interações culturais como um “diálogo hermenêutico” ou da cultura como “diálogos culturais complexos”, é possível compreender que o círculo hermenêutico da reflexividade, “daqueles cuja cultura sofreu a virada reflexiva”, não é restritivo nem substitucionalista. Não é substitucionalista porque não adota uma perspectiva unitária e unificante que pretende representar o ponto de vista de todos os outros. Não é restritivo porque as culturas não são reificadas ou tratadas como entidades com contornos rigidamente definidos. Reconhecer esses diálogos culturais complexos exigiria, como convoca Benhabib, compreender a dinâmica da interação entre culturas e isso inclui compreender aquilo que se chamou de “modernidade ocidental” numa chave primariamente hermenêutica, e, por conseguinte, colocar em uma outra chave o próprio predicado “ocidental”. Importa que, apesar de qualificar esse legado cultural moderno e ocidental, a autora não circunscreve esse legado por oposição ao “outro” da modernidade ou do “ocidente”; tal como as culturas, o horizonte cultural moderno não pode ser lido na chave *nós/ outros*.⁶⁴

Já sobre a dialética do progresso, fica claro que Benhabib não a incorpora no que chama de horizonte hermenêutico normativo da modernidade, pois, para retomar os termos da discussão em *Critique, Norm, and Utopia*, ela pretende distinguir a reflexividade epistemológica do aumento de repressão. No entanto, a introdução tão marcada da contingência

‘corrupta’. A falência deste tipo de ‘terceiro-mundismo’ nativista tem sido demonstrada pelo menos desde as guerras nacionalistas entre China e Vietnã. [...] relativistas culturais dão uma resposta fácil a questões jurídicas, políticas e morais extremamente complexas que surgem desde que o mundo se torna um, e conforme a humanidade deixa de ser um ideal regulador e se torna cada vez mais uma realidade. O que tenho em vista aqui é que as diferentes convenções internacionais, da Declaração Universal dos Direitos Humanos aos princípios da Carta 77 [...] indicam uma consciência normativa em escala mundial que claramente desmente uma posição relativista radical. Filósofos de gabinete do relativismo cultural fariam bem, penso, em considerar o nível existente de cooperação e acordo internacional ao refletirem sobre o grau em que a comunicação e a colaboração através das culturas se tornou realidade — um fato, assim como uma norma. A lastimável confusão em alguns círculos supostamente de esquerda sobre essas questões produziu um triste estado de coisas no qual foi Margaret Thatcher quem primeiro partiu na defesa moral e política de Salman Rushdie, e não os progressistas que procuravam maneiras de apaziguar as sensibilidades ‘culturalmente relativas’ de tiranos, extremistas e reacionários hostis à liberdade de pensamento e opinião” (ibid.). Recentemente, a autora também ressaltou a importância do pós-colonialismo para a teoria crítica contemporânea e, principalmente, para *desfazer* a ideia de centro-periferia e de uma via de única mão “do centro para a periferia”. Ela continua defendendo, contudo, a importância daquilo que aqui se chama de legado cultural da modernidade. Cf. “Below the asphalt lies the beach: Reflections on the legacy of the Frankfurt School”, *Boston Review*, 9 out. 2018 disponível em: <<http://bostonreview.net/philosophy-religion/seyla-benhabib-below-asphalt-lies-beach>>, último acesso em: 29 jan. 2019. Algumas das questões concernentes à compreensão de cultura, a partir de *Situating the Self*, serão retomadas no quinto capítulo particularmente na discussão sobre a crítica situada.

⁶⁴ BENHABIB, *The claims of culture*, cap. 2. Há, no entanto, uma indigesta contraposição entre “ocidentais vs. africanos” em *Critique, Norm, and Utopia* (cap. 8, n. 109, p. 108). Vale notar que neste livro Benhabib mobiliza o conceito de cultura sem oferecer uma definição específica e sempre em relação ao quadro conceitual dos autores que reconstrói. Dada a importância de Weber, não seria um disparate dizer que ela estaria compreendendo cultura num sentido similar a Weber que, em linhas gerais, considera a cultura como dizendo respeito aos conceitos de *valor* e de *significado/sentido* e como um aspecto fundamental da realidade empírica. Importa aqui que não se trata de considerar a cultura como uma unidade imutável de sentido. Para uma análise das disputas sobre a conceitualização da cultura na antropologia e na sociologia, cf. especialmente KUPER, Adam, *Culture: The Anthropologists’ Account*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2003.

no interior dos processos de aprendizagem e a consideração de que as reconstruções não teriam um status filosófico distinto das narrativas concorrentes não exigiriam que a “dialética do progresso” fosse compreendida tanto no quadro factual como no *horizonte normativo*? Em outras palavras, a dialética do progresso não deveria ser incorporada ao horizonte normativo?

Como já anunciado, e como veremos nos próximos capítulos, Benhabib considera que uma das tarefas da filosofia prática na teoria crítica é a de desintrincar e justificar os critérios e padrões normativos que orientam a crítica. Assim, não há apenas um necessário e contínuo questionamento dos pressupostos da crítica, mas há também a tarefa propositiva de explicitar e justificar os critérios, padrões ou princípios normativos, assim como as concepções de autonomia, de ação, de emancipação. Se na teoria social busca-se, no melhor dos casos, *cogência* para o diagnóstico – aberto a confirmações indiretas e ao falibilismo –, na filosofia prática, o que se busca é a *plausibilidade* e o não fechamento dos pressupostos normativos. Esses pressupostos, não obstante, continuam sendo fruto de *distinções filosóficas* e, por isso mesmo, no quadro de uma filosofia prática, também são apresentados como pressupostos normativos e *princípios* morais e políticos. Nesse processo de justificação, não se trata de “purificar” a dimensão normativa, mas de operar um escrutínio filosófico que oferece distinções. Benhabib reconhece que “a arte de fazer distinções é sempre um empreendimento difícil e arriscado”.⁶⁵ Ao mesmo tempo, é preciso dizer que, se a teoria crítica é um momento da vida da sociedade, a arte de fazer distinções também faz parte do mínimo que uma filosofia prática teria a oferecer dentro do arranjo interdisciplinar. No que diz respeito à dinâmica histórica, essa filosofia prática não esconde ou rebaixa a contingência na história por detrás de uma lógica de desenvolvimento irreversível e com uma direção, porém tampouco dissimula a especificidade dos processos históricos por detrás de uma aparente preocupação com uma sempiterna, mas igualmente abstrata, dialética da exploração.

Cabe acrescentar que esse tipo de abordagem que procura justificar os pressupostos da teoria crítica ao fazer remissão ao legado cultural moderno vem sendo problematizado, não exatamente sem razão, a partir de diferentes frentes. Dentre os questionamentos que são colocados em interlocução direta com a obra de Benhabib, destacam-se os levantados por Amy Allen e Rainer Forst. Allen, por exemplo, compreende que o tipo de estratégia para justificação dos pressupostos normativos da teoria crítica que se baseia em algum tipo de reconstrução do legado da modernidade está inevitavelmente fadada a reproduzir os preconceitos colonialistas, imperialistas, dentre outros, que estariam intrincados nesse legado. Allen, vale dizer, em sua

⁶⁵ STS, cap. 3, p. 89.

reconstrução da teoria da racionalização habermasiana, ataca precisamente a conceitualização de processos de aprendizagem. Em contraposição a esse tipo de estratégia, ela afirma que a teoria crítica deve abandonar a tentativa de purificar o âmbito normativo e que, ainda que se oriente por ideais como igualdade, liberdade, reciprocidade ou respeito, não deve nunca perder de vista como os seus pressupostos estão entrelaçados com investimentos de poder. Especificamente sobre Benhabib, Allen afirma que, ao identificar o aumento de reflexividade com a modernidade, Benhabib, apesar de seu conceito de cultura como diálogos culturais complexos, acaba atribuindo uma superioridade (arrogante) para o legado cultural moderno e exigindo, nas palavras de Allen, “que os membros de outras culturas precisem ser educados no ponto de vista da modernidade, com suas capacidades [as do ponto de vista da modernidade] para reflexividade, descentramento e pluralização”.⁶⁶ Para Allen, a maneira como Benhabib posiciona o ponto de vista da modernidade não significa tratar “os membros de outras culturas” verdadeiramente como “contemporâneos morais”, mas sim como “aquilo que Chakrabarty chamou de ‘encarnações humanas do princípio de anacronismo’”.⁶⁷

Allen, sem dúvida, coloca questões extremamente relevantes. A meu ver, contudo, o principal problema de sua leitura é não distinguir entre a reflexão filosófica sobre certos ideais normativos e o desenvolvimento das capacidades (individuais). Isso porque, em resumo, Allen afirma que Benhabib, por um lado, considera reflexividade e descentramento como “capacidades de valor indisputável” do ponto de vista do aprendizado individual, mas, por outro lado, “estipulou que essas capacidades emergem no e por meio do processo de modernização”.⁶⁸ No entanto, para Benhabib, se a justificação dos princípios é remetida ao horizonte normativo da modernidade, o aprendizado moral e a capacidade para reflexão e o descentramento individuais são aprendidos intersubjetivamente nas teias de relações humanas, em processos de socialização. Se há um sentido de que, com efeito, o horizonte normativo da modernidade poderia favorecer esse aprendizado – porque, no mínimo, pode-se dizer, uma vez mais, que a condenação do questionamento à morte e ao ostracismo contradiz esse horizonte –, esse horizonte normativo, como mostra a crítica à filosofia do sujeito, *não possui capacidade*

⁶⁶ ALLEN, Amy, “Feminism, Modernity and Critical Theory”, *International Critical Thought*, v. 3, n. 3, p. 268–281, 2013.

⁶⁷ Ibid., p. aqui, 277; cf. tb. ALLEN, Amy, “Emancipation without Utopia: Subjection, Modernity, and the Normative Claims of Feminist Critical Theory”, *Hypatia*, v. 30, n. 3, p. 513–529, 2015, esp. pp. 521–2 [Ed. bras. pp. 121–2]. Para a reconstrução da teoria habermasiana à luz das objeções pós-coloniais e decoloniais, entre outras, cf. ALLEN, Amy, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory* (Nova York: Columbia University Press, 2016, caps. 1–2).

⁶⁸ ALLEN, “Feminism, Modernity and Critical Theory”, p. 276.

alguma. Vale citar um momento em que Benhabib retoma a crítica à filosofia do sujeito em *Situating the Self*:

a interpretação desenvolvimental do ponto de vista moral de modo algum autoriza a visão da história mundial e das culturas humanas como estágios de crescimento de um superego amplificado. Eu recuso as tentativas de aplicação de um esquema cognitivo desenvolvimental com um ponto final teleológico para a história mundial e para as culturas. Pode-se utilizar um esquema muito mais fraco de distinções entre modalidades de tradições culturais pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais sem que se tenha que sustentar que essas modalidades são sequências “naturais” da evolução que invariavelmente se dão no curso normal do “desenvolvimento”. Pois, *no caso do desenvolvimento individual*, é a interação de um indivíduo finito e encarnado com o mundo social e físico que inicia o aprendizado nesse indivíduo, ativa a memória e a reflexão e ocasiona progressões para estágios de compreensão de situações e solução de problemas “superiores” mais integrados. O “sujeito” da história mundial, em contrapartida, é, no melhor dos casos, uma abstração e, no pior, uma ficção. Não se pode atribuir a essa ficção *uma fonte dinâmica de interação e aprendizado que impele os indivíduos*. Apesar de considerar as categorias de “moralidades pré-convencional, convencional e pós-convencional” *descritivamente* úteis para se pensar a respeito dos padrões de raciocínio normativo nas culturas, eu não atribuo nenhuma necessidade teleológica à progressão de um estágio em relação ao outro.^{69[N]}

Assim, do mesmo modo que não se presume que indivíduos nascidos em culturas de algum modo tocadas por esse horizonte já nascem capazes de questionamento e reflexão – o que seria uma afirmação contra-intuitiva e contra-empírica –, não se assume que a reflexão não seja possível para indivíduos nascidos em “outras culturas”. O que está em jogo, de um lado, é um horizonte normativo de algum modo compartilhado – que não pode ser identificado com o aprendizado individual –, e, de outro lado, um escrutínio filosófico que colabora para desintrinchar critérios e princípios em nome da realização desses princípios para além de certos indivíduos e grupos privilegiados.

Rainer Forst, por sua vez, acusa um tipo de “darwinismo moral” na ênfase de Benhabib sobre o caráter historicamente contingente da justificação dos princípios normativos da teoria crítica. Em linhas gerais, para Forst, essa atribuição da contingência teria um caráter antinômico: Benhabib rejeita a necessidade histórica e, por isso, argumenta em favor de sua antítese, a saber, o caráter contingente. Forst não recusa que “a ideia e a prática de uma moralidade universal é uma conquista histórica,”⁷⁰ o problema é que se se está preocupado com a *estrutura* da justificação moral – como Forst está – essa estrutura não pode ser *fundamentada* na contingência histórica, assim como não pode ser fundamentada na necessidade histórica. A

⁶⁹ STS, p. 18, n. 7.

⁷⁰ FORST, Rainer, “The Right to Justification: Moral and Political, Transcendental and Historical. Reply to Seyla Benhabib, Jeffrey Flynn and Matthias Fritsch”, *Political Theory*, v. 43, n. 6, 2015, p. 827.

seu ver, Benhabib consideraria que princípios normativos da teoria crítica são resultados de lutas históricas, e o *sucesso* seria o critério que determina o que é moralmente válido. Forst chega a ironizar que a estratégia de Benhabib considera aqueles que lutaram por igualdade como “vencedores” apenas porque *nós, hoje*, consideramos que sejam vencedores, mas que, em contrapartida, isso significaria que se a moralidade dos hoje vencedores não tivesse “vencido”, seríamos forçados a considerá-los como “perdedores”. A meu ver, contudo, Forst se equivoca pois, como vimos, a contingência não está contraposta à *necessidade* do *progresso* histórico, mas à *normalização* de um percurso de aprendizagem como instrumento conceitual que é base de uma teoria social com intenção prática. A contingência não diz respeito ao *processo* histórico per se, que não poderia ser assim considerado porque não é um sujeito, mas a uma distinção metodológica mobilizada para tratar esse processo. Mais importante, Forst bem sabe que essa história específica que ele ironiza como a dos vencedores é sempre e iminentemente a dos vencidos. O que ele não menciona em sua ironia é que é essa história específica dos “vencedores” a que permite que os vencidos do passado tenham voz no presente, pois só em um mundo em que a visão de mundo unitária não é a das diferenças naturais entre seres humanos é que faz sentido escavar a história para recuperar as vozes que foram silenciadas. Forst também não menciona que essa história específica dos “vencedores” é a que permite que aqueles que já nascem vencidos no presente tenham um mínimo – extremamente frágil, é verdade – de instituições e de respaldo normativo para questionar o ordenamento social e para reivindicar as promessas não realizadas de justiça, igualdade e liberdade herdadas do legado cultural da modernidade. Em uma palavra, a preocupação com a estrutura da razão prática não é inválida, mas, tomada por si só, essa estrutura tem pouco a dizer para nós, atores políticos do presente.

Sem pretender dar uma resposta definitiva nesse desvio para tratar desse conjunto difícil de questões trazido pela consideração do “nós” do legado cultural moderno e pela relação do horizonte normativo com a dialética do progresso, eu procurei ressaltar que:

A pergunta sobre o “nós” do legado cultural moderno exige destacar a conceitualização de cultura. A conceitualização anunciada por Benhabib e explicitamente articulada alguns anos depois é de um conceito essencialmente dinâmico, não fechado. Assim, é possível compreender que o legado cultural moderno não opera na chave *nós/outros*. Além disso, o legado cultural da modernidade é um ponto de partida da justificação filosófica – não o ponto de chegada –, no sentido de que passou a fazer parte do horizonte moral compartilhado ao ser incorporado, ao menos normativamente, em instituições políticas e jurídicas. Esse ponto de partida diz respeito a uma virada reflexiva que ocorre em diferentes sociedades e “culturas” no momento em que, uma vez mais, o questionamento dos dogmas da ciência, da religião, do

ordenamento político e institucional não implicam, com o respaldo e a força de uma visão de mundo dominante e institucionalizada, em ostracismo ou morte.

Já para compreender como a dialética do progresso pode ser distinguida do horizonte normativo, é preciso refletir sobre a atitude e as tarefas daquela ou daquele que se preocupa com questões de filosofia prática no quadro de uma teoria crítica social. A atitude consiste em, por um lado, não diminuir ou rebaixar a dialética do progresso e a dinâmica histórica, mas, por outro lado, colocar como tarefa para a filosofia prática um desintrincamento normativo, uma arte de fazer distinções. Esse escrutínio filosófico não procura “purificar” o âmbito normativo, mas não se furta de modo algum a oferecer distinções e a explicitar seus compromissos.

A interpretação das necessidades: o retorno da utopia nas argumentações reconstrutivas

Benhabib criticou a maneira como a ideia de emancipação fica comprometida com o retorno da filosofia do sujeito: bastaria que nos reapropriássemos desse legado encoberto, mas disponível, no mundo da vida racionalizado. Como vimos, o momento em que a estratégia reconstrutiva perde o seu potencial heurístico para se converter em uma narrativa filosófica está relacionado, por um lado, ao caráter estritamente formal que Habermas atribuiu aos constituintes da racionalidade comunicativa e, por outro lado, ao “naturalismo evolucionário” que acaba sendo retomado nessa narrativa principalmente quando se trata de projetar a emancipação. Para tomar emprestado termos de Habermas, é possível dizer que Benhabib está ocupada com o que acontece na passagem *indireta* das reconstruções racionais para o interesse emancipatório. A autora, que fique claro, não recusa a estratégia reconstrutiva por completo, mas traz de volta os conteúdos semânticos na disputa sobre a modernidade, os quais a reconstrução racional pretendia ter banido, e marca o caráter contingente dos processos de aprendizagem, por oposição ao desenvolvimento normal, isto é, sequencial, irreversível e com uma direção.

Para Benhabib, contudo, a teoria habermasiana, tal como a marxiana, tem um momento fortemente utópico, transfigurador, ainda que não devidamente explicitado. Como mencionado, quando discute o desenvolvimento moral individual a partir dos estudos coordenados por Lawrence Kohlberg, Habermas, em um primeiro momento, acrescenta um sétimo estágio, o das interpretações universalistas das necessidades. A formulação desse estágio é posteriormente abandonada pelo autor, mas Benhabib procura “tornar visível esse momento

utópico”.⁷¹ O objetivo da autora ao tornar visível esse momento utópico é trazer para o centro da ética do discurso as interpretações das necessidades e a aposta de que, ao tomar parte em discursos práticos, os indivíduos possam vir a modificar seus interesses e necessidades. Com isso, Benhabib também torna visível o momento político (e político-institucional) implicado na ética do discurso, pois, para destacar o momento utópico da ética comunicativa, a autora reconecta a ética do discurso com uma preocupação com a democracia. Essa preocupação teria marcado os estudos de Habermas desde meados dos anos 1960. Benhabib recupera o “modelo de um diálogo livre de constrangimentos entre cientistas, políticos e o público,” que seria o “único compatível com uma autocompreensão democrática”,⁷² e expressa esse ideal nos termos de um *ethos público democrático*.⁷³ É também por meio desse destaque da projeção utópica implicada no sétimo estágio, que ela repõe a tensão da política da realização com a política da transfiguração no interior da ética comunicativa.

Habermas, nos anos 1980, ainda que tenha afirmado que “com ética do discurso podemos projetar um modelo formal de sociedade cujo cerne são formas institucionalizadas de formação discursiva da vontade”, atribui à ética do discurso um escopo bastante delimitado. Para o autor, a ética do discurso, que também é uma ciência reconstrutiva, é primariamente uma teoria moral que é “deontológica, formalista, universalista e cognitivista”.⁷⁴ A delimitação desse escopo pode ser ressaltada no caráter deontológico atribuído à ética do discurso. Habermas escreve:

Ao destacar a esfera da validade deôntica das normas de ação, a ética do Discurso demarca o domínio do moralmente válido em face do domínio dos conteúdos de valores culturais. É só a partir *desse ponto de vista estritamente deontológico da correção normativa ou da justiça* que se podem filtrar, na massa de questões práticas, as que são acessíveis a uma decisão racional.⁷⁵

Benhabib, por sua vez, questiona esse caráter tão especializado da ética do discurso. Como veremos neste e no próximo capítulo, ela não recusa a prioridade do justo sobre o bem, não recusa a ideia de um princípio de universalização e que seja preciso distinguir e justificar condições que permitam avaliar a racionalidade de um procedimento discursivo (ou de conversação moral). No entanto, ela recusa a presunção de que seja possível decidir teórica e previamente quais questões são universalizáveis, quais não são, o que é uma questão de justiça,

⁷¹ CNU, cap. 8, p. 331.

⁷² CNU, cap. 8, p. 283.

⁷³ CNU, cap. 8, pp. 283, 348. Cf. FRATESCHI, Yara, “Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib”.

⁷⁴ HABERMAS, Jürgen, “As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?”, in: *Comentários à Ética do Discurso*, trad. de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999 [1991], cap. 1, p. 15; Id., *Consciência moral e agir comunicativo*, pp. 147-8.

⁷⁵ HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 148 (132). Grifo Meu.

e o que não é, o que é público e o que não é público. A ética do discurso continua sendo, para Benhabib, uma teoria moral. Não obstante, é possível entender que, por compreender que questões morais não são completamente separáveis de questões políticas, a autora visa as implicações políticas dessa teoria moral, e, nesse movimento, também aponta para as reformulações ou aberturas que seriam necessárias nessa teoria moral.

No que nos interessa, a explicitação que Benhabib oferece para a projeção utópica da ética comunicativa tem de ser entendida no seguinte entrecruzamento: ela explora a ambiguidade da primeira formulação do estágio de desenvolvimento moral mais elevado como o das interpretações universalistas das necessidades, mas também critica a rigidez e a artificialidade da distinção entre discursos estético-expressivos e prático-morais ou, como posteriormente serão denominados, entre discursos éticos e discursos morais.⁷⁶ Dito de outra forma, por um lado, Benhabib procura mostrar que a introdução das interpretações universalistas das necessidades nas discussões sobre o desenvolvimento moral marca uma “quebra utópica” com a teoria evolucionária e com o modelo de filosofia moral e política subjacente ao sexto estágio, por outro lado, ela critica a separação entre discursos éticos e morais pois essa separação exclui de antemão dos discursos práticos um conjunto de questões relativas a necessidades que podem ser questões profundamente morais, e, além disso, exclui do horizonte normativo da ética comunicativa a possibilidade de crítica e transformação das necessidades.

Habermas, Kohlberg e o estágio moral pós-convencional

O diálogo com os estudos coordenados por Lawrence Kohlberg tem funções e momentos diferentes na obra de Habermas. Para Habermas, um dos pontos centrais dos estudos kohlberguianos é “um tipo interessante de divisão do trabalho entre filosofia e psicologia, isto é, entre, por um lado, uma reconstrução racional das intuições morais cotidianas e, por outro lado, uma investigação empírica do desenvolvimento moral.”⁷⁷ As pesquisas coordenadas por

⁷⁶ Na *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas reserva o termo discurso para “discursos teóricos, práticos, e explicativos” e não compreende os chamados discursos relacionados a valores ‘culturais’ como propriamente discursos (HABERMAS, *Theory of Communicative Action*, v. 1, p. 42). Em “A Reply to my Critics”, ele trata dos discursos estético-expressivos (em especial contraposição aos prático-morais), e, posteriormente os desenvolve como discursos ético-existenciais (id., “Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática”, *Estudos avançados*, v. 3, n. 7, p. 4–19, 1989), e, depois, como discursos éticos. A ideia de que os discursos éticos são radicalmente distintos dos discursos morais permanece em sua obra e a marca da distinção entre eles é precisamente a de que os discursos éticos dizem respeito a valores culturais, ao que é bom “para mim”, como finalidade da minha própria vida, enquanto os discursos morais exigiriam um afastamento dos valores culturais.

⁷⁷ Id., “A Reply to my Critics”, in: THOMPSON, John Brookshire; HELD, David (Orgs.), *Habermas: critical debates*, Londres: Macmillan, 1983, p. 258.

Kohlberg são, assim, modelares para o programa das ciências reconstrutivas. Num primeiro momento, Habermas, mobiliza os estudos de Kohlberg no quadro de uma pesquisa empírica desenvolvida em Starnberg sobre “os potenciais de conflito e de apatia” na juventude alemã da época.⁷⁸ Kohlberg também é importante na aposta na homologia entre os estágios de desenvolvimento ontogenético e os estágios de desenvolvimento filogenético. Nesse período, Habermas complementa a teoria de Kohlberg com a introdução de um sétimo estágio na consideração do desenvolvimento da consciência moral. Num segundo momento, os estudos de Kohlberg permanecem como confirmação indireta, no quadro da ética do discurso, particularmente para as estruturas formais da comunicação reconstruídas racionalmente na pragmática formal.⁷⁹ Enquanto a pragmática formal explicita as regras de um *know-how* implícito de uma situação argumentativa, em especial a do discurso prático, a psicologia do desenvolvimento moral forneceria uma reconstrução do processo de desenvolvimento moral que mostra a gênese e o desenvolvimento daquele *know-how* implícito (que é explicitado pela pragmática).⁸⁰ Assim, a análise dos estágios do ponto de vista do desenvolvimento da consciência moral continua a exercer um papel importante nas ciências reconstrutivas, sobretudo para a ética do discurso. Em ambos os casos, é preciso entender que Habermas, ao incorporar as reconstruções de Kohlberg em suas próprias, aponta limitações e reelabora formulações. Uma das preocupações centrais do autor é inflexionar essa consideração sobre o desenvolvimento moral com uma teoria da interação.

Muito brevemente, Kohlberg partiu da categorização de Piaget sobre os níveis pré-convencional, convencional e pós-convencional de desenvolvimento cognitivo e sobre o desenvolvimento da consciência moral. Em sua teorização sobre o desenvolvimento moral, Kohlberg acompanhou indivíduos de diferentes nacionalidades e da infância à idade adulta, e, a partir desses estudos, subdivide cada um dos níveis categorizados por Piaget em dois estágios de raciocínio moral. Essa categorização traça o desenvolvimento do raciocínio moral (que se “expressa em juízos sobre conflitos de ação moralmente relevantes”).⁸¹ A direção desse processo de aprendizagem é a evolução da capacidade para assumir imaginativa e hipoteticamente o papel dos outros envolvidos nos conflitos morais – no caso, das personagens envolvidas nos dilemas que são apresentados nas entrevistas.⁸² No estágio mais elementar, o do

⁷⁸ HABERMAS, “Desenvolvimento moral e identidade do Eu”, p. 98.

⁷⁹ HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, cap. 4.

⁸⁰ CNU, cap. 8, p. 295.

⁸¹ HABERMAS, “Desenvolvimento moral e identidade do Eu”, p. 114,124.

⁸² WHITE, *The recent work of Jürgen Habermas*, pp. 58-68. Os estudos de Kohlberg são baseados em dilemas morais hipotéticos que são apresentados aos entrevistados. Kohlberg formulou para cada estágio uma série de

primeiro estágio, no nível pré-convencional, temos uma orientação moral egocêntrica e imediatista; já a forma mais acabada do desenvolvimento moral, do sexto estágio, no nível pós-convencional, seria a da assunção hipotética de papéis, representada pelas éticas formalistas como as de Kant e, principalmente, de Rawls. Em linhas muito gerais:

O *nível pré-convencional* guarda orientações ocupadas com as consequências da ação. Esse nível compreende o raciocínio moral baseado na orientação da *punição-obediência* (estágio 1) e a orientação *relativista-instrumental* (estágio 2). Enquanto no estágio 1 os juízos seriam feitos com vistas à gratificação imediata ou para evitar a punição imediata, no estágio 2 há a presença de equidade e reciprocidade interpretadas de uma maneira física, pragmática e egocêntrica, “como no mercado”. Já no *nível convencional* temos a orientação para a manutenção, apoio e justificativa de padrões ou regras convencionais (ou “normas”, entendidas aqui como expectativas generalizadas de comportamento). Neste nível estão compreendidas a orientação baseada na *concordância interpessoal* (estágio 3) e a orientação baseada na “*lei e na ordem*” (o estágio 4). No estágio 3, as regras sociais passam a ser seguidas em vista da preocupação em ganhar a aprovação dos outros – daí esse estágio ser também chamado de “bom rapaz-boia moça”; já no estágio da lei e da ordem, trata-se de mostrar respeito pelos deveres, pela autoridade, e compromisso com a manutenção da ordem e das instituições sociais. No *nível pós-convencional*, o nível da autonomia e da orientação por princípios, haveria a orientação *legalista* baseada no *contrato social* (estágio 5) e a orientação baseada em *princípios éticos universais* (estágio 6). A diferença entre o estágio do contrato social (5) e o da lei e da ordem (estágio 4) é que, em lugar das regras fixas, há uma clareza sobre um pluralismo de valores na sociedade e há também a possibilidade de alterar a própria lei em vista de considerações sobre a utilidade social; já no estágio 6, o que é justo ou correto é definido individualmente (“pela decisão da consciência”) em conformidade com critérios de consistência, razoabilidade e universalidade lógicas. Nesse último estágio, os princípios são abstratos e éticos, como a regra de ouro ou o imperativo categórico, e as normas que orientam o juízo são princípios universais de justiça, reciprocidade, igualdade dos direitos humanos e de respeito pela dignidade “de seres humanos na qualidade de pessoas individuais”.⁸³

dilemas correspondentes. Esses dilemas foram “traduzidos” para os diferentes contextos em que as entrevistas foram conduzidas e foram sendo reelaborados conforme novos testes e novas descobertas eram feitas. Nos dilemas, em geral, há uma personagem que enfrenta o dilema moral e um dos pontos que *orienta* a avaliação é a capacidade dos entrevistados de assumir a perspectiva dessas personagens. Cf. tb. HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, cap. 2, pp. 56-7; STS, cap. 5, VENTURI, Gustavo, “O universalismo ético: Kohlberg e Habermas”, *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 36, p. 67-84, 1995.

⁸³ Kohlberg, “From is to Ought” (1971), pp. 151-236 apud HABERMAS, “Desenvolvimento moral e identidade do Eu”, p. 111-2; WHITE, *The Recent Work of Jürgen Habermas*, pp. 62-7; PINZANI, Alessandro,

Habermas procura reconstruir os estágios de desenvolvimento da consciência moral a partir de um quadro da teoria da ação, em diálogo com Mead e Parsons. Ele articula níveis de competência interativa, de motivos para ação e de princípios que podem servir à justificação ou produção de normas.⁸⁴ Habermas, e Benhabib o acompanha nesse ponto, quando fala em necessidades (*Bedürfnisse*), não se refere a necessidades primárias relacionadas à manutenção da vida, mas refere-se aos “padrões e motivos que nos impelem a agir de uma determinada maneira e que são fundamentalmente linguísticos e sociais.”⁸⁵ Em outras palavras, compreende-se que as necessidades constituem motivos do agir e que, além disso, são formadas dentro de tradições culturais e em processos de socialização (que antecedem e se entrelaçam com a individuação). Por isso mesmo, as necessidades não são imutáveis. Tem-se, desse modo, uma compreensão ampla das necessidades, que incluem desejos, afetos e interesses, que se formam nos processos de socialização dentro de tradições culturais. Como Benhabib afirma:

Os indivíduos interpretam suas necessidades, desejos, e vontades, que constituem os motivos de suas ações à luz dos valores que estão disponíveis em sua cultura. Apesar de quão privadas ou idiossincráticas as necessidades sejam, elas só são significativas se também as interpretamos social e culturalmente.⁸⁶

No que nos interessa, Habermas acrescenta um sétimo estágio que corresponderia a “uma ética universal da linguagem” e a uma interpretação universalista das necessidades.⁸⁷ Com a introdução do sétimo estágio, que se distingue apenas qualitativamente do estágio anterior, um dos objetivos do autor é mostrar que, diferentemente da formulação de Kohlberg, o estágio mais elevado do desenvolvimento moral seria mais bem representado pela “ética universal da linguagem” e não por uma ética formalista baseada na “decisão de consciência”. A diferença crucial é que, no sexto estágio, representado por uma ética formalista – como a teoria da justiça de John Rawls –, as interpretações das necessidades seriam aceitas como dadas e cada indivíduo testaria *monologicamente* o potencial de universalização de cada uma das normas.⁸⁸ Já no sétimo estágio, como Habermas escreve:

As interpretações das necessidades não são mais aceitas como dadas, mas *são incluídas na formação discursiva da vontade*. Com isso, *a natureza interna é deslocada para uma perspectiva utópica*. Nesse estágio, portanto, a natureza interna não deve mais ser examinada apenas dentro de um quadro interpretativo fixado de maneira naturalizada pela tradição cultural segundo um princípio de universalização aplicado monologicamente e assim ser

Habermas, pp. 73-4.

⁸⁴ HABERMAS, “Desenvolvimento moral e identidade do Eu”, pp. 116-7.

⁸⁵ CNU, cap. 8, 338.

⁸⁶ CNU, cap. 7, p. 232.

⁸⁷ HABERMAS, “Desenvolvimento moral e identidade do Eu”, p. 126.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 127.

dividida em componentes legítimos e ilegítimos, deveres e inclinações. A natureza interna é comunicativamente tornada fluida e transparente, na medida em que, mediante formas de expressão estética, as necessidades recebem uma articulação linguística [*sprachfähig erhalten*] ou podem ser resgatadas de seu aspecto pré-linguístico paleossimbólico.⁸⁹

Uma vez que são formadas em tradições culturais e em processos de socialização, essas necessidades não são as mesmas para todos e não são interpretadas da mesma maneira por todos. Assim, a introdução do sétimo estágio exige a consideração do contexto de formação das necessidades (o contexto de cultura e socialização) e a articulação comunicativa dessas necessidades. Ainda nas palavras de Habermas: “Apenas no estágio de uma ética da linguagem [*Sprachethik*] universal as próprias interpretações das necessidades – isto é, o que cada indivíduo crê entender e deve defender como seus interesses ‘verdadeiros’ – também podem ser objetos de discursos práticos.”⁹⁰

No curso para a *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas aceitou parcialmente a contra-argumentação de Thomas McCarthy segundo a qual no nível pós-convencional não faz sentido traçar uma evolução entre diferentes estágios. Grosso modo, para McCarthy, o nível pós-convencional já se constituiria enquanto um estágio reflexivo da consciência moral no qual não há assimetria entre o sujeito moral que atingiu esse nível e o psicólogo ou o teórico moral (Kohlberg também abandona a formulação do sexto estágio por razões semelhantes).⁹¹ O abandono da diferenciação de estágios evolutivos no nível pós-convencional (que abarcaria os estágios 5, 6 e 7) não significa nem que Habermas abandone a disputa sobre a maior adequação da agora chamada ética do discurso enquanto uma ética pós-convencional, tampouco que a interpretação das necessidades tenha desaparecido da teoria habermasiana. A maior adequação da ética do discurso enquanto uma ética pós-convencional continua a repousar sobre a reformulação dialógica do procedimento de universalização – em comparação particularmente com a teoria rawlsiana, que recorreria a um procedimento monológico. Já sobre a interpretação das necessidades, é possível dizer que Habermas, de algum modo continuando sua afirmação de que as necessidades recebem uma articulação linguística “mediante formas de expressão estética”, passa a compreender que a interpretação das necessidades diz respeito aos discursos chamados de “estético-expressivos”, que passam a ser rigorosamente distinguidos dos “prático-morais”. Como mencionado, esses discursos serão posteriormente chamados de discursos éticos (ou ético-existenciais) e discursos morais (ou prático-morais).

⁸⁹ Ibid., p. 131–2 (87-8). Trad. mod. Cf. CNU, cap. 8, p. 333.

⁹⁰ Ibid., p. 127 (84-5).

⁹¹ Id., “A Reply to my Critics”, p. 260; Id., *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, cap. 4, pp. 207-9 (185-6); CNU, cap. 8, pp. 291-2, STS, cap. 1, p. 30. WHITE, *The recent work of Jürgen Habermas*, p. 63.

Deixando de lado as modificações sutis que o autor confere para essas distinções, cabe notar que os discursos éticos, como explica Benhabib, concernem àquilo que é “semi-público, não universalizável, e culturalmente específico. [...] não podem ser abstraídos do horizonte hermenêutico e contingente de interpretações compartilhadas e formas de vida”.⁹² Os discursos éticos dizem respeito a questões de boa vida, nas palavras de Habermas, “referem-se ao *télos de minha vida*”.⁹³ Já os discursos morais, como afirma Benhabib, “estão orientados para o que é público e universalizável.”⁹⁴ Tanto o discurso moral quanto o discurso ético são pensados intersubjetivamente. A diferença é que os discursos morais exigem que os participantes *transcendam* o contexto histórico e social de sua forma particular de vida e de sua comunidade e adotem a perspectiva de todos. Nas palavras de Habermas: “Discursos prático-morais exigem, ao contrário [dos ético-existenciais], o rompimento com todas as evidências da moralidade concreta tornada costumeira, como também o distanciamento em relação àqueles contextos de vida aos quais a própria identidade está indissolivelmente ligada.”⁹⁵

O distanciamento em relação aos contextos culturalmente específicos aos quais a própria identidade está ligada exige uma suspensão das interpretações das necessidades “culturalmente específicas” nos discursos práticos (ou propriamente morais).⁹⁶ Para Habermas, essa distinção é necessária porque valores culturais não podem ser universalizados e não permitiriam o resgate discursivo com valor análogo à verdade reservado para as questões morais. Assim, Habermas, que tinha incluído as interpretações universalistas das necessidades como ponto mais elevado do desenvolvimento moral, reserva a interpretação das necessidades para o discurso ético (ou estético-expressivo), e atribui ao domínio propriamente moral (ou prático-moral) a abstração e o distanciamento do contexto de formação das necessidades. Benhabib, por sua vez, considera esse “confinamento do debate que concerne à interpretação das necessidades apenas ao modo expressivo”, isto é, aos discursos éticos ou estético-expressivos, como uma “tentativa de preservar a pureza do âmbito normativo.”⁹⁷

De acordo com Benhabib, o encobrimento da abordagem da interpretação das necessidades mediante a separação rígida entre discursos éticos e morais está relacionado à

⁹² CNU, cap. 8, p. 339.

⁹³ HABERMAS, “Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática”, p. 7. Habermas acompanha Charles Taylor para formular os discursos “ético-existenciais”, com especial atenção ao conceito de valorações fortes. Benhabib discute (e critica) o conceito de valorações fortes para tratar da identidade pessoal em “Diferença Sexual e Identidades Coletivas”.

⁹⁴ CNU, cap. 8, p. 338-9.

⁹⁵ HABERMAS, “Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática”, p. 15.

⁹⁶ Essa “suspensão”, no entanto, é entendida por Habermas como ocorrendo no próprio processo discursivo.

⁹⁷ CNU, cap. 8, p. 339.

preocupação de Habermas em não incorrer em um autoritarismo similar ao acusado na figura do ditador pedagogo que aparece em *O Homem Unidimensional*, de Marcuse.⁹⁸ De acordo com Benhabib, Marcuse, em *O Homem Unidimensional*, operaria com uma figura que, tal como “um legislador divino que opera com uma razão intuitiva”, conhece as necessidades dos indivíduos e os ensina a “serem livres e a quererem a coisa certa.”⁹⁹ O problema aqui não é apenas o pressuposto de que uma vez conhecidas suas verdadeiras necessidades os indivíduos se colocariam no caminho para a emancipação, mas a presunção de que o teórico tenha qualquer autoridade para estabelecer e interpretar as necessidades verdadeiras dos indivíduos.¹⁰⁰ Em outras palavras, a presunção de que seja possível traçar uma distinção entre necessidades verdadeiras e falsas de um ponto de vista estritamente teórico e monológico. De qualquer maneira, para a autora:

A recusa das *implicações políticas* inaceitáveis da distinção marcuseana entre necessidades verdadeiras e falsas não deveria levar à visão oposta de que uma consideração das necessidades não teria lugar algum em uma teoria crítica – pois as necessidades deveriam ser vistas tão somente como uma preocupação privada dos indivíduos.^{101[O]}

A presunção de que as necessidades e os interesses, desde que (aparentemente) não interfiram nos desejos dos outros não são matéria pública, é uma premissa das teorias morais do “universalismo burguês” e suas versões liberais que nos são contemporâneas. As teorias universalistas da tradição, sempre “limitaram esse universalismo com base em sexo, classe, raça e considerações de status”.¹⁰² Para que a ética do discurso não incorra nessa mesma limitação, é preciso também transfigurar esse universalismo.

⁹⁸ CNU, cap. 8, p. 337. Cf. MARCUSE, Herbert, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Londres: Routledge, 2007 [1964], cap. 2, pp. 43ss.; cap. 11, pp. 225ss.

⁹⁹ CNU, cap. 8, p. 337. Para Benhabib, Marcuse parte de uma teoria pré-linguística da socialização e da formação de necessidades.

¹⁰⁰ A questão das interpretações das necessidades também é colocada em *Problemas de Legitimação*, quando Habermas afirma que um dos objetivos da reconstrução e interpretação de interesses que foram suprimidos e “trazê-los à consciência”. Habermas insiste no caráter apenas hipotético desse tipo de interpretação, pois: “O cientista social só pode projetar hipoteticamente essa atribuição de interesses; de fato, uma confirmação direta dessa hipótese só seria possível na forma de um discurso prático entre os indivíduos e os grupos envolvidos” (HABERMAS, *Legitimation Crisis*, pp. 111-17 apud HELD, *Introduction to Critical Theory*, pp. 346-9). O problema para Benhabib é que Habermas, traça uma distinção muito forte entre justiça e boa vida, e sugere uma identificação entre justiça, moral e público, e com isso, acaba por eliminar o próprio papel das necessidades na discussão pública e comum. Particularmente em *Situating the Self*, ela acusa uma “deontologia forte” na teoria habermasiana, a qual identificaria o domínio da moral com o domínio da justiça, e esta com o domínio jurídico (institucional), e defende uma “deontologia fraca” que não prescinde de critérios na avaliação de procedimentos – os quais mostram também as condições para um procedimento e acordo razoável – mas não opera um corte rígido no que concerne ao domínio da moralidade. STS, cap. 2, pp. 72ss.

¹⁰¹ CNU, cap. 8, p. 337.

¹⁰² CNU, cap. 8, p. 343.

A quebra utópica das interpretações de necessidades

Benhabib compreende que o sétimo estágio, em que as interpretações universalistas das necessidades são consideradas o ponto mais elevado do desenvolvimento moral, não é uma evolução do sexto estágio (ou apenas uma distinção qualitativa). Antes, é a marca de uma quebra utópica com as “teorias éticas [i.e., morais] universalistas.”¹⁰³ Em geral, nessas teorias – e, acompanhando elas, no sexto estágio então formulado por Kohlberg ou nos discursos morais na compreensão habermasiana –, não se questiona as necessidades que impulsionam as ações, pois o que se privilegia é precisamente a capacidade de abstração do contexto. Nesse sentido, a autonomia (moral e política) é compreendida como a capacidade de autodeterminação, ou seja, como a capacidade para a “ação autônoma orientada por princípios universalistas”.¹⁰⁴ Nessa consideração, aquilo que nos diferencia uns dos outros, isto é, nossas necessidades, desejos ou afetos, assim como o contexto histórico e social de nossa socialização, é abstraído. Nas palavras de Benhabib, “apenas o ponto de vista do outro generalizado representa o ponto de vista moral”.¹⁰⁵ O juízo propriamente moral – o modelo mais elevado de juízo moral – é compreendido como a capacidade de subsumir um caso particular a um princípio universal dado,¹⁰⁶ ou, nos termos de Kohlberg, trata-se de um juízo feito a partir de regras lógicas de consistência e da razoabilidade. Além disso, para Benhabib, o ideal de sociedade implicado é aquele da comunidade de *direitos e prerrogativas* [*rights and entitlements*].

Mesmo com a introdução de um procedimento de universalização dialógico, Habermas continuou a definir o ponto de vista moral exclusivamente nos termos da consideração da igualdade e da dignidade de todo ser humano. Contudo, na caracterização do sétimo estágio, Benhabib entende que: “‘A natureza interna se move em uma perspectiva utópica’ no sentido de que seu conteúdo, nossas necessidades e afetos, tornam-se acessíveis comunicativamente”.¹⁰⁷ Há uma “quebra utópica” com o pressuposto da forçosa abstração dos vínculos sociais, culturais e afetivos. A introdução das interpretações das necessidades exige, assim, uma outra constelação conceitual na filosofia prática, particularmente dos conceitos de autonomia, ponto de vista moral, juízo, discurso prático. Na verdade, não se trata de suprimir a constelação conceitual que informa, de um modo geral, as teorias morais universalistas da tradição. A quebra utópica é formulada por Benhabib já nos termos de uma subversão da constelação da tradição. Essa subversão, que apresenta de modo preliminar alguns dos termos

¹⁰³ CNU, cap. 8, p. 336.

¹⁰⁴ CNU, cap. 8, p. 340.

¹⁰⁵ CNU, cap. 8, p. 342.

¹⁰⁶ CNU, cap. 8, p. 323.

¹⁰⁷ CNU, cap. 8, p. 336.

do universalismo interativo que será apresentado alguns anos depois, preserva do universalismo o que nele há de potencial crítico e transformador, mas distingue e questiona profundamente aquilo que pode ser apenas engodo para perpetração da exclusão, da injustiça e da desigualdade.

A autonomia deixa de ser pensada apenas a partir do modelo restrito da autodeterminação segundo princípios universalistas. Na verdade, recusa-se da tradição o modelo de autonomia nos termos de uma “autarquia” individual que prescinde dos vínculos, das interdependências, das necessidades,¹⁰⁸ e a autonomia passa a ser considerada também como “uma capacidade de se comunicar e tomar parte [*engage in*] no diálogo”.¹⁰⁹ Essa concepção comunicativa de autonomia compreende duas capacidades reflexivas: A primeira, uma capacidade de distanciamento reflexivo, isto é, de questionamento dos contextos de socialização e tradições culturais nos quais as necessidades são formadas; nas palavras de Benhabib, consiste em uma capacidade para “questionar o quadro interpretativo fixado pela tradição cultural – para afrouxar aquelas imagens sedimentadas e congeladas do bem e da felicidade à luz das quais formulamos nossas necessidades e motivos.”¹¹⁰ A segunda, é uma capacidade de articulação linguística das próprias necessidades.¹¹¹

Essa conceitualização da autonomia não prescinde de um horizonte de princípios universalistas, ou, se se prefere, da autodeterminação conforme princípios, mas também não prescinde das capacidades reflexivas na articulação do ponto de vista moral em termos comunicativos.¹¹² Assim, não se trata de considerar o ponto de vista moral como representado apenas pela perspectiva do outro generalizado, mas de incluir nessa consideração também a perspectiva do outro concreto. Como a autora afirma, seu objetivo “não é prescrever uma teoria moral que seja consoante com o ‘o outro concreto’. Pois, com efeito, o reconhecimento da dignidade e do valor moral [*worthiness*] é uma condição *necessária*, embora não *suficiente*,

¹⁰⁸ Cf. Benhabib, *Sexual Difference and Collective Identities*, p. 353, n. 13 (Ed. Bras.: pp. 163-4, n. 13).

¹⁰⁹ CNU, cap. 8, p. 333. Benhabib trata em *Critique, Norm, and Utopia* nos termos de uma consideração da “autonomia do ego” “do ponto de vista de um ideal de ego normativo”. Cf. CNU, cap. 7, 333. Cf. *Sexual Difference*, n. 12, p. 352.

¹¹⁰ CNU, cap. 8, p. 333.

¹¹¹ CNU, cap. 8, p. 333.

¹¹² Nesse aspecto, cabe lembrar que, na *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas não reduz a compreensão de uma identidade completa à autodeterminação. A partir da conceitualização oferecida por Mead de uma comunidade ideal de comunicação, Habermas afirma que uma pessoa “plenamente individuada” é aquela que não apenas é capaz de determinar-se por princípios, mas aquela que também encontra a capacidade para autorrealização. A projeção da autodeterminação é compreendida por Habermas como “prático-moral”, a da autorrealização como “expressiva” (HABERMAS, *Theory of Communicative Action*, v. 2, p. 97.) Para Habermas, a comunidade ideal de comunicação auxilia na formulação de um modelo de “identidade do ego”, pois serve para reconstruir uma “intersubjetividade intacta” que permite entendimento mútuo entre os indivíduos e para as identidades dos indivíduos que alcançam uma compreensão de si mesmos livre de constrangimentos ” (Ibid., p. 2).

para definir o ponto de vista moral em sociedades modernas”.¹¹³ Assim, ao mostrar as limitações das teorias morais universalistas ela também argumenta pela inclusão do outro concreto na consideração do ponto de vista moral.¹¹⁴

Do mesmo modo, o juízo moral deixa de ser pensado apenas como aplicação de uma determinada regra a um determinado conteúdo e, ao ser pensado como parte de um processo comunicativo, envolve também, como Benhabib elabora pouco depois, “a capacidade para representar para si mesmo a multiplicidade de pontos de vistas, a variedade de perspectivas, as camadas de significado que constituem uma situação.”¹¹⁵ Essa reelaboração precisaria compreender também certas “habilidades ‘interpretativas e ‘narrativas’ que, por sua vez, envolvem a capacidade para o exercício de uma ‘mentalidade alargada’”.¹¹⁶

Da formulação de Habermas para o sétimo estágio, Benhabib mantém a ideia de que as interpretações das necessidades podem entrar nos discursos práticos. Mas a tônica de uma comunicação “fluida e transparente” passa para uma “comunicação aberta e reflexiva sobre as nossas necessidades e as tradições culturais à luz das quais elas são interpretadas.”¹¹⁷ Uma vez que Benhabib compreende a indeterminidade interpretativa como constituinte fundamental da comunicação, essa comunicação aberta e reflexiva não é “expressivista” e não presumiria um indivíduo que possa vir a ser transparente para si ou transparente para os outros.¹¹⁸ Por esses motivos, como veremos no próximo capítulo, Benhabib muda a ênfase do discurso prático,

¹¹³ BENHABIB, Seyla, “The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory”, *Praxis International*, v. 5, n. 4, 1986, pp. 415–6. Grifo da autora. Na publicação dessa primeira versão de “The Generalized and the Concrete Other”, em *Praxis International*, o artigo de Benhabib é seguido de um breve comentário de Nancy Fraser. Nesse comentário, Fraser questiona particularmente o que considera como um individualismo excessivo, e um consequente déficit político, no tratamento que teria sido conferido por Benhabib para a interpretação de necessidades. Fraser afirma que a formulação de Benhabib exigiria que se abandonasse o ponto de vista do outro generalizado em favor da do outro concreto, e chega a tratar a proposta de Benhabib nos termos de um “ponto de vista do outro concreto individualizado”. (FRASER, Nancy, *Toward a Discourse Ethic of Solidarity*, *Praxis International*, v. 5, n. 4, p. 425-29, 1986, aqui, pp. 426-7). Cf. tb. CNU, cap. 8, p. 410, n. 125.

¹¹⁴ A perspectiva do outro concreto é, para a autora, uma perspectiva fenomenológica que “não pode ser adequadamente capturada ou estabelecida pelo ponto de vista do observador teórico, mas exige sempre a articulação do ponto de vista dos participantes em situações sociais” (BENHABIB, Seyla, “In Defense of Universalism - Yet Again! A response to Critics of Situating the Self”, *New German Critique*, primavera-verão 1994, p. 180. Cf. tb. *Dignity in Adversity*, cap. 4, pp. 69-70).

¹¹⁵ STS, cap. 1, p. 53.

¹¹⁶ STS, cap. 1, p. 54.

¹¹⁷ CNU, cap. 8, p. 334.

¹¹⁸ Cf. esp. CNU, cap. 4, p. 137. Ainda assim, não se trata de uma opacidade completa. A autora afirma que: “não podemos dizer que todas as necessidades que permitem articulação linguística sejam verdadeiras, mas apenas que aquelas que não permitem articulação linguística não podem ser verdadeiras. [...] uma relação genuinamente fluida [*fluid*] e não reprimida com a natureza interna consiste na capacidade para constante reavaliação e reconsideração críticas das nossas necessidades mais estimadas.” (CNU, cap. 8, p. 338). *Fluid* guarda a acepção daquilo que está sujeito à mudança. Cf. tb. STS, 6, pp. 197-8; “On Reconciliation and Respect, Justice and the Good Life: Response to Herta Nagl-Docekal and Rainer Forst”, *Philosophy & Social Criticism*, v. 23, n. 5, p. 97–114, 1997.

pensado enquanto discursos morais e políticos, da obtenção do consenso (ou da universalização das necessidades) para o *processo discursivo*. A aposta dos discursos práticos passa a residir menos no consenso do que no potencial transformador dos discursos, pois, se nos discursos práticos as necessidades são articuladas intersubjetiva e comunicativamente e se há um questionamento reflexivo das tradições que as moldaram, o modelo de discurso prático compreende que os que tomam parte no discurso podem vir a mudar as interpretações de suas próprias necessidades e interesses.¹¹⁹ Esses processos de discursos são por Benhabib pensados como uma “experiência moral transformadora”,¹²⁰ que também não está separada do aprendizado político.¹²¹

Para que a projeção utópica da ética comunicativa ganhe relevo, é preciso subverter a distinção entre os discursos éticos e morais em um sentido bastante preciso: não é tarefa da teoria determinar de antemão o que é matéria universalizável ou não, o que diz respeito à justiça e a questões de boa vida. Isso implica compreender que os discursos práticos não podem de saída obstar a discussão dos contextos em que as necessidades são formadas e que questões concernentes à vida boa ou a valores culturais não tenham nada que ver com o ponto de vista da moral ou da justiça; ou, em outro sentido, considerar que certas questões que aparentemente são questões privadas não digam respeito a questões públicas. Isso não significa, porém, moralizar ou politizar todo o domínio dos assuntos humanos, mas significa sim um profundo questionamento das categorias e conceitualizações que informam aquilo que a tradição liberal consideraria como não-moral ou não-político ou não-público. A ética comunicativa privilegia essa abertura, essa transfiguração, do “universalismo burguês”.¹²²

Desse modo, Benhabib tem em vista um outro conjunto de consequências que, em larga medida, orientou também suas críticas à ética do discurso enquanto teoria moral. Nas palavras da autora:

A exigência de que necessidades e suas interpretações tornem-se o foco da argumentação discursiva tem a consequência de que as tradições e práticas, o conteúdo semântico daquilo que define a vida boa e a felicidade, são tematizados. Nos discursos práticos, revela-se que uma determinada concepção de justiça repousa em uma determinada compreensão de nossas

¹¹⁹ CNU, cap. 8, pp. 311, 314.

¹²⁰ CNU, cap. 8, p. 338.

¹²¹ CNU, cap. 8, p. 349. Cf. tb. um discussão com Iris Young em BENHABIB, “In Defense of Universalism”, pp. 185-9.

¹²² Ou, como a autora afirma cerca de duas décadas depois: “a teórica da ética do discurso insiste na *necessária* disjunção assim como na *necessária* mediação entre o moral e o ético, o moral e o político. A sua tarefa é de mediações, não de reduções” (*The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 16. Grifo da autora).

necessidades, nas tradições culturais que as justificam, nos padrões de socialização que as moldam.^{123[P]}

Como mencionado no início dessa seção, a autora considera que a ética comunicativa está intimamente relacionada ao *ethos público democrático*. Na restrição do escopo da ética do discurso feita por Habermas, Benhabib acusou uma aproximação com aquilo que é preciso recusar do modelo liberal: a presunção de que as necessidades e os interesses desde que (aparentemente) não interfiram nos interesses dos outros não são matéria pública. Para Benhabib, no entanto, a interpretação das necessidades está relacionada à orientação de que as necessidades têm de poder ser tematizadas na esfera pública e que a participação e o questionamento não podem ser obstados seja pelo discurso dos especialistas seja pelas restrições tradicionalmente aceitas do que é privado e do que é público. A ideia aqui não é a de eliminar essas distinções, mas torná-las porosas. A “utopia antecipatória, uma *projeção* do futuro como poderia ser”¹²⁴ da ética comunicativa também está vinculada a uma “visão democrático-participatória da vida pública.”¹²⁵ Como a autora afirma em um outro momento:

Uma consequência desse modelo de ética comunicativa ou discursiva seria que a linguagem dos direitos pode então ser questionada à luz das nossas interpretações de necessidades e que o campo de investigação da teoria moral é de tal forma alargado que tanto questões sobre justiça como também questões sobre a boa vida são deslocadas para o centro do discurso. O modelo de ética do discurso desloca os limites do discurso moral ao ponto em que concepções de necessidades e interesses que baseiam reivindicações por direitos tornam-se visíveis.^{126[Q]}

Para que fique claro, essa não é uma recusa do Estado constitucional ou democrático de direito, tampouco do horizonte universalista da ética do discurso: “são necessários princípios, instituições e procedimentos para possibilitar a articulação da voz dos outros.”¹²⁷ Habermas, contudo, teria importado as dicotomias da teoria moral tradicional sem submetê-las ao escrutínio crítico (o que inclui pensar as implicações) e exclui a interpretação das necessidades dos discursos prático-morais. A consequência é excluir de modo injustificado para uma teoria crítica o papel das necessidades tanto na moral quanto na política, além de restringir o potencial utópico da ética do discurso ao “reformismo consternado” que, ao deixar intocado um conjunto de pressupostos, pode contribuir para a manutenção daquilo que uma teoria crítica social deveria se preocupar em superar.

A sugestão de Benhabib da quebra utópica trazida pela ética comunicativa tem por

¹²³ CNU, cap. 8, p. 336.

¹²⁴ CNU, cap. 8, p. 331.

¹²⁵ CNU, cap. 8, 343.

¹²⁶ STS, cap. 5, pp. 169-70.

¹²⁷ STS, cap. 5, p. 168.

objetivo não apenas destacar o potencial de transformação dos processos discursivos e que uma esfera pública vibrante carece da participação, mas também apostar que a participação pode ter o efeito de revelar e questionar relações de poder congeladas e incrustadas. Dentre as tarefas da crítica estão não só a de formular, além do diagnóstico sistêmico, um diagnóstico dos entraves à contestação intersubjetiva, mas também a da formulação de princípios que possibilitem julgar a exclusão e o silenciamento e que contribuam para a promoção de inclusão e o consequente conflito, quiçá a transformação, de interpretações de necessidades, de demandas, e de interesses. Como escreve em um dos desenvolvimentos dessa ideia de um *ethos público democrático*, mas agora nos termos de um modelo de legitimidade democrática:

Muitos consideram esse modelo irremediavelmente utópico e inatingível, mas isso é em parte porque o propósito do modelo de legitimidade discursiva não é delinear um plano para uma sociedade bem ordenada. Antes, o propósito é desenvolver um modelo de diálogo público tal que desmistifique as relações de poder existentes e o diálogo público corrente que as santifica. Isso envolve: identificar aquelas questões que não se tornam públicas devido a constelações de poder existentes; identificar aqueles grupos que não têm acesso aos meios de expressão pública e defender sua inclusão no discurso de legitimidade; distinguir entre um acordo genuíno e pseudo-compromissos baseados no caráter arbitrário de relações de poder; e dizer o que é do interesse público em contraposição à universalização daquilo que é apenas interesse de um grupo particular.^{128[R]}

Assim, embora Habermas tenha abandonado a formulação do estágio de interpretações universalistas de necessidades, Benhabib destaca, reformula e transforma esse estágio na projeção utópica de sua própria formulação da ética do discurso. Ao apontar o conteúdo utópico das interpretações das necessidades entendidas em termos comunicativos,

¹²⁸ BENHABIB, “Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation”, In: ROSENBLUM, Nancy (Org.). *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), p. 154. Benhabib não retoma essa formulação de um *ethos público democrático* posteriormente e, em *Critique, Norm, and Utopia*, ela não esclarece como compreende a relação entre esse *ethos público democrático* e a ética do discurso enquanto uma teoria moral. Mas é possível capturar a continuidade dessa ideia nos termos do “modelo discursivo de legitimidade”, posteriormente desenvolvido como um modelo de democracia deliberativa. O modelo de legitimidade democrática ou de democracia deliberativa não estabelece arranjos ou desenhos institucionais substantivos, mas elabora as condições ou os critérios de um procedimento de deliberação pública que possa ser considerado livre e racional. (Cf. “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”. In: BENHABIB, Seyla (Org.). *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996, pp. 67-94. [Ed. bras. “Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática.” In: WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúrion Soares (Orgs.). *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Esfera Pública, 2007, pp. 47-79], *Claims of Culture*, esp. cap. 5.)

Em “Liberal Dialogue”, Benhabib afirma que a ética comunicativa é essencialmente uma teoria da justificação moral e que o modelo discursivo de legitimidade é um “aspecto da teoria da ética comunicativa” no sentido de que “o modelo discursivo [de legitimidade] desenvolve a ideia básica dessa teoria em sua aplicação para a vida institucional” (ibid., p. 150; Cf. tb. STS, cap. 3). Essa ideia da “aplicação” da ética do discurso para questões de legitimidade democrática permanece em seus trabalhos posteriores. Contudo, à luz das críticas de Benhabib à ética do discurso a partir do germe da ideia de democracia deliberativa, isto é, do *ethos público democrático*, seria possível dizer que se trata menos de uma aplicação do que de uma retroalimentação entre a teoria moral e as implicações dessa teoria moral em vista de preocupações propriamente institucionais. Ética e filosofia política, ainda que tenham campos distintos, são realmente pensadas em conjunto nessa filosofia prática.

Benhabib altera o modelo de discurso prático, e aponta para reformulações nas concepções de autonomia e juízo moral. Essas modificações têm por efeito mitigar o aspecto de ciência reconstrutiva da ética do discurso ao ressaltar seu aspecto de filosofia prática. A aposta de que as ciências reconstrutivas têm um potencial heurísticamente frutífero continua valendo aqui, mas esse não é um argumento para a repressão do desejo não-científico da ética comunicativa. Nesse desejo, norma e utopia, justiça e felicidade, têm de poder ser pensadas juntas. Do ponto de vista das implicações políticas há uma convocação para o desencobrimento de necessidades e motivos encobertos pelas relações de poder vigentes. A aposta política aqui é que, quanto mais vozes e perspectivas aparecem na esfera pública, mais as relações de poder são questionadas.

As tarefas da filosofia *prática* e a passagem para o universalismo interativo

Neste capítulo, eu procurei recuperar a crítica de Benhabib ao retorno da filosofia do sujeito nas argumentações reconstrutivas de Habermas e, em outro sentido, o retorno da utopia. Benhabib critica a estratégia reconstrutiva de Habermas ao problematizar o status dos argumentos reconstrutivos e da narrativa evolucionário-desenvolvimental. Para isso, a autora questiona as implicações da noção de processos de aprendizagem em seu uso do ponto de vista da aprendizagem social enquanto processos irrevogáveis que seguem uma lógica sequencial com uma direção. Benhabib mostra como as premissas que informam a posição da filosofia do sujeito retornam na teoria crítica de Habermas, com a reposição implícita de um “nós” que é tanto sujeito do passado quanto sujeito constitutivo do futuro. Em outras palavras, as argumentações reconstrutivas adotam uma perspectiva transubjetiva a partir da qual a história pregressa é contada e a emancipação passa a ser projetada (ou limitada) à reapropriação dos legados dessa história pregressa. Do ponto de vista da teoria social, a autora não recusa por completo a estratégia reconstrutiva de Habermas, pois considera que as reconstruções contribuem com hipóteses de pesquisa e permitem sistematizar problemas complexos de uma maneira produtiva. Ela não recusa o status vinculante da reflexividade nem a defesa de um determinado legado da modernidade com seus constituintes de descentramento, reflexividade e diferenciação das esferas de valor. O problema não é *esse* legado da modernidade em si, mas o status que a narrativa dos constituintes da modernidade assume na reconstrução de Habermas e as implicações normativas e políticas a ele ligadas.

Em um segundo momento, abordei a provocação de Benhabib sobre o retorno da utopia na teoria habermasiana. Trata-se da introdução de um sétimo estágio na consideração do

desenvolvimento moral, o estágio das interpretações universalistas de necessidades, feita por Habermas em meados dos anos 1970. Esse estágio foi abandonado por Habermas. Benhabib, porém, destaca esse sétimo estágio em vista do potencial transformador da introdução das interpretações de necessidades nos discursos práticos ou morais.

Para a autora, a ideia de uma interpretação das necessidades guarda o momento da política da transfiguração na teoria habermasiana. Como vimos, o destaque do momento utópico exige reformulações conceituais e novas tarefas. As reformulações conceituais concernem aos conceitos de autonomia, ponto de vista moral, juízo moral, e discursos morais. A autonomia e o ponto de vista moral passam a ser entendidos também a partir da dupla capacidade reflexiva de colocar em questionamento as tradições culturais nos quais as necessidades são formadas e de entrar em diálogo com outros *concretos*. Com isso, Benhabib ressalta o potencial transformador dos discursos, uma vez que a ideia normativa por detrás da conceitualização dos discursos práticos é a de que ao entrar em interação dialógica os indivíduos possam aprender com os outros e, nesse processo, transformar suas necessidades e seus interesses. Esse destaque exige também uma reconsideração das distinções entre discursos éticos e discurso morais e entre justiça e boa vida. Não se trata de recusar essas distinções, mas recusar o estabelecimento prévio e artificial dos assuntos que concernem à boa vida e do que concerne à justiça, ou um estabelecimento prévio e artificial daquilo que constitui um discurso moral. O potencial utópico, a transfiguração da ética comunicativa, pensada enquanto uma ética e uma filosofia política, aposta na desmistificação das relações de poder por meio da participação democrática. Esta não prescinde da política da realização das normas universalistas. Esse conjunto de distinções informa a proposta do universalismo interativo e, em especial, a maneira como Benhabib reformula o princípio de universalização, objeto de discussão do próximo capítulo.

4. A REFORMULAÇÃO DO PRINCÍPIO DE UNIVERSALIZAÇÃO

No capítulo anterior, eu recuperei a crítica de Benhabib ao retorno da filosofia do sujeito na teoria habermasiana e, em um outro sentido, o apontamento de uma projeção utópica na ética comunicativa. Essa projeção utópica, além de abrir a ética comunicativa para uma política democrática e participativa, é tomada por Benhabib como base para a transformação que ela opera na ética do discurso. Neste capítulo, pretendo abordar a transformação que Seyla Benhabib opera na ética do discurso a partir da reformulação que a autora oferece para o princípio de universalização. Uma vez que Benhabib formula seu princípio de universalização em contraposição ao proposto por Habermas, vou procurar recuperar os passos das objeções à formulação habermasiana tanto em *Critique, Norm, and Utopia* como em *Situating the Self*. Como veremos, Benhabib rejeita o princípio de universalização habermasiano por considerá-lo, por um lado, redundante diante do princípio básico da ética do discurso, e, por outro lado, por considerar que esse princípio, por focar no consenso, está sujeito a uma leitura consequencialista. Em contrapartida, a autora propõe um princípio de universalização baseado no princípio básico da ética do discurso guardado por princípios com conteúdo substantivo que são denominados respeito moral universal e reciprocidade igualitária. Respeito moral universal e reciprocidade igualitária são entendidos como condições ou pressupostos para a continuidade do próprio processo discursivo. Benhabib propõe uma justificação fraca para seu princípio de universalização, cujo status é a plausibilidade, mas preserva seu caráter enquanto um princípio de validação normativa, e entende o princípio de universalização como um critério ou fundamento para o próprio exercício crítico e a projeção de uma utopia, a qual já incorpora normas universalistas.

Princípios, restrições formais, pressupostos éticos fortes, normas morais substantivas

Na formulação oferecida por Habermas para a ética do discurso nos anos 1980, o princípio de universalização ocupa o lugar de um princípio moral que funciona como uma regra da argumentação. Para Habermas, o princípio de universalização fundamenta o princípio básico da ética do discurso (o princípio do discurso, ético-discursivo ou do discurso prático), segundo o qual só podem reclamar validade aquelas normas que encontrem ou poderiam encontrar o

acordo de todos os participantes em um discurso prático.¹ Habermas formula o princípio de universalização nos seguintes termos: “Toda norma válida tem que preencher a condição de que as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância universal, para a satisfação dos interesses de *cada* indivíduo possam ser aceitas sem coação por *todos* os concernidos”.² De acordo com esse princípio de universalização, as normas que são consideradas válidas devem contar com o assentimento de todos e cada um em vista de seus interesses e das consequências possivelmente decorrentes da adoção universal dessa norma. A diferença entre o princípio de universalização e o princípio do discurso é que enquanto este guarda a ideia central da ética do discurso nos termos de um procedimento em que as pretensões de validade das normas são resgatadas dialogicamente, o princípio de universalização fundamentaria essa possibilidade de um resgate discursivo por ser formulado a partir das pressuposições pragmáticas que são tacitamente assumidas pelos participantes em um discurso prático.³ Além disso, esse princípio operaria como uma faca que permite distinguir entre o justo e o bem (ou o moral e o ético) no procedimento discursivo.⁴

Benhabib, por sua vez, objeta que, por um lado, o princípio de universalização habermasiano é redundante diante do princípio do discurso, e, por outro lado, que este princípio estaria sujeito a uma leitura consequencialista. Nas suas palavras:

Quero sugerir que, na verdade, “U” [o princípio de universalização] é redundante na teoria de Habermas e que ele adiciona pouco mais do que uma confusão consequencialista a “D” [o princípio do discurso] – a premissa básica da ética do discurso. “D” determina que só podem reivindicar validade aquelas normas que contam (ou contariam) com a aprovação de todos os concernidos em sua capacidade de participantes no discurso prático. Do meu ponto de vista, “D” e aquelas *regras de argumentação* que regem os discursos, cujo conteúdo normativo resumi como os *princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária*, são bastante adequados para servir como o único teste de universalização.^{5[A]}

¹ HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, cap. 3, p. 116. Habermas alterou esse arranjo em *Direito e Democracia* (1992), ao afirmar que o princípio do discurso é moralmente neutro. Ali, o princípio de universalização não mais fundamenta o princípio do discurso. Essa reformulação de Habermas não será tratada aqui. Cf. CENCI, Angelo Vitório, “Da ética do discurso à teoria do discurso”, in: NOBRE; REPA (Orgs.), *Habermas e a Reconstrução*, pp. 99-133; PINZANI, *Habermas*, pp. 125-35.

² HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, cap. 4, p. 147 (Trad. mod.). Cf. tb. cap. 3, pp. 86, p. 116; id., *Comentários à Ética do Discurso*, cap. 1, p. 16.

³ Id., *Consciência Moral e Agir Comunicativo* p. 114.

⁴ Ibid., p. 126.

⁵ STS, cap. 1, p. 37. Em *Claims of Culture*, Benhabib afirma que o princípio do discurso é uma *metanorma* e que respeito moral universal e reciprocidade igualitária são *princípios*. O princípio do discurso é chamado de metanorma pois “normas mais específicas que podem ser consideradas [*deemed*] válidas vão ser testadas ou estabelecidas por meio desse critério” (cap. 5, p. 107). Respeito moral universal e reciprocidade igualitária são considerados princípios. Por princípios Benhabib afirma entender: “uma proposição geral moral e política, como ‘Não infligir sofrimento desnecessário’ ou ‘Cidadãos devem ser tratados de modo igual’; os mesmos princípios podem ser instanciados mediante diferentes normas e instituições” (cap. 5, p. 107). Note-se que, quando oferece

A autora não rejeita o princípio do discurso, mas recusa a formulação de Habermas para o princípio de universalização em favor de uma formulação que é constituída pelo *princípio do discurso* acrescido de *respeito moral universal e reciprocidade igualitária*. O princípio do respeito moral universal exige o reconhecimento, por parte de todo aquele capaz de fala e ação, de participar dos discursos ou das “conversações morais”, enquanto o princípio da reciprocidade igualitária exige que cada participante tenha os mesmos direitos simétricos a diversos atos de fala, a iniciar novos tópicos, pedir reflexão ou esclarecimentos ao longo da conversação. Esses princípios são formulados a partir da proposta habermasiana, mas, diferente de Habermas, Benhabib os entende como “pressupostos éticos fortes”, dotados de um conteúdo substantivo. Ela afirma:

O que Habermas anteriormente chamou de condições de uma “situação ideal de fala”, e que no ensaio *Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso* é chamado de “pressuposições comunicativas universais e necessárias do discurso argumentativo” implicam pressupostos éticos fortes. Essas condições ou pressuposições exigem: 1) que reconheçamos o direito de todos os seres capazes de fala e ação a serem participantes na conversação moral – o que vou chamar de *princípio do respeito moral universal*; 2) essas condições também estipulam que dentro dessas conversações cada um dos participantes tenha os mesmos direitos simétricos a diversos atos de fala, a iniciar novos tópicos, pedir reflexão sobre as pressuposições da conversação, etc. – vou chamar essa condição de *princípio da reciprocidade igualitária*. As pressuposições da situação argumentativa têm, assim, um conteúdo normativo que antecede a própria argumentação moral^[6]

Com este primeiro passo, Benhabib pretende se distanciar da proposta de ética do discurso habermasiana, que, até ali, de diferentes maneiras, procurava compreender não só as pressuposições do discurso, mas também o próprio princípio de universalização, como estritamente formais. Para Benhabib, respeito moral universal e reciprocidade igualitária continuam sendo *condições* para a argumentação moral, porém, o conteúdo normativo dessas pressuposições, em sua composição no critério de universalização, não é dado na própria argumentação, não pode ser entendido apenas como correspondendo a um saber intuitivo e a compreensão desses princípios exige um passo que não é estritamente formal.

Como veremos, tanto em *Critique, Norm, and Utopia* como em *Situating the Self* Benhabib chega a essa formulação substantiva das pressuposições do discurso ao analisar a formulação do princípio de universalização habermasiano a partir de uma recuperação da

sua definição de princípio moral e político, Benhabib diferencia *princípio* de norma. Uma norma, ela escreve: “é uma regra de ação, interação ou organização”; apesar dessa distinção, Benhabib se refere a respeito moral universal e reciprocidade igualitário como *normas* (não como princípios) em diferentes passagens do mesmo livro (ibid., pp. 11, 14, 37-8). Essa consideração do princípio do discurso como uma metanorma e de respeito moral universal e reciprocidade igualitária como princípios é também retomada em *The Rights of Others*, esp. p. 13.

⁶ STS, cap. 1, p. 29. Cf. HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, cap. 3, esp. p. 109.

objeção hegeliana ao formalismo do princípio de universalização kantiano. Em poucas palavras, Hegel objetou que o imperativo categórico seria tautológico (ou circular) – e, portanto, vazio –, ou inconsistente – e, portanto, dogmático. Por um lado, o imperativo categórico seria tautológico porque qualquer máxima de ação poderia assumir a forma da lei universal, contanto que respeitasse o princípio de não-contradição. Com isso, o imperativo categórico seria vazio e não responderia pela correção de qualquer norma de ação, pois qualquer norma, desde que respondesse pelo princípio de não-contradição, poderia ser universalizada.⁷ Por outro lado, Hegel teria também apontado que só seria possível gerar normas a partir do imperativo categórico caso fossem introduzidas premissas ocultas, de natureza material, no procedimento de universalização. Assim, o imperativo categórico seria incompatível com a pretensão de formalismo da teoria moral kantiana, a qual exigiria a abstração de toda particularidade em vista de um horizonte de imparcialidade.⁸ O princípio de universalização kantiano seria, assim, inconsistente, e, por conseguinte, dogmático, na medida em que consideraria as premissas ocultadas como dotadas de um valor universal.

A recuperação das objeções de matriz hegeliana para a ética do discurso só faz sentido porque Benhabib acompanha Habermas no sentido de afirmar que a ética do discurso recupera “em termos comunicativos” o procedimentalismo kantiano. Nas palavras da autora:

Ao invés de perguntar o que um agente moral individual poderia querer ou quereria sem contradição consigo mesmo que fosse uma máxima universal para todos, pergunta-se: quais normas ou instituições os membros de uma comunidade real ou ideal de comunicação acordariam como sendo representativas de seus interesses comuns depois de empreenderem um tipo especial de argumentação ou conversação? O experimento mental silencioso exigido pelo teste de universalização kantiano é substituído pelo modelo procedimental de uma práxis argumentativa.^{9[C]}

Em linhas gerais, de acordo com essa leitura da teoria moral kantiana, a moralidade de uma máxima de ação seria respondida por um procedimento de universalização que não prescreveria um conteúdo moral, mas estaria baseado em um critério para a geração ou o teste de máximas que poderiam ser reconhecidas por todos. O imperativo categórico exigiria a abstração de

⁷ “Hegel não teve dificuldade em mostrar que qualquer conteúdo seria feito compatível com a lei moral uma vez que fosse demonstrado como consistente”, i.e., não-contraditório. (CNU, cap. 8, p. 298).

⁸ “ele [Hegel] argumentou que a geração de princípios morais obrigatórios só poderia ocorrer de modo inconsistente. Esses princípios seriam derivados apenas porque certas pressuposições materiais, inconsistentes com o alegado formalismo da lei moral, já haviam sido introduzidas [...]” (CNU, cap. 8, p. 298) Cf. tb. CNU, cap. 3, pp. 72ss. Cabe notar que Benhabib afirma que Hegel talvez não tenha sido tão justo em suas críticas a Kant (Cf. CNU, cap. 1, n. 13, p. 358; cap. 3, n. 6, p. 365). Todavia, ela ressalta que os argumentos hegelianos “chamam atenção para as questões para as quais — de acordo com a teoria moral kantiana — o agente moral que seguiu a lei moral tem que fazer, sobre com que tipo de *procedimento* ele ou ela deve se comprometer ao decidir agir de um modo e não de outro” (CNU, cap. 8, pp. 298-9).

⁹ STS, p. 24. Cf. tb. CNU, cap. 8, p. 301.

qualquer conteúdo particular ou contextual na geração ou no teste de normas válidas, e, com isso, procuraria garantir a imparcialidade e a justiça das normas, de modo que elas não fossem derivadas ou estivessem vinculadas a qualquer contexto particular. A ética do discurso substitui o monologismo do procedimento kantiano por um procedimento dialógico intersubjetivo. Este é um ponto importante na resposta às objeções de tipo hegeliano, pois no modelo discursivo “atores *reais* tomam parte de um processo *efetivo* de deliberação sobre questões morais.”¹⁰ Além disso, o princípio de universalização é considerado como um teste de universalização. À luz das objeções hegelianas, Benhabib avalia a ética do discurso, notadamente o princípio de universalização em sua formulação habermasiana e aponta que este não responde satisfatoriamente às objeções de matriz hegeliana.¹¹

Como podemos recuperar em *Critique, Norm, and Utopia*, em sua crítica à formulação habermasiana para o princípio de universalização, Benhabib se apoia particularmente em dois textos: “Teorias da Verdade”, de 1972, e “Notas Pragmáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso”, publicado dez anos depois, em 1983. A autora elenca momentos importantes de “Teorias da Verdade”, particularmente o esforço de Habermas em formular um princípio de universalização tendo em vista o problema do consenso e dedica uma atenção mais especial ao texto de 1983.¹²

No texto de 1973, segundo Benhabib, Habermas teria introduzido o princípio de universalização como uma *condição de argumentações discursivas*, análogo ao *princípio de indução* em um discurso teórico (científico).¹³ Para a presente discussão importa que um dos

¹⁰ CNU, cap. 8, p. 300.

¹¹ A atualização das objeções hegelianas e a tentativa de respondê-las também foi fundamental para Habermas. Cf., *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, cap. 3, pp. 125ss. Também e mais detidamente em “As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?” (publicado em 1985), Habermas reafirma que a ética do discurso procura articular a crítica hegeliana às éticas do “bem” e às éticas do “dever” de modo a recuperar “esta intenção fundamental de Hegel para a redimir com por processos kantianos” (id., *Comentários à Ética do Discurso*, cap. 1, p. 14). Enquanto as éticas do bem teriam se especializado no bem comum, em temas particularistas e contextualistas; as éticas do dever, dentre elas, a própria moral kantiana, teriam se especializado no princípio da justiça, representando um “universalismo abstrato”. Segundo Habermas, Hegel teria afirmado que “a unidade do fenômeno fundamental da moral se perde quando separamos um aspecto do outro” (ibid., p. 20), isto é, quando separamos o justo e o bem; e, ainda segundo Habermas, Hegel pressuporia com o seu conceito de *eticidade* (*Sittlichkeit*) uma oposição tanto ao “universalismo abstrato da justiça” como ao “particularismo concreto do bem comum”. A afirmação de Habermas de que a ética do discurso retoma a oposição de Hegel ao universalismo abstrato e ao particularismo para realizá-la com o proceduralismo kantiano já indica que em sua formulação habermasiana, primeiramente, a ética do discurso procurará *conciliar* o universalismo com o particularismo, propondo, inclusive, um princípio de universalização. Benhabib acompanha de muito perto esta proposta de Habermas, embora, em larga medida aponte que o autor não obteve sucesso em sua articulação e que é, portanto, necessária uma reformulação.

¹² Nas “Notas Pragmáticas”, publicadas em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Habermas afirma pressupor a teoria da argumentação desenvolvida em “Teorias da Verdade” (ibid., cap. 3, p. 83).

¹³ Essa tentativa de formular o princípio de universalização como análogo ao da indução no discurso teórico permanece em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. A ideia aqui é que se parte de um conjunto de proposições

objetivos de Habermas com o princípio de universalização seria formular um critério que fornecesse uma especificação de certos tipos de normas, no sentido de excluir as normas sobre as quais não se pudesse obter consenso.¹⁴

Benhabib recusa o pressuposto habermasiano de que o critério de universalização deveria fornecer uma especificação de certos tipos de normas. Isso significa que, para Habermas, o princípio de universalização permitiria definir o conteúdo e o campo de aplicação de uma norma específica como sendo particular ou universalizável. Para Benhabib, se esta é a função do princípio de universalização, “não é claro o que o princípio de universalização *acrescenta* ao procedimento de universalização”,¹⁵ uma vez que a descoberta da universalidade ou particularidade desse conteúdo e campo de aplicação de uma norma só pode ser feita na própria argumentação. Desse modo, a autora rejeita a função da especificação de normas porque não é possível decidir previamente à argumentação se uma norma é ou não universalizável. E se o procedimento de universalização é o diálogo intersubjetivo, esta função do princípio de universalização seria inócua, pois determinaria previamente aquilo que só pode ser descoberto na própria argumentação.

Em segundo lugar, ela argumenta que, por visar à obtenção de consenso, o princípio de universalização nessa primeira formulação se põe diante do paradoxo enfrentado pelas teorias consensualistas da tradição: o de que o consenso possa ser consensualmente violado. Isso significa que o princípio de universalização, tal como proposto por Habermas em 1973, não resguarda da possibilidade de que outros princípios fossem consensualmente adotados em sua substituição. Poderia ser consensualmente decidido, por exemplo, que o princípio de maior felicidade para todos fosse adotado em detrimento do princípio de universalização da ética do discurso. O problema que esse paradoxo coloca é que um princípio de universalização deveria responder à pergunta sobre como “definir o conteúdo do consenso de tal modo que não se incluiria, por exemplo, o direito de escravizar alguém ou negar a liberdade de outrem”.¹⁶

Como explica Benhabib, do ponto de vista das teorias consensuais, o paradoxo de que o consenso possa ser consensualmente violado teria sido tradicionalmente enfrentado a partir de uma distinção entre “consenso empírico” e “consenso racional”, ou ainda, em termos rousseauístas, a partir da distinção entre a “vontade de todos” e a “vontade geral”. Contudo,

particulares para uma afirmação generalizada (ou de um caso particular para o dever) – o que Habermas ilustra ao chamar o princípio de universalização de um “princípio ponte” (p. 83ss.).

¹⁴ CNU, cap. 8, p. 302.

¹⁵ CNU, cap. 8, p. 303. Grifo da autora.

¹⁶ CNU, cap. 8, p. 303.

distinções como a do consenso racional e a da vontade geral apresentariam problemas para a teoria moral, pois, para evitar o paradoxo das teorias consensualistas, a teoria pode se aproximar de “outras teorias não consensuais de legitimidade que partem da racionalidade ou da natureza humana mais do que do consenso como premissa básica”.¹⁷ Em outras palavras, com vistas a evitar a violação do princípio que visa o consenso, as teorias consensualistas acabam por adotar uma compreensão metafísica de natureza ou racionalidade humana, de modo que se resguardaria previamente e de modo dogmático que o consenso não fosse consensualmente violado.

Habermas, em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, teria procurado responder a esse paradoxo das teorias consensuais com a reconstrução das regras da argumentação discursiva a partir da pragmática. De acordo com Benhabib, Habermas procura evitar essas acusações de proceder dogmática ou dedutivamente “com o argumento de que o princípio de universalização [...] faz parte das pressuposições pragmáticas do discurso argumentativo, as quais só podem ser negadas sob o risco de contradição performativa”.¹⁸ Ela também afirma que Habermas não pretenderia que o princípio de universalização fosse uma *metanorma* tampouco uma *norma substantiva*. Como notado, o princípio de universalização seria uma “regra da argumentação que pertence à própria lógica do discurso prático”.¹⁹

Para avaliar a proposta habermasiana à luz das objeções de circularidade ou dogmatismo, a autora parte da formulação do princípio de universalização – segundo a qual, uma vez mais, são consideradas válidas as normas nas quais “as consequências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência *geral* da regra controversa para a satisfação dos interesses de *cada* indivíduo, possam ser aceitos sem coação por todos”²⁰ – e analisa o argumento que sumariza a justificação desse princípio. O argumento de Habermas é o seguinte:

[i] todo aquele que participa nas pressuposições comunicativas universais e necessárias do discurso argumentativo [ii] e que sabe o que significa justificar uma norma de ação, [iii] deve assumir implicitamente a validade de um princípio de universalização (seja em sua formulação acima ou em outra formulação equivalente).²¹

¹⁷ CNU, cap. 8, p. 303.

¹⁸ CNU, cap. 8, p. 304.

¹⁹ CNU, cap. 8, p. 304. Note-se que, na economia do argumento habermasiano, afirmar que o princípio de universalização vale como uma regra da argumentação *não* é idêntico a afirmar que ele se confunde com as pressuposições pragmáticas da argumentação. O princípio de universalização é *derivado* do conteúdo proposicional (formal) das pressuposições pragmáticas. Cf. HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, pp. 104, 116.

²⁰ Aqui, *ibid.*, cap. 3, p. 116.

²¹ “Everyone who participates in the universal and necessary communicative presuppositions of argumentative

Na primeira premissa, Benhabib destaca o pressuposto das *pressuposições universais e necessárias do discurso argumentativo*, na segunda, o pressuposto do *conhecimento do que significa justificar uma norma de ação*. A autora pergunta se essas duas premissas são suficientemente distintas do princípio de universalização, de modo que a justificação não seja circular “ao reivindicar que sua aceitação [das duas premissas] equivalha à confirmação” do princípio de universalização (derivação expressa em [iii]); ou se, caso sejam suficientemente distintas, “o passo que leva a U [ao princípio de universalização] não implica em contrabandear pressupostos adicionais que precisariam, eles mesmos, de justificação.”²²

A primeira premissa sobre a aceitação das pressuposições universais necessárias do discurso [*Rede*] argumentativo precisa ser entendida a partir da divisão de três conjuntos de pressuposições argumentativas elencadas por Habermas a partir dos trabalhos de Robert Alexy: as regras lógico-semânticas, as regras dialético-procedimentais e as regras retórico-processuais.²³ As pressuposições exemplificadas nas regras retórico-processuais são as mais importantes para nossa discussão pois são as regras às quais Habermas recorre para a derivação de seu princípio. Essas pressuposições (processuais) são “ditas pressuposições pragmáticas de todo discurso comunicativo, no sentido de que são pressuposições inevitáveis e necessárias que todos fazemos na medida em que participamos de um discurso argumentativo de modo competente”.²⁴ Benhabib também afirma que, para Habermas, a recusa dessas pressuposições envolveria não só contradição performativa, “mas também pode indicar que não possuímos o *know-how* apropriado para participar em uma argumentação”.²⁵ Segundo a autora, a regra 3.1 “determina os participantes potenciais na argumentação com a inclusão sem exceção de todos os sujeitos, i.e., todos os homens e mulheres capazes de fala e ação”; a regra 3.2 garante “uma distribuição *simétrica* de chances entre todos os participantes para utilizar atos de fala”; e a regra 3.3 “estabelece a condição de *reciprocidade* entre os participantes” e especifica o respeito a seus direitos apresentados nas regras anteriores.²⁶

speech, and who knows what it means to justify a norm of action, must implicitly assume [*unterstellen*] the validity of a principle of universalizability (either in its above formula or in some other equivalent formulation)” (Jürgen Habermas *apud* CNU, cap. 8, p. 304). Na tradução de Guido de Almeida: “todo aquele que aceita as pressuposições comunicativas universais e necessárias do discurso argumentativo e que sabe o que quer dizer justificar uma norma de ação tem que presumir implicitamente a validade do princípio de universalização (seja na versão indicada acima, seja numa versão equivalente)” (id., *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, pp. 109-10).

²² CNU, cap. 8, p. 304.

²³ Cf. HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, cap. 3, pp. 110ss.

²⁴ CNU, cap. 8, p. 305.

²⁵ CNU, cap. 8, p. 305.

²⁶ Todas as citações em CNU, cap. 8, p. 306.

As regras retórico-processuais são apresentadas nos seguintes termos:

(3.1) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos

Para Benhabib, “há um núcleo defensável nessas estipulações”, pois elas mostram que um consenso não pode ser construído em situações de subordinação, chantagem, dominação, desigualdade, violência. Contudo, surgem problemas “eticamente relevantes em outro nível”.²⁷ O primeiro problema eticamente relevante é detectado na regra 3.1. Como vimos, essa regra estabelece que todas as mulheres e homens capazes de fala e ação são considerados participantes potenciais no discurso argumentativo. Desse modo, essa regra pressuporia “um compromisso *igualitário-universalista* ao considerar como irrelevante de um ponto de vista moral todas aquelas características culturais e naturais entre os grupos humanos que os distinguem uns dos outros”.²⁸ O problema é que o compromisso igualitário-universalista – do qual Benhabib compartilha – não poderia ser apresentado como se fosse uma explicitação das pressuposições do discurso, pois já se trata de uma interpretação universalista dessas pressuposições.

Esse compromisso igualitário-universalista tem como pressuposto a exclusão de qualquer interpretação particularista das pressuposições argumentativas. Isso significa, por exemplo, que estão excluídas regras que determinam como moralmente relevantes em um discurso prático somente “aqueles que falam a minha língua e os quais posso entender”. Mas essa exclusão não pode ser justificada como uma *descrição privilegiada* feita pelo filósofo ao reconstruir as pressuposições implícitas e tacitamente aceitas do discurso prático:

A exclusão desta interpretação particularista não é uma consequência da análise conceitual isolada; antes, reflete os compromissos de uma filosofia moral enquanto praticada por indivíduos que são membros de uma cultura que estima o universalismo.^{29[D]}

A recusa de uma interpretação particularista para a regra 3.1 não está implicada nessa regra, mas é, para Benhabib, resultado “da *Bildung* moral do Esclarecimento e da secularização, as quais destruíram as bases ontológicas da desigualdade humana”.³⁰ Com isso, Benhabib não pretende recusar a premissa segundo a qual são participantes potenciais do discurso prático todos aqueles capazes de fala e ação, mas ela pretende mostrar que essa premissa é por Habermas implicitamente interpretada a partir de um compromisso igualitário-

(3.2) a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.

b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.

c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.

(3.3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2). (HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, cap. 3, p. 112)

²⁷ CNU, cap. 8, p. 306.

²⁸ CNU, cap. 8, p. 306.

²⁹ CNU, cap. 8, p. 306.

³⁰ CNU, cap. 8, p. 306.

universalista, fruto do horizonte normativo da modernidade. Assim, ela defende que “mesmo as chamadas pressuposições pragmáticas têm um conteúdo histórico e cultural nelas embutido”.³¹

Se o primeiro problema relevante era a exclusão de qualquer interpretação particularista para a regra 3.1, a qual não é dada na própria regra em si, mas, antes, feita à luz de um compromisso igualitário universalista, há ainda um segundo problema relevante na interpretação agora das regras 3.1 a 3.3 que diz respeito não à inclusão de todos aqueles capazes de fala e ação, mas à exclusão de certos atores moralmente relevantes. Para Benhabib, “essas regras prejudgam o conteúdo da teoria moral. Por exemplo, aqueles que não podem falar [...] não têm lugar nessa teoria”.³² A exclusão de atores moralmente relevantes limita “o cerne da ética comunicativa a questões sobre *justiça*, nomeadamente, a relações entre participantes adultos, iguais e responsáveis”.³³ Haveria aqui uma restrição do domínio da moralidade, que, por sua vez, não poderia ser defendida sem “considerações normativas apropriadas”.³⁴ Efetivamente, para Benhabib, como vimos no capítulo anterior, o domínio da moral não poderia ser restrito a questões de justiça tal como Habermas concebe, e a restrição da ética do discurso ao que a teoria considera como agentes morais competentes é, para ela, um equívoco – como fica claro em sua pergunta: “queremos realmente negar que nossa relação com os que não são capazes de fala e ação é um aspecto essencial da moralidade em geral?”³⁵

Na análise da primeira premissa da justificação do princípio de universalização habermasiano (“todo aquele que participa nas pressuposições comunicativas e necessárias do discurso argumentativo”), Benhabib detecta duas inconsistências distintas, ou dois pressupostos que estariam imiscuídos na interpretação habermasiana para as pressuposições ou regras do discurso e que não haviam sido devidamente explicitados. Como vimos, por um lado, há um compromisso igualitário-universalista que remete ao horizonte normativo da modernidade, e, por outro lado, há uma restrição, que não foi justificada, do domínio da moralidade a agentes adultos considerados moralmente competentes, a qual se relaciona também a uma identificação desse domínio a questões de justiça. A primeira premissa, portanto, não é idêntica ao princípio de universalização, mas carrega uma série de pressupostos substantivos para o argumento que justifica esse princípio. Enquanto Habermas entendia as pressuposições do discurso como

³¹ CNU, cap. 8, p. 306.

³² CNU, cap. 8, p. 307.

³³ CNU, cap. 8, p. 307.

³⁴ CNU, cap. 8, p. 307.

³⁵ CNU, cap. 8, p. 307.

formais, Benhabib pretende deixar claro que há um conteúdo substantivo e material operante na interpretação dessas pressuposições. Nas palavras da autora: “Essas objeções, portanto, sugerem que a primeira premissa – nomeadamente, as regras pragmáticas que regem os discursos – que conduziria ao caráter incontroverso de U já havia sido *previamente interpretada* à luz de premissas normativas materiais.”^{36[E]} Adiante, veremos que, se Benhabib concorda com o primeiro conteúdo, o compromisso igualitário e universalista, ela discorda da restrição do domínio da moralidade. Vejamos agora como ela problematiza a segunda premissa na justificação do princípio de universalização.

Benhabib destaca na segunda premissa, “[todo aquele] que sabe o que significa justificar uma norma de ação”, o *conhecimento do que significa justificar uma norma de ação*. Ao tratar dessa premissa, Benhabib aponta, por um lado, um raciocínio tautológico e, por outro lado, um raciocínio inconsistente.

Por um lado, Benhabib afirma que o pressuposto do conhecimento do que significa justificar uma norma de ação não é distinto do princípio de universalização. Ela identifica o conhecimento do que significa justificar uma norma de ação com a afirmação de Habermas segundo a qual normas justificadas dizem respeito a “matérias sociais no interesse comum de todas as pessoas possivelmente concernidas”.³⁷ Num primeiro momento, portanto, não haveria diferença entre o conhecimento do que significa justificar uma norma de ação, entendendo-se que a justificação de normas diz respeito a assuntos de interesse comum, e o princípio de universalização, segundo o qual uma norma é justificada na medida em que puder contar com a anuência de todos os concernidos, sem constrangimentos, sobre as consequências e os efeitos colaterais de uma norma, considerando também os interesses de cada indivíduo.

Por outro lado, a autora observa que, na formulação do princípio de universalização, a consideração da *satisfação dos interesses de cada indivíduo* é uma condição que diferenciaria o princípio de universalização da segunda premissa, isto é, do conhecimento do que significa justificar uma norma de ação. No entanto, essa seria uma condição acrescida pelo próprio princípio de universalização. Trata-se de uma especificação do domínio do interesse comum que exclui uma interpretação “ingenuamente coletivista”³⁸ (por exemplo, uma regra de maioria simples) que violaria interesses minoritários. Essa especificação, contudo, já estaria implicada na própria ideia básica da ética do discurso. Benhabib afirma:

se a ideia de uma ética comunicativa sugere que não são os insights solitários de um filósofo moral isolado que definem o conteúdo do consenso racional,

³⁶ CNU, cap. 8, p. 307.

³⁷ CNU, cap. 8, p. 307, HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, cap. 3, p. 115.

³⁸ CNU, cap. 8, p. 307.

mas a argumentação aberta e livre de todos os concernidos, então por que devemos pressupor que em uma tal situação argumentativa os membros de uma minoria cujos interesses são sacrificados em favor do que é considerado como o interesse comum pela maioria concordariam com este resultado? Se, todavia, estão em operação fatores psicológicos ou outros fatores culturais, que fazem os indivíduos propensos a aceitar uma ideologia de autossacrifício, ou que os levam a acreditar que um outro grupo conhece melhor seus próprios interesses, então seria desejável lidar diretamente com esses pressupostos por meio das argumentações psicológicas, sociológicas ou culturais pertinentes. Não deveríamos pressupor que apenas um princípio de argumentação possa resolver essas disputas substantivas por meios definicionais.^{39[F]}

Nesse caso, a formulação de Habermas seria inconsistente em dois sentidos. Primeiro, se a satisfação dos interesses de cada um foi introduzida para prevenir a violação de interesses minoritários, esse acréscimo é um compromisso ou uma ideia guardada no princípio do discurso – o qual deveria ser fundamentado pelo princípio de universalização, que, nesse sentido, seria redundante diante do princípio do discurso. Mas há também uma outra inconsistência no esforço de Habermas em resolver por “meios definicionais” aquilo que se desdobra em disputas reais ou limita essas disputas e que não é resolvido no princípio de universalização – que não é resolvido também pela *ideia* da ética do discurso. O problema é que “esta elucidação, por sua vez, implica pressupostos normativos substantivos que não propriamente se inscrevem entre as *regras* da argumentação, mas se inscrevem dentro do *conteúdo* da própria argumentação normativa.”⁴⁰

Para Benhabib, o resultado de suas objeções à formulação e à justificação do princípio de universalização habermasiano é que:

essa crítica [...] não implica na rejeição do princípio básico da ética do discurso segundo o qual só podem reivindicar validade as normas que encontrem (ou puderem encontrar) o consenso de todos os concernidos como participantes no discurso prático. Só se rejeita que a versão *específica* do princípio de universalização U [oferecida por Habermas] possa ser derivada sem pressupostos *adicionais*.^{41[G]}

A recuperação dessas objeções ao princípio de universalização habermasiano permite extrair alguns momentos positivos para a compreensão do princípio de universalização que será defendido por Benhabib. Como vimos, a autora entende as regras do discurso como “pressupostos éticos fortes”, dotados de um conteúdo substantivo. Essa afirmação dialoga diretamente com a discussão da primeira premissa que teria sido avançada por Habermas para o estabelecimento de seu princípio, mas introduz como interpretação substantiva para as pressuposições pragmáticas do discurso o compromisso *igualitário universalista*. Esse

³⁹ CNU, cap. 8, pp. 307-8

⁴⁰ CNU, cap. 8, p. 308.

⁴¹ CNU, cap. 8, p. 309.

compromisso igualitário-universalista remete ao que a autora compreende como horizonte hermenêutico normativo da modernidade. Além disso, na interpretação dos “princípios éticos fortes” devem estar contidas também as perspectivas e vozes de atores moralmente relevantes que não empreendem uma argumentação nos moldes pressupostos pela pragmática ou pelas considerações sobre o desenvolvimento do juízo moral. Por fim, o argumento de Benhabib sobre a segunda condição mostra que este princípio não pode ser formulado estrita e exclusivamente por meio de reconstruções racionais, mas exige a complementação por uma introdução explícita das premissas normativas substantivas que informam a ética do discurso. A autora mantém, assim, que esses princípios exibem condições que permitem avaliar e distinguir um procedimento discursivo que possa ser considerado racional e livre de constrangimentos de um que não seja. Em *Situating the Self*, oferece uma justificação fraca para esses princípios.

Uma justificação fraca

Retomando o argumento de Benhabib em *Situating the Self*, os princípios do *respeito moral universal* e da *reciprocidade igualitária* exigem pressupostos éticos fortes. O conteúdo ali atribuído aos princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária ganha a mesma formulação que o das “pressuposições do discurso argumentativo” ou das condições da “situação ideal de fala” introduzidas por Habermas, mas compreendidas como dotadas de conteúdo normativo substantivo. O princípio do respeito moral universal exige o reconhecimento, por parte de todo aquele capaz de fala e ação, de participar de discursos práticos ou conversações morais, enquanto o princípio da reciprocidade igualitária exige que cada participante tenha os mesmos direitos simétricos a diferentes atos de fala, a iniciar novos tópicos, pedir reflexão ou esclarecimentos ao longo conversação.

Ao retomar a pergunta pela possibilidade de justificar um princípio de universalização sem incorrer em circularidade ou dogmatismo, Benhabib recupera as estratégias de justificação de Habermas para as restrições das conversações morais que são expressas nas pressuposições do discurso argumentativo. Para evitar a estratégia apeliana, segundo a qual essas restrições seriam “‘reveláveis’ por meio de um ato de autorreflexão transcendental”,⁴² Habermas teria argumentado que as pressuposições do discurso deveriam ser consideradas como “‘*pressuposições pragmáticas universais*’ de atos de fala correspondentes

⁴² STS, cap. 1., p. 26.

ao *know-how* de agentes ‘morais’ competentes no *estágio pós-convencional*”.⁴³ Um dos focos da objeção de Benhabib é o recurso de Habermas à psicologia do desenvolvimento moral kohlberguiana, que, como apontado anteriormente, permitiria também uma confirmação indireta para as reconstruções da pragmática formal. Lembrando a objeção de Thomas McCarthy de que não é possível “uma descrição unívoca do ‘*know-how*’ de atores morais que atingiram o estágio pós-convencional de raciocínio moral”,⁴⁴ ela agora afirma:

No estágio do raciocínio moral pós-convencional, reversibilidade, universalização e imparcialidade, *sob alguma descrição*, são aspectos do ponto de vista moral, mas *o verdadeiro ponto de disputa filosófica é a descrição aceitável ou adequada dessas restrições formais*. [...] A estrutura formal do raciocínio pós-convencional permite uma série de *interpretações morais substantivas*, e essas interpretações sempre ocorrem ao se pressupor um *horizonte hermenêutico de normas e valores* que se tornaram aspectos de um mundo da vida moderno.^{45[H]}

Deve-se notar que, para Benhabib, enquanto as interpretações dos princípios são substantivas, os princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária podem ser entendidos como “formais”: “o ponto de disputa filosófica é a *descrição* [...] dessas *restrições formais*”. Assim, Benhabib concede que respeito moral universal e reciprocidade igualitárias são restrições formais, mas já no sentido de que essas restrições são informadas por uma interpretação universalista. Para Benhabib, a principal diferença entre sua estratégia de justificação e a de Apel e Habermas é “o reconhecimento da contingência histórica e sociológica da ética comunicativa, quer como uma prática social, quer como um ideal normativo”.⁴⁶ Assim, tanto o princípio do discurso como respeito moral universal e reciprocidade igualitária devem ser filosoficamente compreendidos a partir do *horizonte hermenêutico normativo da modernidade*, no qual, como vimos no capítulo anterior, a “justificação de normas e valores e seu questionamento reflexivo se tornaram um modo de vida”.⁴⁷

Como não há uma descrição unívoca dos princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária, e tampouco uma única cadeia de justificação para esses princípios, a justificação deve proceder como uma estratégia de “justificação fraca”. Essa justificação fraca dialoga com a habermasiana, mas diferiria da justificação habermasiana ao assumir que “não há uma única *cadeia dedutiva* de raciocínio” que estabelece esses princípios, “mas, sim, uma família de argumentos e considerações, cada uma delas dando sustentação à centralidade”⁴⁸

⁴³ STS, cap. 1, p. 26. Grifo meu.

⁴⁴ STS, cap. 1, p. 30.

⁴⁵ STS, cap. 1, p. 30. Grifo meu.

⁴⁶ STS, cap. 1, pp. 61-2, n. 48.

⁴⁷ STS, cap. 1, p. 40.

⁴⁸ STS, cap. 1, p. 30.

desses princípios como normas morais básicas. Segundo a autora, uma formalização possível para o estabelecimento desses princípios é a seguinte:

1. Uma teoria filosófica da moralidade deve mostrar onde reside a possibilidade de justificação [*justifiability*] dos juízos morais e/ou das afirmações normativas.
2. Justificar significa mostrar que se eu e você argumentarmos sobre um juízo moral particular (“foi errado não ajudar os refugiados, deixando que morressem no mar aberto”) e um conjunto de afirmações normativas (“A educação deve ser gratuita para todos durante os primeiros dezoito anos de vida”), poderíamos, em princípio, chegar a um acordo razoável (*rationales Einverständnis*).
3. Deve-se chegar a um “acordo razoável” sob as condições que correspondem a nossa ideia de debate justo [*fair debate*].
4. Essas regras de debate justo podem ser formuladas como as pressuposições “pragmático-universais” do discurso argumentativo e podem ser descritas como um conjunto de regras procedimentais.
5. Essas regras refletem o ideal moral de que devemos *respeitar* uns aos outros como seres cujo ponto de vista é digno de igual consideração (o princípio do respeito moral universal) e que, além disso,
6. Devemos tratar uns aos outros como seres humanos concretos cuja capacidade de expressar esse ponto de vista devemos aprimorar ao criarmos, sempre que possível, práticas sociais que incorporem o ideal discursivo (o princípio da reciprocidade igualitária).⁴⁹

Benhabib não se detém na explicação de cada um dos passos dessa formalização.⁵⁰

O seu argumento segue no sentido de mostrar que essa formalização é uma *possibilidade* de tornar *plausíveis* os princípios do respeito moral universal (passo 5) e da reciprocidade igualitária (passo 6). Como vimos na formalização proposta, “as regras do debate justo podem ser formuladas como as pressuposições pragmático-universais”,⁵¹ isto é, estas podem ser formuladas conforme Habermas as formulou – mas existem outras formulações possíveis que também exprimiriam os princípios de respeito moral universal (passo 5) e de reciprocidade igualitária (passo 6). Para Benhabib, as pressuposições pragmático-universais *refletem* os ideais morais inscritos nos princípios em questão. Nos termos de *Critique, Norm, and Utopia*, há um compromisso de fundo na interpretação das regras do discurso; nos termos de *Situating the Self*, há pressupostos éticos fortes que se constituem em normas morais substantivas:

Do modo como eu formulei esse programa de justificação fraca historicamente autoconsciente, os passos 5 e 6 são *normas morais substantivas*. O passo 5 é a norma do respeito moral universal. Qual é força do “dever” que se liga a ela? Não se chega a esse “dever” por uma dedução filosófica dos passos de 1 a 4.

⁴⁹ STS, cap. 1, pp. 30-1.

⁵⁰ Os passos elencados por Benhabib correspondem ao programa justificatório habermasiano. (Cf. tb. “Liberal Dialogue”, pp. 151-2). Na medida em que afirma que esta é uma cadeia de argumentação possível para o estabelecimento dos princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária, Benhabib também já mostra que na própria cadeia de argumentação esta não é a única possibilidade.

⁵¹ STS, cap. 1, p. 31. Grifo meu.

Uma estratégia de justificação fraca consiste em mostrar que não há uma única *cadeia dedutiva* de raciocínio que estabelece esse princípio, mas sim uma família de argumentos e considerações, cada qual corroborando a centralidade desse princípio como norma moral básica.⁵²

Na estratégia de justificação fraca, a pragmática universal pode oferecer um argumento que permite tornar *plausível* o princípio do respeito moral universal. Segundo a autora: “Toda argumentação exige respeito pelos parceiros de conversação; esse respeito pertence à ideia de uma argumentação justa; ser um parceiro competente em tal conversação exige o reconhecimento do princípio do igual respeito”.⁵³ Contudo, o respeito não é uma regra intuitiva que o teórico explicita, antes “é uma *explicação do conteúdo material* normativo da ideia de argumento, debate justo etc.”⁵⁴ Isto é, o princípio do igual respeito estaria implicado na própria ideia de debate justo.

No entanto, mesmo nesse caso, haveria um hiato entre o respeito enquanto regra de argumentação e debate justo e o princípio do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária. A noção de debate justo “deixa em aberto a questão de quem, quais grupos humanos são considerados como ‘parceiros de conversação’”.⁵⁵ Com efeito, não estaria claro o que permite a passagem da noção de “debate justo” para a inclusão de “todo aquele capaz de fala e ação”. Como vimos na recuperação das objeções à ética do discurso em *Critique, Norm, and Utopia*, as pressuposições pragmáticas, por si só, não incluem uma ampliação da comunidade moral, e, assim, é central apontar que a recusa de qualquer interpretação particularista exhibe o compromisso de uma filosofia moral pensada por indivíduos cuja cultura “estima o universalismo”. Isso significa dizer que existe, portanto, um conteúdo histórico, ético e substantivo dentro da interpretação do princípio do igual respeito enquanto respeito moral universal.

Cabe notar também, como já apontado, que Benhabib também questiona a exclusão daqueles que não são capazes de fala e ação mas que são moralmente relevantes. Em nota, a autora propõe uma compreensão *menos racionalista* da comunicação *para além da linguagem*. Nas suas palavras:

Se a comunicação não for entendida estrita e exclusivamente como linguagem, mas se gestos corporais, comportamento, expressão facial, mímica e sons são também vistos como modos não linguísticos, porém linguisticamente articuláveis, então a “comunidade ideal de comunicação” estende-se para

⁵² STS, cap. 1, p. 31.

⁵³ STS, cap. 1, p. 31.

⁵⁴ STS, cap. 1, p. 31. Grifo meu.

⁵⁵ STS, cap. 1, p. 31.

muito além da pessoa adulta capaz de pleno discurso e ação responsabilizável.^{56[1]}

Assim, na interpretação de Benhabib, a compreensão de respeito moral universal deve extrapolar os limites “racionalistas” da própria pragmática universal e incluir uma compreensão mais ampla da comunicação. Essa compreensão mais ampla não prescinde de uma articulação linguística, mas não restringe os participantes que devem ser considerados como parte da comunidade moral ao que a teoria pressupõe como adultos morais competentes.

De acordo com essa versão da justificação fraca, a pragmática formal é uma possibilidade de tornar plausível a norma do respeito moral universal, mas a pragmática por si só, como vimos, não seria suficiente. Por um lado, seria preciso explicitar que a noção de respeito é um conteúdo normativo *material* da regra de debate justo; por outro lado, e talvez mais importante, seria preciso esclarecer que há uma construção normativa situada historicamente do “respeito” enquanto princípio que rege a argumentação para o respeito enquanto princípio “moral universal”. Ou, como Benhabib afirma, acompanhando uma das objeções de Albrecht Wellmer, “a pragmática universal não pode justificar o passo de abstração que define a transição para uma ética universalista pois a pragmática universal já *pressupõe* metodologicamente essa transição”.⁵⁷

Um segundo argumento que poderia apoiar o estabelecimento das normas do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária no quadro dessa justificação fraca, segundo Benhabib, provém da teoria da ação social. Aqui, a referência é, mais uma vez, a

⁵⁶ STS, p. 59, n. 30.

⁵⁷ CNU, cap. 8, p. 291. Cf. tb. WELLMER, Albrecht, “Practical Philosophy and the Theory of Society: On the Problem of the Normative Foundations of a Critical Social Science”, in: BENHABIB, Seyla; DALLMAYR, Fred R. (Orgs.), *The Communicative ethics controversy* (Cambridge, MA: MIT Press, 1990), pp. 293-330, esp. pp. 323-4, 326-8. Benhabib, numa resposta às críticas a *Situating the Self*, reforça essa objeção: “O conteúdo normativo dos princípios da argumentação já parecia pressupor a teoria moral que a ética do discurso deveria fundamentar; ou se não se imputasse um determinado conteúdo para os princípios da argumentação, então este conteúdo teria sido contrabandeado para dentro da teoria em um estágio posterior por meio de uma interpretação estritamente universalista das condições de reciprocidade e simetria”. (“In Defense of Universalism”, pp. 175-6). Apesar de acompanhar essa objeção de Wellmer, assim como incorporar muitas das críticas do autor à ética do discurso Benhabib procura diferenciar sua posição da de Wellmer ao considerar que ele teria confundido a distinção entre a justificação do princípio de universalização e a aplicação. Para ela, Wellmer corretamente chama atenção para a importância do juízo em contextos concretos, mas Benhabib afirma estar também interessada em investigar as limitações substantivas para os nossos juízos que poderiam ser formuladas nos termos de uma teoria moral (STS, cap. 1, p. 36, 51-5). Seria possível dizer que ainda que admita um horizonte histórico para os princípios e coloque no centro de seu procedimento de universalização o exercício do juízo, Benhabib procura diferenciar a gênese e a validade dos princípios depurados num exercício filosófico. A validade é guardada pela plausibilidade, mas ela parece manter a distinção entre justificação e aplicação e entre gênese e validade precisamente porque o princípio de universalização assume a função de um critério para a crítica e de um projeção que permite pensar a política (Cf. tb STS, cap. 4, p. 139; WELLMER, Albrecht. “Ethics and Dialogue: Elements of Moral Judgment in Kant and Discourse Ethics”. In: *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism*. Oxford: Polity Press, 1991, pp. 113-256, esp. pp. 148-9, pp. 156-9).

proposta habermasiana. De acordo com esse segundo argumento, a norma da reciprocidade estaria “inserida nas próprias estruturas de ação comunicativa nas quais todos somos socializados”.⁵⁸ A reciprocidade seria construída em processos de socialização, pois implica que “sejamos tratados pelos outros de modo igual na medida em que somos membros de um grupo humano particular”.⁵⁹ Também o respeito seria construído em processos de socialização, na medida em que é “uma atitude e um sentimento moral primeiramente adquirido através desses processos de socialização comunicativa”.⁶⁰ Mas a autora também lembra que as bases sociais do respeito podem ser perturbadas em processos de socialização marcados por experiências de desrespeito e violência, e que, assim, respeito e reciprocidade podem até mesmo não existir (ou deixar de existir) em certas culturas marcadas pela “extrema indiferença” e por “formas atomizadas de individualismo”.⁶¹

Respeito moral universal e reciprocidade igualitária podem, então, ser justificados a partir de argumentos de tipo pragmático universal e argumentos provenientes da teoria social. No entanto, esses argumentos não conferem mais do que plausibilidade a esses princípios. A teoria social precisa considerar que processos de socialização são também (e não raro) marcados por experiências de desrespeito e de não reciprocidade. A pragmática formal, na justificação do princípio de universalização, não exime da interpretação do conteúdo desses princípios. Se desconsiderado este conteúdo normativo material, a justificação do que Habermas chamou de pressuposições do discurso prático pode ser inconsistente, por ocultar o contexto histórico de surgimento dessa interpretação universalista, ou circular, porque para compreender as pressuposições eu já precisaria compreendê-las – de outro modo, para ser um agente moral competente eu já precisaria ser um agente moral competente; ou a justificação é tão abstrata a ponto de ser trivial. Respeito moral universal e reciprocidade igualitária podem ser apoiados por famílias de argumentos que garantem sua plausibilidade, mas não podem ser tratados como pressuposições estritamente formais e unívocas. Isso não significa, uma vez mais, que a autora recuse as condições estabelecidas nas pressuposições do discurso, ou, nos termos de Benhabib, nos princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária.

Cabe ainda notar que Benhabib procura diferenciar sua estratégia de justificação fraca ao afirmar que essa estratégia não é apenas historicamente autoconsciente, mas poderia ser entendida nos termos de um processo de “equilíbrio reflexivo” que permitiria articular uma

⁵⁸ STS, cap. 1, p. 31.

⁵⁹ STS, cap. 1, p. 31

⁶⁰ STS, cap. 1, p. 32, Grifo meu.

⁶¹ STS, cap. 1, p. 32.

“descrição densa”. Nas suas palavras:

Em oposição à estratégia de *Letztbegründung* [fundamentação última], de Apel, e a de um “argumento transcendental fraco” baseado na reconstrução racional de competências, de Habermas, eu gostaria de defender um “universalismo historicamente autoconsciente”. Os princípios do respeito universal e da reciprocidade igualitária são nossa elucidação filosófica dos componentes do ponto de vista moral a partir *de dentro* do horizonte hermenêutico normativo da modernidade. Esses princípios não são a *única* interpretação *admissível* dos componentes formais da competência de atores morais pós-convencionais, tampouco são pressuposições transcendentais inequívocas que devem ser reconhecidas por todo agente racional que faça uma profunda reflexão. Chega-se a esses princípios mediante um processo de “equilíbrio reflexivo”, em termos rawlsianos, por meio do qual alguém, como um filósofo, analisa, refina e julga as intuições morais culturalmente definidas à luz de princípios filosóficos articulados. Ao final desse processo de equilíbrio reflexivo chega-se a uma “descrição densa” das pressuposições morais do horizonte cultural da modernidade.^{62[1]}

O equilíbrio reflexivo, como se sabe, foi uma das estratégias apresentadas por John Rawls para a justificação dos princípios de justiça.⁶³ Habermas, vale acrescentar, ao tratar da justificação de seu princípio de universalização também remete ao equilíbrio reflexivo rawlsiano e o entende “como uma reconstrução das intuições da vida cotidiana, que estão na base da avaliação imparcial de conflitos de ação morais”⁶⁴, mas, a seu ver, esse é apenas o primeiro passo da introdução do princípio de universalização como regra da argumentação; esse primeiro passo deve ser complementado com as reconstruções dos pressupostos universais e necessários da argumentação e também pela confirmação indireta nas reconstruções do desenvolvimento da consciência moral. Benhabib não desenvolve como compreende o equilíbrio reflexivo, mas parece incluir os três passos da justificação habermasiana como parte do processo de equilíbrio reflexivo. A autora também não explicita o sentido ou a referência da descrição densa que seria resultante do processo de equilíbrio reflexivo. Sabemos, contudo, que a noção de “descrição densa” (*thick description*) foi formulada por Gilbert Ryle, que a distinguiu uma descrição “fraca” ou “superficial” (*thin description*). Em linhas gerais, a descrição fraca é uma descrição literal das ações (incluindo, para Ryle, a ação do pensar), já a descrição densa é uma descrição contextualizada, na qual se inclui o contexto, onde a ação foi

⁶² STS, cap. 1, p. 30. Grifo da autora.

⁶³ Cf. O processo de equilíbrio reflexivo permitiria um teste dos princípios escolhidos na posição original ao examinar a compatibilidade desses princípios com juízos ponderados. Rawls descreve o equilíbrio reflexivo também como um “estado [...] ao qual a pessoa chega depois de ponderar as diversas concepções [de justiça] propostas e de ter ou bem reconsiderado os próprios juízos para que se adaptem a uma delas, ou bem se apegando a suas convicções iniciais (e à concepção correspondente)” (RAWLS, John, *Uma Teoria da Justiça*, trad. de Jussara Simões, rev. téc. de Álvaro de Vita, § 9, pp. 58-9. Cf. tb. esp. §4, pp. 23-5).

⁶⁴ Cf. HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 143

feita, quando, com quais intenções.⁶⁵ A escolha do termo por nossa autora indica que, para ela, a gramática moral de respeito moral universal e reciprocidade igualitária não pode ser uma gramática que esvazia o conteúdo semântico, mas, antes, dialoga com um contexto permeado de significados. Como ela afirma alguns anos depois, esses princípios estão “vinculados com a pragmática, assim como com a semântica do que compreendemos por um acordo livre e racional”.⁶⁶ Assume-se, assim, que estes princípios possuem um horizonte histórico de surgimento e um conteúdo semântico que não podem ser *completamente* abstraídos na depuração filosófica dessas condições enquanto critérios.⁶⁷ Benhabib ainda argumenta que a admissão desses princípios como dotados de conteúdo ético substantivo não incorre em dogmatismo ou circularidade, mas ainda há outra justificativa para que ela os introduza como componentes de seu princípio de universalização, a qual se anuncia a partir da crítica ao consequencialismo do princípio de universalização habermasiano. Vejamos.

A recusa do consequencialismo: do consenso ao processo

A segunda objeção de Benhabib em *Situating the Self* ao princípio de universalização habermasiano consiste em afirmar que este princípio poderia estar sujeito a uma interpretação consequencialista. A despeito de sua correção, essa objeção permite revelar duas características importantes na composição do princípio de universalização de nossa autora. A primeira delas é que os princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária operam como restrições, como “limitações substantivas” na composição do princípio de universalização. A segunda é que este princípio não tem como foco o consenso ou a descoberta de um interesse geral, mas deve servir como critério de teste para avaliação de processos

⁶⁵ Cf. RYLE, Gilbert, “The Thinking of Thoughts: What is ‘Le Penseur’ doing?” In: *Collected Papers*. Nova York: Routledge, 2009. v. 2: *Collected Essays 1929-1968*. pp. 494-510. Essa noção foi mobilizada por Clifford Geertz, particularmente em “Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura” (In: *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989 [1973], pp. 3-24).

⁶⁶ *Claims of Culture*, cap. 1, pp. 37-8.

⁶⁷ Cabe acrescentar que o espírito geertziano ajuda a compreender um ponto importante para o sentido da descrição densa. Geertz mobiliza a descrição densa para argumentar que um dos objetivos da antropologia é “o alargamento do universo do discurso humano” (GEERTZ, “Por uma descrição densa”, p. 10). Se fosse possível transpor essa afirmação de Geertz para a afirmação de Benhabib, seria possível dizer que a teórica analisa, refina e julga as intuições morais disponíveis à luz de princípios filosoficamente articulados com vistas não a oferecer uma formulação unívoca para um princípio de universalização, mas, para, ao final de um processo de equilíbrio reflexivo, contribuir para alargar o discurso humano acerca dos princípios morais. Como Benhabib afirma: “a filosofia moral não parte da existência do reconhecimento recíproco, mas está sempre na posição de argumentar em favor de sua ampliação universal e prática contínua cada vez maiores” (“Liberal Dialogue”, pp. 153-4). Esse alargamento, contudo, passa a servir à projeção utópica do princípio de universalização, que é, ao mesmo tempo, critério ou fundamento da crítica. Além disso, essa via hermenêutica de Benhabib, como a de Geertz, não prescinde de um horizonte universalista. Para usar as palavras de Benhabib de alguns anos depois, o universalismo continua a ser uma “aspiração” (*Dignity in Adversity*, cap. 4, p. 70).

discursivos, e, mais importante, que, do ponto de vista normativo, os processos discursivos apontam para a possibilidade de transformação nos próprios interesses dos participantes do discurso.

De um modo geral, o argumento de Benhabib é que o princípio de universalização proposto por Habermas, por não contar em sua formulação com os princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária, poderia assumir uma tônica consequentialista no sentido de que privilegiaria as consequências decorrentes da adoção de uma norma. Como já mencionado, a formulação dada por Habermas para esse princípio é aquela segundo a qual uma norma é considerada válida se puder contar com o livre assentimento de todos os concernidos sobre as consequências e os resultados decorrentes da observância dessa norma, na medida em que essas consequências e resultados afetam os interesses de todos e de cada um. No entanto, de acordo com Benhabib, com base somente *nessa formulação*, o princípio de universalização poderia até mesmo legitimar decisões que estariam aquém de normas que garantem o respeito à dignidade de cada ser humano. Essa objeção repõe o paradoxo das teorias consensualistas de que o consenso possa ser consensualmente violado, mas agora no quadro da formulação do princípio de universalização apresentada em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*.

Para exemplificar essa objeção, a autora testa e compara duas situações hipotéticas à luz do princípio de universalização habermasiano: o exemplo de Kant em que um sujeito se pergunta se deve realizar um depósito mesmo já tendo seu proprietário morrido sem deixar registro ou comprovante daquele depósito – no qual o princípio de universalização habermasiano responderia à objeção de tipo hegeliano –, e o princípio *neminem laede* (que Benhabib aproxima do princípio “não infligir sofrimento desnecessário”) – no qual o princípio habermasiano se mostra inadequado.⁶⁸

Para o primeiro caso, de acordo com Benhabib, a resposta à pergunta “se devo ou não devo realizar depósitos a mim confiados” é afirmativa porque supõe-se que seria

⁶⁸ O exemplo aparece na *Crítica da Razão Prática*: “eu adotei como máxima aumentar minha fortuna por todos os meios seguros. Encontra-se agora em minhas mãos um depósito, cujo proprietário morreu e não deixou sobre isso nenhum comprovante. Esse é, naturalmente, o caso de minha máxima. Eu quero agora saber apenas se aquela máxima pode também valer como uma lei prática universal. Eu aplico, portanto, a máxima ao caso presente e pergunto se ela poderia assumir a forma de uma lei e, portanto, se pela minha máxima eu poderia ao mesmo tempo estabelecer a seguinte lei: é permitido a cada um negar a existência de um depósito, cujo registro por escrito não lhe pode ser provado. Eu percebo imediatamente que um tal princípio, enquanto lei, aniquilaria a si mesmo, porque faria com que não existisse nenhum depósito” (KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*, trad. de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016, cap. 1, §4, pp. 44-5, Ak V 27-8).

A referência ao princípio *neminem laede* encontra-se na Doutrina do Direito, na *Metafísica dos Costumes* (Ak VI 236-7), no momento em que Kant apresenta três fórmulas clássicas para introduzir a divisão geral dos deveres jurídicos. A tradução seria ““Não lesa a ninguém” ou “Não prejudica a ninguém” (Cause suffer to none).

contraditório desejar uma situação em que depósitos *e propriedade* não existissem.⁶⁹ Contudo, a objeção segue, não haveria contradição alguma em desejar uma situação tal em que depósitos e propriedade não existissem, e Kant só teria respondido afirmativamente à questão colocada em seu exemplo porque teria omitido as premissas materiais de seu argumento, uma vez que “da pura forma da lei moral, nenhuma máxima concreta de ação pode se seguir, e se se segue, é porque outras premissas não identificadas foram contrabandeadas no argumento”.⁷⁰ Em uma palavra, o formalismo do princípio de universalização kantiano seria inconsistente porque premissas materiais teriam sido imiscuídas no procedimento de universalização, e dogmático porque não concebe o mundo possível em que relações de propriedade não existam.

Analisada à luz do princípio de universalização habermasiano, a pergunta “deve haver propriedade?” poderia ter tanto uma resposta positiva como uma resposta negativa. Uma vez que Habermas deixou bem claro em sua justificação para o princípio de universalização que estava vetada a entrada de qualquer conteúdo substantivo (na justificação do princípio, não nos discursos reais), e que uma norma seria justificada caso as consequências e os resultados decorrentes da adoção dessa norma pudessem ser livremente aceitas por todos os concernidos em vista da satisfação de seus interesses, não há uma solução previamente definida para a questão. Para Benhabib, nesse sentido, “o procedimento de universalização na ética comunicativa se defende da crítica de Hegel a Kant”.⁷¹

Já o caso de *neminem laede* (e de “Não infligir sofrimento desnecessário”) seria diferente. À luz do princípio de universalização habermasiano, em uma situação hipotética em que *neminem laede* fosse colocado em questão, não estaria descartada a adoção de uma norma que violasse este princípio. Segundo a autora, a resposta a essa questão “parece depender de uma equivocidade com relação a ‘interesses’”.⁷² Benhabib nos convida a imaginar uma situação em que haja “sádicos e masoquistas” que viriam a interpretar “seus interesses como consistindo precisamente na oportunidade de infligir e receber um tal sofrimento”.⁷³ A indeterminação do princípio de universalização habermasiano, que foi sua virtude no exemplo dos depósitos, torna-se sua fraqueza para o caso de *neminem laede*. A formulação habermasiana acabaria por permitir uma interpretação consequencialista na medida em que, para Benhabib, o foco do

⁶⁹ “Tomemos o exemplo dado por Kant, ‘depósitos feitos devem ser devolvidos, pois do contrário não haveria propriedade’” (STS, p. 34). Cf. tb. STS, p. 27: “Como ele [Hegel] observou em seu ensaio de juventude sobre o *Direito Natural*, se eu devo ou não devolver depósitos confiados a mim é respondido afirmativamente por Kant com o argumento de que seria contraditório desejar que depósitos não existissem.”

⁷⁰ STS, pp. 27, 34.

⁷¹ STS, cap. 1, p. 35.

⁷² STS, cap. 1, p. 35.

⁷³ STS, cap. 1, p. 35.

procedimento discursivo estaria no consenso, isto é, no *resultado* do procedimento. Nesse caso, o problema é que este princípio poderia endossar máximas que violem a dignidade da pessoa moral. Nas palavras da autora:

o mínimo que uma teoria ética universalista deve fazer é cobrir o mesmo terreno que Kant descreveu como “deveres negativos” [perfeitos], ou seja, deveres de não violar os direitos da humanidade em si mesmo e nos outros. Porém “U” não parece fazer isso.

“Acredito que a dificuldade é que Habermas deu a ‘U’ uma formulação tão *consequencialista* que sua teoria está sujeita aos tipos de argumentos que teóricos deontológicos sempre apresentaram com sucesso contra os utilitaristas. Sem algum limite mais forte sobre como interpretar ‘U’, corremos o risco de regredir diante das conquistas da filosofia kantiana”.⁷⁴[K]

Cabe ressaltar dois pontos nesse argumento de Benhabib. Em primeiro lugar, Benhabib faz a ressalva de que, com relação às práticas sadomasoquistas, ela se alia à “posição libertariana”, “desde que essas práticas se desenrolem com o consentimento explícito de dois adultos e não resultem em ‘dano cruel incomum’ às partes”.⁷⁵ Portanto, o objeto de discussão no caso hipotético não é a consideração das práticas sadomasoquistas *per se*, mas a exemplificação de uma situação tal em que um princípio elementar está sendo colocado em questão. Ainda assim, não é sem razão a escolha de um exemplo que diz respeito a uma prática que inicialmente nada teria que ver com um assunto público institucional ou com o que uma certa tradição consideraria publicamente relevante. Essa escolha revela o alcance do escopo da moralidade na proposta de Benhabib. Nas suas palavras:

Ao argumentar que sadomasoquistas podem estar errados na percepção de seus próprios interesses como residindo em infligir e receber punição física e psicológica, não estou argumentando como o legislador kantiano, mas como um teórico moral que reconhece que *a moralidade é parte de um universo maior de cultura e valores*. A ética comunicativa projeta um modo de vida utópico no qual a mutualidade, o respeito e a reciprocidade se tornam a norma entre seres humanos como sujeitos concretos, e *não apenas como agentes jurídicos*.⁷⁶[L]

A afirmação de que *a moralidade é parte de um universo maior de cultura e valores* e que a ética comunicativa não considera os indivíduos apenas como *agentes jurídicos* revela que para Benhabib a moralidade não se restringe apenas ao domínio jurídico e, como já vimos, ao domínio público-institucional. Precisamos lembrar que a autora defende que a teoria moral

⁷⁴ STS, cap. 1, p. 35. Grifo da autora. Cf. tb.: “The Uses and Abuses of Kantian Rigorism. On Rainer Forst’s Moral and Political Philosophy”, p. 781.

⁷⁵ STS, cap. 1, pp. 59-60, n. 34.

⁷⁶ STS, cap.1, p. 60, n. 34. Grifo meu.

não se restringe a “adultos competentes”, que a ética discursiva não concerne apenas ao campo jurídico institucional, e que, além disso, a descoberta do escopo de um caso como sendo “universal” ou “particular” só é feita efetivamente em discursos reais. Desse modo, o argumento de Benhabib sobre o princípio *neminem laede* ilustra uma situação que, se não é moralmente relevante de um ponto de vista restrito da moralidade, seria moralmente relevante do ponto de vista mais amplo da moralidade que ela advoga. Dito de outra forma, não seria moralmente relevante se se considera a moral como restrita ao ponto de vista abstrato da *humanidade enquanto tal*, mas é relevante do ponto de vista da moralidade considerada como parte de um universo mais amplo de normas e valores.⁷⁷ Essa ampliação dialoga diretamente com o questionamento das dicotomias público e privado, ético e moral, justo e bem discutidas no capítulo anterior.

Em segundo lugar, a observação de Benhabib sobre “uma equivocidade com relação a ‘interesses’”, nos leva a uma distinção de diferentes maneiras de compreender a relação entre “interesses” e “interesse geral” apresentada em *Critique, Norm, and Utopia*. A discussão sobre o conceito de interesses é central para a ética comunicativa ou discursiva porque, mesmo na formulação de Habermas, “a argumentação discursiva é vista como sendo contínua com os contextos de vida cotidiana no qual atores sociais reais disputam uns com os outros sobre a validade das normas”.⁷⁸ Isso significa que a ética comunicativa, inicialmente, não exige que os participantes de um discurso prático se desfaçam dos interesses que têm enquanto participantes do mundo da vida. E significa também que o conceito de *interesses*, inicialmente, deveria ser compreendido como contínuo “com as definições e interpretações do mundo da vida cotidiano”.⁷⁹

Segundo nossa autora, é possível interpretar o conceito de interesse geral de três maneiras: “minimamente”, “maximamente” e “criticamente”. A interpretação *minimalista* (ou liberal) do interesse geral, diante da diversidade e do pluralismo de valores e interesses na sociedade, alega a impossibilidade da construção de um interesse geral em um sentido substantivo. Essa interpretação entende que o interesse geral deve assumir a forma mais abrangente possível, apresentando um conjunto de procedimentos que seja aceitável para todos e que não interfira nos interesses individuais.⁸⁰ Por sua vez, o interesse geral compreendido *maximamente* projeta uma situação na qual esse conflito de interesses desaparece, de modo que

⁷⁷ Cf. tb STS, cap. 6, p. 85.

⁷⁸ CNU, cap. 8, p. 310.

⁷⁹ CNU, cap. 8, p. 310.

⁸⁰ Benhabib faz referência específica ao altruísmo limitado de Rawls. Cf. CNU, cap. 8, p. 311.

há unidade por meio da “reconciliação do individual e do universal, do privado e do público, do empírico e do racional”.⁸¹ Já para o conceito de interesse geral entendido *criticamente* “o próprio conceito de interesse geral significaria um procedimento de teste”.⁸² Essa compreensão rejeitaria tanto a versão liberal como a versão reconciliacionista.

Claramente, Benhabib pretende incorporar o conceito de interesse geral interpretado criticamente. Tal compreensão recusa a ideia de um interesse geral unificado e uniformizado porque rejeita tanto uma harmonia preexistente de interesses como a projeção de uma reconciliação de interesses – nos termos de um “corpo político completamente livre de conflitos, harmonioso e transparente”.⁸³ Ao mesmo tempo, essa compreensão também rejeita a versão minimalista porque, ao fim e ao cabo, essa versão afasta e deixa intactos os interesses conflitantes na sociedade – tem como objetivo “o estabelecimento do mais diminuto interesse comum, enquanto deixa os conflitos substantivos de interesses intocados.”⁸⁴ Além disso, a compreensão crítica de interesses pressupõe que os indivíduos *não se desfazem* de seus interesses individuais, e muitas vezes conflitantes, ao tomar parte em situações argumentativas; conforme esse pressuposto, a autora defende que os indivíduos podem vir a transformar as interpretações de seus próprios interesses ao tomar parte nas discussões. Segundo a autora, “discursos são processos por meio dos quais emergem novas necessidades e interesses, tais como os que podem conduzir a um consenso entre os participantes”.⁸⁵ Mas, o foco do processo discursivo está no *processo* de um acordo que pode, por sua vez, ser revisado, e no tipo de aprendizagem que pode resultar de um processo discursivo. Assim, as próprias conversações ou discursos não são reduzidas a um acordo final sobre normas controversas, mas são vistas como processos em que os participantes podem aprender e transformar seus interesses em diálogo uns com os outros.

Em *Situating the Self*, a autora complementa essa discussão reforçando que, do ponto de vista dos arranjos institucionais, a interpretação crítica dos interesses exige um critério de teste que permitia avaliar a “sub-representação, exclusão e silenciamento de certos tipos de interesses”.⁸⁶ Para ela, na interpretação crítica de interesses, a descoberta de um interesse geral não tem como objetivo encontrar o interesse geral, mas, como vimos, desmascarar interesses que representem a si mesmos como se fossem universais. A interpretação crítica para o conceito

⁸¹ CNU, cap. 8, p. 312.

⁸² CNU, cap. 8, p. 312.

⁸³ CNU, cap. 8, p. 312.

⁸⁴ CNU, cap. 8, p. 314.

⁸⁵ CNU, cap. 8, p. 314.

⁸⁶ STS, cap. 1, p. 48.

de interesses não visa, portanto, a possibilidade de uma reconciliação de interesses, mas também não presume que o processo discursivo deixaria intocados interesses aparentemente irreconciliáveis. Como resultado, e retomando a nossa primeira observação, não se considera como interesses aquilo que seria previamente estabelecido como assunto público e não público; as próprias conversações se desdobram em contextos que não necessariamente dizem respeito a assuntos de justiça ou público-institucionais. Parecem ser esses os motivos para que a situação hipotética escolhida por Benhabib diga respeito a uma prática inicialmente considerada privada.

Com essas ressalvas, podemos retomar o argumento de Benhabib sobre a objeção do consequencialismo. Esta objeção indica que o princípio de universalização habermasiano não fornece um limite substantivo para uma situação em que um princípio elementar fosse colocado em disputa. Com efeito, Habermas introduziu a preocupação com as consequências decorrentes da adoção de uma norma, assim como a consideração dos interesses de todos e de cada um, com vistas a responder à objeção hegeliana de que a teoria moral kantiana desconsiderava as consequências e os resultados da adoção de uma norma e que poderia incorrer no “terrorismo da pura intenção”.⁸⁷ No entanto, a questão de Benhabib é que se tivéssemos de nos orientar somente pelo princípio de universalização habermasiano e nenhum outro princípio e nenhum conteúdo material, seguindo o exemplo em questão, seria possível imaginar uma situação tal que a revogação do princípio *neminem laede* fosse considerada moralmente válida.

Mais importante, para Benhabib, o principal problema do princípio de universalização habermasiano que a objeção ao consequencialismo explicitaria concerne à ênfase que teria sido dada por Habermas ao consenso.⁸⁸ Segundo a autora, “a principal diferença entre a minha proposta e a de Habermas é que, para ele, ‘U’ tem o efeito de garantir o consenso. Contanto que seus interesses não fossem violados, todos poderiam livremente consentir sobre

⁸⁷ Cf. HABERMAS, *Comentários à Ética do Discurso*, esp. pp. 14, 28-9. William Rehg procurou responder às objeções de Benhabib a partir de uma perspectiva habermasiana, centrada particularmente na ética do discurso, e dedicou especial atenção a essa objeção do consequencialismo. O autor incorpora a objeção de Benhabib de que o princípio de universalização pressupõe um compromisso igualitário e universalista, mas se afasta dela procurando mostrar que o princípio de universalização de Habermas não incorre em consequencialismo. De acordo com Rehg, Habermas teria procurado responder à objeção hegeliana ao incluir as consequências na formulação do princípio de universalização, mas isso não faz desse princípio um princípio “utilitarista”, pois a noção de consequências é mais ampla e, em última instância, está subordinada ao quadro deontológico da ética do discurso. (Seria possível, contudo, contra-argumentar que retornaríamos aqui à objeção de que o princípio de universalização é redundante diante do princípio que encapsula a ideia básica da ética do discurso). Cf. REHG, William. *Insight and Solidarity: A study in the discourse ethics of Jürgen Habermas*. Berkeley: University of California Press, 1994, esp. pp. 41ss.

⁸⁸ STS, cap. 1, p. 37. Cf. também, CNU, cap. 8, pp. 308, 310-5.

algum conteúdo moral”.⁸⁹ Para Benhabib, contudo, a formulação do princípio de universalização, ao incluir as consequências, mas continuar visando o consenso, acaba por incorrer no problema contrário. Enquanto a ética comunicativa não exige que os indivíduos se desfaçam de seus interesses ao entrar no procedimento argumentativo, Habermas ora teria se aproximado da concepção “minimalista” liberal e teria restringido o domínio da moralidade, ora teria se aproximado da concepção maximalista que privilegia o consenso. Em ambos os casos, a interpretação crítica de interesses, assim como a compreensão dos discursos como processos transformadores, seria perdida. O foco do princípio de universalização seria muito mais o resultado de um processo argumentativo do que o próprio processo.

Como afirma Benhabib: “Não é o *resultado* do processo do juízo moral que conta, mas é o *processo* para a obtenção de um juízo que desempenha um papel em sua validade, e, eu diria, em seu valor moral”.⁹⁰ É o procedimento discursivo que está no cerne da proposta da ética comunicativa, não a descoberta de um interesse geral, e este procedimento baseia-se em um princípio mais geral que permite, por um lado, a crítica a processos discursivos que excluem um conjunto de interesses e, por outro, a promoção de práticas argumentativas abertas e inclusivas. Segundo a autora:

Só o consenso não pode ser critério de nada, nem de verdade nem de validade moral; ao contrário, é *sempre a racionalidade do procedimento* para a obtenção do acordo que é de interesse filosófico. Devemos interpretar o consenso não como um objetivo final, mas como um processo para a geração cooperativa de verdade ou de validade. A intuição central subjacente aos procedimentos de universalização modernos não é que todos poderiam concordar ou concordariam com o mesmo conjunto de princípios, mas que tais princípios sejam adotados como resultado de um procedimento, seja de raciocínio moral seja de debate público, que podemos considerar “razoável e equânime”.^{91[M]}

A situação hipotética da recusa de *neminem laede* permitiria exemplificar o funcionamento de respeito moral e reciprocidade igualitária como limitações substantivas no procedimento dialógico-discursivo tal como pensado por Benhabib. A recusa de *neminem laede* como norma presumiria a recusa desses princípios, e, com isso, não responderia ao princípio de universalização enquanto critério para validação de normas. Benhabib afirma:

De acordo com a minha formulação, devemos imaginar se seria possível adotar esse princípio de ação caso eu e todos aqueles cujas ações me afetariam, e por cujas ações eu seria afetado, empreendêssemos uma conversação moral regida pelos limites procedimentais de respeito universal e reciprocidade

⁸⁹ STS, cap. 1, p. 37.

⁹⁰ STS, cap. 1, p. 37.

⁹¹ STS, cap. 1, p. 37. Grifo meu.

igualitária. Ao adotar a perpetração de sofrimento desnecessário como norma de ação, estaríamos antes de mais nada sabotando a própria noção de diálogo moral. Mas seria absurdo querer adotar como válido ou correto um princípio de ação – o da perpetração de sofrimento arbitrário – que prejudicaria ou colocaria em risco a própria possibilidade de uma conversação contínua entre nós. Uma vez que essa conversação contínua envolve a manutenção de relações de respeito universal e reciprocidade igualitária, estaríamos sabotando as próprias bases de continuidade do nosso relacionamento moral caso todos fôssemos nos empenhar na perpetração de sofrimento desnecessário.^{92[N]}

Ao deslocar o foco do consenso para o processo (e para a *racionalidade do procedimento*) o que se projeta é a possibilidade de continuidade das conversações morais, não o resultado – o consenso –, mas os processos nos quais os indivíduos podem vir a comunicar assim como a modificar sua própria compreensão de interesses e necessidades em diálogo com os outros. Por conseguinte, se os processos discursivos são tais que os indivíduos podem vir a modificar sua própria compreensão de interesses, essa modificação deve ter como limite substantivo respeito moral e reciprocidade igualitária. Para Benhabib, respeito moral universal e reciprocidade igualitária exibem “regras pragmáticas necessárias para que a conversação moral continue”, mas, uma vez mais, na formulação de um princípio de universalização, essas regras pragmáticas já são interpretadas no pano de fundo de um compromisso igualitário e universalista.⁹³ Benhabib pretende que seu princípio de universalização seja entendido, *na ética*, “como uma inversão das perspectivas e a disposição a raciocinar do ponto de vista moral dos outros;”⁹⁴ já *na política*, este princípio não deve projetar a descoberta do interesse geral ou o estabelecimento do consenso, mas sim a garantia de que “a tomada de decisões se dê em processos radicalmente abertos e justos para todos”.⁹⁵

O princípio de universalização: nem dogmático nem circular?

Benhabib alega que o estabelecimento dos princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária a partir de uma justificação fraca e enquanto princípios possibilitados a partir do horizonte normativo da modernidade não incorreria nem em dogmatismo nem em circularidade. Para responder à possível objeção de dogmatismo, a autora afirma que embora sejam “produto normativo da modernidade”, não se pode atribuir a esses princípios uma interpretação única e que a admissão desses princípios não seria uma “admissão

⁹² STS, cap. 1, pp. 37-8.

⁹³ STS, cap. 1, p. 32.

⁹⁴ STS, p. 9.

⁹⁵ STS, p. 9.

dogmática em favor da modernidade,”⁹⁶ pois “as pressuposições da conversação moral podem ser questionadas dentro da própria conversação”.⁹⁷ A autora responde à objeção de dogmatismo ao garantir que os princípios do respeito moral e da reciprocidade igualitária possam vir a ser discutidos no exercício argumentativo. Para Benhabib, “o racista, o sexista ou o fanático podem contestar os princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária, mas se quiserem estabelecer que sua posição é correta, não simplesmente porque é dominante [*mighty*], devem convencer com argumentos de que assim o é.”⁹⁸ No entanto, esses princípios ou pressuposições não podem ser completamente suspensos pois, com sua suspensão completa, o “que se segue é o uso da força, a violência, a coerção e a repressão [*suppression*]”.⁹⁹

Benhabib também repõe o seu argumento da circularidade hermenêutica, e afirma que a justificação do princípio de universalização leva a “uma certa circularidade”. Ainda que os princípios possam ser discutidos dentro da conversação moral, o modelo comunicativo pressupõe algum entendimento anterior desses princípios, possibilitado, como já vimos, pelo horizonte normativo da modernidade. Ela afirma:

essa circularidade não é viciosa, mas é inevitável. Dentro do horizonte do legado ético e político da modernidade e como o resultado de lutas éticas e políticas intermináveis, *as normas do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária, em qualquer forma disputada, tornaram-se parte do nosso universo político-moral*. Nós as disputamos mesmo quando as damos como certas em alguma ou outra forma, de acordo com alguma ou outra interpretação. Embora qualquer especificação dessas normas esteja aberta à disputa em uma situação discursiva, o próprio passo que leva a uma argumentação discursiva pressupõe algum entendimento prévio (*Vorverständnis*) dessas normas.¹⁰⁰[O]

Além disso, quando afirma a possibilidade de que os princípios sejam discutidos ou reinterpretados, Benhabib também dá um outro passo na resposta a essa dificuldade do dogmatismo ou da circularidade. A seu ver, são os críticos da posição universalista que

⁹⁶ STS, cap. 1, p. 32.

⁹⁷ STS, cap. 1, p. 32.

⁹⁸ STS, cap. 1, p. 32.

⁹⁹ STS, cap. 1, p. 32.

¹⁰⁰ BENHABIB, “In Defense of Universalism”, p. 176. Grifo Meu. Em *Claims of Culture* (pp. 11-2) e em *Dignity in Adversity*, ela também retoma o argumento do “círculo virtuoso”. Particularmente no último, ela afirma: “De fato, há uma circularidade aqui, mas não se trata de um círculo vicioso. Trata-se da circularidade hermenêutica da razão prática que Aristóteles notou já há muito tempo em sua *Ética* como sendo uma característica essencial de todo raciocínio na moral e na política: nós sempre já temos de pressupor alguma compreensão de igualdade, reciprocidade e simetria com vistas a antes de mais nada estarmos aptos a construir o modelo discursivo, mas cada um desses termos normativos é então aberto para a justificação reflexiva ou validação recursiva dentro do próprio discurso. Esta *validação recursiva* das pré-condições do discurso tem sido mal compreendida por muitos como se indicasse um círculo vicioso. Essas acusações ignoram a *estrutura hermenêutica da razão prática e pretende que a razão prática proceda como se fosse razão teórica, isto é, a partir de premissas primeiras incontestes*” (cap. 4, p. 71, grifo meu).

deveriam justificar os motivos pelos quais alguns indivíduos, por conta de certas características, deveriam ser excluídos da conversação. Nas palavras da autora: “Fica por conta do crítico do universalismo igualitário mostrar, com bons argumentos, por que alguns indivíduos devem ser efetivamente excluídos da conversação moral devido a certas características.”¹⁰¹ O argumento de Benhabib retoma a tese de que foi na modernidade que os argumentos ontológicos para a desigualdade perderam o seu valor, e que, por esse motivo, a comunidade moral é cada vez mais ampliada e a justificação de normas não se restringe, por exemplo, àqueles que “falam a minha língua”. Com isso, diante do horizonte histórico do surgimento dos princípios chamados de respeito moral e reciprocidade igualitária e da assunção de que esses princípios exibem condições necessárias para a continuidade da conversação, Benhabib transfere o ônus da prova de que esses princípios deveriam ser recusados para aqueles que os pretendem recusar.¹⁰²

Essa transferência do ônus da prova difere dos argumentos por contradição performativa de Apel na medida em que o argumento por contradição performativa diz respeito, para usar uma linguagem simples, a uma contradição entre o que se diz e o que se faz. Especificamente, o recurso de Apel aos estudos de contradições performativas mostra ao cético moral que duvida da possibilidade de fundamentar a validade universal de princípios morais que, ao enunciar a dúvida, ele já está no campo da própria argumentação, pois a própria enunciação da dúvida já guardaria uma pretensão de validade e pressupõe as regras lógicas da argumentação (o que contradiz o conteúdo da dúvida).¹⁰³ O argumento de Benhabib, diferente desse, é o de um desafio àqueles que discordam da formulação universalista de respeito moral universal e reciprocidade igualitária para que argumentem por que certos indivíduos, devido a determinadas características, deveriam ser excluídos da comunidade moral. Não está no campo da contradição performativa, mas sim no campo da contestação discursiva.

¹⁰¹ STS, cap. 1, p. 33.

¹⁰² Agradeço a Breno Zuppolini por primeiro chamar minha atenção para o tipo de estratégia aqui envolvida. Noto também que Stephen White procura oferecer uma saída parecida em sua interpretação da ética do discurso habermasiana. Cf.: WHITE, *The Recent work of Jürgen Habermas*, cap. 4, esp. p. 77ss. O problema da interpretação de White é que ele parece não pesar a própria reconstrução que fez das estratégias e pressupostos da pragmática universal e da teoria da modernidade de Habermas. Por um lado, a reconstrução pragmática, como vimos (e como também mostra White), procura reconstruir racionalmente um certo tipo de saber intuitivo; por outro lado, a teoria da modernidade ou a reconstrução do processo de racionalização pretende oferecer o fundamento histórico, mas no nível da *lógica do desenvolvimento*. Quando Benhabib transfere o ônus da prova, a justificação do legado da modernidade já foi enfraquecida e a disputa sobre a *interpretação* normativa do conteúdo das pressuposições da pragmática formal para a justificação do princípio de universalização já foi colocada. É só nesse ponto que a transferência do ônus da prova ganha sentido no *nível da justificação*. Na verdade, o que Benhabib faz é mostrar uma limitação da justificação normativa que tem de se abrir para discursos reais.

¹⁰³ Cf. CNU, cap. 8, pp 293-4; HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, pp. 102-3, 161.

Para Benhabib, não cabe ao defensor dos princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária justificar a sua posição com uma fundamentação última. A concepção comunicativa de razão exclui a fundamentação última na medida em que as pretensões de verdade e validade estão sempre sujeitas à revisão em uma comunidade discursiva.¹⁰⁴ Por isso, aqueles que não estão de acordo com os princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária podem discutir seu conteúdo e podem inclusive argumentar em favor de desigualdades e assimetrias. Mas, caso não resvale no uso da força e da violência, a discussão do conteúdo desses princípios ou a argumentação em favor de uma postura não igualitária potencialmente coloca em questão a própria desigualdade na medida em que os endereçados devem poder consentir ou recusá-la. A autora afirma

Agora, defensores do não-igualitarismo – homens e mulheres são “por natureza” diferentes e por isso devem ter direitos e privilégios diferentes; a raça branca é “por natureza” superior às outras e por isso deve receber direitos “superiores” aos de outras raças; praticantes da “única verdadeira” religião são mais próximos das verdades de Deus e por isso devem ter mais autoridade do que os praticantes de falsas religiões para decidir sobre assuntos morais coletivos – combinam a esse tipo de alegação também a crença de que podem ser demonstradas como “válidas” mesmo para os grupos aos quais se designa tratamento desigual. Apenas os casos mais extremos de sexismo, racismo e fanatismo religioso consideram fútil ou desnecessário qualquer tipo de argumento. Mulheres não devem apenas ser tratadas de modo diferente, mas devem “querer” ser tratadas de modo diferente por assentir ao fato de que isso é “natural”; povos não-brancos devem voluntariamente aceitar a superioridade do homem branco e serem gratos por isso; infiéis devem ser convertidos para enxergar o verdadeiro caminho para Deus. Argumentos não-igualitários não raro exigem que outros “enxerguem” a validade desses princípios. E aqui reside o paradoxo desse não-igualitarismo: para que esse não-igualitarismo seja “racional”, deve ganhar o assentimento daqueles que serão tratados de modo desigual; mas conquistar esse assentimento significa admitir os “outros” na conversação. Contudo, se esses “outros” podem enxergar a racionalidade da posição não-igualitária, também podem contestar sua justiça. A capacidade de assentir implica a mesma capacidade de dissentir, de dizer não. Portanto, ou o não-igualitarismo é irracional, ou seja, não pode ganhar o assentimento daqueles aos quais se dirige, ou é injusto porque exclui a possibilidade de ser rejeitado por aqueles aos quais está endereçado.^{105[P]}

Com efeito, a transferência do ônus da prova é, na tradição filosófica, um tipo de argumento próprio do ceticismo e pode ser tida como um tipo de argumentação falaciosa. Benhabib, porém,

¹⁰⁴ Este também é um dos argumentos de Benhabib contra o decisionismo moral. Para ela, o decisionismo moral pressupõe um “conceito de razão forte, tradicional, a qual é vista como capaz de fornecer fundamentos últimos” (CNU, cap. 8, p. 326). Uma vez que se parte da teoria comunicativa, com um conceito falibilista e não fundacionalista de razão, a justificação moral deixa de ser um problema de justificação última ou de pura escolha e passa a ser compreendida em uma comunidade de justificação, estando sempre sujeita à revisão.

¹⁰⁵ STS, cap. 1, p. 33. Grifo meu.

mobiliza essa estratégia não para fugir da justificação, mas para, em última análise, mostrar o limite da justificação normativa.

A afirmação de Benhabib de que, para ser racional, um argumento deve contar com o assentimento de todos os outros também dialoga diretamente com a proposta da ética comunicativa. Como observado na Introdução, a autora incorpora a reformulação pragmático-comunicativa no que diz respeito às pretensões de validade.¹⁰⁶ No coração dessa concepção, compreende-se que as pretensões de verdade e de validade devem ser remetidas a uma comunidade discursiva. Isso vale também para as pretensões normativas. Portanto, a racionalidade de um processo discursivo reside na possibilidade de que os concernidos deem ou não seu assentimento a uma pretensão normativa e que esta se construa em processos de conversação.¹⁰⁷ Ainda, como se depreende do argumento contra a objeção de dogmatismo, a autora não pretende responder a essa objeção com uma posição que pretenda ser moralmente neutra.

Para Benhabib, a ética comunicativa efetivamente não é moralmente neutra, pois “privilegia uma cultura secular, universalista e reflexiva na qual debate, articulação e disputa sobre questões de valores e sobre concepções de justiça e boa vida tornaram-se um modo de vida”.¹⁰⁸ Não obstante, ainda que se privilegie esta cultura secular, universalista e reflexiva, não se considera que um modo de vida é de antemão superior ao outro.¹⁰⁹ Como ela explica em outro momento: “a ética do discurso pressupõe alguma visão do bem, embora isso não equivalha a uma teoria do bem.”¹¹⁰ Essa visão não dita formas específicas de conduta ou de

¹⁰⁶ “Uma das principais consequências dessa ‘virada pragmática’ na teoria crítica é que tanto a verdade teórica como as pretensões de validade devem ser vistas como ‘asserções discursivamente resgatáveis’. De fato, de um ponto de vista epistêmico, não há diferença entre os tipos de processo argumentativo por meio dos quais pretensões de verdade são debatidas e aquelas por meio das quais asserções normativas são examinadas.” (BENHABIB, “Liberal dialogue”, p. 150).

¹⁰⁷ “Pretensões de racionalidade implicam a possibilidade de livre assentimento. O assentimento dado sob condições que violam o exercício livre deste assentimento não pode ser considerado racional”. (Ibid., p. 153)

¹⁰⁸ STS, cap. 1., p. 42.

¹⁰⁹ Quando trata da secularização, Benhabib ressalta o cerne emancipador da secularização dos pontos de vista político, jurídico, científico e estético. Secular aqui deve ser lido estritamente nos termos de que a doutrina religiosa deixa de servir como fundamento para uma hierarquização entre os seres, para base de legitimidade do poder ou da autoridade política, e como fundamento último da verdade. Secular pode ser distinguido do tipo de discurso secularista, que, como diferentes autoras e autores mostram, é mobilizado para mascarar preconceitos religiosos, sexistas e classistas, que se colocam à serviço do desrespeito a práticas religiosas e relegam praticantes de religiões – e, em especial, de determinadas religiões – à cidadania de segunda classe ou ao rebaixamento cognitivo (cf. esp. as críticas de Saba Mahmood ao secularismo em *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005). A obra de Benhabib, contudo, não se alia a esse discurso secularista. A meu ver, o cerne emancipador da secularização, que precisa ser distinguido do secularismo, é aquele no qual a doutrina religiosa não determina todos os âmbitos da vida de todos os indivíduos em uma sociedade, e no qual a religiosidade alheia não é manipulada para perpetuar relações de dominação política, desigualdade econômica, e restrições de acesso ao conhecimento.

¹¹⁰ BENHABIB, Seyla, “On reconciliation and respect, justice and good life”, *Philosophy and Social Criticism*, v.

vida, mas permite distinguir aquilo que não é aceitável de um ponto de vista moral:

Modos de vida e concepções de bem nos quais dominação, repressão, exploração, desrespeito, silenciamentos, marginalização, exclusão, autoridade irracional e relações humanas hierárquicas são defendidos não são “bens humanos aceitáveis” para a ética do discurso. Por que somos tão relutantes e tímidos em afirmar isso? Deveriam as preocupações sobre os meta-discursos cegar-nos para as intuições morais que antes de mais nada nos fizeram filósofos morais? Minha conclusão: a ética do discurso está baseada em uma visão do bem humano que certamente não nos fornece um livro da virtude ou um guia para os perplexos em questões da conduta correta, mas é uma visão do bem que é universalista e que impõe certas restrições sobre o que podemos chamar de “formas da boa vida”.^{111[Q]}

Para Benhabib, a resposta ao problema do dogmatismo ou do privilégio de uma determinada forma de vida não é projetar uma “neutralidade de valores”, mas declarar que seu ponto de vista efetivamente parte de uma perspectiva que estima o universalismo. Esta perspectiva não prescreve conteúdos de ação ou se baseia em uma teoria específica da boa vida, mas tem limites claros quanto ao que é ou não moralmente aceitável, tal como expressam as limitações substantivas do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária. Mais uma vez, fica a cargo dos críticos dessa perspectiva universalista mostrar os motivos pelos quais desigualdade, exclusão e marginalização são práticas a serem defendidas. Como afirma nossa autora: “The shoe is really on the other foot”.¹¹²

Desse modo, Seyla Benhabib defende um universalismo interativo cujo cerne reside em um princípio de universalização formulado conversacionalmente. O princípio de universalização é formulado em diálogo com a ética do discurso habermasiana. Deve ficar claro que Benhabib não recusa inteiramente a teoria discursiva habermasiana e as condições ali apresentadas. Ela recusa o que considera uma justificação forte pretendida por Habermas com as reconstruções da pragmática formal e a confirmação indireta na teoria do desenvolvimento moral. Ela recusa que as pressuposições do discurso sejam consideradas como necessárias e unívocas, e, que haja uma única cadeia de justificação para elas. Ela também recusa que a teoria moral seja restrita a agentes morais competentes e que o domínio da moralidade seja restrito ou identificado aos âmbitos público-institucional e jurídico. Isso posto, nossa autora considera fundamental o princípio central da ética do discurso, segundo o qual só podem ser consideradas

23, n. 5, set. 1997, p. 104.

¹¹¹ Ibid., pp. 104-5.

¹¹² STS, p. 32. O ditado “the shoe is on the other foot” seria literalmente traduzido como “o sapato está no outro pé”, mas o sentido é de que “a situação se inverteu”, de que “o jogo virou”. No contexto do argumento de Benhabib, esta expressão configura o que trato como inversão do ônus da prova. Penso ser esse o modo encontrado por Benhabib para responder ao ceticismo moral no que diz respeito à justificação do princípio moral. O ceticismo moral, em geral, coloca o ônus da prova dos princípios morais a cargo de quem os defende. Benhabib utiliza a mesma estratégia do cético, invertendo esse ônus, e deixando claro que a recusa desses princípios configura a defesa da posição contrária — a qual, por sua vez, é a que carece de justificação.

válidas as normas que contam ou contariam com o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático. Ela entende, porém, que o princípio de universalização deve ser composto por este princípio acompanhado de respeito moral universal e reciprocidade igualitária.

Há, então, uma compreensão do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária como princípios construídos historicamente e dotados de um conteúdo semântico, e, por isso, eles não são estritamente formais. Mas, isso não significa dizer que por não serem estritamente formais estes princípios sejam princípios de primeira ordem. Respeito moral universal e reciprocidade igualitária são princípios substantivos, na medida em que possuem um conteúdo normativo material ou substantivo, mas não são princípios de primeira ordem pois são uma formulação filosófica mediante um exercício que pretende depurar as intuições morais mais básicas construídas por culturas que estimam o universalismo. Respeito moral universal e reciprocidade igualitária exibiriam certas condições que precisariam ter sido preenchidas caso fôssemos considerar um processo discursivo como equânime, racional e livre de constrangimentos. Estes princípios devem servir na avaliação de conversações morais ou processos discursivos, que podem ou não ser validadas conforme o princípio de universalização. Benhabib compreende essa formulação como um critério que fundamenta o exercício da crítica social. No próximo capítulo, à luz das discussões de Benhabib com os debates contemporâneos ao final dos anos 1980 e início dos 1990, poderemos retomar em outros termos qual a função desse princípio na teoria crítica tal como pensada por Seyla Benhabib.

5. CRÍTICA SOCIAL COM FILOSOFIA

Como vimos ao longo da presente investigação, Benhabib enfatiza a importância da justificação dos critérios, princípios ou padrões normativos que orientam a crítica. Especialmente em *Situating the Self*, em uma das passagens que recuperamos em nossa introdução, a autora afirma:

nosso mundo moral e político é caracterizado mais por lutas até a morte entre oponentes morais do que por uma conversação entre eles. Essa admissão revela a fragilidade do ponto de vista moral em um mundo de poder e violência, mas não se trata de uma admissão de sua irrelevância. Ideologias políticas, assim como formas mais sutis de hegemonia cultural, sempre procuraram tornar plausível a perpetuação da violência e do poder para aqueles que mais sofrem com suas consequências. Quando tal ideologia e tal hegemonia deixam de servir para justificar essas relações, podem se seguir lutas por reconhecimento moral que levam à morte. Como um teórico crítico social, o filósofo se ocupa em desmascarar os mecanismos de perpetuação de ideologias políticas e hegemonia cultural; como um teórico moral, o filósofo tem uma tarefa central: esclarecer e justificar aqueles padrões normativos à luz dos quais a crítica social é exercida.¹

Os padrões normativos aos quais Benhabib se refere são encapsulados na sua formulação do princípio de universalização, particularmente nos princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária, como ela também explicita no debate travado com Nancy Fraser e Judith Butler, logo no início dos anos 1990:

Por “fundamentos normativos da crítica social”, entendo exatamente a possibilidade conceitual de justificar as normas do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária em bases racionais. Nem mais do que isso, nem menos. [...] A questão mais controversa não é se essa justificação normativa é necessária, pois eu não vejo como poderíamos proceder sem essa justificação, mas se o universalismo moral e político é filosoficamente plausível sem essencialismo ou transcendentalismo de qualquer tipo.^{2[A]}

Conforme a formulação da autora, a *possibilidade conceitual* de justificar os princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária é idêntica à tarefa de justificativa dos fundamentos normativos da crítica social, os padrões normativos a partir dos quais a crítica é feita. Como vimos, Benhabib reivindica um universalismo *historicamente autoconsciente* e oferece uma “justificação fraca” para os princípios do respeito moral universal e da reciprocidade. Essa justificação fraca pretende oferecer os fundamentos normativos sem

¹ STS, cap. 1, p. 33.

² BENHABIB, Seyla, “Subjectivity, Historiography and Politics: Reflections on the ‘Feminist/Postmodernism Exchange’”, in: BENHABIB, Seyla et. al. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. Londres: Routledge, 1995, p. 118, Grifo meu.

incorrer em fundacionalismo filosófico (“em essencialismo ou transcendentalismo de qualquer tipo”). Mas, cabe perguntar, por que, se Benhabib enfraquece a justificação normativa, ela insiste nessa tarefa?

Creio que essa questão pode ser melhor abordada se tratarmos do sentido da justificação dos padrões normativos na crítica social. Eu vou recuperar a discussão de Benhabib sobre as implicações de três teses sobre a subjetividade, a história, e a filosofia, ou, nos termos que ela coloca em seu debate da aliança do feminismo com o pós-modernismo, a Morte do Sujeito, A Morte da História e a Morte da Metafísica. Em seguida, abordo as objeções de Benhabib aos modelos de crítica situada, a partir das quais depreenderemos elementos importantes, particularmente no que diz respeito à tarefa filosófica de ordenamento das prioridades normativas em nome dos quais a crítica é feita. Por fim, recupero o debate entre Nancy Fraser e Benhabib acerca do papel da filosofia na teoria crítica contemporânea.

Neste capítulo, vou recuperar muitas das discussões que travamos até aqui, mas à luz dos debates de Benhabib não com a tradição, mas com seu próprio tempo. Particularmente sobre o questionamento da aliança das teorias feministas com o pós-modernismo é preciso ainda notar que essa discussão também mostra que, na obra de Benhabib, a teoria crítica feminista de modo algum é tratada como uma parte que, adicionada à teoria crítica, constituiria uma subseção ou um departamento especializado. Em sua obra, a teoria crítica feminista e a teoria crítica estão entrelaçadas de tal modo que é impossível tratar de uma sem tratar ou ao menos pressupor a outra.³ O meu objetivo é ressaltar como a ênfase na justificação e no ordenamento dos princípios, enquanto tarefa da filosofia, está entrelaçada com uma preocupação com a política, isto é, que a tarefa da justificação filosófica não está separada de um compromisso

³ Cf. os ensaios reunidos em *Feminism as Critique* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987). Especialmente na introdução do livro, escrita por Benhabib e Drucilla Cornell fica claro como as teorias feministas logram uma perspectiva crítica a partir de “uma reconstrução teórica” que procura “alterar as categorias fundamentais, a metodologia e a compreensão da ciência e da teoria ocidentais” (p. 7) visando a transformação das práticas sociais. Apesar de ser um diálogo bastante parcial com as teorias feministas e os movimentos de mulheres e feministas – o feminismo negro anglófono, por exemplo, quase não tem lugar na obra de Benhabib – as contribuições de Benhabib não são em nada desimportantes. Também vale adicionar que nos anos 1980, Benhabib publica uma breve revisão de um conjunto de disputas teóricas em “On Contemporary Feminist Theory”, *Dissent*, p. 366–70, 1989; e, de um ponto de vista da tradição da filosofia política, publica em conjunto com Linda Gordon, “Politische Philosophie und die Frauen-frage”, in: *Neuzeit: Vom Zeitalter des Imperialismus bis zu den neuen sozialen Bewegungen*, München: Piper, 1987, pp. 513–62. Um pouco adiante, em 1990, ela publica a primeira versão do artigo que será aqui analisado, e recoloca essas questões em diversos outros artigos, especialmente em “From Identity Politics to Social Feminism: A Plea for the Nineties”. In: *TREND*, David (Org.). *Radical Democracy: Identity, Citizenship, and the State*, pp. 27–41 (Nova York: Routledge, 1996) e em “Sexual Difference and Collective Identities”.

político que é também um compromisso com a emancipação – com a realização das normas universalistas e, para usar as palavras da autora, sem recuo da utopia.

A Morte do Sujeito, a Morte da História, a Morte da Metafísica

Seyla Benhabib questiona a aliança da teoria feminista com o pós-modernismo nos anos 1980 por considerar que “as posições pós-modernas levadas às últimas consequências podem não apenas eliminar a especificidade da teoria feminista, mas também podem colocar em questão os próprios ideais emancipatórios dos movimentos de mulheres”.^{4[B]} Para configurar o que entende por posições pós-modernas na sua recepção por parte das teorias feministas, a autora toma uma caracterização oferecida por Jane Flax: *A Morte do Homem, a Morte da História, a Morte da Metafísica*. Flax entende a teoria feminista da época como uma teoria pós-moderna e se propõe a refletir sobre as limitações do pós-modernismo para o feminismo.⁵ Benhabib parte das teses pós-modernas tal como foram caracterizadas por Flax, mas desdobra uma versão *forte* (próxima da formulação de Flax) e uma versão *fraca* de cada uma dessas teses. O seu objetivo é, primeiro, mostrar que as versões fortes “eliminam a possibilidade da crítica normativa”,⁶ enquanto as versões fracas poderiam ser produtivas para a teoria crítica feminista politicamente engajada. Ao fim, contudo, Benhabib identifica o pós-modernismo apenas com as versões fortes e afirma que “a posição pós-moderna é incompatível com e de fato faz com que o feminismo seja incoerente enquanto uma articulação teórica de um movimento de luta social”.⁷ Importa que as versões fortes são por ela rejeitadas.

⁴ STS, cap. 7, p. 213.

⁵ Flax afirma: “Os discursos pós-modernos são todos ‘descontrutivos’, já que buscam nos distanciar de crenças relacionadas à verdade, conhecimento, poder, o eu e a linguagem, que são geralmente aceitas e servem de legitimação para a cultura ocidental contemporânea e nos torna céticos com relações a tais crenças” (“Pós-Modernismo e Relações de Gênero na Teoria Feminista”, trad. de Carlos A. de C. Moreno, in: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloísa (Org.). *Pós-Modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 221).

⁶ STS, p. 213.

⁷ STS, p. 210-11. Benhabib apresenta sua discussão mais ampla sobre o pós-modernismo de maneira ambígua. Cf. STS, cap. 7, pp. 205-10. Ora ela parece reunir problemas epistemológicos mais abrangentes, dos quais sua própria obra não só não escapa, como toma parte. Por exemplo, na sua discussão sobre o “Fim da Episteme da Representação” – a partir da discussão com Lyotard e com Rorty – que é por Benhabib associado à virada linguística, a qual ela também toma como ponto de partida (mas sem compreender a linguagem apenas a partir de uma dimensão agonística, como faria Lyotard). Ora ela parece acompanhar Habermas, para quem a pós-modernidade é uma despedida filosoficamente insustentável e politicamente perigosa da razão e dos ideais da modernidade (cf. *Discurso Filosófico da Modernidade*, esp. pp. 3-8, 121ss.).

⁷ STS, cap. 7, p. 211.

A Morte do Homem, também chamada por Benhabib de Morte do Sujeito, caracteriza, em geral, a recusa de qualquer concepção essencialista de natureza ou de subjetividade humana, isto é, recusa-se uma visão transcendental, essencialista e a-histórica para compreender a natureza humana, assim como o sujeito do conhecimento, político ou moral. O que se segue é uma concepção de subjetividade constituída histórica, social e linguisticamente. Em sua *versão forte*, esta tese compreende o sujeito como “meramente outra posição na linguagem”,⁸ como mero produto ou efeito de discursos (culturais, sociais) e elimina, em última instância, qualquer possibilidade de se pensar o sujeito enquanto agente. A *versão fraca* proposta por Benhabib, também considera o sujeito como radicalmente situado e não separa a subjetividade de processos de socialização, de diferentes práticas culturais, sociais, linguísticas ou discursivas; diferente da versão forte, porém, a versão fraca não recusa características como “reflexividade, capacidade de agir conforme princípios, responsabilidade racional [*rational accountability*] pelas próprias ações e capacidade de projetar um plano de vida para o futuro”,⁹ ou seja, conta com “*alguma forma* de autonomia ou racionalidade”.¹⁰ Assim, o desafio da versão fraca, proposta por Benhabib, passa por compreender autonomia, agência e racionalidade a partir de uma situacionalidade ou contextualidade radical, enquanto a versão forte rejeitaria todas essas características como ilusões metafísicas e consideraria o sujeito como incapaz de “dominar e criar a distância entre si mesmo e a cadeia de significações na qual está imerso de modo que possa refletir sobre ela e modificá-la de modo criativo”.¹¹

Como representante da tese forte da Morte do Sujeito, Benhabib tem em vista as formulações de Judith Butler sobre a identidade de gênero do início dos anos 1990. Importa destacar, em linhas muito gerais, que, para Butler, a ideia de que o sujeito é uma mera posição na linguagem é fundamental para a compreensão de que gênero é uma construção. Para Butler, gênero são os efeitos das performances que reiteramos a partir de *discursos* e o próprio sexo é concebido como constituído a partir dos discursos sobre gênero – e, assim, não há um sexo natural.¹² Benhabib não discorda dessa contribuição decisiva de Butler, exceto pela ênfase no *construtivismo*. Especificamente, o problema para Benhabib é que, ao recusar a “identidade de

⁸ FLAX, Jane, *Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West* (1990), p. 32 apud STS, cap. 7, pp. 211, 214.

⁹ STS, cap. 7, p. 214.

¹⁰ STS, cap. 7, p. 214. Grifo meu.

¹¹ STS, cap. 7, p. 214.

¹² BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nova York: Rutledge, 1990, esp. pp 6-7, 134-9.

gênero”, Butler teria lançado fora também a agência. Em *Situating the Self*, Benhabib questiona o modelo dramático sugerido pela noção de performatividade de gênero tal como formulada em *Problemas de Gênero*. O seu argumento central é que, embora Butler afirme que os indivíduos são constituídos por discursos ainda que não sejam por eles determinados,¹³ Butler não mostra onde residiria a possibilidade de *não ser determinado* por discursos. Nas palavras de Benhabib:

Butler escreve que “a ‘agência’ deve então ser localizada dentro da possibilidade de uma variação naquelas repetições” (a repetição de performances de gênero). Mas de onde são derivados os recursos para essa variação? O que permite ao self “variar” os códigos de gênero? A resistir a discursos hegemônicos? Quais fontes psíquicas, intelectuais ou outras fontes de criatividade e resistência devemos atribuir a sujeitos para que essa variação seja possível?^{14[C]}

Essa questão foi posteriormente retomada em diferentes momentos por Benhabib. Em *Diferença sexual e identidades coletivas*, a autora reposiciona suas objeções à tese da Morte do Sujeito a partir das modificações ou esclarecimentos oferecidos por Butler, particularmente sobre a explicitação de que com a performatividade Butler não pretendia invocar um modelo dramático. Não obstante esse esclarecimento, Benhabib mantém a sua objeção de que a maneira como Butler pensa a performatividade continua não permitindo que pensemos sobre as fontes de resistência, criatividade, e variação na repetição (ou iteração), pois, em última, análise essa conceitualização prescinde da interação efetiva *entre* sujeitos.¹⁵ Segundo a caracterização de Benhabib, em *Situating the Self*, na versão fraca da tese da morte do sujeito, considera-se o sujeito não só como personagem mas também como autor de suas narrativas. Compreende-se o *self* como radicalmente situado, ao mesmo tempo que se vislumbra as possibilidades de ação não apenas nos modos determinados pelos “discursos”. Para Benhabib, a recusa da tese forte da Morte do Sujeito exige compreender a formação da individualidade em processos de socialização que são historicamente situados, ao mesmo tempo que se compreende que “não importa como foi constituído pela linguagem, o sujeito preserva uma

¹³ Ibid., esp. pp. 142ss.

¹⁴ STS, cap. 7, p. 218. Cf. STS, pp. 214-18; BENHABIB, “Subjectivity, Historiography and Politics”, pp. 107-11.

¹⁵ Id., “Sexual Difference and Collective Identities. Mesmo depois da chamada “virada ética” de Butler, Benhabib repõe esse conjunto de críticas: por um lado, ela sublinha um déficit normativo na obra de Butler (e provoca que “ética não é ontologia social”), por outro lado, ela assinala um déficit de historicidade [*historicity*] nas considerações políticas de Butler. Cf. id., “Ethics without Normativity and Politics without Historicity. On Judith Butler’s Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism”, *Constellations*, v. 20, n. 1, p. 150-163, 2013.. Para um tratamento dessas questões, confira tb. especialmente ANDERSON, Amanda, *The Way We Argue Now: A Study in the Cultures of Theory*, Princeton: Princeton University Press, 2009, esp. cap. 1; ALLEN, *The Politics of Our Selves*.

certa autonomia e capacidade para rearranjar as significações da linguagem”.¹⁶

Já a Morte da História diz respeito, em geral, à recusa da filosofia da história, no sentido de se tratar a narrativa histórica como se fosse unitária, homogênea, linear e com uma direção, a partir de uma “crença no progresso”. Além disso, do ponto de vista político, a Morte da História consiste na rejeição de que qualquer grupo específico possa encarnar o ponto de vista universal, “representar as forças da história [...] ou atuar em seu nome”.¹⁷ Benhabib apresenta *duas abordagens da versão forte*: a primeira defende que a compreensão da história deve privilegiar apenas as narrativas locais, e tem como expoente o enfoque de Jean François Lyotard nas “pequenas narrativas”; a segunda, numa aliança com a tese forte da Morte do Sujeito, representada particularmente pelas posições de Joan Scott em um debate com Linda Gordon.

A primeira abordagem de Benhabib para a *versão forte* da tese da Morte da História, representada por Lyotard, consiste em compreender que essa tese implicaria numa rejeição “de qualquer narrativa histórica [...] que foque mais nas práticas macrossociais do que nas microsociais”.¹⁸ Para Benhabib, essa versão forte referendaria apenas as “narrativas locais”, e não compreenderia uma abordagem de uma perspectiva que ela chama de “global”. Do ponto de vista de Benhabib, essa versão forte, ao fim e ao cabo, “toma parte em um apriorismo desnecessário com relação a questões da investigação científica que ainda estão em aberto”.¹⁹ Dito de outra forma, assumiria dogmaticamente, sem dialogar com as pesquisas científicas e sociais, a inviabilidade de tratamentos sociológicos ou científicos mais amplos, em favor da abordagem estrita dos localismos ou das narrativas locais. Nesse sentido, a abordagem fraca e a abordagem forte diferem na aceitação de algum tipo de análise que também compreenda práticas macrossociais. Cabe notar que, nessa caracterização da versão forte, estaria completamente excluída uma abordagem do ponto de vista sistêmico ou do pensador-observador, fundamental para a dimensão diagnóstico-explicativa da teoria crítica. Assim, a *versão fraca* dessa abordagem da tese da Morte da História consistiria na recusa de “grandes narrativas” essencialistas e monocausais, ou seja, na recusa da filosofia da história, e considera relevante o tratamento das práticas sociais de modo local e situado, mas não recusa a possibilidade e a importância de que sejam abordadas de uma perspectiva abrangente ou

¹⁶ STS, cap. 7, p. 216. BENHABIB, “Subjectivity, Historiography and Politics”, pp. 107-11.

¹⁷ STS, cap. 7, p. 219.

¹⁸ STS, cap. 7, p. 220.

¹⁹ STS, cap. 7, p. 220.

sistêmica.²⁰

A segunda *versão forte* da Morte da História relaciona historiografia, política e memória. Nesta segunda abordagem, o problema de Benhabib não é com o privilégio filosófico das narrativas locais, mas com a combinação da Morte da História com a Morte do Sujeito. Para a autora, essa versão forte faz perder o interesse *político* na história pregressa, acarretando prejuízos também para a concepção e o compromisso com a emancipação. Para tratar dessa questão, Benhabib recupera a discussão travada entre Linda Gordon e Joan Scott a partir da publicação de seus livros *Heroes of Their Own Lives*, de Gordon, e *Gender and the Politics of History*, de Scott. Uma apresentou uma resenha para o livro da outra, ambos publicados em 1988, seguida de uma réplica. Na análise de Benhabib, a abordagem de Linda Gordon seria representante da versão fraca por ela defendida, já a de Scott seria representante dessa segunda versão forte da Morte da História.²¹

Na *versão fraca*, há um esforço em uma historiografia que, em geral, retira da invisibilidade histórica as atividades “femininas” e procura recuperar as vozes individuais e coletivas das mulheres e posicioná-las também em processos sociais locais e mais amplos. Mais importante do que isso, como mostra o trabalho de Gordon, há um sentido de recuperar a agência e as formas de negociação empregadas mesmo em contextos de subordinação. *Heroes of Their Own Lives*, vale notar, apresentou um estudo sobre a violência doméstica e familiar a partir de uma pesquisa nos arquivos das agências de bem-estar (do que chamamos de assistência social) na Boston dos anos 1880 a 1960 e procura mostrar, dentre outras coisas, como os chamados “clientes” das agências de bem estar, fossem vítimas fossem agressores, não eram “de modo algum *destinatários* [*recipients*] *passivos* das políticas de controle social”.²² Gordon recupera particularmente as estratégias das mulheres ao negociar, pressionar e resistir às pressões das agências e dos assistentes de bem-estar – “algumas vezes com sucesso,” como ela afirma – e discute o papel dos movimentos feministas nas mudanças, retrocessos e avanços das

²⁰ “A decisão sobre quão local ou global precisa ser uma narrativa histórica ou uma pesquisa científico-social não pode ser determinada por argumentos epistemológicos alheios à tarefa à mão. É o pesquisador empírico quem deve responder a essa questão; não é da conta do filósofo legislar sobre o escopo de pesquisa do cientista empírico” (STS, cap. 7, p. 220)

²¹ STS, cap. 7, pp. 221-2; tb. “Subjectivity, Historiography and Politics”, pp. 112-14

²² GORDON, Linda. *Heroes of Their Own Lives: The Politics and History of Family Violence: Boston 1880-1960*. (Nova York: Penguin Books, 1988), p. 291 Um outro objetivo importante de Linda Gordon é questionar o tratamento da violência doméstica e familiar apenas enquanto questões psicológicas ou sociológicas ao lançar luz em como a violência doméstica é uma *questão política* no sentido de que “em geral surge a partir de lutas por poder dentro da família” (ibid., p. 3).

definições compartilhadas sobre violência familiar e doméstica, assim como na concepção e sentido das políticas públicas.

Já na *versão forte*, representada pela crítica de Scott, há, de acordo com Benhabib, um tipo de historiografia marcada pela Morte do Sujeito. Para Benhabib, essa versão forte se expressa na crítica de Scott a Gordon segundo a qual Gordon teria desconsiderado que o que chama de *agência* das vítimas é, na verdade, “um efeito discursivo” e que a agência deveria ter sido entendida como um *efeito* das construções ou interpretações “dos próprios assistentes sociais sobre família, gênero e violência familiar.”²³ Vale acrescentar que, para Scott, um dos principais problemas na abordagem historiográfica em *Heroes of Their Own Lives* repousa sobre a “estratégia de leitura de Gordon: ela não procura analisar detidamente os relatos dos assistentes, apenas extrai descrições literais desses casos.”²⁴ Para Scott, em contrapartida, “a história feminista [...] não é a recuperação dos grandes feitos realizados por mulheres, mas a exposição das amiúde silenciosas e ocultas operações de gênero que são, não obstante, forças presentes e definidoras na organização da maioria das sociedades”.²⁵

De acordo com Benhabib, a abordagem de Scott, por desconsiderar algum ideal de agência e autonomia, acaba por aniquilar o interesse político na recuperação “das vidas e lutas de todos aqueles ‘perdedores’ e ‘vítimas’ da história”.²⁶ O problema dessa versão forte é que, do ponto de vista político, as vozes das mulheres acabam sendo silenciadas pois, uma vez que se considera os sujeitos como meros efeitos discursivos, sua agência só pode ser considerada a partir dos paradigmas discursivos que os construíram. Nas palavras de Benhabib:

O que se vê na crítica de Scott ao livro de Gordon é um confronto de paradigmas no interior da historiografia de mulheres – um confronto entre o paradigma da história social a partir de baixo mobilizado por Gordon, cuja tarefa é iluminar lutas de gênero, classe e raça por meio das quais o poder é negociado, subvertido e também resistido pelas chamadas “vítimas” da história, e o paradigma da historiografia pós-moderna, influenciado pela obra de Foucault, no qual a ênfase está na “construção” da agência das vítimas por

²³ SCOTT, Joan Wallach, “Heroes of Their Own Lives: The Politics and History of Family Violence. Linda Gordon”, *Signs*, v. 15, n. 4, 1990, p. 851. STS, cap. 7, p. 221.

²⁴ SCOTT, “Heroes of Their Own Lives”, p. 850.

²⁵ SCOTT, Joan Wallach, *Gender and the Politics of History* (Ed. Comemorativa de 30 anos. Nova York: Columbia University Press, 2018), p. 27. Scott também questiona a abordagem objetivista na historiografia e discute as limitações da linha então chamada “história das mulheres” (o trabalho de Gordon seria, nesse sentido, representante dessas duas abordagens). Ao mesmo tempo, Scott não pretende recusar integralmente um conceito de agência e muito menos um compromisso com transformação política das relações de gênero (ibid. esp. cap. 1, pp. 41-2). Cf. tb.: id. “Prefácio a *Gender and the Politics of History*”, trad. de Mariza Corrêa, *Cadernos Pagu*, n. 3, p. 11-27, 1994; FERNÁNDEZ, Josefina, “Foucault: ¿Marido o Amante? Algunas tensiones entre Foucault y el feminismo”, *Estudios Feministas*, v. 8, n. 2, pp. 127-47, 2000.

²⁶ STS, cap. 7, p. 220.

meio de mecanismos de controle social e discursivo. Assim como para Michel Foucault não há história das vítimas, mas somente uma história da construção da vitimização, uma história das agências de controle da vítima, também *para Scott o que é central metodologicamente é a “construção social da violência familiar”, mais do que as vidas reais das vítimas de violência familiar*. Assim como para Foucault todo ato de resistência não é senão outra manifestação de um complexo de poder-discurso onipresente, também *para Scott as mulheres que negociam e resistem ao poder não existem; as únicas lutas na história são entre paradigmas de discurso que competem entre si, entre complexos de saber-poder*.^{27[D]}

Com isso, ficaria em segundo plano a tarefa de dar novo significado e importância para as atividades tradicionalmente entendidas como “femininas”, pois as vozes das próprias mulheres são sucumbidas junto com a Morte do Sujeito. Mas, mais importante, essa perspectiva pode enfraquecer uma teoria feminista comprometida com a emancipação. Na versão forte da Morte da História não se recorre à compreensão da história como se fosse linear, homogênea, e com uma direção, mas essa versão forte, tal como sugere Benhabib, produz uma metanarrativa das disputas dos complexos saber-poder que, por sua vez, pode se tornar radicalmente abstraída das disputas de significado – que, em contrapartida, são tão importantes para o pós-estruturalismo.²⁸ Essa compreensão da história acabaria por neutralizar ou rebaixar a importância do interesse político na história, na interpretação da história “à luz de um imperativo prático-moral, a saber, o imperativo do interesse futuro na emancipação”.²⁹ Benhabib pergunta: “Deveríamos nos aproximar da história para recuperar a memória das vítimas, as lutas perdidas e as resistências sem sucesso, ou deveríamos nos aproximar da história para recuperar a sucessão monótona dos complexos infinitos de ‘saber/poder’ que materialmente constituem *selves*?”³⁰ A versão fraca da Morte da História pode compreender o recurso a teorias mais abrangentes no estudo das práticas sociais, em diálogo com outras teorias. Ainda, deve ser afim a uma compreensão da historiografia que se alie às aspirações dos movimentos politicamente engajados, no sentido de uma historiografia que recupere as narrativas passadas de um ponto de vista político que vise a transformação futura do presente.

Por fim, quanto à Morte da Metafísica, Benhabib apresenta de modo ambíguo sua posição. Ela afirma que a *versão forte* está baseada na acusação de que o discurso filosófico

²⁷ STS, cap. 7, p. 222. Grifo meu.

²⁸ Para uma análise da importância das disputas de significado (*meaning*) particularmente na obra de Scott, cf. esp.: CABRERA, Miguel. “Language, Experience, and Identity: Joan W. Scott’s Theoretical Challenge to Historical Studies”, in: BUTLER, Judith; WEED, Elizabeth (Orgs.), *The Question of Gender: Joan W. Scott’s Critical Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 2011, pp. 31-49.

²⁹ STS, cap. 7, p. 220.

³⁰ STS, cap. 7, p. 222-3.

que (nas palavras de Flax) “busca pelo Real” procuraria, na verdade, dominar o mundo a partir de grandes narrativas ilusórias nas quais se encerraria o fundamento unitário e exclusivo da verdade. Com o desmascaramento dessa pretensão da filosofia, a “morte da Metafísica” implica o “fim da filosofia”.³¹ Benhabib também explica que essa versão, bastante influente no pós-modernismo,³² recorre a uma leitura monolítica da tradição filosófica, a qual nivela o pensamento de todos os filósofos da tradição como se todos tivessem tratado dos mesmos problemas (a “busca pelo Real”) com o mesmo objetivo (a “dominação” do mundo por meio de um fundamento exclusivo da Verdade). Para nossa autora, essa leitura perde de vista a multiplicidade de temas, constelações e disputas conceituais, perde de vista o confronto das filosofias “a ponto de torná-las irreconhecíveis”. Cabe citar:

Mas é a tradição filosófica tão monolítica e tão essencialista como os pós-modernos gostariam de defender? Acaso Thomas Hobbes não estremececeria diante da sugestão de que o “Real é o fundamento da Verdade”? O que diria Kant diante da alegação de que a “filosofia é o representante privilegiado do Real”? Hegel não consideraria a noção de que conceitos e linguagem são uma esfera e o real uma outra como mais uma versão da ingênua teoria correspondencialista da verdade, a qual o capítulo “Certeza Sensível” na *Fenomenologia do Espírito* tão eloquentemente abandona? Em sua versão forte, a tese da “morte da metafísica” não apenas subscreve a uma grandiosa metanarrativa, mas, de modo mais significativo, essa grandiosa metanarrativa nivela a história da filosofia e seus esquemas conceituais concorrentes a ponto de torná-los irreconhecíveis. Uma vez que essa história se torna irreconhecível, podem ser negligenciados os problemas conceituais e filosóficos compreendidos nessa proclamação bravata da “morte da metafísica”.^{33[E]}

Já quando apresenta a *versão fraca* da Morte da Metafísica, Benhabib inicialmente afirma que esta se baseia na compreensão de que o pensamento filosófico, especialmente o moderno, tinha como pressuposto que a filosofia “poderia articular a base de validade do conhecimento certo e da ação correta”.³⁴ De acordo com essa versão, as epistemologias

³¹ “Flax sustenta que a ‘filosofia como representante privilegiado do real’ não foi transformada, mas morreu” (STS, p. 211).

³² “[...] muito da *própria crítica pós-moderna* à metafísica ocidental avança sob o feitiço de uma meta-narrativa, nomeadamente, a narrativa primeiro articulada por Heidegger e então desenvolvida por Derrida de que ‘a metafísica ocidental tem estado sob o feitiço da ‘metafísica da presença’, ao menos desde Platão.’ Esta caracterização da tradição filosófica permite aos pós-modernos a vantagem retórica de apresentar em suas versões menos defensáveis aquilo contra o que estão argumentando” (STS, p. 223).

³³ STS, cap. 7, pp. 223-4.

³⁴ Benhabib faz referência especificamente a Richard Rorty, em *A filosofia e o Espelho da Natureza*, publicação de 1979: “A *versão fraca* da tese da ‘morte da Metafísica’ que é mais influente hoje [...] é o estudo de Richard Rorty. [...] Rorty mostrou de uma maneira refinada e convincente que os projetos empiristas e racionalistas no período moderno pressupunham que a filosofia, em contraste com as ciências naturais em desenvolvimento no período, poderia articular a base de validade do conhecimento certo e da ação correta. Rorty nomeia este projeto “epistemologia”; trata-se da visão de que a filosofia é um metadiscurso de legitimação, ao articular certos critérios

modernas seriam caracterizadas pela tarefa de articular e legitimar os critérios de validade das ciências e de outros discursos. No entanto, essa função teria sofrido um amplo e largo esvaziamento, sobretudo diante da autonomização dos discursos científicos e do “fim das metanarrativas”. A possibilidade de que a filosofia determine as bases de validade do conhecimento científico não existe mais. Benhabib apresenta três opções resultantes dessa “perda de função” da filosofia, isto é, três versões fracas para a Morte da Metafísica: ou a filosofia se torna “uma forma de crítica genealógica dos regimes de discurso e poder como eles sucedem uns aos outros em sua infindável monotonia histórica”;³⁵ ou “a filosofia se torna uma forma de narração cultural densa do tipo que até agora só os poetas nos forneceram”;³⁶ ou ainda a filosofia se torna “uma forma de sociologia do conhecimento, a qual em vez de investigar as condições de validade do conhecimento e da ação, investiga as condições empíricas sob as quais comunidades de interpretação geram tais pretensões de validade.”³⁷

Como vimos, com relação às teses da Morte do Sujeito e da Morte da História, Benhabib se posiciona da perspectiva das versões fracas. Retomando: do ponto de vista da morte do sujeito, para ela, é possível ressignificar a noção de sujeito no sentido de compreender que a subjetividade não pode ser separada de processos de socialização e das teias narrativas de na qual está inserida. Essa perspectiva possibilita compreender o *self* corpórea e culturalmente situado, mas não pretende eliminar autonomia e agência. Cada *self* possui uma história que pode ser contada a partir de uma miríade de outras histórias, mas guarda, ao mesmo tempo, sua singularidade e em alguma medida a capacidade para ressignificar e transformar essas teias de discurso e ação. Do ponto de vista das morte da história, Benhabib pretende manter uma perspectiva que guarda a possibilidade de compreender tanto as narrativas sociais e culturais locais quanto perspectivas mais abrangentes para o tratamento dessas práticas; ainda, ela considera fundamental que a historiografia recupere a memória de resistência de agentes individuais e grupos de contestação ao longo da história em vista da importância desse

de validade pressupostos por todos os outros discursos. Uma vez que deixa de ser um discurso de legitimação, a filosofia perde sua *raison d'être*.” (STS, p. 224) (Cf. tb. CNU, cap. 8, pp. 280-2).

³⁵ STS, p. 224. Referência clara à interpretação que Benhabib faz da obra e da recepção da obra de Foucault. Cf. tb. STS, p. 237, n. 41.

³⁶ STS, p. 224. Essa caracterização pode ser uma referência à Lyotard, devido à sua afirmação em “A condição pós-moderna” “O jogo de experimentação sobre a linguagem (a poética) terá seu lugar em uma universidade?”; mas pode também ser uma referência a Rorty, pois na introdução de STS, Benhabib afirma que Lyotard não especifica o que entende por narratividade, e uma das possibilidades é que narratividade se refira “a um tipo de imaginação poética como a que Richard Rorty defende” (STS, p. 15) Sobre a interpretação que a autora faz da aproximação entre ambos os autores, ver ainda Seyla Benhabib, “Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard”, *New German Critique*, n. 33, pp. 103-126, outono 1984 (esp. pp. 116-20, 125).

³⁷ STS, P. 224.

desencobrimto e ressignificação para a motivação política. Contudo, sobre a Morte da Metafísica, ela apresenta três possibilidades de curso para a versão fraca, mas não deixa claro qual é a sua posição. Não obstante, nenhuma das três possibilidades representa as preocupações da autora.

A crítica genealógica dos regimes de discurso e poder como eles sucedem uns aos outros em sua infundável monotonia histórica prescinde, para Benhabib, da agência e do interesse na história em recuperar a memória e da disputa de significados em nome da transformação futura. *A narração cultural densa do tipo que até agora só os poetas nos forneceram*, embora evoque a descrição densa, prescinde de um horizonte universalista. Já *a sociologia do conhecimento que investiga as condições empíricas sob as quais comunidades de interpretação geram tais pretensões de validade*, prescinde de uma investigação das condições de validade do conhecimento e da ação.³⁸

Em especial, nenhuma das três opções parece compreender o sentido do universalismo interativo tampouco o esclarecimento e a justificação dos critérios em nome dos quais a crítica é feita. Como vimos, está no cerne do universalismo interativo um princípio de universalização pensado como um princípio procedimental que é informado por dois princípios que são resultado de análise e reflexão filosófica que remete a um diálogo com o horizonte normativo moderno e universalista. Este princípio assume funções de validação de processos discursivos, de critério crítico e de projeção utópica. Nas três opções para a Morte da Metafísica desaparece a tarefa da filósofa de “esclarecer e justificar os padrões normativos à luz dos quais a crítica social é exercida”. E, do mesmo modo, desaparece o compromisso da teoria crítica com a emancipação. Uma retomada das objeções levantadas por Benhabib às propostas de crítica situada nos ajuda a reunir outros elementos que auxiliam nessa investigação, particularmente em vista da importância da filosofia (*prática*) no ordenamento das prioridades normativas.

O debate com a crítica situada

Benhabib caracteriza a “crítica situada” a partir da recusa de qualquer recurso a

³⁸ E, neste ponto, é preciso lembrar que, embora Benhabib *enfraqueça* o papel da pragmática formal especificamente na justificação do princípio de universalização, ela de modo algum rejeita as reconstruções da pragmática e as suas contribuições. Cf. tb. BENHABIB, Seyla, “The local, the contextual and/or critical”, *Constellations*, v. 3, n. 1, 1996, pp. 85-9.

macronarrativas históricas e filosóficas. Nesse tipo de proposta, a possibilidade do exercício crítico repousaria principalmente sobre as narrativas locais, as quais seriam “elas mesmas reflexivas e autocríticas o bastante para julgarem a si mesmas”.³⁹ Isso significa que as narrativas locais, situadas, ou mesmo as próprias tradições forneceriam seus próprios critérios tanto de legitimação como de crítica, e que, em contraposição à *visão de lugar algum* da tradição, a crítica encerra a visão de “alguém situado em algum lugar, em alguma cultura, sociedade e tradição”.⁴⁰ Enquanto Benhabib concorda com a última premissa, ela discorda integralmente da primeira. Não é que ela recuse a importância das “narrativas locais”, mas ela procura mostrar uma série de pressupostos ocultos que guiariam a crítica que conta apenas com esse tipo de perspectiva. Em linhas gerais, Benhabib questiona a maneira como essas narrativas locais são interpretadas pelos teóricos, questiona a possibilidade de que uma perspectiva situada forneça todos os meios e critérios para a crítica e questiona também a radicalidade que essa perspectiva exige no sentido de desconsiderar processos sociais mais amplos dos quais a própria perspectiva, por mais “localizada” que seja, faz parte.

Em primeiro lugar, Benhabib acusa o que chama de *monismo hermenêutico de significado*, que seria pressuposto nas propostas de crítica situada. O monismo hermenêutico de significado é por ela entendido como a pressuposição de que as narrativas culturais e sociais são unívocas e não marcadas por controvérsias. É como se de cada narrativa local fosse possível extrair um conjunto homogêneo de práticas e critérios. Em contraposição a esse monismo hermenêutico de significado, Benhabib afirma que culturas, sociedades e tradições *não* são “campos de significado monolíticos, unívocos e homogêneos”.⁴¹ Ainda que seja possível identificar certas tradições a partir de uma caracterização típico-ideal de práticas culturais e sociais (Benhabib menciona “a tradição de pensamento liberal anglo-americana”, “a tradição judaico-cristã”, “a cultura do ocidente”, “o legado do movimento sufragista” etc.), essas caracterizações seriam, na verdade, constructos teóricos que partem de tramas de significados e interpretações, que são elas mesmas marcadas por diversidade e conflitos de interpretações e significados. Com isso, a crítica situada não poderia encontrar um único conjunto de critérios críticos e de legitimação disponíveis em uma cultura. Nas palavras da autora:

A crítica social não pode pressupor que, ao se voltar para uma caracterização e análise imanente dessas práticas encontra um único conjunto de critérios sobre os quais há um consenso universal, de modo que seja possível

³⁹ STS, cap. 7, p. 225

⁴⁰ STS, cap. 7, p. 225

⁴¹ STS, cap. 7, p. 225

simplesmente pressupor que ao contrapor esses critérios ao real funcionamento das práticas a tarefa de *crítica social imanente* está concluída.^{42[F]}

Nesse sentido, o exercício da crítica ficaria limitado, pois, diante da diversidade de critérios e valores haveria a dificuldade – se não a impossibilidade – de determinar qual conjunto de normas é o mais relevante ou mais adequado em um contexto específico.

Como resultado da objeção ao monismo hermenêutico de significado pressuposto nas perspectivas de crítica situada, Benhabib afirma que a crítica social não deve compreender culturas, sociedades e tradições como blocos monolíticos e atemporais de práticas e significações. Dessa caracterização, Benhabib assinala um papel importante da filosofia no exercício crítico: para ela, a crítica carece da filosofia justamente porque o discurso filosófico permitiria “um ordenamento das prioridades normativas, um estabelecimento dos pressupostos metodológicos que guiam a escolha de narrativas, e uma elucidação dos princípios em nome dos quais se fala.”⁴³ A crítica, portanto, carece da filosofia porque é o discurso filosófico que permite depurar e ordenar princípios e pressupostos metodológicos.

Em segundo lugar, para Benhabib, o paradigma da crítica situada pressuporia que todas as culturas, sociedades e tradições teriam normas constitutivas que possibilitariam o exercício crítico. Em resumo, que sempre haveria meios disponíveis e possibilidade da crítica. Não há dúvida, contudo, segundo Benhabib, que há momentos em que sociedades, culturas e tradições estão “tão reificadas, dominadas por tamanhas forças brutais, tão ressequidas ou simplesmente impossibilitadas que a crítica social se torna exílio social.”⁴⁴ Esse exílio pode ser tanto real, como vimos nas migrações de intelectuais longo do século XX, como pode servir de metáfora para exemplificar o exercício crítico.

Como exemplificação do distanciamento exigido pela crítica, Benhabib assinala que a crítica assemelha-se à “vocação do exílio social” e “do expatriamento”. O exílio social  

⁴² STS, cap. 7, p. 226.

⁴³ STS, p. 226. Cabe notar que essa posi  o será retomada em *Claims of Culture*. Além da já mencionada conceitualiza  o de cultura como diálogos culturais complexos, Benhabib procura diferenciar sua posi  o dos teóricos multiculturalistas pela ênfase e ordenamento dos princípios. Para ela, os teóricos multiculturalistas em alguma medida se apoiam na pureza e distin  o das culturas, julgando a cultura como “todos uniformes” e cometendo uma “falácia holística”. Esta posi  o multiculturalista, além de ser um equívoco analítico de tomar a parte pelo todo (aqui, *Claims of Culture*, cap. 3, p. 58) seria também “irreconciliável com considera  es epistemológicas mais básicas e democráticas”. Para Benhabib, os teóricos democráticos reconhecem e consideram importantes lutas por reconhecimento, conflito e disputas dentro das culturas, mas, precisamente por isso, “o ordenamento dos princípios se torna necessário” (ibid., p. 57). Benhabib formula esses princípios, como também já notado, a partir da   tica do discurso (esp. ibid. cap. 5, pp. 106 ss.)

⁴⁴ STS, cap. 7, p. 226.

por ela contraposto à metáfora “daquele que nunca saiu de casa, que nunca teve que desafiar as certezas de seu próprio modo de vida”.⁴⁵ Além disso, a concepção de crítica situada parece negar o que há de mais característico na contemporaneidade: diversidade e interação, intercâmbios e conflitos culturais e sociais. Assim, a autora provoca:

sair de casa não é chegar em lugar algum; é ocupar um espaço fora dos muros da cidade, em um país anfitrião, em uma realidade social distinta. Não é essa, com efeito, a quintessência da condição pós-moderna no século XX? Talvez a nostalgia pela “crítica situada” seja ela mesma uma nostalgia de um lar, pelas certezas de uma cultura e uma sociedade próprias em um mundo no qual nenhuma tradição, nenhuma cultura e nenhuma sociedade podem existir sem interação e colaboração, sem confronto e troca.^{46[G]}

A concepção de crítica situada perderia, portanto, o distanciamento característico da crítica social.⁴⁷ Benhabib não compreende esse distanciamento necessário em termos de uma abstração em absoluto, um dessituar-se do mundo. De acordo com a autora, ecoando novamente o equilíbrio reflexivo, esse distanciamento não exclui a possibilidade de que as próprias certezas cotidianas sejam retomadas e reafirmadas “em um nível mais elevado de análise e justificação”,⁴⁸ mas deve ficar claro que o distanciamento é constitutivo da crítica.

O terceiro argumento de Benhabib contra a perspectiva da crítica situada diz respeito a uma ambiguidade na própria denominação “crítica situada”. Ela afirma que, em geral, a crítica situada vem sendo defendida como prática de “narrativas locais [...] em oposição a grandes teorias ou narrativas de legitimação”.⁴⁹ No entanto, como ela provoca, essa mesma crítica também está situada em “processos mais amplos de modernização e racionalização” que atingiram um escalonamento mundial. A terceira objeção indica que a proposta de crítica situada desconsideraria sua própria posição em processos de ordem global, isto é, o teórico desconsideraria que não participa de processos apenas locais.

Nesse ponto, Benhabib esclarece que a proposta do universalismo interativo recusa uma concepção transcendente de crítica ou um ponto de vista arquimediano para o exercício da crítica. Dito de outra forma, o universalismo interativo não pretende contar com um ideal

⁴⁵ STS, cap. 7, p. 227.

⁴⁶ STS, cap. 7, p. 227.

⁴⁷ STS, cap. 7, p. 227.

⁴⁸ STS, cap. 7, p. 227.

⁴⁹ “Com muita frequência nas recentes discussões, esse conceito [de crítica situada] passou a significar a prática de “narrativas locais” ou ‘les pétés récits’ em oposição a grandes teorias ou narrativas de legitimação. Certamente, teóricos tão divergentes como Michael Walzer e Jean-François Lyotard assim como Richard Rorty têm esse emprego em mente” (STS, p. 227). Noto que a crítica situada é também chamada de interna ou conectada [*connected*]

normativo que seja abstrato.⁵⁰ O universalismo interativo é entendido como situado em um determinado contexto histórico e não pretende que se abstraia desse contexto para que se defenda universalista. Pode-se dizer, portanto, que o universalismo compartilha algo com as propostas de crítica situada, mas os limites dessa aproximação devem ficar bem claros: não abdica dos contextos locais, mas entende sua posição em processos de ordem mais global, e não recusa o *distanciamento* característico da crítica. Benhabib ironiza o termo crítica situada para ressignificá-lo dentro do quadro do universalismo interativo. Nas suas palavras: “o universalismo interativo é a prática de crítica situada para uma comunidade global que não se envergonha em derrubar os ‘muros da paróquia’”.⁵¹

As objeções de Benhabib às propostas de crítica situada podem ser resumidas do seguinte modo: Em primeiro lugar, uma crítica à concepção de culturas, sociedades e tradições, como se pudessem fornecer um conjunto homogêneo de valores e de significados. Em segundo lugar, uma objeção que pode ser dividida em dois momentos: primeiro, a crítica ao pressuposto de que em todos os contextos possuem elementos disponíveis para o exercício crítico; seguida da advertência de que a crítica situada concebe o exercício crítico a despeito do distanciamento necessário para esse exercício. Terceiro, a objeção de que o recurso restrito a “narrativas locais”, desconsidera que a própria crítica situada está enredada em processos que podem ser concebidos em escala global.

O que Benhabib desdobra a partir dessas objeções permite recuperar algumas das características da sua própria compreensão de ancoramento e de filosofia. Primeiro, é preciso compreender culturas, sociedades e tradições como tramas de significados e interpretações diversos e, em geral, conflituosos. Segundo, é preciso compreender que a crítica carece de distanciamento. Não só porque nem sempre se encontram os meios disponíveis para o exercício crítico, mas sobretudo porque as experiências contemporâneas exigem – quando não forçam – esse mesmo distanciamento. Terceiro, a crítica social, tal como entendida a partir do quadro do universalismo interativo, está ela também – e não nega que está – situada em um horizonte

⁵⁰ Em *Critique, Norm, and Utopia*, ao recuperar a crítica de Marx ao “mero criticismo” dos materialistas franceses e dos jovens hegelianos, que discutimos no terceiro capítulo, Benhabib explica que o “criticismo” se apoia em um ponto de vista arquimediano, isto é, um paradigma ideal de liberdade ou de razão. Nessa medida, o criticismo se torna dogmatismo, pois “deixa seu próprio ponto de vista não explicado, ou pressupõe a validade de seu ponto de vista antes de se engajar na tarefa da crítica”. A autora ainda afirma que isso também significa que “o criticismo não está preparado para aplicar a si mesmo o critério que aplica ao seu objeto. Ao mero criticismo falta autorreflexão, pois este se abstém [*stop short*] de perguntar se seus próprios padrões normativos não podem ser contrapostos aos fatos por um outro critério crítico, e se sua própria razão não pode se mostrar igualmente não razoável [*unreasonable*]” (CNU, p. 33).

⁵¹ STS, p. 228.

hermenêutico interpretativo não só local, mas também em processos de ordem global. Com esses três elementos, isto é, uma concepção de cultura e interação social marcada por conflitos e trocas, a importância do distanciamento crítico atrelada à consciência de que toda crítica se desdobra em um horizonte interpretativo situado local e globalmente, a filosofia é entendida como constitutiva dessa concepção de crítica. Embora a crítica seja também ela feita a partir de um contexto, o distanciamento é essencial, e, para Benhabib, a perspectiva filosófica permite a justificação dos princípios e dos pressupostos metodológicos e orientação da própria crítica.

Essa discussão nos leva ao debate entre Benhabib e Nancy Fraser, que defendeu, junto com Linda Nicholson, uma proposta de crítica social *sem* filosofia. A denominação escolhida pelas autoras, inicialmente, parece ir na contramão do que Benhabib propõe. Eu vou reconstruir esse debate a partir do artigo publicado por Fraser e Nicholson em 1989 e das respostas de Nancy Fraser às objeções de Benhabib à crítica situada que vimos acompanhando até aqui. Vou mostrar que há mais acordos do que divergências entre elas, exceto porque, ao contrário de Fraser, a crítica social, para Benhabib, é *com* filosofia.

Entre a filosofia e as ciências sociais

Em 1989, Nancy Fraser e Linda Nicholson publicam o artigo intitulado “Crítica Social sem Filosofia”.⁵² Nesse artigo as autoras procuram articular estratégias teóricas feministas com estratégias provenientes do pós-modernismo, mostrando no que cada corrente pode contribuir para a outra. Em uma palavra, as teorias pós-modernas, com suas críticas à filosofia e ao fundacionalismo filosófico, auxiliariam na detecção de resquícios fundacionalistas e essencialistas nas teorias feministas; as feministas, por sua vez, revelariam o androcentrismo e uma certa “ingenuidade política” dos pós-modernos. A proposta das autoras culmina em um “feminismo pós-moderno” que guardaria as forças de ambas as perspectivas e excluiria suas fraquezas.⁵³ Esse feminismo pós-moderno teria como paradigma a “crítica *sem* filosofia”.⁵⁴

Embora se aliem ao pós-modernismo no sentido de criticar o fundacionalismo filosófico, ambas não pretendem defender uma crítica que seja restrita apenas às “narrativas

⁵² FRASER, Nancy Fraser; NICHOLSON, Linda, “Social Criticism without Philosophy: An encounter between Feminism and Postmodernism”, *Social Text*, n. 21, pp. 83-104, 1989.

⁵³ *Ibid.*, p. 84.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 100.

loais”. Para Nicholson e Fraser, o feminismo mostra que para guardar as diferenças e especificidades históricas é preciso também contar com abordagens teóricas mais amplas.⁵⁵ Assim, do ponto de vista da “crítica situada” que vimos acompanhando com Benhabib, Fraser e Nicholson ampliam o escopo, os métodos e a perspectiva da crítica situada, de modo que o paradigma “pós-fundacional” por elas defendido não prescinde de teorias e teorizações mais abrangentes. Mas a perspectiva, elas reforçam, deve ser estritamente pragmática e falibilista.

Por “teoria” ambas entendem um tipo de teoria “explicitamente histórica, sintonizada com a especificidade cultural de diferentes sociedades e períodos e com a de diferentes grupos dentro das sociedades e dos períodos”.⁵⁶ As categorias teóricas utilizadas devem sofrer inflexão temporal, com categorias institucionais historicamente específicas, em lugar de categorias essencialistas e dessituadas. As autoras explicam que na incorporação de perspectivas interculturais e que atravessam diferentes períodos históricos, o foco deve ser *comparativo e não universalista*.⁵⁷ A teoria, desse modo, seria mais “sintonizada com mudanças e contrastes do que com leis abrangentes [*covering*]”.⁵⁸

Diante desse quadro inicial pode parecer que não há muitas diferenças entre a proposta de Benhabib e a de Nicholson e Fraser. Ora, um dos pontos arguidos por Benhabib contra a crítica situada não é justamente o recurso exclusivo a narrativas locais, ao mesmo tempo que defende que sua proposta também não prescinde dessas narrativas?⁵⁹ Pois bem,

⁵⁵ Ibid. p. 92. Elas exemplificam os tipos de abordagens que participariam dessa crítica: “a crítica exigiria o uso de diferentes métodos e posicionamentos críticos: ao menos, narrativas amplas sobre as mudanças na organização social e ideologia, análises empíricas e teórico-sociais de macro estruturas e instituições, análises interacionistas da micropolítica da vida cotidiana, hermenêutica-crítica e análise institucional da produção cultural, sociologias de gênero histórica e culturalmente específicas etc.” (ibid.)

⁵⁶ Ibid., p. 101.

⁵⁷ Ibid., p. 101.

⁵⁸ Ibid., p. 101. A esse respeito cabe notar que esse texto foi publicado um pouco depois de “What’s Critical about Critical Theory” (1985), no qual Fraser argumenta que a única diferença relevant entre uma teoria crítica e uma teoria não crítica é a o seu caráter “francamente político”. No entanto, em textos anteriores a este Fraser defendeu um critério normativo de justiça, o de “paridade de participação”. Trata-se de um “critério extraído de uma normatividade inerente à estrutura de justificação dos conflitos sociais a partir do qual seria possível julgar as conflitantes demandas feitas pelos próprios movimentos, sem atribuir um conteúdo prévio à justiça” (Nathalie de Almeida Bressiani, *Economia, Cultura e Normatividade: O debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e Reconhecimento*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010. Dissertação (mestrado), pp. 57-8). Este conceito teria sido abandonado por Fraser no final dos anos 1980 e posteriormente retomado de modo mais contundente, particularmente no debate com Axel Honneth em *Redistribution or Recognition?* (2003), para dar base à sua teoria democrática da justiça. Cf. tb.: Felipe Gonçalves Silva, “Iris Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib: uma disputa entre modelos críticos”. In: NOBRE, Marcos (Org.), *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papius, 2008, pp. 199-226, esp. pp. 208-15, p. 225 (Cabe sublinhar que a construção do meu argumento acompanha em parte o argumento deste capítulo).

⁵⁹ Benhabib em vários momentos indica que acompanha o argumento de Fraser e Nicholson de que é preciso um intercâmbio entre a filosofia e outras teorizações. Como exemplo, citamos a seguinte passagem, onde ela invoca um sério intercâmbio entre a filosofia e “as ciências sociais como sociolinguística, psicologia interacionista, teoria

Fraser e Nicholson estão propondo que as narrativas locais são relevantes, mas que, no paradigma crítico pós-fundacional também há espaço – e relevância – para narrativas não estritamente locais, há espaço para teorizações mais abrangentes. E não é Benhabib quem também recusa o fundacionalismo filosófico? O que distingue então ambas as perspectivas?

As principais diferenças ficam mais claras nas objeções que Fraser apresenta à leitura que Benhabib faz do modelo de crítica situada, em um desdobramento desse debate que foi publicado em *Feminist Contentions*.⁶⁰ Fraser apresenta uma série de objeções à leitura que Benhabib faz das teorias pós-modernas em sua importância para o feminismo, mas três objeções são centrais para o embate entre a crítica situada e a proposta de Benhabib.

Primeiro, Fraser recupera a primeira objeção de Benhabib, a do *monismo hermenêutico de significado*, que apresentamos na seção anterior. De acordo com Fraser, essa objeção de Benhabib só funcionaria porque Benhabib teria enfrentado uma única concepção de crítica situada, especialmente a de Michael Walzer, ignorando outras perspectivas – inclusive a que ela e Nicholson defendem. Para Fraser, porém, se o monismo hermenêutico de significado pode ser atribuído a uma determinada concepção de crítica situada, não pode ser atribuído a outras.⁶¹ Ela afirma que:

Outras versões apreciam o caráter essencialmente contestatório da cultura e a necessidade de esclarecer e reconstruir normas culturais. Mas sustentam que as práticas de esclarecer e reconstruir são elas mesmas cultural e historicamente situadas e não podem escapar dessa condição.⁶²

Assim, para Fraser, não só o monismo hermenêutico de significado não define a crítica social, como a perspectiva de crítica social defendida por ela e Nicholson não seria atingida por essa objeção. O paradigma defendido por Fraser e Nicholson compreende o “caráter essencialmente contestatório” da cultura, não prescinde do esclarecimento e da reconstrução das normas culturais, não prescinde também, como notamos anteriormente, de um recurso a teorias abrangentes. No entanto, não carece da filosofia porque entende-se que a

da socialização, psicanálise, história cultural dentre outras” (STS, p. 218)

⁶⁰ FRASER, Nancy, “False Antitheses: A Response to Seyla Benhabib and Judith Butler”. In: BENHABIB et. al. *Feminist Contentions*, pp.59-74. Este artigo foi apresentado como resposta a “Feminism and the Question of Postmodernism”, de Benhabib (publicado como “Feminism and Postmodernism”, *ibid.*, pp. 17-34; e, como já mencionado, com algumas alterações, mas com o mesmo título da exposição original, como capítulo 7 de *Situating the Self*. Cf.: STS, pp. 203-241), e “Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism”, de Judith Butler (*Feminist Contentions*, pp. 35-58).

⁶¹ Fraser concorda com Benhabib sobre as críticas dirigidas a Walzer, mas a questiona por considerar apenas o modelo de Walzer em suas objeções à crítica situada, e afirma: “O que Benhabib deixa de considerar é que a posição de Walzer não é a única visão disponível da crítica situada” (*ibid.*, p. 64). Benhabib, por sua vez, vale dizer, reúne as posições de Walzer, Rorty e Lyotard em sua caracterização da crítica situada (conectada ou interna).

⁶² *Ibid.*

crítica deve ser constituída por práticas histórica e culturalmente situadas e que o recurso às teorias abrangentes é meramente comparativo. Fraser é veemente ao afirmar o mote que guiou seu texto com Nicholson: a crítica social não carece de filosofia, pois “se filosofia significa o discurso que aspira a visão dos olhos de Deus do pensamento fundacionalista”, que assume a forma da “reflexão conceitual geral, perseguida em isolamento da investigação histórica, cultural,”⁶³ isto nada tem que ver com o paradigma crítico que ela e Nicholson defendem.

É preciso notar que a objeção de Benhabib ao monismo hermenêutico de significado efetivamente não atinge a proposta de Fraser e Nicholson. Benhabib, de fato, não inclui o modelo de ambas no conjunto por ela reunido como “crítica situada”, pois considera que elas adotam uma abordagem muito mais *pragmática* do que comprometida com a morte do sujeito, da história e das deficiências políticas que vimos anteriormente dessas abordagens:

Defensoras da “historiografia pós-moderna” como Fraser e Nicholson que convocam uma “teoria feminista-pós-moderna” evitam essas dificuldades [do pós-modernismo] em parte porque o que pretendem com esse tipo de teorização é menos “pós-moderno” e mais “neo-pragmatista”. [...] Fraser e Nicholson só podem reconciliar seus compromissos políticos com suas simpatias pelo pós-modernismo porque basicamente substituíram as alegações ‘hiper-teóricas’ da historiografia pós-moderna pelo pragmatismo teórico”⁶⁴[H]

Contudo, diante do monismo hermenêutico de significado, como vimos, nossa autora defendeu a importância da filosofia no “ordenamento das prioridades normativas, um estabelecimento dos pressupostos metodológicos que guiam a escolha de narrativas, e uma elucidação dos princípios em nome dos quais se fala”.⁶⁵ Assim, apesar de não imputar a objeção de monismo hermenêutico de significado, a disputa sobre as tarefas da filosofia – recusada por Fraser e Nicholson – permanece.

Em segundo lugar, Fraser retoma a segunda objeção de Benhabib ao paradigma de crítica situada, na qual Benhabib afirma que o distanciamento é constitutivo do exercício crítico. Fraser se centra em um ponto específico do argumento: “Ela [Benhabib] argumenta que a crítica situada não pode ser considerada para casos nos quais uma cultura ou sociedade está tão mal que o crítico social é levado ao exílio (seja literal seja metaforicamente)”.⁶⁶ E argumenta que a resposta de Benhabib de que o distanciamento é constitutivo da crítica não é contundente, pois

⁶³ Ibid.

⁶⁴ STS, cap. 7, pp. 220-1.

⁶⁵ STS, p. 226.

⁶⁶ Fraser, “False Antitheses”, p. 64.

quando “a [teórica] crítica deixa seu país, não vai sem nenhuma bagagem cultural, mas vai como uma [teórica] crítica situada e culturalmente formada”.⁶⁷

Devemos lembrar que, para Benhabib, a teórica ou o teórico crítico e suas propostas de crítica estão sempre situados em um contexto histórico cultural e social, como vimos anteriormente. Mas, mais uma vez, é o caso de retomarmos o nosso ponto de partida: o que distingue a proposta de Fraser e Nicholson da proposta de Benhabib? Noutros termos, por que uma pretende defender a crítica dentro do quadro do universalismo (interativo), no quadro de uma crítica *com* filosofia, enquanto as outras recusam terminantemente o universalismo e defendem um paradigma de crítica “sem filosofia”?

A disputa central consiste precisamente no que uma e outra entendem por filosofia e qual o papel da filosofia no exercício da crítica social. Como vimos, em sua primeira resposta a Benhabib, Fraser afirma que se se compreende a filosofia como fundacionalista, a crítica não carece de filosofia.⁶⁸ A condicional usada por Fraser – “se ‘filosofia’ é o discurso que aspira os olhos de Deus do pensamento fundacionalista” – poderia deixar em aberto uma outra maneira de compreender a filosofia. Poderia, não fosse que Fraser, ao concluir a sua resposta à segunda objeção de Benhabib, reitera: “eu permaneço convencida de que a crítica social sem filosofia é possível, se entendemos por ‘filosofia’ o que eu e Linda Nicholson entendemos, a saber, um discurso a-histórico, transcendental que pretende articular o critério de validade para todos os outros discursos.”⁶⁹ Para Nancy Fraser e Linda Nicholson, ao fim, o discurso filosófico é transcendental e a-histórico. A concepção de filosofia que as autoras recusam é aquela identificada com o fundacionalismo filosófico. Por isso, a crítica deve prescindir da filosofia e deve ser feita como crítica situada que, contudo, não prescinde de teorias abrangentes e de abordagens comparativas.

No entanto, é preciso perguntar: a concepção de filosofia defendida pelas autoras não é muito restrita? Não se assemelha à versão forte da “morte da Metafísica” recuperada acima, a qual identifica a filosofia como “busca pelo Real” e por isso a recusa? Sim, como a própria Benhabib afirma em resposta a esta afirmação de Fraser:

por que deveríamos entender a filosofia desse modo se muito da filosofia moderna, desde o século XIX e desde Hegel, critica a-historicidade e o transcendentalismo e, *ao mesmo tempo*, reivindica que a filosofia é um discurso de legitimação, engajado na autorreflexão crítica que em geral falta

⁶⁷ Ibid., p. 65.

⁶⁸ Ibid., p. 64.

⁶⁹ Ibid., p. 65, grifo original. Notamos ainda o caráter condicional nessa afirmação: “se entendemos por filosofia [...] o que entendemos”.

em outros discursos? É simplesmente implausível e também história intelectual pobre reduzir o termo filosofia e a história da filosofia a uma caricatura, para então refutá-la. [...] contrariamente ao que Fraser alega, nem toda filosofia que seja criteriológica ou normativamente orientada, ou orientada para a questão de validade, precisa ser transcendental ou a-histórica. A única resposta filosófica para o pós-modernismo não é uma forma de fundacionalismo, mas um discurso que aceita a legitimidade de questões de validade enquanto procura responder a essas questões no contexto dos insights das ciências humanas empíricas e sociais. A teoria crítica social da Escola de Frankfurt sempre esteve situada entre “filosofia e ciência social”. Fraser pretende aderir a essa tradição, só que dispensando um dos termos, a saber, a filosofia.^{70[I]}

Fraser e Nicholson recusam a filosofia por identificarem-na com o discurso transcendental e a-histórico. Mas essa maneira de conceber a filosofia incorre em uma caracterização essencialista e a-histórica da própria filosofia. A recusa da filosofia é feita ao preço de transformar a história da filosofia em um bloco monolítico, unitário e homogêneo. Dispensa-se o embate entre os autores distintos da tradição, os conceitos de cada quadro conceitual, dispensa-se a própria história da filosofia. Dispensa-se, em última instância, o legado da própria teoria crítica, que não dispensa a filosofia na colaboração interdisciplinar. Benhabib acredita que a filosofia pode formular critérios e ser orientada por normas sem ser fundacionalista. Essa concepção é basilar para autora e pode ser vista na seguinte passagem de *Situating the Self*:

o ocaso das filosofias racionalistas de Descartes a Kant e Husserl não significa o fim, mas mais uma “transformação” do projeto filosófico. Um modo de entender essa transformação vem sendo delineado neste livro [*Situating the Self*]: trata-se da emergência de um conceito falibilista e procedimental de racionalidade e das opções normativas que são possibilitadas por este conceito na ética e na política.^{71[J]}

O debate entre Fraser e Benhabib permite ressaltar que, para Benhabib, se a crítica pretende incorporar as críticas ao discurso filosófico feita por autores pós-modernos, a solução não é nem abraçar a pós-modernidade nem recusar o discurso filosófico. A posição de quem leva a sério as críticas pós-modernas é pensar questões de validade ao mesmo tempo que dialoga com outras ciências. Essa já era a proposta da primeira geração da teoria crítica, que, de modo algum, prescinde da filosofia. Quanto ao debate com a crítica situada, fica claro, mais uma vez, que o exercício filosófico tem uma contribuição central na maneira como Benhabib compreende a crítica social. Esse exercício não prescinde de narrativas locais, mas não se resume a estas na medida em que exige um diálogo com teorias abrangentes. Este exercício entende que a própria

⁷⁰ STS, p. 240, n. 68.

⁷¹ STS, cap. 7, p. 210.

crítica fala de “algum lugar”, mas ao mesmo tempo entende que o distanciamento reflexivo é constitutivo do exercício da crítica.

Do ponto de vista da discussão acerca do status da justificação filosófica do princípio de universalização no universalismo interativo, pretendemos ter mostrado que trata-se de uma justificação historicamente situada, a qual exige situacionalidade e contextualização, ao mesmo tempo que não recusa padrões normativos, que devem também ser justificados de modo não fundacionalista. Como deve ficar claro, os padrões normativos à luz dos quais a crítica é feita são, para Benhabib, os princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária. Esses princípios não devem ser essencialistas, transcendentais ou a-históricos, mas, por um lado, exibem condições que estariam presentes caso se possa julgar um procedimento como “racional”, e, por outro lado, não podem ser separados da maneira como se compreende agência e ação, autonomia e emancipação, e, sobretudo, de uma preocupação com a política.

Desse modo, para Benhabib, a tarefa preponderante da filosofia é de um ordenamento dos princípios normativos e metodológicos que guarda o distanciamento constitutivo do exercício crítico. Mas essas discussões não podem ficar apartadas das preocupações políticas. E isso se torna mais claro na sua crítica à combinação entre as versões fortes da Morte do Sujeito e da Morte da História, pois, como vimos, Benhabib desafia a aliança do feminismo com o pós-modernismo – incluindo aqui o pós-estruturalismo – não apenas por conta de suas “confusões normativas”, no sentido de que os critérios da análise não são explicitados. Ela, de fato, critica essas confusões normativas, mas critica sobretudo como o foco nos “complexos-de-saber-poder” perde de vista uma preocupação com a recuperação da história e sua importância para a motivação política e produz, assim, um recuo completo da utopia.

Nessa combinação das tarefas da justificação filosófica com as preocupações políticas em uma teoria crítica social, a filósofa e a participante não estão separadas:

Eu ousar sugerir [...] que o pós-modernismo produziu um recuo da utopia dentro do feminismo. Por “utopia” não me refiro à visão moderna de uma reestruturação indiscriminada de nosso universo social e político de acordo com algum plano racionalmente elaborado. [...]. O fim dessas visões racionalistas de engenharia social não pode esgotar as fontes de utopia na humanidade. Tal como a ânsia pelo “inteiramente outro” (*das ganz Andere*), para aquilo que ainda não é, este pensamento utópico é um imperativo prático-moral. *Sem um tal princípio de esperança regulador, são impensáveis tanto a moralidade como a transformação radical.* O que atemoriza os oponentes da utopia, como Lyotard, por exemplo, é que, em nome desta utopia futura, o presente, em sua múltipla ambiguidade, diversidade, pluralidade e contradição, será reduzido a uma grande e nivelada narrativa. Eu compartilho de algumas das preocupações de Lyotard, seja na medida em que o pensamento utópico se converte em uma desculpa para o mais crasso

instrumentalismo no presente – os fins justificam os meios – seja na medida em que uma utopia vindoura nos exima da crítica a práticas autoritárias e não-democráticas do presente. Não obstante, *não podemos lidar com essas preocupações políticas recusando o impulso ético da utopia, mas apenas ao articular os princípios normativos de ação e organização democráticas no presente*. Os pós-modernos vão se juntar a nós nessa tarefa ou vão se contentar com entoar o canto dos cisnes do pensamento normativo em geral? [...]

O pós-modernismo pode nos ensinar os engodos teóricos do porquê utopias e pensamento fundacionalista podem dar errado, mas isso não deveria conduzir a um recuo completo da utopia. Pois nós, enquanto mulheres, temos muito a perder ao desistir da esperança utópica no inteiramente outro.⁷²

⁷² STS, cap. 7, pp. 229-30.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessa investigação sobre os primeiros trabalhos de Seyla Benhabib, eu procurei abordar a transformação que a autora opera na ética do discurso. Para Benhabib, a ética do discurso tem a função de uma filosofia prática, de uma ética e de uma filosofia política, que ofereceria os fundamentos normativos (não fundacionalistas) da teoria crítica social. Em minha discussão, tratei menos de um modelo de ética do discurso e mais do percurso de uma transformação, o qual foi reconstruído particularmente a partir de *Critique, Norm, and Utopia* e *Situating the Self*. No percurso dessa transformação, procurei destacar, por um lado, uma discussão a respeito das tarefas da filosofia prática em uma teoria crítica social e, por outro lado, uma inflexão política nessa filosofia prática. Duas tarefas da filosofia prática foram salientadas na obra de Benhabib: a justificação dos pressupostos e critérios que orientam a crítica social e a explicitação e problematização de pressupostos implícitos em vista de suas implicações. Já a inflexão política foi articulada em diferentes momentos: a partir da introdução da utopia como par conceitual da norma; de uma consideração das coletividades a partir da interação intersubjetiva; do questionamento da rigidez das dicotomias entre moral e ético e entre público e privado na ética do discurso; e da preocupação com um interesse na história que não elimine a disputa de significados sobre o processo histórico – não para falsificar a história, mas para recuperar e reposicionar vozes que permanecem silenciadas.

No primeiro capítulo, procurei apresentar os contornos mais gerais do desafio e das estratégias habermasianas na elucidação dos fundamentos normativos da teoria crítica para mostrar como Benhabib desloca o desafio habermasiano ao sublinhar a dimensão normativa enfática da teoria crítica. Nesse deslocamento há uma disputa pelo sentido da intenção prática de uma teoria crítica social. Se Benhabib aceita muito do desafio habermasiano para a justificação dos fundamentos normativos, ela não considera que a intenção prática possa ser resumida às pretensões científicas do programa de pesquisa habermasiano. Na dimensão normativa enfática, a autora insere o par norma e utopia, e seus correlatos política da realização e política da transfiguração, que estão em tensão e complementaridade. Enquanto o polo da norma concerne a promessas universalistas como justiça, igualdade e direitos, o da utopia é retratado por meio de uma remissão às utopias sociais dos primeiros movimentos socialistas e anarquistas e aos então chamados novos movimentos sociais. O cerne normativo dessa utopia concreta é o de uma “associação de necessidades e de solidariedade” sem a qual, grosso modo,

a realização das promessas universalistas perderia ancoramento porque estaria afastada das atividades de indivíduos situados histórica e socialmente. Esse cerne normativo da utopia, já em sua complementaridade com as normas universalistas, oferece as bases para uma preocupação com a política institucional, de modo a projetar também uma visão democrática e participativa da vida pública. Assim, a elucidação ou justificação dos critérios normativos que orientam a crítica não pode prescindir do impulso utópico e a política da transfiguração aponta para a ação política, enquanto transformação pessoal e coletiva, que se constitui pela pluralidade e em uma esfera democrática de participação.

O deslocamento do desafio habermasiano também introduz a explicitação e a problematização dos pressupostos implícitos na tradição da teoria crítica. Como vimos no segundo capítulo, foi possível recuperar em *Critique, Norm, and Utopia* duas heranças hegelianas que, para a autora, são a fonte da relação ambivalente endêmica com a filosofia prática na teoria crítica de Marx a Habermas. A primeira herança hegeliana diz respeito às limitações da crítica imanente entendida como um modo de investigação não-criteriológico. Benhabib não recusa o método da crítica imanente, mas, como vimos, argumenta que a crítica imanente tomada por si só não apenas pode converter a crítica em dogmatismo como também obsta uma reflexão sobre os fundamentos normativos da crítica, com uma negligência com o conteúdo das teorias universalistas burguesas e uma desconfiança com qualquer tipo de argumentação contrafactual. A segunda herança hegeliana é o que Benhabib nomeia *filosofia do sujeito* ou *filosofia de um sujeito coletivo singular*. A filosofia do sujeito baseia-se no modelo de ação como obra, que tem por cerne a expressão de uma interioridade, não a interação. Junto ao modelo de ação como obra, tem-se uma perspectiva transubjetiva, a qual se sobreporia à perspectiva intersubjetiva dando lugar a um sujeito coletivo da história. A história passa a ser vista como obra de um macrossujeito e a emancipação como a reconciliação com o passado ou como a reapropriação dos frutos da obra desse sujeito coletivo singular.

De minha parte, há uma decidida provocação nessa recuperação de um legado hegeliano que a autora considera problemático: na disputa entre “hegelianos” e “kantianos”, que se instaurou nos debates da teoria crítica desde a obra de Habermas, Benhabib é sempre colocada ao lado dos primeiros. Dentre as razões para essa classificação estão uma equivocada compreensão de que a emancipação (ou, nesse caso, a utopia) seria por ela pensada nos termos de uma reconciliação na qual o conflito estaria eliminado, além da centralidade da história, isto é, do horizonte normativo da modernidade, em sua justificação filosófica dos pressupostos normativos. A primeira compreensão é equivocada porque a “utopia comunicativa”, não pode

ser separada da compreensão da comunicação constituída fundamentalmente pela indeterminidade interpretativa. Além disso, por estar voltada para a política, tem como um de seus objetivos fazer com que o conflito apareça. A aposta está não na resolução, mas na transformação de interesses e necessidades. Essa transformação pode não acontecer, mas, se uma tarefa do diagnóstico é mostrar os entraves a esses processos, uma tarefa da filosofia prática é formular os princípios e critérios que dialoguem com essa possível transformação. Um desses princípios é o que está na base das preocupações de Habermas com um diálogo livre de constrangimentos. Que a ausência de constrangimentos não ocorra efetivamente, é trivial. A diferença está entre apontar para um sempiterno e quase indiferenciado conflito ou apontar para as condições que possibilitariam um processo comunicativo equânime e razoável, as quais, por sua vez, são princípios que permitem distinguir aqueles processos que são injustos, baseados na manipulação, no abuso do poder e da força. Já sobre a importância da história, qualquer tentativa de classificar Benhabib como uma hegeliana na teoria crítica não pode passar ao largo daquilo que ela compreende e objeta nas suas considerações sobre Hegel. Uma dessas objeções concerne precisamente à perspectiva do discurso filosófico adotada para se pensar a história e a conceitualização de história nessa perspectiva implicada.

Habermas, como vimos no terceiro capítulo, teria rompido com a primeira premissa da filosofia do sujeito, o modelo de ação como obra, ao desenvolver o conceito de ação comunicativa. No entanto, por conta do recurso à noção de processos de aprendizagem social e dos pressupostos subjacentes a essa noção de um desenvolvimento progressivo e com uma direção, a teoria crítica de Habermas retoma a filosofia do sujeito ao privilegiar a perspectiva transubjetiva de um “nós” coletivo e fictício ao qual seriam atribuídos os processos de aprendizagem. Esse “nós” coletivo e fictício é problemático, pois, por um lado, pode ser entendido como a hipóstase do “nós” de um único grupo, e, por outro, oferece uma conceitualização precária para se pensar as coletividades – como vimos, a teoria habermasiana ignoraria que as coletividades não são formadas de um ponto de vista teórico, mas das experiências morais e políticas, plurais e conflituosas, de indivíduos empíricos em interação. Além disso, uma vez que a direção desse processo de aprendizagem é identificada com os constituintes da racionalidade comunicativa em seu desenvolvimento na modernidade, Habermas restringe a emancipação à realização dos legados do passado. Benhabib concorda com Habermas sobre a importância do legado cultural da modernidade e dos constituintes da racionalidade comunicativa, mas, para ela, esse legado é um ponto de partida para o horizonte normativo da teoria crítica – não seu ponto de chegada –, e esses constituintes não podem ser

compreendidos a partir de uma lógica de desenvolvimento sequencial, progressiva e com uma direção.

Não obstante a crítica à permanência da filosofia do sujeito na teoria crítica de Habermas – e, por conseguinte, sua fidelidade a Hegel –, Benhabib destaca uma projeção utópica na formulação da ética comunicativa na introdução das “interpretações universalistas das necessidades”. Enquanto Habermas entende a ética do discurso como uma ciência reconstrutiva, Benhabib, ao compreendê-la também a partir do desejo não científico da teoria crítica, ressalta a projeção e a quebra utópica das interpretações das necessidades. Essa projeção utópica será, por sua vez, a base da transformação que a autora opera na ética do discurso. Ao colocar as interpretações das necessidades no centro de uma filosofia prática com orientação universalista, Benhabib mostra que as distinções entre moral e ético (ou prático-moral e estético-expressivo) e entre público e privado não podem ser determinadas prévia, teórica e artificialmente. Além disso, a conceitualização da autonomia como autodeterminação precisa ser também compreendida como uma dupla capacidade reflexiva e comunicativa de questionamento das culturas e das tradições nas quais somos socializados e de entrar em comunicação (ou reverter perspectivas) com os outros. Nesse diálogo com e contra Habermas, Benhabib ressalta o potencial transformador dos discursos práticos, na medida em que compreende que, ao empreenderem um discurso, os indivíduos possam vir a transformar a compreensão de suas necessidades e interesses. Como marca da inflexão política, a autora reconecta a ética do discurso com o “ethos público democrático” e abre a ética do discurso para uma concepção democrática e participativa da vida pública a qual, por sua vez, favoreceria o aprendizado da autonomia e do exercício do juízo moral e político. Essa abertura enseja as bases do modelo de democracia deliberativa que será por ela posteriormente desenvolvido.

O sentido da justificação dos pressupostos e critérios que orientam a crítica também pode ser mais bem explorado no capítulo quatro a partir da reformulação do princípio de universalização já no interior da proposta de um universalismo interativo. Como vimos, Benhabib não abandona a importância de um princípio de universalização, cuja função é a de explicitar um critério crítico que inevitavelmente projeta uma utopia – na medida em que aponta para uma possibilidade. O princípio de universalização formulado pela autora é constituído pela ideia central da ética do discurso (que Habermas, nos 1980, chamou de “princípio do discurso” ou “princípio ético-discursivo”) combinada com os princípios de respeito moral universal e reciprocidade igualitária. O princípio do respeito moral universal exige o reconhecimento de todos aqueles capazes de fala e ação a serem participantes na conversação moral, já o princípio

da reciprocidade igualitária exige que, numa conversação moral ou discurso, haja uma distribuição simétrica dos atos de fala, que todos possam introduzir novos tópicos na conversação, assim como pedir justificações ou esclarecimentos sobre pontos controversos. O princípio do discurso pressupõe respeito moral universal e reciprocidade igualitária e é entendido por Benhabib como uma metanorma (com conteúdo substantivo) no sentido específico de que possibilita um teste ou avaliação de procedimentos discursivos. O status da justificação do princípio de universalização é enfraquecido para dar lugar à plausibilidade. Assim, Benhabib não abandona a importância da tarefa de justificação de um critério que é também uma projeção utópica, mas entende esse critério como historicamente situado, e, todavia, constituído por uma orientação universalista propiciada pelo horizonte normativo da modernidade.

O entrelaçamento da inflexão política com as duas tarefas da filosofia prática – a da justificação dos critérios normativos assim como a da explicitação e crítica de pressupostos em vista de suas implicações – foi tratado no quinto capítulo. Particularmente nas críticas de Benhabib a Joan Scott (em sua disputa com Linda Gordon), foi possível ressaltar tanto a importância de uma conceitualização de subjetividade que preserve alguma noção de agência e autonomia individual como o papel da memória e da recuperação das vozes silenciadas do passado em vista da transformação futura. Na sua contraposição às propostas de crítica situada, retomamos parte da discussão sobre a crítica imanente e vimos que a tarefa da justificação dos critérios ou fundamentos normativos está relacionada a uma depuração e ordenamento dos princípios e pressupostos metodológicos da crítica. Por fim, ao analisar a crítica de Benhabib à proposta de uma “crítica social sem filosofia” defendida por Nancy Fraser e Linda Nicholson, foi possível mostrar como Benhabib pretende preservar o caráter interdisciplinar da teoria crítica, mas sem deixar que a filosofia perca sua especificidade.

Sem dúvida, os pressupostos e princípios filosoficamente formulados não exaurem as tarefas da crítica, cujo requerimento é de um diálogo interdisciplinar, em que as ciências sociais teóricas e empíricas, a psicologia, entre outras, têm lugares decisivos na elaboração de um diagnóstico. Para Benhabib, contudo, a dimensão normativa enfática da teoria crítica, por mais que esteja relacionada ao diagnóstico, não pode nele ser absorvida. Na especificidade da filosofia prática, contribui-se com o desintrincamento dos pressupostos dos debates atuais, também os herdados da tradição, e com a justificação dos critérios que orientam a crítica. Assim, não há apenas um necessário e contínuo questionamento dos pressupostos da crítica, mas há também a tarefa propositiva de explicitar e justificar os critérios normativos, assim como

as concepções de autonomia, de ação, de emancipação que informam a crítica. Essa filosofia prática não aspira aos “olhos de Deus”, tampouco a um status moral privilegiado, mas, se a teoria crítica é um momento da vida da sociedade, a arte de fazer distinções também faz parte do mínimo que uma filosofia prática teria a oferecer dentro do arranjo interdisciplinar. E, por se entender como participante na formação do futuro, a teórica crítica não recua no compromisso utópico de instituições e práticas mais justas, plurais e democráticas.

Benhabib afirmou certa vez, como um “princípio hermenêutico”, que “os primeiros trabalhos são também começos [*beginnings*], e [que] os começos estão amiúde mais próximos do cerne da obra de um autor, precisamente porque o tempo, a experiência, a sofisticação, e o aparato acadêmico não tumultuaram [*have not cluttered*] as questões existenciais que estão nas origens de um pensamento.”¹ Apesar das dificuldades em lidar com as primeiras obras de um autor, inclusive pelo inacabamento de muitas de suas formulações, ao revisitar as primeiras obras de Benhabib pudemos também recuperar muito das conceitualizações que foram por ela posteriormente desenvolvidas e da atitude filosófica da autora. De um ponto de vista expositivo, eu abri essa tese com uma breve narrativa biográfica de Benhabib em vista dos elementos que de algum modo repercutem nas questões que foram aqui abordadas. As narrativas ocupam um papel conceitual central na obra da Benhabib, e, além disso, ela mesma também sempre situa sua própria narrativa. Ademais, quando aborda a história da filosofia, Benhabib nunca separa completamente as discussões dos contextos em que essas discussões se deram. Os diálogos e os contextos das discussões travadas por Benhabib ganham destaque pois sua obra se constrói em profundo e manifesto diálogo com a história da filosofia, sempre à luz de questões contemporâneas, e com os debates de seu próprio tempo. O esforço para não extirpar os elementos biográficos e contextuais no tratamento de uma obra não significa que a investigação filosófica não deva privilegiar o conceito, mas significa não prescindir do contexto com o qual aquela obra inevitavelmente dialoga. A preocupação com o contexto dos debates também já é um primeiro passo para uma outra pergunta sobre o interesse de uma determinada investigação. Essa pergunta diz respeito não só às motivações pessoais de uma investigação, mas, mais importante, diz respeito à maneira como a análise de um determinado debate, conceito ou

¹ BENHABIB, *The reluctant Modernism of Hannah Arendt*, cap. 1, pp. 21-2.

método, pode contribuir para a comunidade filosófica e também para além dos muros dessa comunidade tão especializada.

O diálogo travado com Benhabib nesta tese evidencia o desafio de uma filosofia prática que, ao mesmo tempo que não prescinde da colaboração interdisciplinar no quadro de uma teoria crítica, guarda sua especificidade. Essa filosofia prática não rebaixa a história como casuística, mas procura abrir espaço conceitual para a contingência da história pregressa e do futuro. Ao mesmo tempo, essa filosofia prática não se furta a oferecer uma justificação normativa como parte de um desintrincamento conceitual que, ao reconhecer as limitações da própria reflexão filosófica, não reivindica mais do que plausibilidade. Essa filosofia prática também não se aparta da política e dos debates de primeira ordem, ainda que não esteja a eles subordinada.

Em um outro sentido, revisitar a inflexão política operada pela introdução da utopia, em tensão e complementaridade com a norma, parece ter algo a nos dizer no presente. Vemos a cada dia a expansão de governos baseados naquilo que já se tornou usual chamar de democracias iliberais, isto é, de governos que pouco a pouco vão destruindo as bases institucionais do Estado democrático de direito – como a divisão de poderes e o respeito, ao menos no discurso, pelos direitos individuais, coletivos, sociais e políticos. Esses constituintes das democracias iliberais parecem se afinar de modo explosivo com um tipo de governo que pretende desregular por completo a economia, enquanto pretende regular integralmente os âmbitos da cultura e da personalidade. Dito de outro modo, um tipo de governo que, por um lado, mesmo diante do crescimento factual da pobreza e da extrema pobreza, prescinde da preocupação com uma distribuição mais justa dos recursos sociais e do acesso às oportunidades que permitem também a contribuição para esses recursos, e que, quase sem novidade, veta o questionamento público sob a fachada de um discurso supostamente técnico; um tipo de governo que, por outro lado, mobiliza um discurso aparentemente religioso, mas profundamente excludente, intolerante, repressor e sanguinário, pretendendo determinar o conteúdo da boa vida e, quando não aniquilar, enfraquecer o direito mais elementar à existência de certos indivíduos autoidentificados ou percebidos como pertencentes a grupos específicos.

Nesse cenário distopicamente concreto, o regime de direitos, o respeito pela dignidade e pela igualdade de todo e cada ser humano, a liberdade de perseguir o que se considera bom para si – o polo da norma, enfim – parece deixar de ficar em tensão com o da utopia e se aproximar ainda mais deste. E impõe-se, dentre outras, a tarefa de defender uma posição normativa forte e justificá-la. Essa necessidade, porém, não deve significar um iminente

dogmatismo na busca por um fundamento inabalável, pois a fragilidade do ponto de vista moral e do conteúdo das promessas universalistas não pode ser esquecida. Mais do que isso, essa necessidade não deve significar também o esquecimento da promessa da felicidade, pois, com efeito, em tempos como esses, a utopia normativa do respeito pela dignidade e pela igualdade de todo e cada ser humano parece carecer, cada vez mais, da utopia transfiguradora. A solidariedade e a capacidade da mentalidade alargada tornam-se motores para a manutenção e para o cumprimento da justiça. E a ação política, que, como a reflexão, não acontece em isolamento, também se torna ainda mais urgente, pois o espírito objetivo só se resseca completamente quando as promessas da justiça *e* as projeções da felicidade são abandonadas – em nome de certezas aparentemente estáveis, de um projeto ou na ubiquidade do desespero.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS*

Obras de Benhabib citadas

Livros

Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory. Nova York: Columbia University Press, 1986.

Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics. Nova York: Routledge, 1992. [Ed. bras.: *Situando o self: Gênero, Comunidade e Pós-modernismo na ética contemporânea*. Trad. de Ana Claudia Lopes e Renata Romolo Brito, rev. tec. de Yara Frateschi. Brasília, UNB (em preparação)]

The Reluctant Modernism of Hannah Arendt. 2. ed. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003 [1996].

The Claims of Culture: Equality and Diversity in Global Era. New Jersey: Princeton University Press, 2002.

The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times. Polity Press, 2011.

Artigos e capítulos de livros

“On Instincts”. *Telos*, v. 1980, n. 44, pp. 211-21, 1980.

“Modernity and the Aporias of Critical Theory”. *Telos*, n. 49, pp. 39-59, outono 1981.

“Rationality and Social Action: Critical Reflection on Weber’s Methodological Writings”. *Philosophical Forum*, v. 12, n. 4, pp. 356-74, 1981.

“The ‘Logic’ of Civil Society: A Reconsideration of Hegel and Marx”, *Philosophy & Social Criticism*, v.8, n. 2, pp. 151-66, 1981.

“The Methodological Illusions of Modern-Political Theory: The Case of Rawls and Habermas”. *Neue Hefte für Philosophie*, v. 21, pp. 48-74, 1982.

“The Development of Marx’s Thought and the Hermeneutics of Critique: Comments on George Markus ‘Four Forms of Critical Theory’”. *Thesis Eleven*, v. 5-6, pp. 289-97, 1982.

* Procurou-se indicar traduções disponíveis em português mesmo no caso em que essas edições não tenham sido citadas no corpo da tese, mas tenham sido, em algum momento, consultadas.

“Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard”. *New German Critique*, n. 33, pp. 103-26, 1984.

“The Marxian Method of Critique: Normative Presuppositions”. *Praxis International*, v. 4, n. 3, pp. 284-98, 1984.

“Rhetorical Affects and Critical Intentions: A Response to Ben Gregg”. *Theory and Society*, v. 16, n. 1, pp. 153-58, 1987.

“The Utopian Dimension in Communicative Ethics”. *New German Critique*, n. 35, pp. 83-96, 1985. [“A dimensão utópica na ética comunicativa”. Trad. de Renata Romolo Brito (não publicada)]

“The Generalized and The Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory”, *Praxis International*, v. 5, n. 4, pp. 402-24, 1986 [Repr. in: KITTAY, Eva Feder; MEYERS, Diana T. (Orgs.). *Women and Moral Theory*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1987. pp. 154-77].

“On Contemporary Feminist Theory”. *Dissent*, pp. 366-70, verão 1989.

“Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation”. In: ROSENBLUM, Nancy, L. *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. pp. 143-56.

“In Defense of Universalism - Yet Again! A response to Critics of Situating the Self”, *New German Critique*, pp. 173-89, primavera-verão 1994.

“Subjectivity, Historiography and Politics: Reflections on the ‘Feminist/Postmodernism Exchange’” In: BENHABIB, Seyla et. al. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. Londres: Routledge, 1995. pp. 107-26.

“Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”. In: BENHABIB, Seyla (Org.). *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996. pp. 67-94. [Ed. bras. “Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática.” In: WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúrion Soares (Orgs.). *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Esfera Pública, 2007. pp. 47-79].

“The Local, the Contextual And/Or Critical”. *Constellations*, v. 3, n. 1, pp. 83-95, 1996.

“From Identity Politics to Social Feminism: A Plea for the Nineties”. In: TREND, David (Org.). *Radical Democracy: Identity, Citizenship, and the State*, pp. 27-41. Nova York: Routledge, 1996.

“On Reconciliation and Respect, Justice and the Good Life: Response to Herta Nagl-Docekal and Rainer Forst”. *Philosophy & Social Criticism*, v. 23, n. 5, pp. 97-114, 1997.

“Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation”. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 24, n. 2, pp. 335-61, jan. 1999 [Ed. Bras.: “Diferença Sexual e Identidades Coletivas: A Nova Constelação Global”. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*. Trad. de Ana Claudia Lopes. v. 22, n. 4, pp. 145-70, 2017.]

“Reversing the Dialectic of Enlightenment: The Reenchantment of the World”. In: MCCORMICK, John P. (Org.). *Confronting Mass Democracy and Industrial Technology: Political and social theory from Nietzsche to Habermas*. Durham: Duke University Press, 2002. pp. 343-360.

“The Claims of Culture Properly Interpreted: Response to Nikolas Kompridis”. *Political Theory*, v. 34, n. 2, pp. 383-8, jun. 2006.

“Utopia and Dystopia in our Times”. In: *Dignity in Adversity*, pp. 184-195 [Ed. bras. “Utopia e distopia em nossos tempos”, *Cadernos de Estudos Sociais e Políticos*, v. 1, n. 2, pp. 1-18, 2012].

“Habermas: An Intellectual Biography by Matthew G. Specter”. *Constellations*, v. 18, n. 4, pp. 589-95, 2011.

“Arendt and Adorno: The Elusiveness of the Particular and The Benjaminian Moment”. In: RENSMANN, Lars; GANDESHA, Samir (Orgs.). *Arendt and Adorno: Political and Philosophical Investigations*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2012. pp. 31–55.

“Ethics without Normativity and Politics without Historicity. On Judith Butler’s *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*”. *Constellations*, v. 20, n. 1, pp. 150-63, 2013.

“Von Horkheimer zu Habermas und in die Neue Welt: Der etisch-politische Horizont der Kritischen Theorie”. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, pp. 97-109, agosto de 2014.

“The Uses and Abuses of Kantian Rigorism. On Rainer Forst’s Moral and Political Philosophy”. *Political Theory* v. 43, n. 6, pp. 777-837, 2015.

“Dubrovnik, Prague, *Praxis International* and *Constellations*: Intertwined fates”. *Philosophy & Social Criticism*, v. 43, n. 3, p. 249, 2017.

“Below the Asphalt Lies the Beach: Reflections on the legacy of the Frankfurt School”. *Boston Review*. 9 out. 2018. Disponível em: <<http://bostonreview.net/philosophy-religion/seyla-benhabib-below-asphalt-lies-beach>>. Último acesso em: 29 jan. 2019.

Entrevistas

“Seyla Benhabib”. In: NICKEL, Patricia Mooney (Org.). *North American Critical Theory After Postmodernism*. pp. 88–106. Londres: Palgrave Macmillan, 2012.

“Concrete Universality and Critical Social Theory: Dialogue with Alfredo Gomez-Muller and Gabriel Rockhill”. In: GOMEZ-MULLER, Alfredo; ROCKHILL, Gabriel (Orgs.). *Politics of Culture and the Spirit of Critique: Dialogues*. Nova York: Columbia University Press, 2012, pp. 48-65.

“Whom Does Philosophy Speak For?” Disponível em: <<http://opinionator.blogs.nytimes.com/2015/10/29/who-does-philosophy-speak-for/>>. Último acesso em: 12 nov. 2015.

Obras diversas em coedição ou coautoria

BENHABIB, Seyla; NICHOLSON, Linda. “Politische Philosophie und die Frauen-frage”. In: *Neuzeit: Vom Zeitalter des Imperialismus bis zu den neuen sozialen Bewegungen*. München: Piper, 1987. pp. 513-62.

BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (Orgs.). *Feminism as Critique*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987 [Ed. bras.: *Feminismo como Crítica da Modernidade*. Trad. de Nathanael da Costa Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, [s.d]].

ARATO, Andrew; BENHABIB, Seyla. “The Yugoslav Tagedy”. *Praxis International*, v. 13, n. 4, pp. 325-31, 1994.

BENHABIB, Seyla; BONSS, Wolfgang; MCCOLE, John (Orgs.). *On Max Horkheimer: New perspectives*. Cambridge, MA: MIT Press, 1993.

BENHABIB, Seyla; BUTLER, Judith; CORNELL, Drucilla; FRASER, Nancy. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. Londres: Routledge, 1995 [Ed. bras.: *Debates Feministas*. Trad. de Fernanda Veríssimo. São Paulo: Editora Unesp, 2018] .

Outras obras citadas

ALLEN, Amy. *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*. Nova York: Columbia University Press, 2008.

_____. “Feminism, Modernity and Critical Theory”. *International Critical Thought*, v. 3, n. 3, pp. 268-81, 2013.

_____. “Emancipation without Utopia: Subjection, Modernity, and the Normative Claims of Feminist Critical Theory”. *Hypatia*, v. 30, n. 3, pp. 513-29, 2015 [Ed. bras. “Emancipação sem utopia”. Trad. de Inara Luisa Marin, Ingrid Cyfer; Felipe Gonçalves Silva. *Novos Estudos*, v. 103, pp. 103-32, nov. 2015).

_____. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Nova York: Columbia University Press, 2016.

ANDERSON, Amanda. *The Way We Argue Now: A Study in the Cultures of Theory*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo, SP: Loyola, 1996.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. de Roberto Raposo, rev. tec. de Adriano Corrêa 12. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2016.

BORRADORI, Giovanna. “O muro do Atlântico”. In: *A Filosofia Americana: Conversações com Quine, Davidson, Putnan, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Kuhn*. Trad. de Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 2003, pp. 11-42.

BREINES, Paul. "Review of Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory". *American Journal of Sociology*, v. 93, n. 5, pp. 1245-47, 1988.

BUEY, Fracisco Fernandez. "Utopia and Natural Illusions". In: CHROSTOWSKA, S. D.; INGRAM, James D. (Orgs.). *Political Uses of Utopia: New Marxist, Anarchist, and Radical Democratic Perspectives*. Nova York: Columbia University Press, 2016, pp. 80-113.

CABRERA, Miguel. "Language, Experience, and Identity: Joan W. Scott's Theoretical Challenge to Historical Studies". In: BUTLER, Judith; WEED, Elizabeth (Orgs.). *The Question of Gender: Joan W. Scott's Critical Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 2011, pp. 31-49.

CENCI, Angelo Vítório, "Da ética do discurso à teoria do discurso". In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Orgs.). *Habermas e Reconstrução: Sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana*. Campinas: Papirus, 2012, pp. 99-133.

COOKE, Maeve. "Introduction". In: COOKE, Maeve (Org.). *On the Pragmatics of Communication*. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.

DA HORA PEREIRA, Leonardo Jorge. "Retomar a Crítica Interna do Capitalismo? Revisitando a Análise das Crises em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio* de Habermas". *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, n. 21, pp. 61-84, 2013.

FERNÁNDEZ, Josefina. "Foucault: ¿Marido o Amante? Algunas tensiones entre Foucault y el feminismo". *Estudios Feministas*, v. 8, n. 2, pp. 127-47, 2000.

FLAX, Jane, "Pós-Modernismo e Relações de Gênero na Teoria Feminista". Trad. de Carlos A. de C. Moreno. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloísa (Org.). *Pós-Modernismo e Política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, pp. 217-50.

FORST, Rainer. "Justice, Reason and Critique: Basic Concepts of Critical Theory". In: RASMUSSEN, David M. (Org.). *Handbook of Critical Theory*. Oxford: Blackwell, 1999, pp. 138-62.

_____. "The Right to Justification: Moral and Political, Transcendental and Historical. Reply to Seyla Benhabib, Jeffrey Flynn and Matthias Fritsch". *Political Theory*, v. 43, n. 6, pp. 822-37, 2015.

FRASER, Nancy. "What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender". *New German Critique*, n. 35, pp. 97-131, 1985.

_____. "Toward a Discourse Ethic of Solidarity", *Praxis International*, v. 5, n. 4, pp. 425-29, 1986.

_____. "False Antitheses: A Response to Seyla Benhabib and Judith Butler". In: BENHABIB et. al. *Feminist Contentions*, pp. 59-74.

FRASER, Nancy Fraser; NICHOLSON, Linda. "Social Criticism without Philosophy: An encounter between Feminism and Postmodernism", *Social Text*, n. 21, pp. 83-104, 1989.

FRATESCHI, Yara. "Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: apropriação e crítica de Hannah Arendt." *ethic@*, v. 13, n. 2, pp. 363-85, 2014.

GATENS, Moira. "Let's Talk Story: Gender and the Narrative Self". *Critical Horizons*, v. 15, n. 1, pp. 40-51, 2014.

GEERTZ, Clifford. “Uma Descrição Densa: Por uma teoria Interpretativa da Cultura”. In: *A Interpretação das Culturas*. Trad. de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: LTC, 1989. pp. 13-41;

GORDON, Linda. *Heroes of Their Own Lives: The Politics and History of Family Violence: Boston 1880-1960*. Nova York: Penguin Books, 1988.

GREGG, Benjamin. “Modernity in Frankfurt: Must a History of Philosophy Be a Philosophy of History?” *Theory and Society*, v. 16, n. 1, pp. 139-51, 1987.

_____. “A reply to Seyla Benhabib”. *Theory and Society*, v. 16, n. 1, pp. 159-63, 1987.

HABERMAS, Jürgen, “Crítica conscientizante ou salvadora: a atualidade de Walter Benjamin” [1972]. In: Sérgio ROUANET; Bárbara FREITAG (Orgs.). *Habermas: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1980, pp. 169-206.

_____. “Introdução: Materialismo Histórico e o Desenvolvimento das Estruturas Normativas”. In: *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Trad. de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016 [1976], pp. 25-79.

_____. “Desenvolvimento moral e identidade do Eu”. In: *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, pp. 97-132.

_____. “O Papel da Filosofia no Marxismo”. In: *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, pp. 81-94.

_____. “Para a reconstrução do materialismo histórico”. In: *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, pp. 205-80.

_____. “História e evolução”. In: *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, pp. 281-363.

_____. *Communication and the evolution of society*. Trad. de Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1979.

_____. “On the German-Jewish Heritage”. *Telos*, n. 44, pp. 127-131, verão 1980.

_____. *The Theory of Communicative Action*. Trad. de Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984 e 1987 [1981]. 2v. [Ed. bras.: *A teoria do agir comunicativo*. Trad. de Paulo Astor Soethe, rev. tec. de Flávio Beno Siebeneichler. 2v. São Paulo: Martins Fontes, 2012]

_____. “A Reply to my Critics”. In: THOMPSON, John Brookshire; HELD, David (Orgs.). *Habermas: Critical Debates*. Londres: Macmillan, 1983, pp. 219-83.

_____. *Consciência Moral e Agir comunicativo*. Trad. de Guido A. Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989 [1983].

_____. “As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?” [1985] In: *Comentários à Ética do Discurso*. Trad. de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, pp. 14-31.

_____. “Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática”. *Estudos avançados*, v. 3, n. 7, pp. 4-9, 1989.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.

HELD, David. *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. Cambridge: Polity Press, 2004.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1642].

HORKHEIMER, Max. “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” [1937]. Trad. de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. In: LOPARIĆ, Željko; ARANTES, Otília (Orgs.). *Textos Escolhidos*. Trad. de Edgard Afonso Malagodi; Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1975, pp. 125–62. (Os Pensadores, 48).

_____. “Filosofia e Teoria Crítica” [1937]. Trad. de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. In: LOPARIĆ, Željko; ARANTES, Otília (Orgs.). *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975, pp. 163–69. (Os Pensadores, 48).

JAY, Martin. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research 1923-1950*. Boston: Little & Brown, 1973.

_____. *Reason after its Eclipse: On Late Critical Theory*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 2016.

KUPER, Adam. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2003.

MACINTYRE, Alasdair. *As idéias de Marcuse*. Trad. de Jamir Martins. São Paulo: Cultrix, 1973.

MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005.

MARCUSE, Herbert. *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. Trad. de Seyla Benhabib. Cambridge, MA: MIT Press, 1987.

_____. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Londres: Routledge, 2007 [1964].

_____. “On the Philosophical Foundation of the Concept of Labor in Economics”. *Telos*, v. 1973, n. 16, pp. 9–37, 1973.

MÁRKUS, György. “Practical-social rationality in Marx: A dialectical critique”. *Dialectical Anthropology*, v. 4, n. 4, pp. 255–288, 1979.

_____. “Practical-Social Rationality in Marx: A Dialectical Critique (Part 2)”. *Dialectical Anthropology*, v. 5, n. 1, pp. 1–31, 1980.

_____. “Four Forms of Critical Theory: Some Theses On Marx's Development”. *Thesis Eleven*, v. 1, n. 1, pp. 78–93, 1980.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013 [1843].

_____. *Sobre a questão judaica*. Trad. de Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad., apres. e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

- MCNAY, Lois. *Against recognition*. Cambridge: Polity Press, 2008.
- MELO, Rúrion. *Marx e Habermas: Teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- MENESES, Paulo. “Entfremdung e Entäusserung”. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 27, n. 89, pp. 307-19, 2010.
- NICKEL, Patricia Mooney. *North American Critical Theory After Postmodernism: Contemporary Dialogues*. Londres: Palgrave Macmillan, 2012.
- NOBRE, Marcos. *Lukács e os limites da reificação: Um estudo sobre História e Consciência de Classe*. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Orgs.). *Habermas e a reconstrução: Sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana*. Campinas: Papirus, 2012.
- PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. 4. ed. Trad. de Jussara Simões, rev. téc. de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- REHG, William. *Insight and Solidarity: A study in the Discourse Ethics of Jürgen Habermas*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- REPA, Luiz. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: Os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo: Esfera Pública, 2008.
- _____. “Compreensões de reconstrução: Sobre a noção de crítica reconstrutiva em Habermas e Celikates”. *Trans/Form/Ação*, v. 40, n. 3, pp. 9-28, 2017.
- _____. “A Reconstrução da História da Teoria: Observações sobre um procedimento da Teoria da Ação Comunicativa”. In: *Habermas e a Reconstrução*, pp. 43-64.
- RYLE, Gilbert. “The Thinking of Thoughts: What is ‘Le Penseur’ doing?” In: *Collected Papers*. Nova York: Routledge, 2009. v. 2: Collected Essays 1929-1968. pp. 494-510.
- SCOTT, Joan Wallach. *Gender and the Politics of History*. Ed. comemorativa de 30 anos. Nova York: Columbia University Press, 2018 [1988].
- _____. “*Heroes of Their Own Lives: The Politics and History of Family Violence*. Linda Gordon”. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 15, n. 4, pp. 848-852, 1990.
- _____. “Prefácio a ‘Gender and Politics of History’”. *Cadernos Pagu*, Trad. de Mariza Corrêa. n. 3, pp. 11-27, 1994.
- SECOR, Laura. “Testaments Betrayed: Yugoslavian Intellectuals and The Road to War”. *Lingua Franca*, v. 9, n. 6, pp. 26-42, 1999. Disponível em: <<http://linguafranca.mirror.theinfo.org/9909/testbet.html>>. Último acesso em 30 jan. 2019.
- SHOOK, John R. *The Bloomsbury Encyclopedia of Philosophers in America: From 1600 to the Present*. Nova York: Bloomsbury Publishing, 2016.
- VENTURI, Gustavo. “O universalismo ético: Kohlberg e Habermas”. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 36, pp. 67-84, 1995.

WELLMER, Albrecht, "Practical Philosophy and the Theory of Society: On the Problem of the Normative Foundations of a Critical Social Science". In: BENHABIB, Seyla; DALLMAYR, Fred R. (Orgs.). *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge, MA: MIT Press, 1990, pp. 293-329.

WHITE, Stephen K. *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice, and Modernity*. Nova York: Cambridge University Press, 1988.

WHITEBOOK, Joel. *Perversion and Utopia: A study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

WILDE, Anna D. *A Hegel Admirer*. Disponível em: <<http://www.thecrimson.com/article/1993/9/13/a-hegel-admirer-pone-never-knows/>>. Acesso em: 30 jan. 2018.

WOOD, Allen W. "Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory." *The Philosophical Review*, v. 97, n. 1, pp. 107-11, 1988.

ANEXO: PASSAGENS CITADAS

Introdução

^A “The idea of a major conference on critical theory has puzzled me for some time now: Are we gathered here to analyze the aspects of the history and development of the critical theory of the Frankfurt School? Or rather, Are we gathered here to bid a farewell to critical theory? Or have we been called together to celebrate its continuity, as suggested in the conference convocation, through the work of a younger generation of scholars? I suspect that in the days to come we will be engaging in all three enterprises”.(BENHABIB, Seyla, “Reversing the Dialectic of Enlightenment: The Reenchantment of the World”, in: MCCORMICK, John P. (Org.), *Confronting Mass Democracy and Industrial Technology: Political and Social Theory from Nietzsche to Habermas*, Durham: Duke University Press, 2002, p. 343.).

^B “Twelve years after completing my first comprehensive book on critical theory, I realized that I really did not know if the work that I was engaged in today was still critical theory” (BENHABIB, Seyla, “Reversing the Dialectic of Enlightenment: The Reenchantment of the World”, in: MCCORMICK, John P. (Org.), *Confronting Mass Democracy and Industrial Technology: Political and Social Theory from Nietzsche to Habermas*, Durham: Duke University Press, 2002, p. 343–360.).

^C “I consider myself to be someone who accepts the fundamental parameter of the paradigm change initiated by Habermas, which I try to document in my first book. What does it mean to be critical? You work within a paradigm and you transform it from within. This is what we’ve all been trying to do” (NICKEL, *North American Critical theory After Postmodernism*, p. 97).

^D “our moral and political world is more characterized by struggles unto death among moral opponents than by a conversation among them. This admission reveals the fragility of the moral point of view in a world of power and violence, but this is not an admission of irrelevance. Political ideologies as well as more subtle forms of cultural hegemony have always sought to make plausible the continuation of violence and power to those who most suffered from their consequences. When such ideology and hegemony no longer serve to justify such relations, then struggles unto death for moral recognition can follow. As a critical social theorist, the philosopher is concerned with the unmasking of such mechanisms of continuing political ideology and cultural hegemony; as a moral theorist, the philosopher has one central task: to clarify and justify those normative standards in the light of which such social criticism is exercised”. (STS, cap. 1, p. 33).

^E “Among the legacies of modernity which today need reconstructing but not wholesale dismantling are moral and political universalism, committed to the now seemingly “old- fashioned” and suspect ideals of universal respect for each person in virtue of their humanity; the moral autonomy of the individual; economic and social justice and equality; democratic participation” (STS, p. 2).

^F “is postmetaphysical in the sense that truth is no longer regarded as the psychological attribute of human consciousness, or to be the property of a reality distinct from the mind, or even to consist in the process by which “givens” in consciousness are correlated with “givens” in experience.” (STS, pp. 4-5)

^G “no moment is privileged as a given, evidential structure which cannot be further questioned [...], there are only those aspects of consciousness and reality which at any point in time may enter into our deliberations as evidence and which we find cogent in backing our statements. (STS, p. 5)

^H “The moral point of view corresponds to the stage of reasoning reached by individuals for whom a disjunction emerges between the social validity of norms and of normative institutional arrangements on the one hand, and their hypothetical validity from the stand- point of some standard of justice, fairness, impartiality”. (STS, p. 6)

Capítulo 1

^A “This unclarity is not due to a lack of conceptual acuity or to analytical confusion. It is endemic to the mode of inquiry known as ‘critique’ that, despite its emphatic normative dimension, it considers itself to have transcended the normative naiveté of evaluative theories prescribing an ideal ethics and an ideal politics” (CNU, p. 8).

^B “The state acts both to *subsidize* capitalism – e. g., via the construction of the necessary infrastructure, through investment in economically significant science and technology research – and in those areas where the market fails, the state *replaces* it – as for example in health policy, housing, education, and transportation. In seeking to both subsidize and stabilize the capitalist economy, the state must subject certain domains of life to increased regulation” (CNU, cap. 7, pp. 234-5)

^C “the concept of communicative rationality does contain a utopian perspective; in the structures of undamaged intersubjectivity can be found a necessary condition for individuals reaching an understanding among themselves without coercion, as well as for the identity of an individual coming to an understanding with himself or herself without force. However, this perspective comprises only formal determinations of the communicative infrastructure of possible forms of life and life-histories; it does not extend to the concrete shape of an exemplary life-form or a paradigmatic life-history.” (HABERMAS, “A Reply to my Critics”, p. 227).

^D “the findings and methods of the social sciences are appropriated in such a way as to develop an empirically fruitful analysis of the crisis potential of the present” “Such a social theory must be able to locate the problems of the present in the macro-sociological constraints of the economy, the political-administrative system, and the like.” “to analyse the contradictions and dysfunctionalities of the present, and to explicate the protests or pathologies – as the case may be – which they give rise to in the population” “systemic analysis explicates the roots of the crisis in the present” (CNU, cap. 7, p. 226)

^E “the more properly normative aspect of critique [...] addresses the needs and demands expressed by social actors in the present, and interprets their potential to lead toward a better and more humane society” (CNU, cap. 7, p. 226)

^F “unlike its functionalist counterpart, a critical social theory is not exclusively interested in impersonal forces that act behind the backs of social agents, but in showing how such forces *generate* certain experiences of suffering, humiliation, aggression and injustice, which in turn can lead to resistance, protest, and organized struggle” (CNU, cap. 7, p. 226).

^G “When explicating the dysfunctionalities of the present, a critical social theory should always do so in the name of a better future and a more humane society. The purpose of critical theory is not crisis management, but crisis diagnosis such as to encourage future transformation. A critical social theory views the present from the perspective of the radical transformation of its basic structure, and interprets actual lived crises and protests in the light of an anticipated future. In its *anticipatory-utopian* capacity, critical theory addresses the needs and demands expressed by social actors in the present and interprets their potential to lead toward a better and more humane society.” (CNU, cap. 7, p. 226).

^H “A critical social theory cannot remain satisfied with an ahistorical analysis of the constitution of our lifeworld through the agents' perspectives. It is also necessary to place this life-world within a larger picture of the social whole, its limits and possibilities. Such social constraints are not formed by tales but by the logic of those unintended consequences that escape the lifeworld perspective of social agents. In this sense, the perspectives of systemic and lived crises, of the structural contradictions of the whole and the felt experience of individuals, is fundamental. The task ahead is to think their unity, not to emphasize one at the expense of the other” (CNU, cap. 8, p. 350)

^I “Norm and utopia are concepts referring to two visions of politics, which I also name the ‘politics of fulfillment’ and the ‘politics of transfiguration.’ The politics of fulfillment envisages that the society of the future attains more adequately what present society has left unaccomplished. It is the culmination of the implicit logic of the present. The politics of transfiguration emphasizes the emergence of qualitatively new needs, social relations, and modes of association, which burst open the utopian potential within the old. Within a critical social theory the articulation of norms continues the universalist promise of bourgeois revolution – equality, civil rights, democracy, and publicity – while the articulation of utopia continues the tradition of early socialist, communitarian, and anarchist movements – the formation of a community of needs and solidarity, and qualitatively transformed relations to inner and outer nature. While norms have the task of articulating the demands of justice and human worthiness, utopias portray modes of friendship, solidarity, and human happiness. Despite their essential tension, a critical social theory is only rich enough to address us in the present, insofar as it can do justice to both moments” (CNU, p. 13).

^J “It is no longer assumed that there is a privileged standpoint in the social structure which bestows upon its occupiers a special vision of the social totality. Nor is it presupposed that the utopian sources of objective spirit have dried up. The community of needs and solidarity is created in the interstices of society by those new social movements, which on the one hand fight to extend the universalist promise of objective spirit – justice and entitlements – and on the other seek to combine the logic of justice with that of friendship. These new social movements do not share the hubris of the nineteenth century that one particularity can represent universality as such. They are aware of “difference” and regard this as a positive moment.” (CNU, cap 8, p. 352)

^K “Such community and commonality arise and develop between us not, as Marx thought, because we are thrust into objectively similar life-conditions. A common, shared perspective is one that we create insofar as in acting with others we discover our difference and identity, our distinctiveness from, and unity with, others. The emergence of such unity-in-difference comes through a process of self-transformation and collective action.” (CNU, cap. 8, p. 348-9)

Capítulo 2

^A “if a theory begins by resorting to a counterfactual abstraction, then the theorist must possess criteria in light of which certain aspects of the human condition are ignored while others are included in the initial abstraction. But any such criteria will themselves be normative, for they will depend on what the theorist considers essential or inessential aspects of human nature. When one examines the normative criteria operative in these early natural right theories, one sees that each a priori is in fact an a posteriori, or how humans are in modern bourgeois society is the guiding criterion in determining what they ought to be or might have been like in the state of nature. The initial counterfactual abstraction from which the theorist proceeds does not justify, but merely illustrates, the concept of human nature and reason that he subscribes to” (CNU, cap. 1, p. 25).

^B “Insofar as in the *Natural Law* essay Hegel immanently analyzed the contradictions of empiricism and formalism and showed both to be dogmatic, his procedure was a critical one; insofar as the immanent analysis was at the same time an exposition of the speculative principle of ‘the identity of identity and difference,’ Hegel’s procedure became dogmatic, juxtaposing to the object of examination a principle that transcended its own self-understanding” (CNU, cap. 2, p. 46).

^C “The principle of essential unity is denied methodologically, but it is reasserted at the normative level as the immanent utopia which Marx claim is the implicit ‘ought’ toward which actuality must evolve” (CNU, cap. 1, p. 38).

^D “Whereas for Hegel the purpose of critique is to further the integration of the autonomous individual into an ethical community, Marx views critique as crisis theory, the main function of which is to point to the contradictions of the present and to encourage the emergence of needs, patterns of interaction, and struggle which point the way toward a new society” (CNU, p. ix).

^E “the human relation to nature and externality is at the same time a social relation among humans. [...] The mode of relating to objects and to humans as objects is not merely one of appropriation. It ranges from sensation and perception to desire and to love. Subjectively, the individual experiences his/her finitude as drives, needs, feelings, and passions. These affective experiences are fundamentally other-directed. They place the individual [...] in a state of fundamental awareness of his/her finitude and plurality. [...]

[...] true communism means the formation of radically new needs, the satisfaction of which requires the transcendence of the present form of society” (CNU, cap. 2, pp. 58-9).

^F “change according to what criterion and in light of what norms? Remaining true to Hegel’s method of immanent critique, Marx does not say, and maintains that the historical process will generate its own critical standards. The task of the critic is not to provide reality with utopian blueprints for the education of mankind. But this appeal to the historical process is pointless, for among other things, it does not help us arbitrate between the two visions of transfiguration and fulfillment which are also part of the Marxian concept of history, but which entail different politics and different normative standards” (CNU, cap. 4, pp. 113-4).

^G “showing that what appears as a given is in fact not a natural fact but a historically and socially formed reality” (CNU, cap. 1, p. 21).

^H “In the *Phenomenology*, Hegel reduces the different modes of human activity characteristic of the experience of consciousness to the single paradigm of externalization, *Entäusserung* of which labor is the prime example. The experience of human plurality is reduced to the memory of a transsubjective subject called ‘Spirit’; history – the contradictory, incomplete, and often conflictual tales that human collectivities tell of themselves is reduced to the univocal, cumulative sequence through which a super-subject comes to know itself” (CNU, cap. 3, pp. 53-4).

^I The world-historical process of *Erinnerung*, by which Spirit ‘reappropriates’ the past, corresponds to the abstract laboring activity of creating value and meaning out of the dead accumulation of the past” (CNU, cap. 2, pp. 53).

^J “history can be remembered [...] because it is the work, the self-realization of Spirit, that has let itself go into time and has assumed a form external to itself. [...] For Hegel, memory is not interpretation, a ‘recalling’ of the past in the present. By re/calling the past, we make it present to ourselves. We name the forgotten and thus we beckon it

to appear for us. We raise the past out of its anonymity and recognize it once more. Re/calling is naming, renaming, interpreting, and reinterpreting, an activity in which we often fail to remember because we have forgotten to name and about which we disagree because we do not interpret it alike. For Hegel, by contrast, memory is reappropriating, making one's own, remembering that what was, once was made or constituted by the activity of Spirit. There is no room in this process for disagreement, for conflict of or for renaming" (CNU, cap. 2, p. 362, n. 16).

^K "Since the *Economic and Philosophical Manuscripts* of 1844, Marx replaces the Hegelian model of Spirit externalizing itself through its objectifications in history by the model of the human species producing itself through the activity of labor in history. Just as Spirit manifests what it is and what it can become through literally emptying itself out in history, for Marx, too, the species becomes human by unfolding its capacities via the material appropriation and transformation of the world. The secret of emancipation is the reappropriation by concrete humans of this wealth from which they have become alienated. [...] precisely in order to understand the respects in which Capital is a critique of the capitalist mode of production, and not just another doctrine in political economy, we have to invoke this model. Simply put, according to this model human emancipation consists in the reappropriation by social agents of their own alienated wealth (wealth here refers not primarily to material objects but to human talents, capacities, knowledge, and skills) (BENHABIB, "The Marxian Method of Critique", p. 285-6).

^L "The fundamental achievement of Marx's critical theory of capitalism is the view that the two perspectives of intersubjectivity and transsubjectivity are constitutive of capitalist society, and that the task of the theorist is to indicate how concrete individuals can come to 'reappropriate' what is justifiably theirs. The task of criticism is to show how transsubjectivity can become intersubjectivity" (CNU, cap. 4, p. 103).

^M "A critical social theory must incorporate both perspectives. In this sense, Marx's twofold conception of crises in *Capital* remains exemplary, and what I have criticized here is not that Marx adopts this dual perspective, but the manner in which he mediates – rather, fails to mediate – between the functionalist logic of capital and the lived experience of proletarian misery and suffering, as well as resistance and struggle. Social critique must show crises not only to be objectively necessary but experientially relevant as well. In the final analysis, it is the success of the theory in translating the functional language of crisis into the experiential language of suffering, humiliation, oppression, struggle, and resistance, which bestows upon it the name of 'critical theory'" (CNU, cap. 4, pp. 141-2).

^N "an exclusive emphasis on the standpoint of intersubjectivity and plurality runs the risk of wanting to construe the social world from one perspective alone. While being a healthy antidote to sociological functionalism, which happily disregards the meaning of lived experience of social actors, a single-minded emphasis on lived experience can also be distorting" (CNU, cap. 4, p. 131).

^O "Marx proceeded from the model of a demiurge-like humanity externalizing itself through its own activity in history and yet facing its own externalized capacities as 'capital', as the sum total of those alien forces that oppress individuals. Emancipation signified that this alienated potential would be reappropriated by individuals themselves. Here Marx committed a distributive fallacy. He assumed that since humanity as an empirical subject was *one*, humanity qua normative subject could be represented by *one* particular group. This distributive fallacy, along with the primacy of the work model of activity, led away from the politics of intersubjectivity to the politics of collective singularity. For critical theorists like Adorno, Horkheimer, and Marcuse in the aftermath of World War II, the vacuum left by the disappearance of hopes in the revolutionary working class was filled by absolute spirit – art, religion, and philosophy – or by subjective spirit – the rebelling psyche. It was assumed that objective spirit was hopelessly rationalized and contained no emancipatory potential" (CNU, cap. 8, p. 352).

Capítulo 3

^A "Habermas reverts to the discourse of the philosophy of the subject at those points in his theory when the reconstruction of the species competencies of an anonymous subject – humanity as such – does not remain merely an empirically fruitful research hypothesis, but assumes the role of a philosophical narrative of the formative history of the subject of history. Much like Hegel's *Phenomenology of Spirit*, reconstructions then begin to speak in the name of a fictional collective 'we' from whose standpoint the story of history is told. This fictive subject appears both as the subject of the past and of the future; it is empirical and normative at once. In Habermas's account too the empirical subject(s), as whose learning process the cultural evolution of modernity takes place,

shifts its status, and this process becomes a representative tale in which ‘we,’ the subjects of the present, are to discover ourselves” (CNU, cap. 8, pp. 330-1).

^B “Habermas maintains that if it can be shown that criteria of communicative rationality are the results of learning processes that can be meaningfully reconstructed, then their ‘quasi-transcendental’ status can be redeemed. They would then be shown to be *deep structures* underlying cognitive and interactive human competencies. These competencies are indeed changing and evolving, but their evolution represents an internally compelling sequence” (CNU, cap. 7, p. 265).

^C “The constituents of communicative rationality like decentration, reflexivity, and the differentiation of value spheres can be said to have ‘universal significance and validity’ only in a weak sense. One cannot claim that they are ‘quasi-transcendental,’ only that they are the outcome of contingent learning processes whose internal evolution we can cogently reconstruct: what was once learned for good reasons, cannot be unlearned at will. Furthermore, the ‘epistemological reflexivity’ of modern belief systems gives rise to a hermeneutical circle which we cannot overcome or escape. Finally, these structures are ‘irreversible’ in that the future we would like to see can only be realized by fulfilling their still unexhausted potential” (CNU, cap. 8, p. 279).

^D “Reconstructive arguments can fulfill neither the conditions of necessity nor those of uniqueness associated with transcendental argumentations, and still retain their status as empirically fruitfully scientific accounts” (CNU, cap. 7, p. 267).

^E “What distinguishes rational reconstructions from both hermeneutical and deconstructivist accounts is not their special philosophical status, but their empirical fruitfulness in generating further research, their viability to serve as models in a number of fields and their capacity to order and explain complex phenomena into intelligible narratives” (CNU, cap. 7, p. 269).

^F “Although not free from such moments, it is at least not Habermas’ explicit intention to identify the growth of reflexivity in modernity with moral-practical progress *tout court*. There is a price that one pays for the increased sophistication of belief systems, and this is the ever more subtle exercise of control and domination. So far, Foucault is correct. Adorno and Horkheimer as well saw in Enlightenment morality a more powerful means for justifying the internalization of repression than premodern moral theories in which the inequalities in the distribution of power and in the possibility to attain happiness were accepted as givens. As modern ideologies dispensed with givens and subjected more and more spheres of life to argumentative validation, it became necessary to increase levels of repression precisely to counter the increased demands of the population. Habermas acknowledges the price that the moderns have to pay [...]

Once we dispense with the connotations of automatic progress and moral improvement associated with any claim about increasing reflexivity in culture, then thesis becomes that every new stage of learning brings with it new problems and a new awareness of problems which in turn require new solutions, and among these, new forms of repression. For such reflexivity may result in increased repression as well (CNU, cap. 7, p. 270-1).

^G one can only give one answer to the critic who accuses us of begging the question in positing the bindingness of reflexivity: yes indeed, there is a circularity in our argumentation, but this is not a vicious circularity. It would be a vicious circle only if presuppositionless understanding, an understanding that could divest itself of its own contextuality, were also possible. Since, however, this cannot be the case, it follows that reflexivity is binding for us. To want to divest ourselves of it may be like wanting to jump over our own shadows. Clearly, this is a point of view which Habermas would share with the hermeneuticist (CNU, cap. 7, p. 274).

^H “whereas in the case of ontogenesis, concrete life histories of individuals have an end, and every human child that is born recapitulates a given course of development to become an adult, at the level of phylogenesis this is hardly the case. Neither are we at the end of history, nor can we point to a ‘normal’ course of development in light of which we can judge ‘regressions’ and ‘deviations’. The history of the species is so far unique, *sui generis*; we have no established model of development to compare it with” (CNU, cap. 7, pp. 276-7).

^I “This argument indicates a particular difficulty in the use of evolutionary-developmental models within a critical social theory. When applied to a macro-level, such arguments carry with them the overtones of a speculative philosophy of history. The future projected by the theorist, and which is fundamentally open, is presented as if it were a necessary and ‘normal’ outcome of a course of development. It is only in this light that deviations from the theory can be deemed ‘regressions.’ It is presupposed that we already possess the yardstick by means of which to judge the future” (CNU, cap. 7, 276).

^J “The words ‘regression’ and ‘pathology’ are meaningful only in one sense: we can imagine that a future course of development may fail to embody or realize potentials we see in the present. This means that the present is essentially a horizon open to action. For what is or is not possible can never be determined theoretically alone. [...]. Evolutionary theories flatten this horizon of the future by making the future appear like the necessary

consequence of the present. To put the objection I am raising to Habermas' reliance on evolutionary theory in a nutshell: if the problem with early critical theory seemed to be that their conception of Utopian reason was so esoteric as not to allow embodiment in the present, the difficulty with Habermas concept is that it seems like such a natural outcome of the present that it is difficult to see what would constitute an emancipatory break with the present if communicative rationality were fulfilled (CNU, cap. 7, p. 277) (KNU 170).

^K "A collectivity is not constituted theoretically but is formed out of the moral and political struggles of fighting actors" (CNU, cap. 8, p. 331).

^L "this shift to the language of a hypostatized subject has as a further consequence that the historical process is *neutralized*. History begins to appear as the semantic gloss on a structural process which proceeds with necessity and invariably from one sequence to the next" (CNU, cap. 8, p. 331).

^M "When communicative ethics, and the perspective of moral autonomy and community it entails, are presented as if they were the logical and inevitable outcome of a normal sequence of development, only carrying to its conclusion what is implicit in the process itself, one reverts back to the philosophy of the subject. Evolutionary argumentations cease to be fruitful research hypotheses and assume instead the role of a philosophical narrative of the formative history of the species. The theorist begins to speak in the name of a fictional collective 'we' that not only is the constituted subject of the past, but the constitutive subject of the future as well" (CNU, cap. 8, p. 343).

^N "the developmental interpretation of the moral point of view in no way sanctions the construal of world history and human cultures as if they were stages in the growth of a super-ego writ large. I reject attempts to apply a cognitive developmental scheme with a teleological endpoint to world history and cultures. One can utilize a much weaker scheme of distinctions between preconventional, conventional, and postconventional modalities of cultural traditions, without also having to maintain that these are "natural" sequences of evolution which will invariably take place in a normal course of 'development.' For in the case of individual development it is the interaction of a finite bodily individual with the social and the physical world which initiates learning in this individual, activates memory and reflection and brings about progressions to 'higher,' more integrated stages of situation comprehension and problem solving. The 'subject' of world history by contrast is an abstraction at best and a fiction at worst. One cannot attribute to this fiction a dynamic source of interaction and learning such as propels individuals. Although I find the categories of 'pre, post and conventional moralities' descriptively useful in thinking about patterns of normative reasoning in cultures, I attribute no teleological necessity to the progression from one stage to another" (STS, p. 18, n. 7).

^O "refusing the unacceptable political implications of the Marcusean distinction between true and false needs should not lead to the opposite view that a consideration of needs has no place in critical theory at all, for these are to be viewed merely as the private concern of individuals" (CNU, cap. 8, p. 337).

^P "The requirement that needs and their interpretations become the focus of discursive argumentation has the consequence that those traditions and practices, the semantic content of which defines the good life and happiness, are thematized. In practical discourses, a certain conception of justice is revealed to rest on a certain understanding of our needs, the cultural traditions which justify them, and the socialization patterns which shape them" (CNU, cap. 8, p. 336).

^Q "A consequence of this model of communicative or discourse ethics would be that the language of rights can now be challenged in light of our need interpretations, and that the object domain of moral theory is so enlarged that not only issues of justice but questions of the good life as well are moved to the center of discourse. The discourse or communicative model of ethics subverts the distinction between an ethics of justice and rights and one of care and responsibility, insofar as it moves the limits of moral discourse to the point when visions of the good life underlying conceptions of justice and assumptions about needs and interests sustaining rights claims become visible" (STS, cap. 5, pp. 169-70).

^R "Many consider this model hopelessly utopian and unreachable, but this is partly because the purpose of the discourse of legitimacy is not to draw a blueprint for a well-ordered society. Rather, the purpose is to develop a model of public dialogue such as to demystify existing power relations and the current public dialogue which sanctifies them. This involves: identifying those issues which are prevented from becoming public because of existing power constellations; identifying those groups that have not had access to means of public expression and advocating their inclusion in the discourse of legitimacy; distinguishing between genuine agreement and pseudo-compromises based on the intractability of power relations; and saying what is in the public interest as opposed to the universalization of what is only the interest of a particular group" (BENHABIB, "Liberal Dialogue", p. 154).

Capítulo 4

^A “I want to suggest that “U” is actually redundant in Habermas’s theory and that it adds little but consequentialist confusion to “D” – the basic premise of discourse ethics. “D” states that only those norms can claim to be valid that meet (or could meet) with the approval of all concerned in their capacity as participants in a practical discourse. “D”, together with those rules of argument governing discourses, the normative content of which I summarized as the principles of universal moral respect and egalitarian reciprocity, are in my view quite adequate to serve as the only universalizability test” (STS, cap. 1, p. 37).

^B “I suggest, is to opt for a strong and possibly controversial construction of the conversational model which would nonetheless be able to avoid the charges of dogmatism and/or circularity. My thinking is as follows. What Habermas has previously named the conditions of an “ideal speech situation,” and which in the essay “Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification” are called the “universal and necessary communicative presuppositions of argumentative speech [*die allgemeinen und notwendigen Kommunikationsvoraussetzungen der Argumentativen Rede*]” entail strong ethical assumptions. They require of us: (1) that we recognize the right of all beings capable of speech and action to be participants in the moral conversation – I will call this the principle of universal moral respect; (2) these conditions further stipulate that within such conversations each has the same symmetrical rights to various speech acts, to initiate new topics, to ask for reflection about the presuppositions of the conversation, etc. Let me call this the principle of egalitarian reciprocity. The very presuppositions of the argumentation situation then have a normative content that precedes the moral argument itself.” (STS, cap. 1, p. 29).

^C “Instead of asking what an individual moral agent could or would will, without self-contradiction, to be a universal maxim for all, one asks: what norms or institutions would the members of an ideal or real communication community agree to as representing their common interests after engaging in a special kind of argumentation or conversation? The procedural model of an argumentative praxis replaces the silent thought-experiment enjoined by the Kantian universalizability test” (STS, cap. 1, p. 24).

^D “The exclusion of such a *particularistic* interpretation is not a consequence of conceptual analysis alone; rather, it reflects the commitments of a moral philosophy as practiced by individuals who are themselves member of a culture that cherishes universalism” (CNU, cap. 8, p. 306).

^E “These objections therefore, suggest that the first premise – namely the pragmatic rules which govern discourses – leading to the incontrovertibility of U has already been *preinterpreted* in the light of material normative assumptions” (CNU, cap. 8, p. 307).

^F “if the idea of a communicative ethics suggests that it is not the single insights of an isolated moral philosopher that defines the content of rational consent but the open and free argumentation of all concerned, then why should we assume that in such an argumentation situation members of a minority whose interests are sacrificed to what is seen as the common interest by the majority would accede to this outcome at all? If, however, there are psychological or other cultural factors at work which make individuals prone to accept an ideology of self-sacrifice, or which lead them to believe that another group knows better than they themselves do what is in their own best interest, then it would be desirable to handle such assumptions directly by means of the relevant psychological, sociological, or cultural argumentations. We should not assume that a principle of argumentation alone can settle such substantive disputes by definitional means” (CNU, cap. 8, p. 308).

^G “this critique [...] does not imply rejecting the basic principle of a discourse ethic that only those norms can claim validity which meet (or could meet) with the consensus of all concerned as participants in a practical discourse. It only rejects that the *specific* version of the universalizability principle U can be derived without *additional* assumptions” (CNU, cap. 8, p. 309).

^H “At the stage of postconventional moral reasoning, reversibility, universalizability and impartiality, under some description, are all aspects of the moral point of view, but the real point of philosophical contention is the acceptable or adequate description of these formal constraints. [...] The formal structure of postconventional moral reasoning allows a number of substantive moral interpretations, and these interpretations always take place by presupposing a hermeneutic horizon of norms and values which have become aspects of a modern lifeworld” (STS, cap. 1, p. 30).

^I “If communication is not understood narrowly and exclusively as language but if body gestures, behavior, facial expressions, mimics and sounds are also viewed as non-linguistic but linguistically articulable modes of communication, then the ‘ideal communication community’ extends well beyond the adult person capable of full speech and accountable action” (STS, cap. 1, p. 58, n. 30).

^J “As opposed to Apel’s strategy of *Letztbegründung* and Habermas’s strategy of a ‘weak transcendental argument,’ based on the rational reconstruction of competencies, I would like to plead for a ‘historically self-conscious universalism.’ The principles of universal respect and egalitarian reciprocity are our philosophical clarification of the constituents of the moral point of view from *within* the normative hermeneutic horizon of modernity. These principles are neither the *only allowable* interpretation of the formal constituents of the competency of postconventional moral actors nor are they unequivocal transcendental presuppositions which every rational agent, upon deep reflection, must concede to. These principles are arrived at by a process of ‘reflective equilibrium,’ in Rawlsian terms, whereby one, as a philosopher, analyzes, refines and judges culturally defined moral intuitions in light of articulated philosophical principles. What one arrives at at the end of such a process of reflective equilibrium is a ‘thick description’ of the moral pre-suppositions of the cultural horizon of modernity” (STS, cap. 1, p. 30).

^K “the least that a universalist ethical theory ought to do is to cover the same ground as what Kant had described as “negative duties,” i.e. duties not to violate the rights of humanity in oneself and in others. Yet “U” does not appear to do this.

I believe the difficulty is that Habermas has given “U” such a *consequentialist* formulation that his theory is now subject to the kinds of arguments that deontological rights theorists have always successfully brought against utilitarians. Without some stronger constraints about how we are to interpret “U”, we run the risk of regressing behind the achievements of Kant’s moral philosophy.” (STS, cap. 1, p. 35).

^L “In arguing that the sado-masochists may be wrong in the perception of their own interests as lying in inflicting and receiving bodily and psychic punishment, I am not arguing as a Kantian legislator but as a moral theorist who realizes that morality is part of a larger universe of culture and values. Communicative ethics projects a utopian way of life in which mutuality, respect and reciprocity become the norm among humans as concrete selves and not just as juridical agents” (STS, cap. 1, p. 60, n. 34).

^M “Consent alone can never be a criterion of anything, neither of truth nor of moral validity; rather, it is always the rationality of the procedure for attaining agreement which is of philosophical interest. We must interpret consent not as an end-goal but as a process for the cooperative generation of truth or validity. The core intuition behind modern universalizability procedures is not that everybody could or would agree to the same set of principles, but that these principles have been adopted as a result of a procedure, whether of moral reasoning or of public debate, which we are ready to deem ‘reasonable and fair’ (STS, cap. 1, p. 37).

^N “we are to imagine whether if I and all those whose actions would affect me, and by whose actions I would be affected, were to engage in a moral conversation, governed by the procedural constraints of universal respect and egalitarian reciprocity, we could adopt this By adopting the infliction of unnecessary suffering as a norm of action, however, we would in effect be undermining the very idea of a moral dialogue in the first place. But it would be absurd to want to adopt as valid or correct a principle of action – the infliction of arbitrary suffering – such as would impair or jeopardize the very possibility of an ongoing conversation among us. Since such ongoing moral conversation involves sustaining relations of universal respect and egalitarian reciprocity, if we all were to engage in the infliction of unnecessary suffering, we would undermine the very basis of our ongoing moral relationship” (STS, cap. 1, pp. 38-9).

^O “his circularity is not vicious, but unavoidable. Within the hermeneutic horizon of the political and ethical legacy of modernity and as a result of endless political and ethical struggles, the norms of universal moral respect and egalitarian reciprocity, in however contested a fashion, become part of our moral-political universe. We contest them even when we take them for granted in some form or other, according to some interpretation or other. Although any specific interpretation of these norms is open to dispute in a discourse situation, the very step leading to a discursive moral argumentation presupposes some prior understanding (*Vorverständnis*) of these norms” (BENHABIB, “In Defense of Universalism”, p. 176).

^P “Now defenders of inequality – men and women are ‘by nature’ different and hence must be assigned differential rights and privileges; the white race is “by nature” superior to others and hence must be granted ‘higher’ rights than other races; practitioners of the ‘one true’ religion are closer to the truths of God and hence must have more authority than practitioners of other false religions in determining collective moral matters – combine with such claims also the belief that they can be demonstrated to be “valid” even to members of those groups whom one singles out for unequal treatment. Only the very extreme cases of sexism, racism and religious bigotry consider any kind of argument futile or unnecessary. Women should not only be treated differently but they should “want” to be treated differently by assenting to the fact that this is “natural”; non-white peoples should willingly accept the superiority of the white man and be grateful for it; infidels should be converted to see the true path to God. Inegalitarian arguments usually also require that others “see” the validity of these principles. And herein lies the

paradox of such inegalitarianism: if such inegalitarianism is to be “rational” it must woo the assent of those who will be treated unequally, but to woo such assent means admitting the “others” into the conversation. But if these “others” can see the rationality of the inegalitarian position, they can also dispute its justice. To assent entails just as much the capacity to dissent, to say no. Therefore, either inegalitarianism is irrational, i.e. it cannot win the assent of those it addresses, or it is unjust because it precludes the possibility that its addressees will reject it” (STS, cap. 1, p. 33).

^Q “Ways of life and conceptions of the good in which domination, repression, exploitation, disrespect, at violence, contempt, silencing, marginalization, exclusion, irrational authority and hierarchical human relations are advocated are not ‘acceptable’ human goods for discourse ethics. Why are we so reluctant and shy to say so? Should concerns about meta-discourses blind us to those moral intuitions which have made us moral philosophers in the first place? My conclusion: discourse ethics is based upon a vision of the human good which certainly does not provide us with a book of virtue or a guide to the perplexed in matters of righteous conduct, but this is a vision of the good which is universalistic and which does impose constraints on what we can call ‘forms of the good life’. (BENHABIB, “On reconciliation and respect, justice and good life”, *Philosophy and Social Criticism*, v. 23, n. 5, set. 1997, pp. 104-5).

Capítulo 5

^A “By ‘normative foundations’ of social criticism I mean exactly the conceptual possibility of justifying the norms of universal moral respect and egalitarian reciprocity on rational grounds; no more and no less. [...] I think that to want to deny this point is like wanting to jump over our own shadow. The more controversial issue is not whether such normative justification is necessary, I do not know how we could do without it, but whether moral and political universalism is philosophically plausible without essentialism or transcendentalism of some sort or another”. (BENHABIB, “Subjectivity, Historiography and Politics: Reflections on the ‘Feminist/Postmodernism Exchange’”, p. 118).

^B “The postmodernist position(s) thought through to their conclusions may eliminate not only the specificity of feminist theory but place in question the very emancipatory ideals of the women’s movements altogether.” (STS, cap. 7, p. 213).

^C “Butler writes “that ‘agency’ then is to be located within the possibility of a variation on that repetition” (the repetition of gender performances). But where are the resources for that variation derived from? What is it that enables the self to “vary” the gender codes? to resist hegemonic discourses? What psychic, intellectual or other sources of creativity and resistance must we attribute to subjects for such variation to be possible?” (STS, cap. 7, p. 218.)

^D “What one sees in Scott’s critique of Gordon’s book is a clash of paradigms within women’s historiography – a clash between the social history from below paradigm used by Gordon, the task of which is to illuminate the gender, class and race struggles through which power is negotiated, subverted as well as resisted by the so called “victims” of history, and the paradigm of postmodernist historiography, influenced by Foucault’s work, in which the emphasis is on the “construction” of the agency of the victims through mechanisms of social and discursive control. Just as for Michel Foucault there is no history of the victims but only a history of the construction of victimization, a history of the agencies of victim control, so too for Scott as well, it is the “social construction of family violence,” rather than the actual lives of the victims of family violence which is methodologically central. Just as for Foucault every act of resistance is but another manifestation of an omnipresent discourse-power complex, for Scott too, women who negotiate and resist power do not exist; the only struggles in history are between competing paradigms of discourses, power-knowledge complexes” (STS, cap. 7, p. 222).

^E But is the philosophical tradition so monolithic and so essentialist as postmodernists would like to claim? Would not even Thomas Hobbes shudder at the suggestion that the “Real is the ground of Truth”? What would Kant say when confronted with the claim that “philosophy is the privileged representative of the Real”? Would not Hegel consider the view that concepts and language are one sphere and the “real” yet another merely a version of a naive correspondence theory of truth which the chapter on “Sense Certainty” in the *Phenomenology of Spirit* so eloquently dispensed with? In its strong version, the “death of metaphysics” (STS, cap. 7, pp. 223-4).

^F “The social critic cannot assume that when she turns to an immanent analysis and characterization of these practices that she will find a single set of criteria on which there is such universal consensus that one can simply assume that by juxtaposing these criteria to the actual carrying out of the practice one has accomplished the task of immanent social criticism” (STS, cap. 7, p. 226).

^G “And to leave home is not to end up nowhere; it is to occupy a space outside the walls of the city, in a host country, in a different social reality. Is this not in effect the quintessential postmodern condition in the twentieth century? Maybe the nostalgia for situated criticism is itself a nostalgia for home, for the certitudes of one’s own culture and society in a world in which no tradition, no culture and no society can exist any more without interaction and collaboration, confrontation and exchange” (STS, cap. 7, p. 227).

^H “Defenders of “postmodern historiography” like Fraser and Nicholson who issue calls for a “postmodern-feminist theory” look away from these difficulties in part because what they mean by this kind of theorizing is less “postmodernist” but more “neopragmatist.” [...] Fraser and Nicholson can reconcile their political commitments with their theoretical sympathies for postmodernism, only because they have substituted theoretical pragmatism for, in effect, the “hyper-theoretical” claims of postmodern historiography” (STS, cap. 7, p. 220-1).

^I “But why should this be what we mean by philosophy, when much of modernist philosophy since the nineteenth century and since Hegel has been both critical of ahistoricity and transcendentalism and has also claimed that philosophy is a discourse of legitimation, engaged in the critical self-reflection often lacking in other discourses? It is simply implausible as well as poor intellectual history to reduce the term philosophy and its history to a caricature and then to proceed to debunk it. [...] Contrary to what Fraser claims, not all philosophy that is criteriologically or normatively oriented, or oriented to the question of validity, need be transcendental or ahistorical. The only philosophical response to postmodernism is not a form of foundationalism, but a discourse which accepts the legitimacy of questions of validity while seeking to answer these in the context of the insights of the empirical human and social sciences. The critical social theory of the Frankfurt School was always situated between “philosophy and social science.” Fraser wants to hold on to this tradition but only by dispensing with the one partner, namely philosophy” (STS, cap. 7, p. 240, n. 48).

^J “the demise of rationalistic and transcendental philosophies from Descartes to Kant and Husserl does not signify the end of but yet another “transformation” of the philosophical project.²⁰ One way to understand this transformation has been outlined in this book: it is the emergence of a fallibilistic and procedural concept of rationality and the normative options allowed by this in ethics and politics” (STS, cap. 7, p. 210).