UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Adriana Pereira Matos

Teoria crítica, pluralidade e democracia:
Um estudo sobre a filosofia política de Seyla Benhabib

(Versão corrigida)

SÃO PAULO

2020

ADRIANA PEREIRA MATOS

Teoria crítica, pluralidade e democracia:

Um estudo sobre a filosofia política de Seyla Benhabib

(Versão corrigida)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientação: Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra

SÃO PAULO

2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Mt Matos, Adriana Pereira
 Teoria Crítica, pluralidade e democracia: um
 estudo sobre a filosofia política de Seyla Benhabib /
 Adriana Pereira Matos ; orientador Ricardo Ribeiro
 Terra. - São Paulo, 2020.
 150 f.

 Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
 Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
 Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
 concentração: Filosofia.

 1. Seyla Benhabib. 2. Hannah Arendt. 3. Teoria
 crítica. 4. pluralidade. 5. democracia. I. Terra,
 Ricardo Ribeiro, orient. II. Título.

fflch

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Adriana Pereira Matos

Data da defesa: 25/03/2020

Nome do Prof. (a) orientador (a): Ricardo Ribeiro Terra

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 25/05/2020

(Assinatura do (a) orientador (a))

Agradecimentos

Em primeiro lugar eu gostaria de agradecer ao Professor Ricardo Ribeiro Terra que orientou este trabalho. Ricardo Terra é uma pessoa incomparável, e eu certamente seria uma pior pesquisadora e uma pior pessoa se ele não tivesse cruzado o meu caminho. As provocações, indicações, piadas e a paciência dele foram e são fundamentais para a minha formação – durante a pesquisa, mas também no sentido amplo da palavra. Obrigada.

O seu grupo de orientação foi um espaço desafiador de constante aprimoramento e agradeço muito todos os participantes pela recepção e por todos os debates interessantes ao longo desses anos.

O Professor Rúrion Soares Melo merece também a minha gratidão. Foi ele que orientou minha Iniciação Científica, me apresentou Habermas, me indicou caminhos, me ajudou a entender minhas próprias questões e teve também *muita* paciência comigo ao longo desses já muitos anos de convivência. Além disso, compôs a minha banca de qualificação ao lado do Professor Felipe Gonçalves Silva. Aos dois eu agradeço muito pela paciência da leitura de um texto tão cru e por todas as dicas e sugestões dadas.

Luiz Repa também esteve presente ao longo desses anos com perguntas irrespondíveis em mesas de eventos e na entrevista do processo seletivo de mestrado. Espero que aqui eu tenha ao menos começado a tatear respostas para algumas delas. Seus cursos de Hegel e Marx, bem como a recepção em seu grupo de orientandos por muitas vezes ao longo desses anos foram fundamentais para que eu chegasse até aqui. Também aproveito para agradecer a Renata Guerra, Mariana Fidélis e os outros orientandos do Professor Repa que sempre me receberam muito bem no grupo e que me ajudaram muito ao longo dessa jornada.

O espaço do Núcleo Direito e Democracia do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (NDD/Cebrap) foi outro espaço de formação fundamental. Agradeço muito a todos os membros por todos os debates, discussões e conversas instigantes desde 2015. Em especial gostaria de agradecer a Bianca Tavorari, Jonas Medeiros e Samuel Barbosa, que provavelmente nem se deram conta, mas foram fundamentais para que eu me sentisse

acolhida desde as primeiras reuniões; Gabriel Brito, pelo passeio em Frankfurt e por sempre me fazer rir mesmo em momentos de profundo nervosismo; Bárbara T. Santos, pelas provocações sobre os limites teóricos da Benhabib; Inara Marin, por toda a doçura e atenção; Ingrid Cyfer, pelos comentários afiados sobre como lidar com todas as complexidades do pensamento de Benhabib; Raphael Neves, por toda a ajuda, apoio e pelo habermasianismo compartilhado; e, finalmente, Marcos Nobre, que me incentivou de mil maneiras ao longo desses anos.

Gostaria também de reconhecer o papel de Yara Frateschi nesses processos. Foi ela que me apresentou o pensamento de Benhabib e que me ajudou de diversas maneiras ao longo desses anos. Em um campo tão masculino quanto a filosofia eu tive imensa sorte de ter pessoas como Yara, Ingrid, Inara e Nathalie Bressiani por perto. A inspiração que elas representam é imensa. Também gostaria de agradecer a Ana Cláudia Lopes, a Anita; Raissa Ventura e Jéssica Omena pelos diálogos sobre a obra de Benhabib.

Este trabalho também é fruto indireto dos meus anos de formação no curso de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo, então eu gostaria de nomear alguns professores fundamentais nesse caminho, dentro e fora da sala de aula: Sylvia Garcia, Eunice Ostrensky, Ricardo Musse, Brasília Sallum, Rogério Arantes, Fraya Frehse, Adrian Lavallo e André Singer. Sem esses mestres eu certamente não teria chegado até aqui.

Ainda no campo da minha história na “faculdade de filosofia”, gostaria de agradecer a todos os funcionários do prédio e em especial do Departamento de Filosofia. Marie (DF); Márcia (DCP); Cassius (Seção de alunos); Geni, Lucas, Luciana e Susan (DF) e o “seu” Clóvis (segurança) marcaram esses anos de maneira muito especial.

Este trabalho também não existiria sem Alex Moura. Foi pela influência do seu encanto e entusiasmo pela filosofia de Hannah Arendt em um curso de 2017 e de seu convite para que eu fizesse uma discussão, na última aula do curso, partindo da leitura que Benhabib faz de Arendt, que comecei a investigar a relação entre as duas filósofas. Muito obrigada pela inspiração e estímulo.

Mestrados e doutorados por certo não existem também sem amigos. Assim, eu gostaria de agradecer a Diógenes Messias, por ter feito do 303 um lar. Barbara Soares, pelo apoio que muitas vezes não precisou de palavras para se expressar. Gabrielly Oliveira, que esteve presente em diversas etapas do envolvimento e “des-envolvimento” com a teoria crítica, pelo compartilhamento de tantas refeições. Diogo Maciel, o único antropólogo permitido no meu mundo. Max Gimenes, com quem a reversibilidade de perspectivas se torna quase que desnecessária. Rachel Louise, que, ao criar em São Paulo um “refúgio sertanejo”, fez com que uma parte do meu mundo que estava ausente se fizesse presente: obrigada por tanto!

Rachel, Barbara, Gaby e Max também fundaram comigo o Grupo Interdisciplinar de Teoria Crítica (Grite) que foi parte muito especial da minha vida acadêmica nos anos recentes. Aproveito também para agradecer a todos os professores e pesquisadores que participaram dos quatro Encontros de Teoria Crítica e Filosofia Política da USP: conhecer vocês e poder aprender com suas pesquisas vale todo o trabalho e tempo dedicado na organização do evento!

Também é fundamental pro meu equilíbrio e pra minha vida a família. Meu pai Reinaldo e minha mãe Luiza, que tanto fizeram para que eu chegasse mais longe do que eles puderam; minha irmã Silvana, que é provavelmente a pessoa mais inteligente e estudiosa que eu conheci nessa vida, e que sempre cuidou tanto de mim; meu irmão Rogério, que é o melhor “parça” desse mundo; meu cunhado Vinícius, que dedica tanto amor e cuidado à minha irmã e que possibilitou a existência do Dudu, o meu “parcinha”, que com seu nascimento trouxe urgência ao desejo por um mundo melhor.

Esta pesquisa não teria sido possível sem o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), que financiou a pesquisa no Brasil (Processo Fapesp 2017/05438-5) e os seis meses no exterior (Processo Fapesp 2017/23925-0); e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), que financiou os dois meses iniciais. Por fim, agradeço profundamente ao Professor Andrew Arato pela supervisão do período de estágio na New School for Social Research.

RESUMO

MATOS, Adriana P. *Teoria crítica, pluralidade e democracia: um estudo sobre a filosofia política de Seyla Benhabib*. 2020. 150 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2020.

Esta pesquisa busca examinar os escritos de Seyla Benhabib desde *Critique, norm, and utopia* traçando as relações com a filosofia arendtiana, especialmente por meio dos conceitos de ação, pluralidade e política. Assumindo a centralidade que o conceito de pluralidade tem para a crítica do modelo de ação unitário, fundamento da “filosofia do sujeito”, perseguimos esse tema ao longo da obra de Benhabib com a intenção de demonstrar, por um lado, a relutância dos primeiros anos em assumir as influências arendtianas em seu trabalho, e por outro lado, o espaço que essa influência toma a partir dos anos 2000 com os temas dos direitos humanos, da soberania democrática e da cidadania – enquanto pertencimento a uma comunidade política – assumindo papel central. O estudo desse diálogo entre a tradição da teoria crítica e a filosofia arendtiana, traço da obra de Benhabib, por vezes mais explícito, por vezes menos, possibilita a percepção de uma tentativa de organizar um novo sentido de teoria crítica a partir de Arendt e é um sentido que busca integrar a pluralidade e uma vida política democrática às intenções de transfiguração da realidade.

Palavras-chave: Seyla Benhabib; Hannah Arendt; teoria crítica; pluralidade; democracia

ABSTRACT

MATOS, Adriana P. *Critical Theory, plurality and democracy: a study of the political philosophy of Seyla Benhabib*. 2020. 150 f. Thesis (Master of Philosophy). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2020.

This research seeks to examine the writings of Seyla Benhabib since *Critique, Norm, and Utopia* tracing the relations with Arendtian philosophy, especially through the concepts of action, plurality and politics. Assuming the centrality that the concept of plurality has for the critique of the unitary model of action, the foundation of the “philosophy of the subject”, we pursue this theme throughout Benhabib’s work with the intention of demonstrating, on the one hand, the reluctance of the first years in assuming the Arendtian influences in her work, and on the other hand, the space that this influence takes from the 2000s on with the themes of human rights, democratic sovereignty and citizenship – as belonging to a political community – assuming a central role. The study of this dialogue between the tradition of critical theory and Arendtian philosophy, a characteristic of Benhabib’s work, sometimes more explicit, sometimes less, allows the perception of an attempt to organize a new meaning of critical theory with Arendt and it is a meaning that seeks to integrate plurality and a democratic political life with the intentions of transfiguration of reality.

Keywords: Seyla Benhabib; Hannah Arendt; critical theory; plurality; democracy

LISTA DE ABREVIATURAS

- AC BENHABIB, *Another Cosmopolitanism*. New York, NY: Oxford University Press, 2006.
- CH ARENDT, *A condição humana*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2014.
- COC BENHABIB, *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.
- CNU BENHABIB, *Critique, norm, and utopia: a study of the foundations of critical theory*. New York, NY: Columbia University Press, 1986.
- DIA BENHABIB, *Dignity in adversity: human rights in troubled times*. Cambridge, UK: Polity Press, 2011.
- OT ARENDT, *Origens do Totalitarismo*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2012.
- RM BENHABIB, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. New York, NY: Rowman & Littlefield, 2000.
- RO BENHABIB, *The rights of others: aliens, residents and citizens*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.
- STS BENHABIB, *Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. New York, NY: Routledge, 1992.

SUMÁRIO

Introdução.....	11
 Capítulo 1. As origens da crítica e a pluralidade.....	17
Indeterminabilidade interpretativa e pluralidade.....	36
Finitude sensível e pluralidade.....	41
A crítica, a filosofia do sujeito e a política.....	46
 Capítulo 2. Teoria crítica e democracia.....	52
A ação comunicativa e a teoria crítica.....	60
Com Habermas, contra Habermas.....	69
O outro generalizado e a pluralidade.....	76
Entre Arendt e Habermas: Os dilemas da esfera pública.....	89
 Capítulo 3. Questões arendtianas.....	104
O “direito a ter direitos”: direitos humanos e cidadania.....	107
As reivindicações da cultura.....	122
A universalidade da norma e a particularidade do contexto: as iterações democráticas.....	129
 Considerações finais: Virada sociológica?.....	133
 Referências bibliográficas.....	145

Introdução

Seyla Benhabib é uma filósofa instigante. Durante os seus já mais de trinta anos de atividade, a variação de temas e abordagens em seus trabalhos é impressionante. De seu primeiro livro, *Critique, Norm, and Utopia: a study of the foundations of critical theory* (1986) sobre as fundamentações filosóficas da tradição da teoria crítica, onde analisa textos de Hegel a Habermas, ao seu mais recente, *Exile, Statelessness, and Migration: playing chess with history from Hannah Arendt to Isaiah Berlin* (2018), uma espécie de autobiografia intelectual somada a uma discussão sobre a condição do intelectual judeu ao longo da história, temos passagens críticas ao viés de gênero da teoria contratualista, debates sobre o espaço público, sobre a modernidade, sobre as diferenças culturais, sobre migração e direitos humanos, entre outras questões. Diante dessa obra variada, a tentativa de juntar as peças e oferecer uma leitura da obra enquanto conjunto é certamente uma tarefa ingrata. Se Benhabib argumenta que tentar fazer sentido da obra de Hannah Arendt é enfrentar um “quebra-cabeças hermenêutico”, com o seu trabalho não é diferente.

No caso desta dissertação, uma primeira questão que surge é que tentar analisar trinta anos de produção de uma filósofa como Benhabib não é tarefa simples e rápida e não poderia ser realizada em um período tão curto de tempo e em tão poucas páginas. Este estudo, portanto, não tem a intenção de esgotar as possibilidades de leitura e interpretação de sua obra, nem mesmo de reconstruir todos os debates nos quais se engajou ao longo dos anos. Em lugar disso, o propósito muito mais modesto é o de perseguir alguns “traços arendtianos” em seus trabalhos. A intenção com essa linha de estudo de sua obra é começar a tatear algumas mudanças importantes de posição, começando por um espaço tímido dado à filosofia de Arendt, passando pelo período mais arendtiano dos anos 2000, em que a influência é bastante explícita, e chegando ao momento atual, em que parece haver uma

virada significativa: o espaço da “teoria crítica” enquanto tradição fica diminuto e em lugar disso surge uma ideia de teoria crítica como narração, influenciado pelo modelo arendtiano do teórico político como “*storyteller*”.

Embora ainda não exista um corpo de comentários sobre o trabalho de Benhabib, a autora é frequentemente considerada em relação à tradição da teoria crítica, especialmente na figura de Jürgen Habermas¹. Isso não é casual. Além de ter passado mais de dez anos estudando com Habermas na Alemanha² e dos diversos momentos em que faz referências diretas à filosofia habermasiana em seus escritos, Benhabib sempre se refere à essa relação como “muito profunda”³. Não deixando de reconhecer, de maneira alguma, a profundidade dessa influência, a escolha pela leitura focada na relação com Arendt se justifica por razão semelhante à daqueles que a leem como habermasiana: se as referências a Habermas são muitas, não é diferente com Arendt.

Um fato curioso dessa teia de influências é como tanto Arendt quanto Habermas apareceram para Benhabib como escolhas não óbvias. Primeiro com *Origens do totalitarismo* e o choque que Benhabib sentia por seus “amigos marxistas” não levarem a sério este livro⁴. E depois, com a sua preferência por *Mudança estrutural da esfera pública* enquanto o grupo vinculado à revista *Telos* defendia a centralidade da *Dialética negativa* e considerava Habermas um filósofo do “establishment”⁵. Benhabib considerava que “a pessoa central na filosofia política era Hannah Arendt” e que a Escola de Frankfurt não tinha uma concepção adequada do político: “eu não achava que a filosofia política deles era boa o suficiente”. Em razão disso, argumenta que as suas “batalhas intelectuais” teriam sido sempre pela síntese

¹ Ver, por exemplo: VALMORBIDA, Jéssica Omena. *Espaço público e outro concreto em Seyla Benhabib*. São Paulo, SP: Dissertação (Mestrado em Filosofia), USP, 2018. E LOPES, Ana Claudia. *Norma e utopia: a transformação da ética do discurso na teoria crítica de Seyla Benhabib*. Campinas, SP: Tese (Doutorado em Filosofia), Unicamp, 2019.

² Pelo menos de 1979 a 1993 a relação foi muito próxima, primeiro em Sternberg, no Instituto Max Planck, por dois anos, e depois na Universidade de Frankfurt. Ver NICKEL, *North American critical theory after postmodernism*, p.91.

³ NICKEL, Patricia. *North American critical theory after postmodernism*, p.91.

⁴ NICKEL, Patricia. *North American critical theory after postmodernism*, p.94.

⁵ NICKEL, Patricia. *North American critical theory after postmodernism*, p.96.

entre Arendt e a Escola de Frankfurt⁶. Essa batalha teria feito parte de seu projeto desde *Critique, Norm, and Utopia*⁷.

Porém, ainda que seja reconhecido até hoje como um livro fundamental a respeito da história da teoria crítica, a recepção de *Critique, Norm, and Utopia* foi dominada pela leitura de que era uma descrição da história da teoria crítica “pelos olhos de Jürgen Habermas”⁸. Certamente essa é a obra mais habermasiana de Benhabib – o que é influenciado pelo fato de que o processo de escrita dele se deu praticamente todo durante o período em que estudou com Habermas na Alemanha: “eu fui para lá talvez com a intenção de converter minha tese em um livro, mas logo decidi que eu estava exposta a tanta teoria crítica que a minha dissertação se transformaria na primeira parte do livro”⁹ – mas uma leitura atenta e cuidadosa dificilmente reduziria o livro a isso, especialmente em razão das críticas explícitas a Habermas, notadamente no último capítulo.

Mas, mais do que ser uma leitura reducionista, essa interpretação de *Critique, Norm and Utopia* ignora alguns detalhes a respeito de como Benhabib lê e posiciona Habermas na história da filosofia. Em *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Benhabib afirma que não lê Arendt como se ela fosse habermasiana, como acusam alguns críticos; pelo contrário:

⁶ NICKEL, Patricia. *North American critical theory after postmodernism*, p.94.

⁷ RM, p.168, n22.

⁸ Essa expressão é de George McCarthy, que ainda prossegue: “o livro em si é moldado como um argumento reconstrutivo para justificar a teoria de Habermas”, p.121. Ver: MCCARTHY, George. Review: *Critique, Norm, and Utopia: a study of the foundations of critical theory by Seyla Benhabib*, *Contemporary Sociology*, vol.17, n.1, pp. 120-122. Também Elliot Jurist: “Benhabib não faz segredo de que o seu projeto reitera histórias que Habermas já contou. A Parte I a respeito das ‘origens’ da crítica... é basicamente a primeira parte de *Conhecimento e Interesse*, reescrito com as suas autocríticas posteriores em mente”, JURIST, Elliot. Review, *The Journal of Philosophy*, vol. 86, n.4, p.205. Stephen White: “...a sua exaustiva reconstrução da tradição da teoria crítica a leva a endossar, um após o outro, cada um dos pontos centrais que Habermas vem fazendo nas últimas décadas”, WHITE, Stephen. Review: *The Flight to Inwardness: an exposition and critique of Herbert Marcuse’s theory of liberative aesthetics by Timothy Lukes; Science and the revenge of nature: Marcuse and Habermas by C. Fred Alford; Critique, norm and utopia: a study of the foundations of critical theory by Seyla Benhabib*, *The American Political Science Review*, vol.80, n.4, p.1314. Ver também WOOD, Allen. Review, *The Philosophical Review*, vol.97, n.1, pp.107-111. BREINES, Paul. Review: *Critique, norm and utopia: a study of the foundations of critical theory*, *American Journal of Sociology*, vol.93, n.5, pp.1245-1247. E, certamente, Benjamin Gregg, que afirma que o livro é uma filosofia da história no modelo hegeliano que tem a sua culminação em Habermas, GREGG, Benjamin. *Modernity in Frankfurt: must a history of philosophy be a philosophy of history?* *Theory and Society*, vol.16, n.1, p.139-151.

⁹ NICKEL, *North American critical theory after postmodernism*, p.91.

sempre teria buscado mostrar o quanto Habermas seria arendtiano¹⁰. Mesmo que a intenção dessa dissertação não seja, de maneira alguma, discutir se Habermas é ou não arendtiano, essa releitura do trabalho de Benhabib pode ajudar a desenlaçar aspectos dessas influências de níveis múltiplos.

No entanto, é preciso assumir também que parece difícil entender o livro como uma “tentativa de síntese entre o pensamento de Arendt e os insights da tradição crítica marxista”¹¹. Ao passo que o livro explicitamente se dedica “às fundamentações normativas da teoria crítica” e dispensa um número significativo de páginas às reformulações da tradição feitas por Habermas – a “virada linguística” – as referências textuais à Hannah Arendt se resumem a uma comparação entre Nietzsche, Arendt e Habermas a respeito da relação da modernidade com a dúvida, com o “mundo das aparências”¹²; a uma comparação com a visão de Marx a respeito de a medida da riqueza humana ser feita a partir do tempo livre¹³; e uma referência à inspiração de Habermas em “neo-Aristotélicos”¹⁴ como Arendt e Gadamer¹⁵.

Para perseguir os “traços arendtianos” nessa primeira obra, então, é necessário seguir um caminho inspirado na leitura que Benhabib faz da obra de Arendt. Argumentando que existe uma leitura padrão de Hannah Arendt que a interpreta como sendo uma anti-modernista, uma pensadora nostálgica que mira os ideais da pólis grega, Benhabib pretende distinguir-se dessa linha, fazendo uma busca “nas notas de rodapé, nas notas marginais, nos trabalhos menos reconhecidos”¹⁶, por uma outra versão de Arendt. Essa outra versão seria

¹⁰ RM, p.xii. Embora tenha feito essa afirmação algumas vezes ao longo dos anos, Benhabib não retoma, reconstrói, ou mesmo acompanha, onde essa suposta reinterpretação de Habermas dos conceitos e ideias arendtianos estariam presentes. A influência, contudo, é sempre sugerida com referência à importância que as citações de Arendt têm em *Mudança estrutural da esfera pública* e ao artigo “Hannah Arendt’s communications concept of power” publicado por Habermas em 1977.

¹¹ RM, p.168, n.22.

¹² CNU, p.272.

¹³ CNU, p.122.

¹⁴ É digno de nota o fato de que, enquanto no livro de 1986 Benhabib faz referência a Arendt e Gadamer como “neo-aristotélicos” sem maiores questionamentos, no livro de 1996/2000 ao citar essa classificação de Habermas, o faz para destacar as diferenças entre os dois autores que seriam eclipsadas pela análise habermasiana, distinguindo a sua leitura daquela de Habermas. Ver: CNU, p.224 e RM, p.199.

¹⁵ CNU, p.224.

¹⁶ RM, p.4.

justamente a que se equilibra nesse “modernismo relutante”: “enquanto Hannah Arendt, a judia apátrida e perseguida é a modernista, em sentido filosófico e político; Arendt, a estudante de Martin Heidegger, é a teórica grecófila anti-modernista da pólis e de uma experiência originária de práxis”¹⁷. Com essa inspiração em mente, é possível recusar a interpretação simplista de *Critique, Norm, and Utopia*, e buscar lê-lo “das margens para o centro”¹⁸, retomando no texto as entrelinhas não referenciadas diretamente a Arendt, mas que contém esses aspectos que Benhabib argumenta serem influências arendtianas. Dessa maneira, ao buscarmos nas notas de rodapé a influência arendtiana fica mais explícita, uma vez que Benhabib diz dever à Arendt diversos aspectos centrais de suas críticas da tradição marxista, como a transformação do conceito de práxis¹⁹; a relação entre ação, consequência e interpretação²⁰; e a concepção de pluralidade²¹. Se nos apoiamos nesses três aspectos que Benhabib credita a Arendt e retornamos ao texto, podemos perceber uma presença forte deles ao longo de todo o livro. É de se perguntar porque as referências não são mais explícitas, mas o fato é que elas não apenas estão fortemente presentes, como são os eixos da crítica a respeito das “fundamentações normativas” da teoria crítica.

A escolha por ler *Critique, Norm, and Utopia* a “partir das margens” e buscar essas conexões ao longo da obra de Benhabib leva ao reconhecimento de uma influência constante de Arendt, porém se movendo das margens para o centro ao longo dos anos. Com *Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, publicado em 1992 e contendo uma série de artigos escritos desde os anos 1980, o espaço de Arendt já é bastante ampliado, trazendo referências explícitas ao modelo de espaço público arendtiano e a transformação realizada por Arendt na teoria do juízo kantiana. Tanto o modelo associacional de espaço público de Arendt quanto a ideia de “mentalidade alargada”

¹⁷ RM, p.118.

¹⁸ Benhabib credita essa metodologia ao trabalho de bell hooks, *Feminist theory from margin to center*. Boston, MA: South End Press, 1984.

¹⁹ CNU, p.67, n.29.

²⁰ CNU, p.87, n.23; e p.136, n.47.

²¹ CNU, p.141, n.51.

desempenham um papel bastante importante não apenas neste livro, mas também em seus escritos posteriores²².

Na sequência é publicado seu livro *sobre a filosofia de Arendt, The reluctant modernism of Hannah Arendt*, em 1996, com reedição em 2000. Nos anos seguintes boa parte da atenção de Benhabib é voltada para “questões arendtianas” como os dilemas do estado-nação, migração, direitos humanos, soberania e cidadania. *Exile, Statelessness, and migration: playing chess with history from Hannah Arendt to Isaiah Berlin* fecha o conjunto das obras analisadas aqui e traz na forma e no conteúdo razões para questionar como a crescente influência arendtiana pode ter levado a uma transformação significativa na filosofia de Benhabib. Ou seja, essa leitura da continuidade e da ampliação da presença arendtiana acaba também se desdobrando em um questionamento a respeito dos sentidos de teoria crítica e filosofia política na obra de Benhabib. Se nos anos 1970 acompanhou as conferências de Arendt sobre a filosofia política kantiana na New School²³ e se nos anos 1980 na Alemanha ela estava tão exposta à teoria crítica, se queria escrever “como Arendt e Habermas escreviam”²⁴ e se considerava *Origens do totalitarismo* e *Mudança estrutural da esfera pública* trabalhos centrais, como tudo isso se articulou em sua obra? Que visão de teoria crítica e filosofia política surgem dessa teia de referências?

²² Ver, por exemplo, a análise de Yara Frateschi a respeito do impacto da ideia de mentalidade alargada na formulação do universalismo interativo de Benhabib: FRATESCHI, Yara. Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: apropriação e crítica de Hannah Arendt. *Ethic@*. Florianópolis, SC, v.13, n.2, p.363-385, jul./dez., 2014.

²³ NICKEL, *North American critical theory after postmodernism*, p.90

²⁴ NICKEL, *North American critical theory after postmodernism*, p.102.

Capítulo 1. As origens da crítica e a pluralidade

Ao pretender investigar as “fundamentações normativas” da tradição da teoria crítica, Benhabib retorna a Hegel e Marx – as ‘origens’ – seguindo para a Escola de Frankfurt – a ‘transformação’ – para então terminar com o momento contemporâneo desta tradição, em Habermas. Três sentidos de crítica são destacados: crítica imanente; crítica defetichizante; e crítica como diagnóstico de crise. Esses sentidos seriam modificados pela Escola de Frankfurt, gerando a crítica da razão instrumental, a dialética negativa e a crítica estética/da cultura. Apesar das mudanças, porém, seria constitutivo da tradição, desde Hegel, uma visão que Benhabib chama de “filosofia do sujeito”.

A “filosofia do sujeito” seria um conjunto de quatro pressuposições: um modelo unitário de ação como trabalho; um modelo de sujeito transubjetivo; história como história dessa transubjetividade; e a identidade entre subjetividade constituinte e constituída²⁵. Essas pressuposições, postas de outra maneira, se resumem a um modelo de teoria que posiciona um sujeito na posição de observador, narrando uma objetividade transparente para ele, na qual uma história conhecida e determinada se desdobra. Para a maioria dos leitores dessa tradição filosófica, certamente a imagem do desdobramento do Espírito hegeliano vem à mente como um caso óbvio desse modelo, mas o argumento de Benhabib é que, por mais que Marx tenha realizado uma “virada materialista”, as pressuposições não foram abandonadas. A partir de Marx elas seriam, então, integradas na versão de teoria crítica produzida pela Escola de Frankfurt. Na crítica de Marx, o “Espírito” foi substituído por “humanidade”, mas essa substituição não alterou os fundamentos da “filosofia do sujeito”, uma vez que “a história ainda é vista como um processo unitário de desdobramento de capacidades de um sujeito coletivo, e a emancipação social é ainda compreendida como a

²⁵ CNU, p.54, e, com formulação ligeiramente diversa, p.129-130 e 330.

reapropriação, por uma classe social específica, dessa herança”²⁶. Na tradição da teoria crítica existe uma transformação em relação a Marx, seja a partir dos argumentos de Georg Lukács, em *História e consciência de classe*²⁷, seja a partir da experiência de ascensão do nazismo na Alemanha, mas mesmo quando há o “abandono do sujeito *revolucionário*”, não há o abandono da busca por um *sujeito* enquanto tal²⁸.

Benhabib argumenta que a sua crítica da filosofia do sujeito e de seus desdobramentos na tradição é baseada em duas dimensões: a primeira diz respeito a necessidade de clarificação dos conceitos de ação, interpretação e autonomia; a segunda está relacionada ao modelo unitário de ação como trabalho e o impacto dessa concepção no que pode ser chamado de “lugar do teórico”, ou seja, na relação entre o teórico e o mundo social. Enquanto a primeira dimensão é mais filosófica, a segunda diz respeito ao aspecto da teoria social²⁹. Em outras palavras, o modelo de ação como trabalho, ponto central da filosofia do sujeito, é filosoficamente problemático, uma vez que reduz os possíveis significados da ação humana e essa redução da ação humana ao trabalho está profundamente relacionada a uma visão do mundo social como *objeto* de análise de *um sujeito*. Os sujeitos em relações sociais desaparecem, as diferenças se tornam insignificantes, o teórico é alçado a uma posição superior de observador, de leitor, de terapeuta, ou “engenheiro” do mundo social³⁰.

A apresentação dos modelos de crítica desenvolvidos ao longo dos anos e suas falhas em relação às armadilhas da filosofia do sujeito segue duas linhas que podemos resumir em dois termos: *ação* e *pluralidade*. É por meio dessas ideias que Benhabib retoma as origens da crítica e aponta momentos em que potencialidades de superação da filosofia do sujeito estiveram presentes, mas foram deixadas de lado. Os dois pontos centrais retomados são: a “descoberta” da intersubjetividade, por Hegel, que acaba perdendo lugar conforme o filósofo se move de uma ideia de ação ampla, para uma ideia de ação apenas como

²⁶ CNU, p.54.

²⁷ A consideração direta da influência de Lukács nos teóricos da Escola de Frankfurt, que trouxe uma leitura particular e uma síntese de Marx e Weber é feita brevemente, ver CNU, p.182-185.

²⁸ CNU, p.54.

²⁹ Ver CNU, p.11-12.

³⁰ Ver CNU, p.103.

exteriorização; e a ideia de relação com o mundo exterior, em Marx, como sendo também uma relação com outros seres humanos e não apenas com a natureza. Os dois momentos são momentos de percepção de relações com o mundo que não são apenas com *objetos*, mas também com outros *sujeitos*, com suas vontades, desejos, interpretações, visões de mundo. Esses potenciais estão na ideia de indeterminabilidade interpretativa da ação e de finitude sensível. Ambos serão discutidos mais detidamente abaixo.

Por agora, é importante retomar os modelos de crítica apresentados por Benhabib. O primeiro modelo discutido é o de crítica imanente. Segundo a autora, tanto o jovem Hegel quanto o jovem Marx se dedicaram à prática da “crítica imanente da sociedade civil burguesa e das teorias que eles usam para justificar a sua perspectiva. Essa crítica é inspirada em uma visão de uma vida ética unificada que reunificará o que a sociedade civil moderna distanciou – moralidade e legalidade para Hegel, homem como burguês e como cidadão para Marx”³¹. No caso do jovem Hegel,

As filosofias empiristas e transcendentais são criticadas por separarem radicalmente conceito e intuição, forma e conteúdo, unidade e multiplicidade, identidade e diferença, finitude e infinitude. Para Hegel, a presença dessas dicotomias na filosofia é a expressão de uma cisão mais profunda na vida cultural. Ele vê como propósito da filosofia a superação dessas cisões e a restauração da unidade.³²

Essas filosofias não tomam a forma, então, de filosofias rivais, mas apenas “expressões do mesmo problema da bifurcação”³³. Ou seja, para Hegel, essas filosofias partem de certos dados que elas simplesmente assumem como válidos, partem de concepções e realidades do momento e as consideram como estáveis, acabando por buscar a justificação de uma humanidade que eles pressupuseram de início³⁴.

³¹ CNU, p.21.

³² CNU, p.22.

³³ CNU, p.23.

³⁴ Ver CNU, p.21 e também 24.

Nesse sentido, empirismo é dogmatismo porque os dados dos quais parte são postos de acordo com um critério que não é explicado. Quando se examina o critério implícito, é visto como envolvendo a reificação de certos elementos ao custo de outros. O que supostamente deveria retratar a ‘condição natural da humanidade’ se torna uma imagem abstraída da condição dos indivíduos como são na sociedade contemporânea.³⁵

O ponto central dessa crítica é mostrar que as origens consideradas hipoteticamente pelos teóricos são determinadas pela realidade corrente dos mesmos teóricos. O “a priori é o a posteriori”. Ou seja, “essas teorias externalizam o estado atual da sociedade, e o veem como apresentando a condição humana como tal”³⁶. O problema apontado por Hegel é que esses exercícios de abstração do “estado de natureza” possuem critérios a partir dos quais certas características são escolhidas como representantes dessa condição humana como tal, e esses critérios são normativos, “pois vão depender do que o teórico considera como sendo aspectos essenciais ou não essenciais da natureza humana”³⁷. Ao naturalizar aspectos da sociedade presente, ao gosto da determinação do teórico, essas teorias acabariam por fixar uma certa condição como natureza humana que não caberia querer transformar.

Contudo, o movimento da crítica o leva de uma percepção do risco da fixação de situações dadas na modernidade como essenciais, naturais, imutáveis, para uma visão da sociedade moderna como factual contraposta a um ideal da polis grega. Da percepção da potencialidade de transformação do que estava sendo apresentado como fixo, para uma imagem nostálgica de um passado ideal, para o qual deseja retornar. A oposição do seu modelo ideal contra a realidade do seu presente, no entanto, nada tem de diferente do sentido dogmático daqueles a quem ele criticava por apresentarem aspectos sociais como naturais. A crítica imanente torna-se então dogmatismo³⁸.

³⁵ CNU, p.24.

³⁶ CNU, p.24-25.

³⁷ CNU, p.25.

³⁸ Ver CNU, p.29.

Quaisquer que sejam os méritos de sua crítica metodológica das teorias normativas contrafactuais, o exercício de crítica imanente de Hegel é ambivalente. Pois, por um lado, ele critica o dogmatismo das teorias de direito natural modernas por reificarem as relações sociais do presente; por outro lado, ele mesmo admite que não tem momento no presente no qual ancorar a visão de uma vida ética unificada. O ideal da vida ética não é imanente, mas sim transcendente, no sentido que envolve olhar para o passado. Isso significa que o padrão normativo governando a crítica imanente de Hegel é um padrão retrospectivo, retirado da memória.³⁹

Além do problema de recair no mesmo erro que aponta nos teóricos do direito natural, Benhabib destaca um outro problema na crítica hegeliana. A sua recusa da modernidade, neste momento, fez com que subestimasse a força normativa de certos aspectos daquelas teorias. “O conteúdo normativo das teorias do direito natural, que fazem do princípio do consenso racional a base para a obrigação política do indivíduo, é reduzida a uma mera defesa da busca egoísta de interesses econômicos”⁴⁰.

No caso de Marx, Benhabib retoma o momento pré-1844, onde ele busca diferenciar a especificidade da crítica que ele realiza, do “mero criticismo”.

Enquanto o criticismo – como praticado anteriormente a Marx pelos materialistas franceses e subsequentemente pelos jovens hegelianos, Bruno Bauer, Arnold Ruge, e Max Stirner – se coloca de fora do objeto que critica, afirmando normas contra fatos, e os ditos da razão contra a irracionalidade do mundo, a crítica se recusa a colocar-se de fora de seu objeto e em lugar disso justapõe a autocompreensão imanente, normativa do seu objeto à realidade material desse objeto. O criticismo... deixa seu próprio ponto de vista inexplicado, ou assume a validade do seu ponto de

³⁹ CNU, p.32.

⁴⁰ CNU, p.23.

vista antes de se engajar na tarefa do criticismo. Isso significa que o criticismo não está preparado para aplicar a si mesmo os critérios que aplica ao seu objeto.⁴¹

O modelo de crítica proposto por Marx, contrapondo-se ao criticismo, não teria critérios que não aqueles postos pelo objeto a si mesmo. Seguindo o aspecto já presente em Hegel, Marx parte para o questionamento das coisas como estão dadas no mundo de forma a não considerá-las como imóveis, imutáveis. Diante das coisas como se apresentam, Marx passa a se questionar a respeito do processo através do qual elas vieram a ser e do que poderiam ser, mas acabaram por não ser. Assim se apresenta o ideal da possibilidade de transformação do mundo ao redor. O estado das coisas não é visto como fixo, determinado, essencial, mas como contendo diversas possibilidades diferentes de tornar-se.

Benhabib destaca na análise marxiana do período uma crítica da religião que não seria reducionista como “alguns de seus escritos posteriores”⁴². Isso porque nesse momento ele não reduz a religião a um simples interesse de certos grupos na dominação de outros. Nessa análise tanto o estado moderno quanto a religião, especialmente em sua forma protestante, são vistos como a projeção de certas qualidades humanas em outras esferas.

Na medida em que a religião expressa essa necessidade por universalidade, ela corresponde a uma necessidade real, em si mesma uma consequência das limitações da existência mundana. Essa necessidade real é preenchida de uma maneira falsa, uma vez que o sistema religioso de crenças produz, em lugar de eliminar, as condições da vida real de onde surge essa necessidade por uma universalidade abstrata. Da mesma maneira que o estado moderno precisa da sociedade civil burguesa como seu oposto tanto para negá-la quanto para ser negado por ela, assim também a consciência religiosa moderna precisa da miséria do mundo que ela nega, mas também

⁴¹ CNU, p.32-33.

⁴² CNU, p.37.

confirma. A esfera política exerce uma dominação abstrata sobre a esfera socioeconômica; a consciência religiosa exerce dominação abstrata sobre a consciência mundana.⁴³

Embora Marx use uma estrutura semelhante à de Hegel para mostrar a oposição, a cisão e a bifurcação nas condições de vida da sociedade moderna, ele não defende que “uma contradição em aparência esconde uma unidade em essência”⁴⁴. Porém, embora haja a negação metodológica dessa unidade essencial hegeliana, Benhabib argumenta que Marx acaba por desenvolver essa unidade no nível normativo, a partir da ideia de um “dever ser”, para onde a realidade precisa evoluir⁴⁵.

Essa reunificação que Marx acaba por propor tem duas formas diferentes, ainda que interligadas. A primeira prevê a eliminação do antagonismo entre estado e sociedade civil via eliminação do estado político, a segunda, desenvolvida especialmente nos escritos do Marx maduro, prevê a reapropriação da natureza humana externalizada no trabalho via tomada dos meios de produção⁴⁶. A relação entre esses dois aspectos da superação da condição da modernidade se deve à concepção de um lugar do teórico como compreendendo essas “necessidades reais” que são falsamente preenchidas pela religião e pelo estado e da compreensão dessas “necessidades reais” como desdobramentos dessa ausência da essência que foi externalizada pelo trabalho. A ação é apenas a produção de objetos postos no mundo, a emancipação está relacionada à reapropriação desses objetos; a pluralidade desaparece, não existe diferença significativa de desejos e necessidades, apenas um teórico que lê o mundo e afirma, do alto de sua posição, as “necessidades reais” que precisam ser satisfeitas.

Assim, Marx não apresenta uma utopia retrospectiva, como aquela de Hegel, mas em lugar disso uma prospectiva: “Hegel é guiado pela imagem antiga da polis, enquanto Marx

⁴³ CNU, p.37-38.

⁴⁴ CNU, p.38.

⁴⁵ CNU, p.41.

⁴⁶ CNU, p.39 e seguintes.

condena a diferenciação das sociedades modernas em esferas antagônicas como economia, política, moralidade e família”⁴⁷. Seja um ideal do passado ou um ideal futuro, o fato é que ambos têm ideais transcendentais guiando a crítica que se pretendia imanente. Embora isso certamente prejudique a intenção geral que eles apresentam, existem diversos aspectos positivos que surgem das críticas elaboradas tanto por Hegel quanto por Marx. O questionamento dos pressupostos, dos dados e dos critérios das filosofias do direito natural, no caso de Hegel; e a crítica categorial da economia política⁴⁸ e normativa da sociedade burguesa⁴⁹, no caso de Marx, são ressaltados como aspectos que devem ser mantidos em um empreendimento crítico. Esses aspectos da crítica hegeliana e marxiana serão resgatados ao fim de *Critique, norm, and utopia* por Benhabib para apresentar suas próprias intenções dentro da teoria crítica contemporânea.

O segundo modelo apresentado é o da crítica defetichizante, que possui as suas origens na *Fenomenologia do Espírito*. Benhabib argumenta que Hegel enfrenta um questionamento aberto por Immanuel Kant a respeito da centralidade do sujeito cognoscente. Ao discutir o processo de autorreflexão do sujeito, da constituição da subjetividade, Hegel precisou desdobrar a análise para a relação entre subjetividade e objetividade, percebendo, então, a relação recíproca presente⁵⁰. Ao analisar a relação recíproca Hegel faz a “descoberta” da intersubjetividade, constituinte, segundo Benhabib, também da própria linguagem da

⁴⁷ CNU, p.42.

⁴⁸ “Uma vez que Marx não mede as realizações da economia política contra critérios externos, mas confronta as reivindicações dessa ciência com as consequências pensadas de suas próprias categorias e suposições, esse aspecto de seu procedimento apresenta uma crítica imanente da economia política. As categorias da economia política são medidas contra o seu próprio conteúdo objetivo. É essa discrepância e inconsistência entre as categorias e seus objetos, ou conceitos e o seu conteúdo real, que revelam como essas categorias se tornam os seus opostos”, CNU, p.106.

⁴⁹ “Os ideais normativos da sociedade burguesa – o direito de todos a liberdade, igualdade e propriedade – são expressos em relações sociais de troca entre indivíduos proprietários, que são iguais em seu direito abstrato a dispor voluntariamente do que pertence a cada um. [...] o sentido social-existencial das normas de liberdade, igualdade e propriedade muda. Liberdade para alguns agora significa simplesmente a necessidade social que eles enfrentam de forma recorrente vendendo a sua força de trabalho; igualdade significa apenas a dependência social de uma classe sobre os membros de outra, e propriedade, o direito de alguns de se apropriar do produto de trabalho de outros. Quando as normas da sociedade burguesa são comparadas com a realidade das relações sociais nas quais elas são corporificadas, a discrepância entre o ideal e a realidade se torna aparente”, CNU, p.107.

⁵⁰ Ver CNU, p.44 e seguintes.

Fenomenologia. Porém, assim como após a crítica imanente do empiricismo e do formalismo, que levaram à percepção de seu dogmatismo, Hegel desenvolve suas próprias contradições, apresentando certas posições dogmáticas, aqui o mesmo acaba acontecendo. Por um lado, Hegel critica a epistemologia moderna por seu dogmatismo e sua circularidade; por outro, “a transição de uma forma de consciência para outra, a seleção e o arranjo das séries de formas de consciência e a dita ‘necessidade’ inerente ao processo, apontam para pressuposições do método de exposição, cuja justificação transcende os limites do argumento fenomenológico e depende de certas premissas derivadas da filosofia especulativa de Hegel”⁵¹.

Assim, o momento dialógico que está presente no texto da *Fenomenologia* é substituído pelo aspecto monológico do desenvolvimento do argumento. Isso se dá, além da própria escolha das figuras e dos seus arranjos, na visão da consciência como um sujeito transubjetivo exteriorizando sua essência e então reapropriando o que é parte de si mesmo: “as atividades de formação, posse e apropriação substituem o modelo do diálogo”⁵². A importância desse momento da crítica de Hegel é que seria aqui que a “filosofia do sujeito” tomaria plena forma.

Hegel modela a atividade da consciência a partir do trabalho, e desenvolve pela primeira vez a tese de que a história pode ser vista como a atividade de um sujeito coletivo singular que exterioriza a si mesmo e que subsequentemente “reapropria” o que exteriorizou. [...] A filosofia do sujeito é o modelo normativo subjacente à crítica defetichizante: crítica defetichizante diz respeito ao procedimento de análise no qual o dado é mostrado como sendo não um fato natural, mas uma realidade socialmente e historicamente constituída e, portanto, mutável.⁵³

⁵¹ CNU, p.46.

⁵² CNU, p.47.

⁵³ CNU, p.47.

O processo de aprendizado da consciência passa então pela percepção de que o mundo externo é um mundo construído pela humanidade da qual ela faz parte. A atividade essencial da consciência é o trabalho que transforma a natureza e faz com que a externalidade se assemelhe à humanidade. Em um só movimento ação vira trabalho e o sujeito coletivo singular se apresenta: “o passado é a ‘propriedade’ do Espírito universal, no sentido de que a atividade do trabalho mundialmente e historicamente humanizou e transformou a externalidade, e assim criou, da natureza, história”⁵⁴. O procedimento da crítica defetichizante leva, então, à consideração de que o que aparece como dado, como realidade externa, natural, em verdade seria propriedade do sujeito, porque obra de seu trabalho, e um processo educativo levaria a consciência a abandonar o seu ponto de vista particular e se identificar com o “nós fenomenológico”, com o ponto de vista do Espírito universal⁵⁵.

A crítica “materialista” de Marx não mudaria significativamente a estrutura do pensamento hegeliano: “a crítica antropológica... simplesmente substitui ‘Espírito’ por ‘humanidade’ ou ‘gênero humano’”⁵⁶. A troca nominal do sujeito transubjetivo não faz com que a história deixe de ser vista como o desdobramento de um sujeito coletivo singular e isso se deve fundamentalmente ao fato de a atividade humana central ser a do trabalho, entendida como produção de algo material exterior, da modificação do mundo à “imagem e semelhança” da humanidade. O que em Hegel tinha a forma do Espírito, em Marx toma a forma da política da classe, da busca pelo sujeito revolucionário: “Essa substituição não altera os fundamentos da ‘filosofia do sujeito’, uma vez que a história ainda é vista como um processo *unitário* de desdobramento das capacidades de um sujeito coletivo e emancipação social ainda é entendida como a *reapropriação* por uma classe social específica de sua herança”⁵⁷. Ou, na formulação semelhante de Jean Cohen:

⁵⁴ CNU, p.53.

⁵⁵ Ver CNU, p.53.

⁵⁶ CNU, p.54.

⁵⁷ CNU, p.54.

O conceito de classe universal e a identificação de um grupo empiricamente existente, historicamente produzido, como o portador da universalidade baseia-se na tentativa problemática, derivada de Hegel, de apresentar a história como positiva e racional. A classe universal, o sujeito/objeto da história, a negação da negação, são conceitos no pensamento de Marx que implicam um retorno ao absoluto de Hegel por meio de uma substituição, primeiro de espécie no lugar de Espírito, segundo, da classe como representante geral da sociedade no lugar da espécie.⁵⁸

Essa busca “pela história positiva e racional”, apesar de suas diferenças em cada caso, leva a imagens de como ocorre essa identificação – da consciência com o Espírito, ou da classe com esse suposto interesse universal da espécie; por meio de um processo educacional. Assim como em Hegel o processo educacional leva ao abandono do ponto de vista particular e a identificação com o ponto de vista do Espírito universal, em Marx o proletariado deve perceber o seu lugar específico nesse desdobramento histórico e assim atingir o ponto de vista universal da humanidade: “a educação da consciência leva ao reconhecimento dessa verdade”⁵⁹. Não é preciso destacar como essa compreensão “educativa” depende de um sujeito transubjetivo conhecedor dessa “verdade”, e do apagamento das diferenças e da pluralidade.

No pensamento do Marx maduro a crítica defetichizante se relaciona profundamente com o terceiro modelo, a crítica como diagnóstico de crise. Por meio da crítica defetichizante a realidade corrente é analisada tendo como referência uma realidade futura, e essa possibilidade de realidade diversa no futuro se apresenta em momentos de crise⁶⁰, em momentos de rachaduras na realidade corrente, por meio das quais poderíamos ver outras possibilidades de existência.

⁵⁸ COHEN, Jean. *Class and civil society: the limits of Marxian theory*. Amherst, MA: The University of Massachusetts Press, 1982, p.78.

⁵⁹ CNU, p.48.

⁶⁰ Ver CNU, p.108.

Porém, também esse modelo de crítica já tinha a sua versão hegeliana. Aquele ideal de vida ética unificada, que guiava a crítica de Hegel no ensaio *Natural Law* se transforma, segundo Benhabib, em “um modelo de integração e gestão de crises”⁶¹ na *Filosofia do direito*. Se o diagnóstico das oposições presentes na sociedade moderna aparecia como origem das cisões presentes na filosofia produzida pelos teóricos do direito natural e era oposto ao ideal de uma vida ética unificada; aqui existe um desenvolvimento de modelos para “curar” essas cisões. Em sua leitura da “intrusão do social”⁶², a reestruturação das classes na sociedade moderna levou a explicitação dessa bifurcação, dessa cisão. As corporações passam a dar sentido a esse momento de crise, por terem como “tarefa tornar o universal abstrato, mais concreto”⁶³. A possibilidade de “cura” das cisões presentes na sociedade civil moderna é apresentada por Hegel por meio da ideia de um bem público que unificaria os indivíduos: “A concretização do universal também significa a recuperação de sentido por parte do indivíduo que, nesse processo, orienta suas ações mais e mais no sentido de um universal *desejado*. O universal concreto é corporificado no estado”⁶⁴. Porém, por mais que essa ideia possa conter um traço intersubjetivo, de mediação e potencialidades democráticas, ele é demolido pela insistência em um sujeito transubjetivo, em uma realidade transparente. Esse “universal desejado” é simplesmente administrado por uma burocracia que tem o papel de decidir essas questões “sociais” que atrapalham o desenvolvimento do universal⁶⁵, não há espaço algum para a participação pública em processos de discussão e tomada de decisão⁶⁶.

O bem conhecido autoritarismo da teoria do estado de Hegel, portanto, não é uma questão de mera preferência política. Ele é perfeitamente consistente com um ideal transubjetivo de liberdade que atribui a percepção dos sentidos e da validade das atividades dos indivíduos a um

⁶¹ CNU, p.99.

⁶² Ver COHEN, Jean. *Class and civil society*, p.57 e seguintes.

⁶³ CNU, p.97.

⁶⁴ CNU, p.98.

⁶⁵ Ver CNU, p.98.

⁶⁶ CNU, p.100.

“terceiro” que observa e compreende, enquanto exclui o ponto de vista da intersubjetividade.⁶⁷

O burocrata que administra essas necessidades sociais e o filósofo são um: “analisando, compreendendo e transformando em uma linguagem racional a opinião confusa articulada pelas massas”⁶⁸. Assim, mais uma vez a realidade é medida de acordo com um padrão transcendente e vista como não realizando adequadamente o ideal, as imagens da razão, que o filósofo tem acesso privilegiado⁶⁹. Novamente Hegel deixa ver seu aspecto mais platônico que aristotélico⁷⁰. Certamente existem traços importantes no diagnóstico de Hegel das cisões e das ambivalências da sociedade civil moderna, mas, mais uma vez, “a sua busca enviesada por unidade o leva a colocar integração ética no lugar de participação política e o revela como um anti-modernista”, o que Hegel acaba por fazer, na tentativa de proteger a modernidade de seus “excessos revolucionários”, é limitar e impedir a “avaliação política comunicativa da legitimidade política pelos próprios cidadãos”⁷¹.

Porém, nessa distinção entre a “opinião confusa das massas” e a “racionalidade do filósofo” apresenta-se um aspecto importante: a crise se deixa perceber por duas perspectivas distintas. Existe a perspectiva dos sujeitos em relações sociais, sentindo a crise – a crise vivida – e a sua significação de uma perspectiva ampliada, geral e até mesmo global – a significância sistêmica da crise⁷². Hegel falha em perceber a importância da crise vivida, reduzindo todo o seu sentido ao aspecto sistêmico guiado por seu ideal normativo de unificação. A leitura marxiana da crise, por outro lado, buscaria conjugar esses dois aspectos. Segundo Benhabib, a crítica do capitalismo de Marx possui uma abertura, que lê o

⁶⁷ CNU, p.98.

⁶⁸ CNU, p.98.

⁶⁹ “Esse discurso se desenvolve por meio da distinção entre conceito e atualidade. Existe sempre uma contradição entre a estrutura do conceito e do real. É essa falha do real em dar expressão completa e adequada à Ideia que propulsiona a exposição hegeliana adiante. [...] O conceito que representa o momento da universalidade nunca encontra corporificação adequada por meio da razão e da vontade dos próprios indivíduos”, CNU, p.98.

⁷⁰ CNU, p.29.

⁷¹ CNU, p.101.

⁷² CNU, p.99.

momento de crise não como algo que precisa ser “curado”, mas como algo que deixa ver as potencialidades de rompimento da realidade tal como dada no presente.

A eliminação da crise significaria a transformação das condições que levaram a ela, enquanto a integração da crise requer que o sistema social *funcione* suficientemente bem de forma a neutralizar os efeitos possivelmente perturbadores dessas crises como um todo. Se o crime não pode ser eliminado, então que pelo menos a punição seja administrada corretamente. Se os tormentos da consciência moral não podem ser aliviados, que pelo menos as instituições neutralizem a distinção entre o que “é” e o que “deveria ser”. Se a pobreza não pode ser erradicada, então um sistema público de bem-estar e as corporações devem aliviar as suas consequências desastrosas; se as divisões de classe da sociedade civil tendem a polarizar os estamentos, então é tarefa da burocracia garantir que a sua polarização seja mantida sob controle. Ou seja, as crises devem ser geridas e as feridas do ético, curadas.⁷³

Para Marx, todas essas expressões de sofrimentos e necessidades deveriam ser lidas, em lugar de algo que deve ser acalmado, como demonstrações de potencialidades de rompimento dessas condições. O diagnóstico de crise serve para encorajar transformações sociais⁷⁴. Em um sentido próximo daquele de sua primeira crítica da religião, as necessidades tomam um espaço significativo e são consideradas como demonstrando algo que deve ser satisfeito de maneira real, não mais de maneira falsa. Esse momento é analisado sociologicamente por meio dos trabalhadores assalariados que veem o conflito entre suas necessidades reais e os interesses apresentados como universais, mas que são particulares da burguesia⁷⁵.

⁷³ CNU, p.99.

⁷⁴ CNU, p.103.

⁷⁵ Para uma discussão detalhada da relação entre necessidade e interesse em Marx e Hegel, ver: COHEN, Jean. *Class and civil society*, p. 62 e seguintes.

Porém, ainda que Marx novamente abra aspectos interessantes de análise, a perspectiva da transformação da realidade existente, o rompimento da realidade dada, de forma que um mundo novo se abra, ainda mantém uma visão de “reapropriação” de uma essência externalizada. O modelo de emancipação que guia a crítica do capitalismo é “a visão de que o que se apresenta aos indivíduos atualmente como a lei do valor do capital deve ser reapropriado por eles de forma a servir a seus próprios fins”⁷⁶. Assim, deveríamos ler o mundo que apresenta as riquezas do Capital, como na verdade sendo o mundo de riquezas da “humanidade” que deve ser apropriada por nós, os “herdeiros” desse desenvolvimento histórico. O falso interesse universal da burguesia passa a ser contraposto ao interesse realmente universal, representado pelo interesse da classe produtora, o proletariado⁷⁷.

No nível *normativo*, Marx, seguindo Hegel, recorre ao modelo expressivista de ação e nega as dimensões da *pluralidade* e da *indeterminabilidade* que são constitutivas da ação humana. As consequências dessa visão não são, como no caso de Hegel, uma solução integracionista para os problemas da sociedade moderna, mas uma visão burocrática e antidemocrática de socialismo que considera poder realizar apenas de forma mais perfeita aquilo que o capitalismo deixou inacabado, a saber, o crescimento econômico e o avanço tecnológico.⁷⁸

Dessa forma, mais uma vez o fantasma da filosofia do sujeito aparece para assombrar os desenvolvimentos possivelmente promissores da crítica tanto em Hegel quanto em Marx. Se a crítica imanente aparece assombrada pelo ideal de unificação na forma de uma utopia retrospectiva (Hegel) ou prospectiva (Marx) que nega sua própria realidade presente na

⁷⁶ CNU, p.104.

⁷⁷ Para uma análise detida do movimento entre sociologia e filosofia, que leva a elevação dos trabalhadores, enquanto categoria social, para o proletariado enquanto portador do interesse universal, enquanto categoria filosófica, ver COHEN, *Class and civil society*, especialmente p.74 e seguintes.

⁷⁸ CNU, p.104.

sociedade moderna onde deveria se fundar em seu propósito imanente, jogando o bebê com a água do banho ao notar os aspectos distorcidos das promessas de liberdade, igualdade e propriedade e negar sua potencialidade; a crítica defetichizante fortemente fundada em um modelo de ação unitário que, por temer a indeterminabilidade da ação, descarta aspectos promissores de sua análise da realidade, como a percepção de satisfações falsas de necessidades reais; a crítica como diagnóstico de crise acaba por ser quietista e reconciliatória, em Hegel, e determinista e reducionista, em Marx – além de antidemocrática em ambos. Porém, assim como aspectos dos outros dois modelos de crítica são destacados como fundamentais para o desenvolvimento de um empreendimento crítico, aqui também é o caso e a crítica como diagnóstico de crise, uma vez desembaraçada de suas linhas quietistas ou deterministas, pode tornar-se um instrumento útil na análise da sociedade moderna, buscando em momentos de tensões, de enfrentamentos, de rachaduras, as potencialidades para a transformação social.

A retomada das potencialidades e dos desvios desses três modelos de crítica em Hegel e em Marx é fundamental para compreender o papel que a filosofia do sujeito ocupa neles e também como esses pressupostos vão encontrar continuidade na teoria crítica da Escola de Frankfurt. Um aspecto interessante é o peso do diagnóstico de época da modernidade iniciado em Hegel e a potencialidade da crítica imanente. Ao diagnosticar as transformações que ocorreram com a ascensão da burguesia, Hegel deixa ver como pela primeira vez a justificação da legitimidade é imanente e não transcendente⁷⁹. Os desdobramentos dessa transformação são uma nova visão de poder, de política e mesmo de estrutura social⁸⁰. O que Benhabib destaca – e que encontra eco em *Class and civil society*, de Jean Cohen – é que essas transformações não são puramente negativas e que o processo de crítica da falsa satisfação das necessidades, do interesse da burguesia apresentado como interesse universal, etc., não precisa causar o descarte completo desses ideais. Em primeiro lugar porque com isso não nos distinguiríamos em nada de qualquer outra filosofia normativa, estaríamos

⁷⁹ Ver, por exemplo, CNU, p.22.

⁸⁰ Para uma discussão detida a respeito desse aspecto da modernidade, ver KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 1999.

apenas apresentando um ideal transcendente em oposição tanto a outros ideais transcendentais quanto a própria realidade. Em segundo porque existe um traço interessante nesses ideais modernos que, se efetivamente levados a sua realização, podem gerar um mundo novo de maneira não determinista nem antidemocrática.

O processo, portanto, tem um aspecto herdado da própria crítica imanente, porque Benhabib reforça como a falha desse modelo se deu, tanto em Hegel quanto em Marx, com o fato de não terem sido imanentes o suficiente. Ao opor uma utopia retrospectiva ou prospectiva deixamos de considerar os aspectos contidos no presente, as relações e as normas tal como postas na modernidade. Ao opor um modelo de sociedade ideal, impedimos e pré-julgamos as potencialidades desses ideais presentes na realidade corrente. Porém, também contém um aspecto normativo. Ao seguir os passos da tradição crítica, todos se envolvem com a discussão a respeito de novos mundos possíveis e, já por muitos anos, essa discussão tem seguido os passos e a visão de emancipação do marxismo. No entanto, após os anos 1970, ignorar os aspectos totalitários dos desenvolvimentos socialistas se tornou impossível, ou, pelo menos, incoerente⁸¹.

A defesa dos ideais da modernidade aparece em *Critique, norm, and utopia* especialmente na forma da defesa de um modelo de ação que seja consonante com a legitimação democrática discursiva do poder social e político e da percepção da pluralidade humana. A concepção da ação não apenas como trabalho, e a visão de que a pluralidade humana torna a comunicação um aspecto central da vida política são os dois pilares tanto da crítica exposta acima quanto da reconstrução de momentos de potencialidade nos escritos de Hegel e de Marx. São dois os momentos em que, segundo Benhabib, eles vislumbraram aspectos que poderiam ter feito com que eles desenvolvessem uma teoria mais aberta e mais adequada ao mundo moderno. Esses momentos são o da percepção da indeterminabilidade interpretativa da ação em Hegel e da finitude sensível, em Marx.

⁸¹ Uma discussão a respeito dos dois aspectos da herança marxista é feita por Jean Cohen em *Class and civil society*. Segundo ela, o “socialismo realmente existente” nos força a reconhecer algumas incoerências no nosso argumento pela transformação social, mas não é necessário contrapor o mundo contemporâneo à teoria marxista para encontrar sérios problemas nela. Ou seja, o problema não se dá apenas no nível da teoria *versus* desenvolvimento real, mas também no nível da própria construção da argumentação teórica.

A especificidade desses momentos de quebra de continuidade com a filosofia do sujeito se deve a concepção de pluralidade, como não sendo simplesmente a visão de que “somos corpos distintos no espaço e no tempo, mas que nossa identidade corporificada, e a história narrativa que constitui nossos selves, nos dão uma perspectiva única a respeito do mundo”⁸². Em uma apresentação do conceito, creditada (em rodapé) à Arendt, Benhabib afirma que, com essa visão, “a comunalidade e a comunidade surgem e se desenvolvem entre nós não apenas porque somos empurrados a condições similares de vida, mas porque nós criamos uma perspectiva comum juntos, e construímos um espaço de aparição a partir do qual vemos o mundo”⁸³. A pluralidade é justamente essa condição de sermos iguais aos outros ao nosso redor, por sermos seres corporificados, lançados no mundo, mas ao mesmo tempo diferentes de cada um dos outros.

A experiência de se tornar um “eu” necessariamente envolve a experiência de aprender a distinguir a sua perspectiva daquela dos outros, e isso envolve aprender a ver como o mundo pode parecer visto pelos olhos do outro. É essencial para a condição descrita como pluralidade que nós atinjamos a nossa perspectiva apenas como resultado dos processos morais e cognitivos que nos ensinam a reconhecer a presença de outras perspectivas no mundo. Parafraseando Aristóteles, apenas um deus ou um monstro não tem necessidade da perspectiva dos outros para constituir a sua própria.⁸⁴

Um aspecto fundamental para a concepção de teoria crítica que Benhabib passa a desenvolver ao longo dos anos e que emerge aqui é de uma teoria crítica que não coloque um teórico, uma teoria, uma visão de mundo, em um pedestal. O aspecto da pluralidade é refletido também a respeito da posição do teórico crítico. Assim como Benhabib questiona “com que direito” Hegel colocava os seus ideais de sociedade em oposição aos ideais da

⁸² CNU, p.140.

⁸³ CNU, p.140.

⁸⁴ CNU, p.141.

sociedade civil burguesa, e “com que direito” Marx passa a criar imagens de um futuro utópico, ela busca um desenho de teoria crítica que mantenha uma relação de igualdade moral universal entre os sujeitos sociais como um todo e o teórico crítico. Os ideais normativos que guiam a crítica, e que Benhabib defende fortemente, são os ideais construídos socialmente e que garantem um nível de igualdade de consideração dos sujeitos nas relações sociais em um nível muito superior ao encontrado em momentos históricos anteriores e em outras teorias. Em um passo fundamental de afastamento de uma teoria “arrogante”, que “só encontra a si mesma na história”⁸⁵, esse aspecto radicalmente plural e democrático do pensamento de Benhabib se desdobra em uma visão de emancipação onde o novo só pode nascer a partir das múltiplas perspectivas em diálogo.

Deixe-me afirmar antecipadamente que a minha crítica da filosofia do sujeito não é inspirada pelas teorias estruturalistas e pós-estruturalistas correntemente em moda que buscam uma filosofia sem sujeito. Meu interesse é não substituir estruturas, formas, e oposições binárias por sujeitos. Em lugar disso, eu quero perseguir a perspectiva da intersubjetividade radical e da pluralidade, e argumentar contra o característico “voo da filosofia” – nas palavras de Merleau-Ponty – para longe da situação e da corporificação.⁸⁶

Essa busca se apresenta ao longo de *Critique, norm and utopia*, por meio da defesa das noções de indeterminabilidade interpretativa e finitude sensível. As duas noções se relacionam profundamente com a defesa da pluralidade e desembocam, nesta obra, no modelo comunicativo de ação proposto por Habermas. Já na crítica a Habermas nas páginas finais deste livro, mas especialmente em *Situating the self*, essa busca pela situação e pela corporificação fica mais radical e, não por acaso, ao radicalizar-se, explicita cada vez mais as relações com a filosofia de Hannah Arendt.

⁸⁵ Imagem usada por Cohen em *Class and civil society*, p.102-103.

⁸⁶ CNU, p.54-55.

Indeterminabilidade interpretativa e pluralidade

Embora argumente em defesa da “descoberta” da intersubjetividade feita por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, Benhabib afirma que tão logo ela aparece, ela se vai. Nem mesmo a duração dessa obra é atingida. Na própria caracterização do movimento do Espírito⁸⁷, a ideia de ação como externalização impossibilita o desenvolvimento de um conceito amplo de ação, que integre os aspectos da pluralidade. Esse modelo de ação é usado por Hegel tanto para a análise de uma ação individual quanto para ação enquanto fazer, construir algo⁸⁸.

Note que essa análise pode ser aplicada tanto para a ação *instrumental*, por meio da qual um agente pretende criar um estado de coisas ou produzir uma coisa, quanto para a ação *expressiva*, onde o ato expressa, manifesta e revela as intenções e motivos do agente para um outro. Essa manifestação de si mesmo para os outros envolve a compreensão correta da parte deles a respeito de minhas intenções e motivos em um processo de compreensão e interpretação mútuas.⁸⁹

Porém, em lugar de adotar essa visão de interação entre os diversos agentes, que esse aspecto interpretativo envolve, Hegel a descarta como “ontologicamente inadequada”⁹⁰, por conta dessa instabilidade da ação que pode ser frustrada em seu movimento do interior para o exterior, onde a “realização pode falhar em sua correspondência com a intenção; o

⁸⁷ “Hegel distingue, então, entre três momentos da ação: em primeiro lugar, propósitos, intenções e motivos são referidos como ‘em-si-mesmo’, como conteúdos da consciência; em segundo lugar, por meio da escolha dos meios para realizar as ações, o em-si-mesmo se torna para-si-mesmo; finalmente, a realização do propósito é também a sua externalização; é uma externalização; é um em-si-mesmo que se torna para-outro.”, CNU, p.86.

⁸⁸ CNU, p.85.

⁸⁹ CNU, p.86.

⁹⁰ CNU, p.86.

propósito pode ser frustrado pela realidade”⁹¹. Como escreve Arendt, “o exaspero ante a tripla frustração da ação – a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores – é quase tão antigo quanto a história escrita”⁹². Um sistema não pode ser construído em um terreno tão instável e incerto quanto o que está relacionado à essa concepção de ação. Isso se conecta fortemente a perspectiva transubjetiva do Espírito que não pode ser contrariada pela perspectiva das pessoas em relações sociais: “do ponto de vista do Espírito, do discurso do filósofo, tudo aparece como ‘trabalho’ do Espírito”⁹³. Uma perspectiva intersubjetiva, por outro lado, exigiria a consideração da pluralidade: a efetividade da ação, a correspondência entre intenção e ato, dependeria do outro, da interação entre sujeitos que não são idênticos. A possibilidade intersubjetiva é suprimida em nome da totalidade transubjetiva do Espírito que determina o mundo⁹⁴, “na esperança de que o domínio dos assuntos humanos pudesse escapar da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes”⁹⁵. Mas, a ação humana

se mantém perpetuamente presa em uma dialética onde a discrepância entre intenção e consequência nunca é eliminada. Esse é o caso porque a fonte dessa discrepância não é simplesmente o fato de o mundo não permitir a realização de nossos propósitos. Isso pode até ser. Mas, mais significativamente, a discrepância entre ação e consequência surge por meio da incompreensão, da interpretação errada, e da incorreta atribuição de sentido aos nossos atos pelos outros. Ser um agente atuante é viver em um mundo de interpretação, onde a nossa compreensão de nossos próprios atos não é nada mais que um ponto de vista, um quadro de interpretação, entre outros.⁹⁶

⁹¹ CNU, p.86.

⁹² CH, p.274-275.

⁹³ CNU, p.87.

⁹⁴ Ver, CNU, p.87-89.

⁹⁵ CH, p.275.

⁹⁶ CNU, p.87.

Em referência a Arendt⁹⁷, Benhabib argumenta que apesar de sermos inseridos nessas teias de narrativas e de construirmos a nossa identidade através desse processo de narrar uma história de vida que faça sentido para nós mesmos, nós não somos atores e autores⁹⁸ de nossa própria história de vida⁹⁹. Tudo é sempre uma complexa relação entre o nosso ponto de vista e o do outro, nossa concepção de nossa narrativa e a visão e interpretação dos outros a respeito dessa história: “ações humanas, ao contrário de objetos e coisas, não são propriedade de seus agentes”¹⁰⁰. Ou seja, uma narrativa direcionada e determinada como aquela que é necessária para Hegel só sobrevive com a supressão desse aspecto da humanidade da ação, da pluralidade. Só se pode ter posse de um objeto material que se produz sozinho, e só se pode ter certeza da sua adequação a partir da própria avaliação da intenção e da sua efetiva realização, sem nem mesmo considerar a perspectiva do outro a respeito do objeto material produzido. O outro enquanto sujeito desaparece por completo. Em nome do sistema filosófico, de uma perfeita relação entre internalidade e externalidade, Hegel fica com a transubjetividade¹⁰¹.

O meu ponto é que essa fusão entre agir e fazer só tem sentido de um ponto de vista transubjetivo, isto é, do ponto de vista de um sujeito coletivo singular que contempla a si mesmo em sua própria história como se ela

⁹⁷ CNU, p.87, n.23.

⁹⁸ Para uma ampla discussão sobre os desdobramentos dessa dualidade entre ação e autoria, atores e autores dentro da teoria política e com forte sintonia com os desdobramentos na teoria democrática e na teoria da representação democrática da discussão realizada por Benhabib aqui, ver: PITKIN, Hanna. *The concept of representation*. Berkeley, CA: University of California Press, 1972.

⁹⁹ “Embora todos comecem a sua própria vida inserindo-se no mundo humano por meio da ação e do discurso, ninguém é autor ou produtor de sua própria história de vida... Alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu paciente [receptor], mas ninguém é seu autor”, CH, p.230.

¹⁰⁰ CNU, p.87.

¹⁰¹ “O ato não é ‘obra’ do sujeito, uma entidade objetiva na qual os seus propósitos são corporificados inequivocamente e na qual ele reconhece a si mesmo sem o risco de ser mal interpretado ou incompreendido. A ação humana é arriscada, e, do ponto de vista de um paradigma expressivista, é menos adequada para capturar a ideia essencial por trás dele do que aquela de um objeto fabricado. Hegel falha em explicar como a ação auto-expressiva pode também ser interação, e se mantém expressiva do sujeito apesar da má interpretação e da percepção equivocada. Esse é o motivo pelo qual, na transição de objetividade para conceito na Lógica, e de Espírito objetivo para absoluto na Enciclopédia, o paradigma da ação é substituído pelo do trabalho, isto é, por uma externalidade que inequivocamente e plenamente expressa pensamento e conceito”, CNU, p.89.

fosse sua “obra”. Do ponto de vista intersubjetivo, a distinção entre agir e fazer não pode ser ignorada, pois é apenas no nível das relações com os outros que a ação pode ser sequer conceitualizada. O sujeito transubjetivo não tem *Gegenspieler*, não tem parceiro na ação; ele pode apenas configurar o mundo a partir de sua própria imagem.¹⁰²

Contudo, presente nesses momentos de percepção intersubjetiva em Hegel está a ideia de que, se as ações não são nossa propriedade, se não somos autores solos dessas narrativas, se o seu sentido só pode ser construído a partir da relação com os outros, se o que expressam não é um propósito simples e unívoco, se as ações só podem ser determinadas interpretativamente, então “a ação humana é fundamentalmente indeterminada”¹⁰³. Nas palavras de Arendt de *A condição humana* que ressoam de maneira quase inalterada na argumentação de Benhabib:

O desvelamento do “quem” por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se em uma teia já existente, onde suas consequências imediatas podem ser sentidas. Juntos, iniciam novo processo, que finalmente emerge como a singular estória de vida do recém-chegado, que afeta de modo singular as estórias de vida de todos aqueles com quem entra em contato. É em virtude dessa teia preexistente de relações humanas que a ação quase nunca atinge seu objetivo; mas é também graças a esse meio, onde somente a ação é real, que ela “produz” estórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade que a fabricação produz coisas tangíveis.¹⁰⁴

O desdobramento lógico dessa ideia de que a ação humana pode ser compreendida apenas a partir da interpretação é a percepção da relação entre ação, comunicação e

¹⁰² CNU, p.87, n.22.

¹⁰³ CNU, p.87.

¹⁰⁴ CH, p.230.

linguagem. A tentativa de entendimento do outro vem necessariamente de um processo mediado pela linguagem através do qual nos perguntamos e nos expressamos a respeito da presença do outro, das suas ações e das nossas intenções. Tanto o “o quê” das ações, como o “quem” é gerado em um processo comunicativo¹⁰⁵. A superação desse problema que perpassa a tradição da teoria crítica é, então, apresentada a partir da teoria da ação comunicativa de Habermas.

O modelo comunicativo de ação faz justiça à experiência da pluralidade humana. [...] Pois a comunicação é o meio através do qual a *pluralidade* é revelada. Ao agir e falar mostramos quem somos e nossas diferenças em relação aos outros. A interpretação de nossas ações à luz das nossas enunciações e de nossas enunciações à luz de nossas ações, e de nossa capacidade de explicar ambas quando questionados, é o que estabelece a nossa distinção em relação aos outros. Enquanto no modelo de ação como trabalho essa experiência da pluralidade é vista simplesmente como “contexto” da ação, de acordo com a teoria da ação comunicativa ela é constitutiva da ação desde o princípio.¹⁰⁶

Dessa maneira, Benhabib lamenta que a descoberta da intersubjetividade tenha sido descartada em nome da manutenção do ideal transubjetivo. O desenvolvimento do aspecto indeterminado e interpretativo da ação teria levado a uma desconsideração, ou pelo menos a um enfraquecimento da filosofia do sujeito. Não por acaso esse abandono está tão atrelado ao fracasso da crítica imanente¹⁰⁷: ao se negar a aceitar o aspecto da pluralidade humana, expresso na indeterminabilidade interpretativa da ação, Hegel se volta ao conforto e à segurança da torre da transubjetividade. Uma vez que “todas as calamidades da ação

¹⁰⁵ CNU, p.136.

¹⁰⁶ CNU, p.244.

¹⁰⁷ “A supressão da intersubjetividade e o paradigma da ação humana como ‘trabalho’ são dois lados da mesma moeda. Do ponto de vista da transubjetividade, a validade não precisa ser definida por meio da perspectiva intersubjetiva dos atores. [...] Nenhum apelo precisa ser feito nesse procedimento ao que os próprios agentes podem estar motivados ou que tenham direito a considerar como obrigatório ou válido”, CNU, p.94.

resultam da condição humana da pluralidade, que é a condição *sine qua non* daquele espaço da aparência [aparição] que é o domínio público”¹⁰⁸, não causa espanto a negação da sociedade civil feita por Hegel. “A fuga da fragilidade dos assuntos humanos para a solidez da quietude e da ordem”¹⁰⁹ leva, como é de costume, a uma saída antidemocrática.

Finitude sensível e pluralidade

Marx, certamente, é herdeiro desse movimento hegeliano de distanciamento da intersubjetividade, de negação da indeterminabilidade interpretativa da ação via adoção do modelo de ação como trabalho. Contudo, Benhabib destaca que ele próprio teve também o seu momento de percepção de aspectos da condição humana que poderiam ter feito com que passasse a considerar uma versão mais democrática e aberta de transformação social. Benhabib persegue essa fagulha presente na ideia de finitude sensível nos *Manuscritos*.

Embora o texto dos *Manuscritos* tenha uma forte presença hegeliana por meio de ideias como a de que “a *essência* do trabalho é a autorrealização dos indivíduos por meio da criação de objetos, mas a *existência* do trabalho é a completa negação de sua essência”¹¹⁰, Benhabib reconhece em alguns momentos a ideia promissora da finitude sensível. Essa perspectiva é apresentada na discussão sobre objetificação. Se, por um lado, o caráter mais evidente – e o que se mantém – dessa discussão é o da necessidade da reapropriação da essência externalizada; por outro, a crítica de Marx também é feita seguindo a percepção de que a relação com o exterior é também uma relação entre pessoas: “objetificação não é meramente a apropriação de objetos, mas um processo de *interação* com outros sujeitos para os quais essa externalidade é da mesma forma um objeto”¹¹¹. Nessa perspectiva,

¹⁰⁸ CH, p.275.

¹⁰⁹ CH, p.277.

¹¹⁰ CNU, p.56.

¹¹¹ CNU, p.58, destaque meu.

a relação com a natureza é um laço *social* entre indivíduos em duplo sentido. Primeiro, a natureza como objeto é um objeto para outros humanos também; “objetidade” implica estar presente para uma pluralidade de sujeitos. Segundo, esses sujeitos que tem objetos fora de si mesmos são, por sua vez, objetos para outros; cada indivíduo pode ser relacionado por outros como um ser humano externamente existente.¹¹²

Esse modo de relação com a exterioridade apresenta a presença de um outro que não é simplesmente um objeto. A relação com esses outros humanos é de percepção, sentimentos, desejo, etc. Esse momento de percepção de outras presenças no mundo que não são simplesmente objetos construídos pelo trabalho, mas que são também seres que constroem o mundo a sua maneira, traz ao sujeito a percepção de sua própria finitude. Ou seja, através da percepção de um ser externo que é também um sujeito, percebe-se a finitude de si mesmo. Esse outro, justamente por ser outro, é ao mesmo tempo igual e diferente. E é isso que une cada um ao mundo e aos outros: a percepção de que se é finito, limitado, insuficiente. Em mais um momento de presença arendtiana, Benhabib escreve:

Esse modo de relação com objetos e com humanos como objetos não é meramente uma de apropriação. Ela varia entre sensação e percepção a desejo e a amor. Subjetivamente, o indivíduo experiencia sua finitude como pulsões, necessidades, sentimentos e paixões. Essas experiências afetivas são fundamentalmente direcionadas ao outro. Elas colocam o indivíduo não apenas em um estado de estar *lançado no mundo*, mas também em um estado de consciência fundamental de sua *finitude e pluralidade*. A experiência de finitude sensível é a consciência de insuficiência radical. É a consciência de que a pessoa pode ser afetada, bem como afetiva, e que esse é um *vínculo com o mundo e com os outros*.¹¹³

¹¹² CNU, p.58.

¹¹³ CNU, p. 58. Destaque meu.

Essa perspectiva não se satisfaz na ideia de reapropriação de uma essência que foi externalizada por meio do trabalho. Caso permanecesse ao longo do tempo no projeto marxiano, a ideia de emancipação, e mesmo de comunismo, ganharia um aspecto completamente diferente. Enquanto o modelo da filosofia do sujeito apresenta um modelo de comunismo que vê a humanidade como um ser que transforma o mundo exterior e então o reapropria como seu produto, esse modelo daria abertura a uma construção de comunismo que fosse centrada na ideia de formação de *necessidades radicalmente novas*, que, para serem satisfeitas exigiriam a transcendência da forma atual de sociedade: “para satisfazer uma necessidade, não é necessário possuir o objeto daquela necessidade”¹¹⁴. Porém, uma vez que a objetificação é um conceito central na construção da ideia de história em Marx, sendo a objetificação a força que oferece a dinâmica do processo evolucionário de humanização da espécie humana na história, o modelo de emancipação que se desdobraria da finitude sensível é abandonado. “Em outras palavras, precisamente porque objetificação é a categoria que explica a constituição da espécie humana, emancipação é compreendida em termos circunscritos por essa noção de objetificação”¹¹⁵.

Essa concepção de história, baseada na criação de um mundo material que geração após geração apropriaria como parte constitutiva de si mesma, é também deficitária por si só devido a sua redução à constituição material do mundo. A nossa existência e a nossa compreensão no mundo não se devem apenas a uma percepção de um mundo material construído por outros que vieram antes de nós. A categoria de objetificação é inadequada para uma compreensão ampla dos processos de aprendizado e desenvolvimento humanos: “ao agir e falar como seres culturais, sociais e linguísticos nós não nos ‘objetificamos’; em lugar disso, nós nos tornamos sujeitos, isto é, seres capazes de iniciar enunciados significativos, de ação e interação; seres capazes de *revelarem* a si mesmos, suas intenções, propósitos, desejos, sentimentos e disposições”¹¹⁶. Dessa forma, Benhabib argumenta que

¹¹⁴ CNU, p.59.

¹¹⁵ CNU, p.61.

¹¹⁶ CNU, p.63. Destaque meu.

Marx apaga as distinções entre duas formas diferentes de atividade humana e suas “regras de aquisição e características de aprendizado”¹¹⁷. Ou, nas palavras de Arendt:

O mundo de coisas feito pelo homem, o artifício humano construído pelo *homo faber*, torna-se um lar para os homens mortais, cuja estabilidade suportará e sobreviverá ao movimento de permanente mudança de suas vidas e ações, apenas na medida em que transcende a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso. [...] Para ser o que o mundo é sempre destinado a ser, um lar para os homens durante a sua vida na Terra, o artifício humano tem de ser um lugar adequado para a ação e o discurso, para atividades não apenas inteiramente inúteis para as necessidades da vida, mas de uma natureza inteiramente diferente das múltiplas atividades de fabricação por meio das quais o próprio mundo e todas as coisas nele são produzidas.¹¹⁸

O mundo social de normas de interação, de regras culturais e comportamentais, também é parte fundamental da nossa compreensão enquanto humanos. E esse mundo social relaciona fortemente os dois aspectos destacados em Hegel e Marx por Benhabib: a percepção da nossa finitude em relação a um mundo povoado por outros sujeitos que são ao mesmo tempo iguais e diferentes de nós, onde, por sua vez, os atos não encontram simples ressonância direta, pode haver falhas de comunicação, compreensões diversas daquelas pretendidas, etc. O mundo social e o aspecto da reprodução social do mundo se relacionam e envolvem a finitude sensível e a indeterminabilidade interpretativa: “O conhecimento dessas regras simbólicas, interativas e linguísticas é um entendimento de seu significado e de seu contexto. E envolve as competências de compreender e interpretar o que nós fazemos e dizemos, bem como a forma como outros percebem o que nós fazemos e dizemos”¹¹⁹. Ou, nas palavras de Arendt: “tudo o que os homens fazem, sabem ou

¹¹⁷ CNU, p.63.

¹¹⁸ CH, p.217.

¹¹⁹ CNU, 63.

experimentam só tem sentido na medida em que se possa falar sobre. [...] Os homens... só podem experimentar a significação porque podem falar uns com os outros e se fazer entender aos outros e a si mesmos”¹²⁰.

Dessa forma, esse movimento de negação e descarte desses aspectos destacados em Hegel e Marx estão profundamente interligados em sua relação com a pluralidade¹²¹. Enquanto Hegel desenvolve aspectos da intersubjetividade, mas bloqueia o seu andamento ao buscar uma ação humana que seja determinada, definida; Marx, pela mesma reação diante da diferença entre os sujeitos, encerra a história humana em uma modelo de objetificação e reapropriação de uma essência externalizada. Como Benhabib salienta, esses são aspectos da filosofia do sujeito em suas quatro pressuposições: modelo unitário de ação como trabalho, modelo de um sujeito transubjetivo, a história como história dessa transubjetividade e a identidade entre a subjetividade constituinte e constituída¹²².

A pluralidade humana, que percorre o texto de *Critique, norm, and utopia*, é incompatível com essas pressuposições. A pluralidade, tomada especialmente no contexto da filosofia arendtiana, pressupõe uma indeterminabilidade da ação dos sujeitos justamente por sua especificidade, sua singularidade. Cada ser humano, ao nascer, traz a potência para o surgimento, para a aparição, para coisas diversas¹²³. Se tomamos a ação humana apenas como construção do mundo material, como trabalho, perdemos justamente o aspecto da ação que manifesta a pluralidade, que permite o surgimento do novo, a aparição dos sujeitos. Obviamente, ao considerarmos que a potencialidade do surgimento do novo está em cada sujeito em sua distinção, o modelo de um sujeito transubjetivo perde completamente o

¹²⁰ CH, p.5.

¹²¹ “É reconhecido que o trabalho ocorre no contexto de uma comunidade humana. Mas o telos do modelo de ação como trabalho não é interação ou comunicação, mas sim a formação de externalidade ou a manifestação da essência ou natureza do self para os outros por meio desse processo. Ora, esse momento de manifestação do self aos outros, ou autorrealização, não pode ser entendido em termos que sejam restritos ao trabalho apenas; tal compreensão exige a introdução de categorias interacionais. Em vez disso Hegel e, seguindo-o, Marx, recorrem à perspectiva, não de uma *pluralidade intersubjetiva de selves comunicativos*, mas à perspectiva transubjetiva de um sujeito coletivo singular. Esse sujeito coletivo singular permite que eles evitem o individualismo da tradição do direito natural, mas é completamente incompatível com o significado de pluralidade humana”, CNU, p.68, destaque meu.

¹²² CNU, p.54, p.129-130 e p.330.

¹²³ CH, especialmente p.219-221.

sentido – a não ser que tome a forma de um Deus, que, de fora do mundo e acima dele, vê o desenrolar das ações humanas e indica os seus caminhos. Certamente não há nada de crítico em tal concepção.

Em outras palavras, o reconhecimento e a adoção da pluralidade humana como um aspecto central fazem com que Benhabib questione a ausência de sua consideração ao longo da tradição crítica. O que é nomeado como “filosofia do sujeito” é justamente um conjunto de pressupostos que foi adotado ao longo do tempo em lugar do enfrentamento da condição humana da pluralidade. Os quatro aspectos da filosofia do sujeito são justamente opostos a essa ideia: não há como manter os dois e a tradição sempre escolheu pelo descarte da pluralidade. É em defesa de que a tradição repense esse movimento que Benhabib se posiciona.

A crítica, a filosofia do sujeito e a política

Quando retomamos as três concepções de crítica apresentadas no início – imanente, defetichizante e diagnóstico de crise – podemos perceber o quanto a análise realizada por Benhabib desses três modelos está profundamente vinculada a ideia de pluralidade e à incapacidade dos modelos em incluir efetivamente a intersubjetividade. A crítica central de Benhabib às três concepções é o fato de o ideal transubjetivo dominar em algum momento o processo. Primeiro com a utopia retrospectiva e prospectiva em relação à crítica imanente; depois com o modelo de objetificação, que colocava um sujeito transubjetivo como central, desconsiderando a intersubjetividade; e, por fim, desdobrando esse modelo de objetificação em uma ideia de transformação social que concebe emancipação apenas como reapropriação, mantendo a transubjetividade que tudo vê e tudo determina.

A visão que tanto Hegel quanto Marx – ainda que em menor grau – têm da sociedade civil expressa muito claramente como essa opção pela transubjetividade afeta a relação com a participação social e com a democracia. A solução para os embates da sociedade moderna,

para as “feridas” da eticidade, via integração, se deve a essa opção de Hegel pela perspectiva transubjetiva.

É clara a razão pela qual isso se dá. Se, para os agentes sociais, o sentido e a validade de suas ações residem em sua compreensão dessas ações, então os agentes podem apenas resolver os problemas de sua vida coletiva à medida em que participam de processos nos quais eles definem as questões, bem como as respostas. Se nós assumimos desde o princípio que o sentido e a validade das ações sociais residem na perspectiva de uma terceira pessoa, então não é necessário que os agentes sociais participem, eles mesmos, seja do enquadramento das questões apropriadas, seja nas respostas a elas.¹²⁴

Se a sociedade civil fosse encarada, menos como uma ameaça e mais como um lugar de interações humanas e de ação política, que traz em si o potencial para transformação social, tudo poderia ser diferente¹²⁵. É ao menos curioso como há uma passagem de uma análise das necessidades reais dos sujeitos e da sua falsa satisfação pelo estado e pela religião¹²⁶, para um oferecimento de questões e soluções verdadeiras, diante da falsidade de qualquer outra perspectiva que surja entre os agentes sociais. A “fuga da fragilidade dos assuntos humanos”, pelo medo do enfrentamento de sujeitos finitos, insuficientes, e da indeterminabilidade interpretativa das ações humanas, rumo à perspectiva transubjetiva, pode certamente ser lida como uma “fuga da política”¹²⁷. Em uma passagem de *A condição humana*, que soa como inspiração para as análises de Benhabib a respeito da redução da ação humana ao trabalho, Arendt escreve:

¹²⁴ CNU, p.103.

¹²⁵ Esse é o ponto central da análise de Jean Cohen em *Class and civil society* e que permanece em sua obra em conjunto com Andrew Arato, *Civil society and political theory*. Desde o início o ponto de Cohen é o resgate da sociedade civil do lugar onde foi lançada pelas críticas de Hegel especialmente em sua forma na obra marxiana e nos desdobramentos marxistas. Benhabib se vale em diversos momentos de *Critique, norm, and utopia* de elaborações do primeiro livro de Cohen justamente pelo resgate e defesa da interação, da intersubjetividade e da pluralidade que percorre o pensamento das duas autoras até os dias de hoje.

¹²⁶ CNU, p.37-38.

¹²⁷ CH, p.277.

O lugar-comum, que já encontramos em Platão e Aristóteles, de que toda comunidade política consiste em governantes e governados... baseava-se *mais na suspeita em relação a ação* que no desprezo pelo homem, e resultou *mais do sincero desejo de encontrar um substituto para a ação* que de alguma vontade de poder, irresponsável ou tirânica. [...] O problema, segundo Platão, era garantir que o iniciador permanecesse como senhor absoluto daquilo que começou, prescindindo do auxílio de outros para levá-lo a cabo. *No domínio da ação, esse domínio isolado só pode ser alcançado quando os outros são usados na execução de ordens, quando já não é necessário que adiram por iniciativa própria ao empreendimento, com seus próprios objetivos e motivações.*¹²⁸

Uma vez que o modelo unitário de ação, ou o “paradigma do trabalho”, é o cerne da posição que Benhabib nomeia como filosofia do sujeito¹²⁹ não surpreende que a proposição de um abandono da filosofia do sujeito pressuponha uma mudança na concepção de ação, ampliando-a além do trabalho, do ato de dar forma ao mundo material. Ao parar de fugir da casualidade e da acidentalidade dos assuntos humanos, e permitir o espaço da pluralidade, Benhabib também insere no campo da transformação social a importância do espaço de mediação entre os interesses, vontades, desejos dos diversos agentes. A sociedade civil não pode ser descartada como um espaço de falsas realizações e passa a ser considerada como uma forte aliada, como espaço de discussão e legitimação discursiva do poder.

Benhabib, seguindo Arendt, recusa essa “suspeita em relação a ação” que acabou por ser resolvida diversas vezes na história da filosofia por meio da “fuga da política”. A desconfiança com relação à indeterminabilidade da ação leva à adoção de uma perspectiva transubjetiva e de uma visão de política simplesmente como relação entre “governantes e governados”. A perspectiva da transubjetividade reduz a realidade social a uma unidade

¹²⁸ CH, p.277. Destaque meu.

¹²⁹ CNU, p.10.

transparente e, ao conceber a sociedade como uma totalidade auto-mediadora, coloca, em verdade, o teórico numa posição determinista em relação ao mundo como ele *é* e a visão de como ele *deveria ser*. O espaço de mediação entre os diversos interesses dos agentes sociais é transformado em irrelevante. O medo da ação é uma face do medo da diferença.

A redução da ação ao trabalho permite uma redução da diferença entre os sujeitos uma vez que dá centralidade ao reconhecimento no trabalho das gerações anteriores¹³⁰. Tudo o que escapa a essa compreensão enquanto humanidade que molda o mundo material é descartado como desimportante¹³¹. Seja na forma do Espírito, da humanidade ou da “classe universal”, a pluralidade humana é apagada, e o mundo de sujeitos em relações sociais é reduzido a um mundo onde um sujeito transubjetivo age moldando o mundo ao seu redor por meio do seu trabalho e que busca a libertação, a emancipação, pela reapropriação da essência que externalizou por meio de seu trabalho. O sujeito transubjetivo vê somente “a si mesmo na história”, considerando tudo o que não reconhece como sua “obra” como insignificante. Segundo Benhabib, a crítica materialista de Marx pode ter substituído a imagem idealista do espírito pela humanidade, pelo proletariado, mas essa mudança não significou o abandono da arquitetura pressuposta por Hegel.

Na teoria de Marx, o proletariado representa o interesse universal porque ele age em nome do sujeito coletivo singular da história. A emancipação do proletariado equivale à emancipação da humanidade, precisamente

¹³⁰ “À medida em que nós no presente podemos ver nossa identidade com esse sujeito cujo ‘trabalho’ passado é o nosso presente, nós podemos ou obter reconciliação com uma objetividade que entendemos como feita por nós (Hegel) ou podemos conseguir a emancipação pela reapropriação dessas forças e realizações do passado que sabemos serem produtos de nossa atividade (Marx)”, p.130.

¹³¹ Isso ainda se desconsideramos a dificuldade que grupos subalternos podem encontrar em identificar-se com o mundo a sua volta, que podem ver como construídos à imagem de outros que não eles. Os descendentes dos povos escravizados na América se veem nas construções materiais ao seu redor? O sul global se vê na arquitetura gótica europeia? A razão ou não desse sentimento de reconhecimento é assunto complexo, mas o próprio mundo material não é tão certo, ordeiro, racional, definido, como essas teorias gostariam que ele fosse. A própria definição do que seria considerado ou não como as “obras” dessa humanidade seria uma questão de longa disputa e de poder. Quanto do mundo material construído ao longo de muitas gerações em outras regiões do mundo é desconsiderado como obra da humanidade pelos mesmos teóricos europeus que escrevem essas linhas?

porque o interesse específico desta classe corresponde ao interesse universal da humanidade. Note, contudo, que essa equalização do interesse proletário com o interesse universal *tout court* baseia-se em duas suposições: primeiro, se assume que existe um sujeito da história verdadeiro ao qual podemos atribuir um interesse “universal”; em segundo lugar, sustenta-se que um grupo ou classe social deve ser capaz de representar o interesse universal como tal. As duas suposições são deficientes.¹³²

Isso porque a continuidade da filosofia do sujeito faz com que a humanidade seja sempre vista no singular, em relação a perspectiva transubjetiva, e não no plural, como sujeitos em relações sociais, agindo, interagindo no mundo – sob uma perspectiva intersubjetiva¹³³.

O sujeito coletivo singular não se comporta como uma *coletividade* que decidiu agir em conjunto, mas como uma *singularidade* que reapropria o que é legitimamente seu. No que se refere a isso a teoria social marxiana enfrenta um dilema: ou o proletariado é um agente social entre outros cujas lutas nós escolhemos apoiar com base em motivos éticos e políticos diversos ou o proletariado é o ator social privilegiado cujas lutas devem ser apoiadas com base em motivos sistemático-teóricos. Se escolhemos a primeira alternativa, o marxismo, enquanto teoria emancipatória, não pode justificar o status privilegiado que atribui ao proletariado. Se escolhemos a segunda alternativa, então podemos defender o papel especial do proletariado, mas não podemos explicar porque os seus interesses são iguais aos interesses

¹³² CNU, p.130.

¹³³ “Humanidade é uma abstração, pois são as atividades concretas de indivíduos específicos em certos momentos no tempo e certos lugares que dirigem o processo histórico. Os sujeitos da história, no sentido de *agentes* da história, são seres humanos no *plural*, não humanidade no singular como tal”, CNU, p.131. Essa perspectiva de humanidade como sujeito empírico e como objetivo normativo seria herança do idealismo alemão e é analisada também por Cohen, *Class and civil society*, p.78 e seguintes.

humanos universais, exceto por uma série de equações e reduções baseadas na filosofia do sujeito.¹³⁴

Abandonar a filosofia do sujeito significa abandonar a pretensão de totalidade auto-mediadora e assumir os “riscos” da ação humana. Ao abandonar essa pretensão e ao abandonar a busca por um sujeito¹³⁵, a própria função da teoria crítica como sendo uma forma de teorizar que pretende pensar a transformação do mundo, sem nunca aceitar como imutável a forma que ele toma no presente, contrapondo sempre a imagem de como ele *é* a como ele *deveria ser* se transforma. Com o abandono do sujeito coletivo singular, da filosofia do sujeito, abandona-se também a ideia de que há um desenvolvimento *necessário* da história. Em oposição à singularidade do *deveria ser*, apresenta-se a pluralidade do *poderia ser*. Ao negar a redução da pluralidade humana à uma singularidade coletiva¹³⁶ o espaço de interação, debate, mediação entre as diversas perspectivas de como o mundo *poderia ser* se torna fundamental. O espaço da política, negado em diversos momentos, retoma a sua importância.

¹³⁴ CNU, p.132.

¹³⁵ Sobre a busca pelo sujeito na tradição crítica, ver CNU, p.143.

¹³⁶ CNU, p.133.

Capítulo 2. Teoria crítica e democracia

A transformação da crítica por aqueles que viriam a ser chamados de “Escola de Frankfurt”, dando origem à “Teoria Crítica”¹³⁷, se dá especialmente por meio da junção das teorias marxianas com a tese da racionalização de Max Weber¹³⁸ que ocorre justamente na tentativa de compreender as mudanças nas dinâmicas do capitalismo que ocorriam na época. Segundo Benhabib, o artigo “Capitalismo de Estado: suas possibilidades e limitações” de Friedrich Pollock oferece uma clara apresentação das motivações por trás dessa virada da crítica da economia política para a crítica da razão instrumental. De acordo com a análise de Pollock, a estrutura da economia política foi radicalmente transformada no entre guerras, criando uma nova forma de organização capitalista onde o estado assume funções que antes eram do mercado¹³⁹. Com o desaparecimento do mercado autônomo, as leis da economia também teriam perdido centralidade. Uma análise crítica da sociedade não deveria mais focar em leis econômicas, mas sim nas formas de organização social que passam a estabilizar o capitalismo: “Se o livre comércio, a livre iniciativa e a liberdade de vender sua própria força de trabalho... estão se tornando uma coisa do passado, então a crítica da ordem social e política emergente não pode mais tomar a forma da crítica da economia política”¹⁴⁰. Essa observação tem três aspectos fundamentais. O primeiro aspecto é da estrutura institucional: uma vez que as estruturas se modificam, a compreensão de sua significância exige novas

¹³⁷ Ainda que o ensaio considerado como fundador, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” de Max Horkheimer, seja alinhado ao modelo do “materialismo interdisciplinar”, a atenção da reconstrução argumentativa de Benhabib é voltada para o momento posterior, até mesmo por conta da significação pública maior de *Dialética do Esclarecimento*. Por conta disso a análise aqui também será centrada no momento da crítica da razão instrumental. Para o momento da teoria crítica pré Segunda Guerra, ver CNU, p.147 e seguintes.

¹³⁸ E essa junção seria herança do movimento de incorporação iniciado por Lukács em *História e consciência de classe*. Ver CNU, p.182 e seguintes.

¹³⁹ Ver CNU, p.158.

¹⁴⁰ CNU, p.159.

categorias de análise, além daquelas da economia política; o segundo, se as “leis econômicas” desaparecem, os potenciais de crise e sua dinâmica se alteram não podendo mais ser analisados como “contradições imanentes” da economia; e o terceiro aspecto é o da transformação dos ideais normativos, pois se a “liberdade de troca no mercado realizava os *ideais normativos* da sociedade burguesa liberal – individualismo, liberdade e igualdade – com o desaparecimento do mercado atrás de um sistema de controles diretos, os ideais normativos do liberalismo também desaparecem”¹⁴¹. O cerne do que viria a ser conhecido como “a teoria social crítica da Escola de Frankfurt” é, portanto, a análise dos aspectos econômicos, sociais, políticos, psicológicos e filosóficos dessa transformação¹⁴².

Os conceitos centrais desse momento, “racionalização” e “razão instrumental”, adotados de Weber, são usados para análises de diversas estruturas sociais e culturais, indicando o quanto teóricos críticos como Herbert Marcuse, Theodor Adorno e Max Horkheimer “colapsam os dois processos de racionalização, a social e a cultural, que Max Weber buscou diferenciar”¹⁴³. Segundo Benhabib, isso gera um problema central: “ao passo

¹⁴¹ CNU, p.159.

¹⁴² Ver CNU, p.160.

¹⁴³ CNU, p.163. Benhabib destaca na nota 19 que, enquanto a racionalização social seria um processo de diferenciação entre o mercado e o estado, gerando duas esferas autônomas, a racionalização cultural seria primariamente um processo de sistematização de visões de mundo, que estariam presentes em todas as religiões. Esses esforços, ao longo dos anos, renderiam um declínio do papel da magia. Destaca ainda a importância que teria para Weber uma distinção fundamental em modelos de ética das religiões: uma ética da negação do mundo *versus* uma ética da afirmação do mundo. Distinção que só pode aparecer a partir da primeira distinção entre racionalização social e cultural. Essa questão da negação do mundo *versus* sua afirmação no que diz respeito à religião também aparece em *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, n.24, p.12. Ao comentar sobre como o interesse pelo mundo é uma virtude essencial para a vida política, em oposição ao cultivo da alma individual típico dos românticos, Benhabib retoma em nota de rodapé a discussão de Arendt em sua tese de doutorado a respeito de Santo Agostinho: “Arendt cita Agostinho: ‘Esse mundo é para aqueles que tem fé o que o deserto era para o povo de Israel’, e responde: ‘Não seria melhor então amar o mundo em sofreguidão e estar em casa? Por que deveríamos fazer desse mundo um deserto?’”. Weber, em “Religious rejections of the world and their directions” usa inclusive imagens como “a fuga do mundo”. O misticismo, em oposição ao ascetismo (apesar das nuances necessárias na consideração), defenderia uma “minimização da ação”, onde a relação interna com Deus e com esse mundo outro, externo, é que é fundamental. Enquanto o místico se prova *contra* o mundo, o ascético se prova *por meio* das ações no mundo. Ver GERTH, H.G. & MILLS, C.W. eds. *From Max Weber: essays in sociology*. New York, NY: Oxford University Press, 1946, p.323 e seguintes. Não parece acidental o destaque a respeito da análise de Weber quando a construção do argumento ao longo de *Critique, Norm, and Utopia* privilegia um conceito abrangente de ação, com propósito e potencial emancipatório, em oposição à redução da ação ao trabalho. Após essa primeira redução, que traz o dogmatismo de um sujeito transubjetivo que vê o mundo como sua “obra”, ao

que aceitam o diagnóstico de Weber das *dinâmicas* da racionalização social no Ocidente, eles criticam esse processo do ponto de vista de um paradigma de razão não-instrumental”¹⁴⁴. Uma vez que adotam o diagnóstico de racionalização social não é possível ancorar de forma imanente esse ponto de vista.

Ainda que seja considerada a obra central desse paradigma da crítica da razão instrumental, Benhabib argumenta que haveria uma vacilação no texto da *Dialética do Esclarecimento* no que diz respeito a esse diagnóstico: “Para Adorno, a razão é governada por uma lógica da identidade, por uma pulsão a fazer das coisas distintas, semelhantes. [...] Horkheimer vê no conceito de razão padrões e normas que seriam incompatíveis com a sua redução a um instrumento de cálculo a serviço de fins egoístas”¹⁴⁵. Em outras palavras, enquanto para Adorno a razão seria inerentemente um instrumento de dominação, para Horkheimer ela teria uma força emancipatória, ainda que estivesse fraca no presente. Essa vacilação, segundo Benhabib, se deveria mais à própria natureza do projeto da “dialética do esclarecimento” do que a outros fatores, como as diferenças teóricas entre os autores¹⁴⁶.

Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer argumentam que o valor da personalidade autônoma e a separação radical entre natureza e cultura, aspectos centrais da leitura weberiana da racionalização cultural, seriam incompatíveis e antagônicos. “O seu antagonismo se desdobra tanto como uma dialética da cultura quanto como uma dialética da personalidade, sendo que sua consequência final é a autodestruição da razão e o desaparecimento da personalidade autônoma”¹⁴⁷. Os autores buscam fundamentar a sua tese por meio de uma “arqueologia psíquica do self”. Segundo essa argumentação, a dominação do outro como dominação da natureza significaria simplesmente a autodominação. “A razão ocidental, que se origina no ato mimético de dominar a alteridade tornando-se semelhante a ela, culmina em um ato de projeção que, por meio da tecnologia da morte,

colapsar a leitura de racionalização de Weber e seguir Lukács, os teóricos críticos não tem como não cair na aporia apresentada na *Dialética do Esclarecimento*.

¹⁴⁴ CNU, p.163.

¹⁴⁵ CNU, p.164.

¹⁴⁶ Ver CNU, p.164.

¹⁴⁷ CNU, p. 164-165.

consegue fazer a alteridade desaparecer”¹⁴⁸. Benhabib argumenta que embora parte do pessimismo, do aspecto sombrio totalizante do texto, possa ser creditado ao momento histórico sombrio que viviam, ainda assim acabam por fazer com que “a crítica do esclarecimento se torne tão totalizante quanto a falsa totalidade que buscava criticar”¹⁴⁹.

Essa crítica do esclarecimento inverte o sentido emancipatório do desenvolvimento tecnológico. Enquanto Marx via na crescente dominação da natureza a possibilidade de desdobramento da dinâmica emancipatória, a *Dialética do Esclarecimento* apresenta um diagnóstico de dominação social crescente, que teria se tornado mais sofisticada e difícil de reconhecer. Assim, o significado da transformação do mundo material é alterado: “O trabalho é de fato sublimação do desejo; mas o ato de objetificação por meio do qual o desejo é transformado em um produto não é um ato de autorrealização, mas um ato de medo que leva ao controle da natureza interna do sujeito. Objetificação não é autorrealização, mas autonegação disfarçada de autoafirmação”¹⁵⁰. Ou seja, “a visão marxiana de humanização das espécies por meio do trabalho social precisa ser rejeitada”¹⁵¹.

A retirada do potencial emancipatório do trabalho cria um certo espaço vazio na argumentação do período. Segundo Benhabib, o “uso extensivo da psicanálise para ‘desconstruir’ a história da subjetividade ocidental na *Dialética do Esclarecimento* também mostra a polêmica indiscriminada à qual essa suposição marxista a respeito da humanização por meio do trabalho é submetida”¹⁵². Ao contrário do uso dos primeiros anos, mais relacionada a pesquisas sociológicas específicas, o uso da psicanálise na crítica da razão instrumental seria vítima de uma confusão semelhante àquela criticada por Hegel nos teóricos do direito natural: “na *Dialética do Esclarecimento* categorias como repressão, projeção e sublimação perdem a sua especificidade histórica e são usadas para explicar a

¹⁴⁸ CNU, p.166.

¹⁴⁹ CNU, p.166.

¹⁵⁰ CNU, p.167.

¹⁵¹ CNU, p.167.

¹⁵² CNU, p.168.

gênese de um self cuja constituição eles pressupõem”¹⁵³. O que guia a visão do suposto *a priori* é o *a posteriori*¹⁵⁴.

Eles projetam nos inícios da subjetividade humana patologias que eles mesmos diagnosticam como pertencentes ao seu desenvolvimento histórico, uma vez que o medo da alteridade se torna patológico apenas no caso da personalidade autoritária rígida cujas fronteiras egóicas precisam ser violentamente afirmadas. É como se Odisseu prefigurasse a personalidade autoritária. A extensão de categorias psicanalíticas para os primórdios da civilização ocidental leva, deste modo, a um a-historicismo profundo que reduz substancialmente a plausibilidade dessa genealogia do self moderno.¹⁵⁵

Ou seja, somada à necessidade do uso de um princípio externo para a crítica, uma vez que o diagnóstico da dominação, da razão instrumental, implica que a crítica mesma perpetuaria a estrutura de dominação que condena; existe uma genealogia do self moderno que ao pressupor as estruturas modernas toma o histórico como essencial, como natural. Além disso, se o esclarecimento é a culminação da lógica da identidade, a superação, a emancipação poderia se dar apenas pelo tornar-se existente do não-idêntico, do suprimido, do dominado, e se a própria linguagem é considerada como repressora da alteridade pela relação de nomeação entre sujeito-nomeador e objeto-sem-significação¹⁵⁶, há novamente

¹⁵³ CNU, p.168.

¹⁵⁴ Sobre a crítica de Hegel aos teóricos do direito natural e esse argumento, ver CNU, p.24-25.

¹⁵⁵ CNU, p.168.

¹⁵⁶ “A linguagem domina a externalidade, não como o trabalho ao fazer com que trabalhe para os humanos, mas ao reduzi-la a um substrato idêntico. Ao passo que na magia, o nome e a coisa nomeada se sustentam em uma relação de ‘parentesco, não de intenção’, o conceito que substitui o símbolo mágico no curso da cultura ocidental reduz ‘a afinidade múltipla do ser’ à relação entre o sujeito que constitui sentido e o objeto sem significado. O desencantamento do mundo, a perda da magia, não é primariamente uma consequência da transição da pré-modernidade para a modernidade. A transição de símbolo para conceito já significa desencantamento. A razão [*ratio*] abstrai, busca compreender por meio de conceitos e nomes. A abstração consegue compreender o concreto apenas na medida em que pode reduzi-lo a identidade, também liquida a alteridade do outro”, CNU, p.168-169.

uma fuga da política. A resposta para esse quebra-cabeças é oferecida por meio de uma virada para o domínio da estética, especialmente no caso de Adorno.

Nos anos posteriores à crítica da razão instrumental, além da virada estética, há uma transformação que leva da crítica imanente à dialética negativa¹⁵⁷ e da crítica defetichizante à crítica da cultura¹⁵⁸. No que diz respeito à crítica como diagnóstico de crise, há uma vacilação no argumento de Benhabib¹⁵⁹, entre o seu desaparecimento e a sua transformação em uma “filosofia retrospectiva da história com intenção utópica”¹⁶⁰. Essa transformação no objeto e na lógica da crítica, causada pela recusa do potencial emancipatório da razão e da linguagem – somada à negação da transformação da natureza externa como dinâmica emancipatória – se deveria, de acordo com Benhabib, justamente a forma como a teoria crítica incorpora o diagnóstico weberiano. Usando a leitura de Merleau-Ponty, Benhabib argumenta como haveria uma “imaginação da história” em operação no diagnóstico de Weber, que evitaria totalização, teleologia, desdobramentos diretos necessários. Os elementos individuais passariam a ter significância plena apenas a partir de seus encontros indeterminados uns com os outros¹⁶¹.

A orientação metodológica de Lukács é dificilmente compatível com o que Merleau-Ponty chama de ‘a imaginação da história’ em ação nos escritos de Weber, mas foi decisiva para a recepção subsequente do trabalho de Weber pela Escola de Frankfurt: por trás das linhas descontínuas, contraditórias, e muitas vezes inconclusivas dos processos de racionalização analisados por Weber, eles procuraram por uma única lógica de explicação,

¹⁵⁷ Ver CNU, p.171-174.

¹⁵⁸ Ver CNU, p.174-176.

¹⁵⁹ Na página 163 Benhabib afirma que, com a crítica da razão instrumental, a crítica como diagnóstico de crise desaparece. Porém, quando retoma o assunto das transformações da crítica na página 171, afirma que a crítica como diagnóstico de crise se transforma em “uma filosofia retrospectiva da história com intenção utópica”.

¹⁶⁰ Ver CNU, p.171 e 176-179.

¹⁶¹ Ver CNU, p.185.

seja na forma da mercadoria ou na predominância da lógica da identidade ou da razão instrumental.¹⁶²

Se tomada mais no sentido da leitura de Merleau-Ponty apresentada por Benhabib, a teoria da racionalização de Weber não acarretaria essa totalização que leva à aporia apresentada na *Dialética do Esclarecimento*, nem à fuga da política em direção a estética. De acordo com Benhabib, a incorporação do diagnóstico da racionalização seguindo a leitura de Lukács, em conjunto com os problemas já apontados em Hegel e Marx, mantém a teoria crítica em uma posição de desconsideração da política enquanto essa atividade de seres iguais e distintos agindo conjuntamente em um espaço público compartilhado. A incapacidade da filosofia do sujeito em fornecer possibilidades de leitura da realidade, que se torna cada vez mais aparente, não conduz a teoria crítica “ao ponto de vista da intersubjetividade radical e da pluralidade; em lugar disso, o modelo de atividade como trabalho é substituído pela mimese. *Poiesis* se torna *poética*”¹⁶³.

O desaparecimento da *poiesis* não abre espaço para a *práxis*, mas é substituída pela *poética*. As esperanças emancipatórias que acompanhavam a atividade laboral são agora transpostas para a esfera estética. Repetidamente Adorno destrói o mito de um sujeito coletivo singular da história e de uma lógica do processo histórico. Porém essa busca pelo não-idêntico leva Adorno para longe da esfera discursiva de modo geral.¹⁶⁴

Assim, a teoria crítica de Adorno e Horkheimer, embora se afaste do paradigma do trabalho, mantém em seu cerne o modelo da objetificação. “A rejeição da significância emancipatória do trabalho não leva ao desenvolvimento de um modelo alternativo de ação social”¹⁶⁵. A dominação da natureza externa pelo trabalho, após ser lida como

¹⁶² CNU, p.185.

¹⁶³ CNU, p.143.

¹⁶⁴ CNU, p.11.

¹⁶⁵ CNU, p.220.

inevitavelmente dominação da natureza interna do sujeito, é substituída pelo ato expressivo que não ocorre mais via trabalho, mas via arte. O uso de “natureza” nas duas interpretações facilita a sugestão de que a alternativa é dada em ambos como um ato expressivo. A manutenção da orientação expressivista implica uma relação com o outro dentro e fora de si mesmo como um ato de confirmação. “O sujeito recupera uma autorrelação autêntica ao se dar ao outro: autoconfirmação e aprimoramento vêm por meio de um ato de perder-se e recuperar-se no outro”¹⁶⁶.

O que é surpreendente é como essa virada para a estética não oferece de fato uma saída para a lógica da identidade. Uma vez que esse ato de dar a si mesmo para um outro é descrito por Adorno como acontecendo via contemplação, Benhabib se pergunta no que isso se diferencia do narcisismo. Qual seria o espaço do “outro” nesse modelo?

A verdadeira negação da lógica da identidade implicaria uma relação com um “outro” que pudesse lembrar o self a todo momento do fato de que não é uma mera projeção ou extensão do self, mas sim um ser independente, um outro self. Os limites da compulsão pela identidade são revelados quando o objeto de identificação é ele mesmo capaz de agir de forma a diferenciar entre identidade e diferença, entre self e outro. A verdadeira negação da lógica da identidade seria uma relação epistemológica na qual o objeto não pudesse ser subsumido nas categorias cognitivas do self sem que ele – o objeto – pudesse também considerar aquelas categorias como adequadas para capturar sua própria diferença e integridade.¹⁶⁷

Ou seja, a lógica da identidade pode ser superada apenas quando o papel do outro for enfim efetivamente reconhecido. O outro não pode ser apenas um espelho, o outro precisa ser considerado em sua igualdade e diversidade, como um sujeito capaz de ações e reações diante do ato expressivo do self. A confirmação, a contemplação, como desenhadas por

¹⁶⁶ CNU, p.220.

¹⁶⁷ CNU, p.221.

Adorno impediriam a real aparição do outro. “A lógica da identidade pode ser interrompida apenas quando diferença e diferenciação são internas a própria autoidentificação do sujeito e objeto epistemológico, e esse é o caso apenas quando o nosso objeto é outro sujeito ou self”¹⁶⁸. Assim, Benhabib busca ressaltar como o modelo de ação permanece monológico, privilegiando relações sujeito–objeto e desconsiderando as interações sujeito–sujeito¹⁶⁹.

Se apenas quando o outro é visto como alguém que é ao mesmo tempo igual e distinto de nós mesmos, que coexiste conosco na igualdade e na diferença, a verdadeira alteridade se apresenta, então é necessário um modelo de ação que dê conta desses aspectos. É necessário um modelo que enfrente o caráter de indeterminação da ação humana e a finitude dos sujeitos, é necessário um modelo que privilegie a pluralidade, é necessário um modelo que substitua a política da filosofia do sujeito pela política da intersubjetividade radical. É preciso um modelo dialógico, linguístico, comunicativo. É assim que a teoria da ação comunicativa habermasiana se apresenta para Benhabib com grande potência. Porém não existe uma adoção cega. Habermas também teria seus momentos de voo para longe da intersubjetividade e da pluralidade, e é em Hannah Arendt novamente que Benhabib busca inspiração para a crítica.

A ação comunicativa e a teoria crítica

A teoria da ação comunicativa de Habermas oferece a possibilidade de a ação ser concebida para além do paradigma do trabalho e fora de um modelo expressivo, de objetificação. Seguindo a apresentação habermasiana, Benhabib reconstrói a distinção entre quatro tipos de ação: 1) a *ação instrumental*, cujo objetivo é fazer algo, dar origem a um estado de coisas; que se estrutura por meio de habilidades técnicas em uma relação sujeito–objeto; 2) a *ação comunicativa*, cujo objetivo é a compreensão comunicativa; que se estrutura pela simetria, pela reciprocidade, pelo entendimento em uma relação primariamente

¹⁶⁸ CNU, p.221.

¹⁶⁹ Ver CNU, p.135.

sujeito-sujeito; 3) a *ação expressiva*, cujo objetivo é a autorrealização e a auto-atualização; que se estrutura pelo reconhecimento, pela confirmação, pelo auto-aprimoramento, em uma relação que pode ser sujeito-objeto ou sujeito-sujeito; 4) a *ação estratégica*, cujo objetivo é o comando; que se estrutura pelas relações sujeito-sujeito não-simétricas, caracterizadas pela ausência de reciprocidade, por relações humanas instrumentalizadas¹⁷⁰.

Tomando como base esses quatro tipos de ação, Benhabib sugere que o modelo de ação como trabalho corresponde à ação expressiva. O mesmo ocorre com a crítica centrada na estética, de Adorno. Como a ação expressiva pode ser tanto sujeito-sujeito quanto sujeito-objeto, a adoção desse modelo permitiu a crítica, tanto por Hegel e Marx quanto por Adorno e Horkheimer, da ação instrumental e da estratégica. “A principal crítica de Marx da sociedade civil capitalista é de que o trabalho é reduzido a atividade *instrumental* e as relações humanas são reificadas, reduzidas a relações simplesmente *estratégicas*, não recíprocas, não mútuas”¹⁷¹.

Esta reformulação de Habermas, diferenciando os tipos de ação, oferece, então, uma forma de compreender alguns dos problemas apontados nos trabalhos de Hegel, Marx e da primeira geração da teoria crítica e também de superar alguns aspectos da “filosofia do sujeito”. De acordo com a argumentação de Benhabib, antes da teoria habermasiana, por conta do abandono da ideia de *finitude sensível* e da negação da *indeterminabilidade interpretativa*, os autores ficaram presos a um modelo que via o sujeito como desdobramento ou de um Espírito, ou de uma ideia de humanidade realizada num sujeito coletivo singular. “Em ambos os casos, isso resulta em uma negação da *pluralidade humana*”¹⁷².

Essa característica do pensamento hegel-marxista teria sido carregada ao longo do tempo por outros autores, e a crítica materialista ao idealismo alemão seria defendida com unhas e dentes enquanto em verdade não haveria mudança na estrutura do argumento com a substituição do Espírito pelo sujeito coletivo singular. De acordo com Benhabib, o ensaio

¹⁷⁰ Ver CNU, p.138 e seguintes. A apresentação original em HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Volume 1. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2012, p.494 e seguintes.

¹⁷¹ CNU, p.139.

¹⁷² CNU, p.140.

de Horkheimer de 1937¹⁷³ é uma tentativa de lidar com esse sujeito revolucionário¹⁷⁴ marxista quando a revolução não acontece, e é “o início de uma forma de teorizar na Escola de Frankfurt que mostra, de forma crescente, que o paradigma marxista clássico de crítica, e suas dimensões imanente, defetichizante e de teoria de crises, não é mais adequado para lidar com a realidade do capitalismo do século XX”¹⁷⁵. Dessa maneira, a sequência dos trabalhos dos teóricos críticos, com a transformação da crítica da economia política em crítica da razão instrumental e com o surgimento da dialética negativa e da crítica da cultura, demonstraria a dificuldade em se manter dentro do paradigma hegel-marxista e buscar, com ele, a compreensão da sociedade contemporânea.

O trabalho de Adorno, Horkheimer e Marcuse em particular são a melhor demonstração de quão débil a filosofia do sujeito se tornou. Ainda assim eles nunca a abandonaram por completo; mesmo quando o processo histórico parece destruir toda a esperança no sujeito *revolucionário*, a busca por um *sujeito* cujas necessidades e interesses podem representar as necessidades e interesses da humanidade como tal continua. Através de sua ênfase no caráter descontínuo, refratário e de rompimento com a natureza da realidade social, Adorno, na minha opinião, chega mais perto de explodir o mito do sujeito revolucionário por dentro. Mas esses insights não o levam ao ponto de vista da intersubjetividade radical e da pluralidade; em lugar disso, o modelo de ação como trabalho é substituído pela noção de mimese.¹⁷⁶

¹⁷³ HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter & HABERMAS, Jürgen. Textos escolhidos. Os Pensadores, v. 48. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1983.

¹⁷⁴ “Mesmo quando não há classe social à mão cujas demandas emancipatórias podem ser vistas pelo teórico crítico como realizando essa promessa, a busca por um sujeito revolucionário cuja particularidade é agir em nome do gênero humano universal não é abandonada. Como será argumentado adiante, o curso da teoria crítica de 1937 a 1947 apresenta o abandono do sujeito *revolucionário*, mas não o abandono do *sujeito* revolucionário per se”. CNU, p.54.

¹⁷⁵ CNU, p.143.

¹⁷⁶ CNU, p.143.

Com a ação comunicativa, Habermas apresenta uma versão de teoria crítica que é voltada ao ponto de vista da intersubjetividade radical e finalmente dá espaço para a pluralidade. Guardadas as distinções que não cabe discutir aqui, é importante notar as semelhanças entre a teoria habermasiana e a arendtiana na forma como Benhabib as expõe. Relembrando que, para Arendt, a “aparição” no espaço público só é possível por conta da igualdade e das diferenças que nos caracterizam enquanto seres corporificados nascidos de outros que são ao mesmo tempo como nós e diferentes de nós.

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois dele. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas.¹⁷⁷

A teoria de Habermas é apresentada por Benhabib em grande sintonia com esses aspectos da pluralidade e da íntima relação entre diferença, igualdade e comunicação. A *ação comunicativa* tem como pressuposto a reciprocidade, a simetria e a busca pela compreensão. É com base na humanidade comum que nos engajamos em procedimentos discursivos uns com os outros, mas é o fato de sermos diferentes que exige que façamos isso. A nossa fala, a nossa ação, chega ao mundo e está aberta a interpretação dos outros de forma diferente daquela que tínhamos intenção de início e isso é parte do jogo social cotidiano nas nossas interações e relações. Percebe-se, portanto, como os aspectos da *finitude sensível* e da *indeterminação interpretativa* estão presentes e são parte constitutiva da própria ideia de ação comunicativa¹⁷⁸. Segundo Benhabib, a “virada habermasiana” abre o campo de

¹⁷⁷ CH, p. 219-220.

¹⁷⁸ “O conceito de ação comunicativa e o de mundo da vida, que lhe é complementar, nos permite ver as

possibilidades da teoria crítica e faz com que possamos nos engajar efetivamente com a realidade do mundo contemporâneo. As amarras do sujeito coletivo singular se afrouxam. A virada para a ação comunicativa permite que a relação com o outro seja compreendida sempre como uma relação de contestação, onde não apenas as nossas ações podem não encontrar ressonância no outro, como também a nossa própria concepção do outro e de nós mesmos pode e precisa ser questionada e renegociada a cada momento¹⁷⁹. “Tal passo implica nada menos que uma ‘quebra epistemológica’ na teoria crítica – uma quebra com as premissas do modelo de ação como trabalho e uma virada para a esfera da intersubjetividade comunicativa”¹⁸⁰. A defesa habermasiana, adotada por Benhabib, é de que a verdadeira negação da razão instrumental não é a razão utópica, mas sim a razão comunicativa.

Além disso, a “virada habermasiana” traz duas outras mudanças fundamentais. A primeira é que a compreensão do potencial da ação comunicativa no quadro da teoria da racionalização de Weber implica uma mudança de paradigma, segundo Benhabib. É preciso que se considere que a “destruição da unidade da razão não significa uma perda geral da racionalidade”¹⁸¹. A racionalidade, com essa transformação, passa a ser considerada não de forma *substantiva*, mas sim *discursiva*, “ela tematiza não o *conteúdo*, mas a *forma* desses procedimentos necessários de argumentação em relação a qual as reivindicações de validade

deficiências dos modelos de ação nos quais Hegel e Marx se baseavam, bem como os teóricos críticos. [...] O objeto do trabalho, ou mesmo a obra de arte, pode ser visto mais facilmente como a “personificação” das potencialidades do agente. Mas no caso da ação moral e política, ou interações humanas, isso dificilmente é o caso. Nossas ações estão sujeitas a “indeterminabilidade interpretativa” nessa esfera. O que nós fazemos nunca é inequivocamente a “personificação” de nossas potencialidades, pois a definição de nossas ações e a identificação de seus motivos estão sujeitas à interpretação dos outros. Hegel vê nesse problema a “dialética da ação e da consequência” e defende que a ação humana exemplifica uma “má infinidade”, uma série sem fim de interpretações e contingências. Ele, portanto, faz injustiça a uma das características fundamentais do nosso mundo da vida social. Ação humana é mediada linguisticamente, tanto pelo agente quanto por outros, que formulam suas intenções e as definições de o que eles fazem em termos linguísticos. [...] A indeterminabilidade interpretativa da ação social não é uma deficiência ontológica, mas sua característica constitutiva. O modelo da ação comunicativa, em contraste, dá ênfase ao fato de que a ação social sempre implica comunicação linguística, e que a indeterminabilidade interpretativa é uma característica constitutiva da ação social”, CNU, p.243.

¹⁷⁹ Ver CNU, p.221.

¹⁸⁰ CNU, p.222.

¹⁸¹ CNU, p.262.

de verdade, retidão e veracidade devem ser resolvidas”¹⁸². Dessa maneira, do ponto de vista da racionalidade comunicativa, a perda de sentido da modernidade não equivale a uma perda da razão. O segundo ponto é a consideração de que a autonomia muda de significado com a razão comunicativa. “Autonomia não significa mais autolegislação como em Kant, auto-atualização como em Hegel e Marx, ou mimese como em Adorno e Horkheimer, mas a competência cognitiva de adotar um ponto de vista universalista e a competência interativa de agir de acordo com ele”¹⁸³. Essas duas mudanças são centrais para a crítica imanente da teoria habermasiana que Benhabib busca realizar.

Um outro aspecto da superação da aporia da *Dialética do Esclarecimento* pela teoria habermasiana seria a apresentação de um *modelo dual de sociedade*. Formado pelo sistema, por um lado, e pelo mundo da vida, por outro, a sociedade teria formas de ação e interação ditadas pelas dinâmicas específicas de cada uma das esferas. Neste modelo, enquanto o sistema é o domínio do dinheiro e do poder, simbolizado pelo sistema econômico e pelo Estado, o mundo da vida é o domínio das relações intersubjetivas. Os processos de racionalização, assim, teriam aspectos diferentes relacionados a essa estrutura¹⁸⁴.

Dessa maneira, Benhabib defende que Habermas supera o “funcionalismo implícito” na teoria crítica e introduz um modelo sociológico mais complexo. Enquanto no modelo da Escola de Frankfurt, a “racionalização é um processo completamente abrangente no qual a organização das forças produtivas, instituições sociais, padrões de significação cultural, e estruturas de personalidade, estão todos submetidos à mesma lógica de fragmentação, atomização, eficiência e formalismo sempre crescentes”¹⁸⁵; no modelo sociológico habermasiano há uma distinção entre integração sistêmica e social, sendo que “a primeira significa um modo de coordenação da ação social por meio da interconexão funcional de consequências da ação, enquanto ‘integração social’ se refere à coordenação da ação por meio da harmonização das orientações da ação”¹⁸⁶. A teoria habermasiana permitiria, então,

¹⁸² CNU, p.262.

¹⁸³ CNU, p.282.

¹⁸⁴ Ver CNU, p.245 e seguintes.

¹⁸⁵ CNU, p.230.

¹⁸⁶ CNU, p.230.

a análise de alguns aspectos da sociedade segundo a lógica dos mecanismos quase-auto-regulados do sistema, mas não se restringiria a esse aspecto, permitindo a consideração das ações e intenções dos indivíduos. A autorregulação do sistema não é simplesmente desdobrada para o restante da sociedade em um processo totalizante. “Em um caso, as consequências das ações sociais procedem ‘por trás das costas dos indivíduos’; no outro, a ocorrência das ações sociais precisa ser explicada por meio da reconstrução de seu significado como entendido pelos atores sociais”¹⁸⁷. Logo, a distinção entre dois tipos de integração acompanha uma concepção dual de crises, exigindo um conceito de crise que dê conta tanto do aspecto da integração sistêmica quanto da integração social¹⁸⁸.

Os conceitos de “mundo da vida” e de ação comunicativa¹⁸⁹ dariam enfim espaço para o desenvolvimento de uma teoria social voltada para as possibilidades de ação política no mundo. Para longe de um sujeito coletivo singular e de uma determinação histórica dos acontecimentos, a teoria habermasiana seria nuançada, fugindo dos aspectos totalizantes da “dialética do esclarecimento”. A política poderia ser resgatada.

Essa busca pelo resgate da política seria, segundo Benhabib, um aspecto do fato de que Habermas teria se perguntado desde seus primeiros trabalhos a respeito da transição do conceito de *práxis* no sentido aristotélico, para a filosofia da *práxis* marxiana, e como esse movimento fez com que se perdesse de vista os problemas normativos¹⁹⁰. Porém, o argumento de Benhabib é que, embora supere o paradigma do trabalho e crie essa potencialidade dentro da teoria crítica via ação comunicativa, o movimento de liberação das amarras da filosofia do sujeito não seria completamente realizado por Habermas¹⁹¹. E

¹⁸⁷ CNU, p.231.

¹⁸⁸ Ver CNU, p.233 e seguintes.

¹⁸⁹ “A ação comunicativa serve a transmissão de conhecimento cultural, a coordenação da ação, e a formação da identidade. O conceito de ‘mundo da vida’ é complementar ao de ação comunicativa. É apenas por meio da ação comunicativa que o mundo da vida é reproduzido. O mundo da vida permanece como aquele horizonte de fundo de presunções não tematizadas, expectativas implícitas, e know-how individual dentro do qual a ação comunicativa de desenrola. Se não interpretamos o termo ‘constituição’ como a conquista de um ego transcendental, mas como reprodução simbólica, podemos dizer que nesse sentido o mundo da vida é tanto constitutivo da ação social, quando constituído por ela”, CNU, p.239.

¹⁹⁰ Ver CNU, p.224.

¹⁹¹ Ver CNU, p.143: “Meu argumento é que, apesar de sua virada do modelo de ação como trabalho para aquele da interação comunicativa, com a qual tenho dívida, Habermas também não abre mão por completo

isso ficaria especialmente evidente quando sua teoria normativa é analisada à luz de sua teoria social crítica¹⁹².

Essa distinção entre o aspecto normativo e o aspecto social-crítico que aparece aqui é significativa pois apresenta explicitamente a concepção de teoria crítica de Benhabib. Segundo ela, uma teoria crítica seria formada por dois aspectos: *explicatório/de diagnóstico*; e *antecipatório/utópico*¹⁹³. O primeiro se relaciona fortemente com as ciências sociais, à medida em que é o aspecto no qual a sociedade é analisada por meio dos métodos de estudo empíricos ou esses estudos são tomados como base para o desenvolvimento de uma interpretação a respeito da realidade. Ao estudar a sociedade, aspectos de potenciais de crise do presente e seus bloqueios podem ser evidenciados. “O propósito desse aspecto da teoria, que foi classificado como ‘diagnóstico de crise’ nos capítulos quatro e cinco, é analisar as contradições e disfuncionalidades do presente e explicar os protestos ou patologias – qual seja o caso – que fazem surgir na população”¹⁹⁴. O segundo é o aspecto propriamente normativo da crítica. “Ao explicar as disfuncionalidades do presente, uma teoria social crítica deve sempre fazê-lo em nome de um futuro melhor e uma sociedade mais humana. O propósito da teoria crítica não é gerenciamento de crise, mas diagnóstico de crise de forma a encorajar transformação futura”¹⁹⁵. O problema central de uma teoria crítica seria, portanto, equilibrar entre o aspecto de diagnóstico e o aspecto antecipatório¹⁹⁶.

Os problemas apontados por Benhabib desde Hegel dizem respeito justamente ao momento normativo da crítica. Diversos aspectos a respeito da crítica da sociedade civil e

da filosofia do sujeito. Eu tentarei demonstrar isso em especial com referência ao seu programa de uma ética comunicativa”.

¹⁹² Ver CNU, p.225.

¹⁹³ Ver CNU, p.226-227.

¹⁹⁴ CNU, p.226.

¹⁹⁵ CNU, p.226.

¹⁹⁶ É importante destacar como a compreensão desse aspecto é diversa daquela de Nancy Fraser na mesma época. Segundo Fraser, o propósito da teoria crítica seria, seguindo Marx, o “auto esclarecimento das lutas e desejos de uma época”. Ver FRASER, “Que é crítico na teoria crítica? O argumento de Habermas e o gênero”, em BENHABIB e CORNELL (org.) *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro, RJ: Rosa dos Tempos, 1987, p.38. Em defesa da importância da filosofia para a teoria crítica, Benhabib destaca em diversos momentos nos anos seguintes, como o lado normativo da teoria crítica deve avaliar os movimentos sociais também, e não apenas apoiá-los. “Uma teoria social crítica não apenas *diagnostica* as crises sociais, mas também *avalia* o presente à luz do potencial emancipatório futuro”, CNU, p.253.

dos diagnósticos das “necessidades reais” realizadas de falsas maneiras pelo capitalismo e pela religião, por exemplo, são reconhecidos por Benhabib como interessantes na análise social. O questionamento a respeito de “com que direito” os teóricos selecionariam aspectos de um futuro desejado – ou passado idealizado – e o apresentariam como o *dever ser* é o que reaparece aqui com relação a Habermas. Embora a teoria habermasiana abandone o paradigma do trabalho e faça com que a comunicação passe a ter um papel central, ela o faz mantendo um certo aspecto transubjetivo na determinação desse *dever ser*. A ética comunicativa habermasiana, como aspecto normativo de sua teoria, teria dificuldades em se relacionar com a pluralidade da sociedade contemporânea analisada em seu diagnóstico. Além disso, quando discute a teoria habermasiana, Benhabib argumenta que outro problema de definições surge: sua teoria da esfera pública acaba congelando relações históricas ao passar do diagnóstico sociológico da distinção entre esfera pública e esfera privada para uma teoria normativa que considera os pares público-justiça e privado-vida boa, negando, nesse movimento, aspectos da crise vivida e do aspecto intersubjetivo necessário à real inserção da política na teoria crítica.

Assim, Benhabib defende que, apesar de seus esforços, Habermas se manteria vinculado mais ao modelo da “filosofia da práxis”, que da filosofia prática¹⁹⁷. Ou seja, mesmo quando a comunicação é finalmente inserida, mesmo quando o modelo de ação não é mais unitário, o aspecto especificamente *político* da *mediação* é colocado, mais uma vez, em segundo plano na teoria crítica.

Mesmo quando nós não podemos tomar como certo que o progresso histórico em si mesmo vai garantir os ideais normativos em nome dos quais os atores sociais lutam, uma teoria normativa que não pode mostrar como o “deve” e o “é” devem ser *mediados* é inútil de um ponto de vista crítico.

¹⁹⁷ Ver CNU, p.225. E também p.8-9 sobre a transição da filosofia prática para a filosofia da práxis. Para uma análise detida da importância da filosofia prática para Benhabib, especialmente no que diz respeito a *Critique, Norm, and Utopia*, ver LOPES, Ana Claudia. *Norma e utopia: a transformação da ética do discurso na teoria crítica de Seyla Benhabib*. Campinas, SP: Tese (Doutorado em Filosofia), Unicamp, 2019. Especialmente p.66 e seguintes.

A tarefa da teoria social crítica não é desenvolver imperativos kantianos, mas sim mostrar o potencial para racionalidade e emancipação implícito no presente. Eu tenho dúvidas a respeito de até que ponto Habermas é bem sucedido em mediar o “deve” e o “é”, e até que ponto as intenções de sua teoria social crítica podem ser satisfeitas em seu quadro normativo.¹⁹⁸

O problema da *mediação* e sua relação com o modelo de teoria crítica de Benhabib apresentado acima está profundamente relacionado ao papel da *pluralidade* em sua obra. A mediação, a intersubjetividade e a pluralidade estão entrelaçadas. Retomando Marx, para não ser quietista, o diagnóstico de crise deve buscar não a reconciliação, mas o rompimento das condições presentes e o nascimento de uma sociedade inteiramente outra. Mas, retomando Arendt, é preciso que esse momento de surgimento de uma nova realidade seja compreendido levando em consideração a condição humana da pluralidade. Se o diagnóstico da sociedade nega a possibilidade de transfiguração, de nascimento do novo, reifica o mundo tal como ele “é”, fixa as determinações modernas como naturais e eternas. Se, por outro lado, o momento da transfiguração da realidade ignora a diferença, a pluralidade dos sujeitos, a intersubjetividade desaparece e a teoria vira dogmatismo. A teoria crítica como apresentada por Benhabib através desses aspectos, exige um processo de mediação entre aquilo que “é” e todos as versões de “deveria ser” que se apresentam na sociedade. A inclusão do outro implica inevitavelmente a consideração de múltiplas perspectivas de futuro.

Com Habermas, contra Habermas

Como argumentado acima, Benhabib considera a “virada linguística” habermasiana muito frutífera para a teoria crítica e tem a intenção de colaborar para o desenvolvimento desse projeto. Destacando o caráter procedimental¹⁹⁹ e dialógico da ética comunicativa

¹⁹⁸ CNU, p.225.

¹⁹⁹ Ver CNU, p.288.

habermasiana, Benhabib enfatiza o aspecto de processo de aprendizado e formação desses diálogos públicos, em lugar da suposta busca por consenso de Habermas²⁰⁰. Mas, ainda nos comentários da teoria habermasiana em *Critique, norm, and utopia*, Benhabib lamenta um certo “abandono da utopia” por parte de Habermas. Segundo ela, a filosofia habermasiana focaria demais no caráter da justiça institucional, deixando de lado aspectos das “histórias de vida individuais” e das “formas de vida coletivas” que seriam as responsáveis pela sensação de realização das pessoas²⁰¹. O foco rígido no procedimento e no aspecto institucional da justiça faria com que o aspecto da transfiguração da ordem existente acabasse se perdendo²⁰². Se a primeira geração, frustrada com a não realização das promessas do Esclarecimento, acabou por recorrer a concepções cada vez mais esotéricas de emancipação, levando à conhecida aporia²⁰³; no caso de Habermas, Benhabib argumenta que o resgate das promessas da modernidade, via reconciliação do vínculo entre esclarecimento e emancipação acabou levando em partes a um “reformismo abatido”.

Habermas tem buscado reestabelecer o elo entre Esclarecimento e emancipação e tentado trazer o projeto da emancipação à luz do público por meio da retomada do legado da razão prática do Esclarecimento. O seu projeto requer a realização da promessa universalista das teorias burguesas do consenso que, desde o século XVII, tem limitado esse universalismo com base em considerações sobre sexo, classe, raça e status. Mas mesmo quando nós reconhecemos que a realização do universalismo burguês é

²⁰⁰ “Nem a disposição nem a habilidade para considerar questões morais da perspectiva hipotética e desinteressada de um participante em um discurso prático cai do céu; eles resultam de *interesses* que são formados sob certas circunstâncias sociais, bem como de *processos de aprendizado e experiências* que estão abertas aos grupos sociais apenas em certas situações”. O *interesse* no discurso racional é em si mesmo um que *precede* o discurso racional, e está *incorporado* na contingência de histórias de vida individuais e padrões coletivos de memória, aprendizado e experiência. Esse interesse pode ser possibilitado ou frustrado na vida do indivíduo; assim como padrões disponíveis de cultura política e tradições na sociedade podem encorajar ou impedir o desenvolvimento da racionalidade discursiva”, CNU, p.319.

²⁰¹ Ver CNU, p.328.

²⁰² Ver CNU, p.328.

²⁰³ Ver CNU, p.329.

uma condição necessária para a emancipação, dificilmente parece condição suficiente.²⁰⁴

O ponto central de Benhabib é argumentar que é possível repensar alguns aspectos da teoria de Habermas de modo a possibilitar o rompimento da realidade e a abertura de novas possibilidades. A busca é pela junção entre o potencial da ação comunicativa tanto na realização das promessas da modernidade, quanto na transfiguração da realidade. As imagens de transfiguração que Benhabib utiliza variam entre uma reconciliação hegeliana por meio da harmonia “da alma consigo mesma”²⁰⁵; uma versão socialista utópica de uma comunidade de “solidariedade, amizade, amor e cuidado”²⁰⁶; e uma versão mais coerente com o seu argumento contra as imagens utópicas de Hegel e Marx na primeira parte de *Critique, norm, and utopia*: aquela da possibilidade da transfiguração da realidade por meio da integração entre as perspectivas da crise sistêmica e da crise vivida, da real consideração da pluralidade humana por meio da inclusão das vozes dos concernidos via desenvolvimento democrático.

E é justamente em defesa da consideração dessas diversas vozes que Benhabib aponta o aspecto da filosofia do sujeito ainda presente na filosofia habermasiana. Segundo ela, Habermas claramente recusa as duas primeiras premissas – o modelo unitário de ação e o sujeito transsubjetivo da história²⁰⁷ – porém desliza nos momentos em que busca reconstruir as competências da “espécie”. A “humanidade” assume um papel de narrativa filosófica na qual um “nós” como unidade é considerado²⁰⁸.

²⁰⁴ CNU, p.329.

²⁰⁵ CNU, p.334.

²⁰⁶ CNU, p.341. Também p.342, 343 e 353.

²⁰⁷ “Claramente, Habermas rejeita categoricamente as duas primeiras premissas. Na verdade, é à luz de sua distinção crucial entre trabalho e interação, e seu desenvolvimento das estruturas da intersubjetividade por meio do conceito de ação comunicativa, que se pode delinear as próprias premissas da filosofia do sujeito”, CNU, p.330.

²⁰⁸ “De forma muito semelhante à *Fenomenologia do espírito* de Hegel, as reconstruções então começam a falar em nome de um ‘nós’ coletivo ficcional de cujo ponto de vista a estória da história é contada”, CNU, p.330.

Essa virada para a linguagem de um sujeito-espécie anônimo antecipa a única experiência de atividade moral e política por meio da qual um “nós” genuíno pode emergir. Uma coletividade não é constituída teoricamente, mas sim formada a partir das lutas morais e políticas dos agentes. Em segundo lugar, essa virada para a linguagem de um sujeito hipostasiado tem a consequência adicional de *neutralizar* o processo histórico. A história começa a aparecer como o brilho semântico em um processo estrutural que procede com necessidade e invariabilidade de uma sequência para a próxima.²⁰⁹

Uma vez que Benhabib argumenta que pretende “perseguir a perspectiva da intersubjetividade radical e da pluralidade”²¹⁰, para a consideração dos sujeitos enquanto seres situados e corporificados, em sua igualdade e diferença, esse aspecto da teoria habermasiana precisa ser abandonado. Outros momentos da teoria habermasiana que contrariam essa intenção professada por Benhabib são a delimitação rígida entre questões de justiça e de vida boa, espaço público e espaço privado, e a definição de universalismo que guia sua teoria. Assim como a fixação desse “nós” definido *a priori* e não a partir das lutas coletivas dos agentes sociais, essas definições e delimitações que guiam o projeto habermasiano são contrárias aos ideais da intersubjetividade radical e da pluralidade. Uma questão importante de se destacar, porém, é que essa virada para o contexto não implica um abandono dos ideais universalistas de maneira alguma²¹¹. Sua visão é a de que “o programa

²⁰⁹ CNU, p.330.

²¹⁰ CNU, p.55.

²¹¹ “O universalismo está enfrentando tempos difíceis. Depois de aproximadamente duas décadas de críticas pós-modernas, feministas, desconstrucionistas e outras versões de críticas contextualistas, ideais universalistas na ética e na política soam anacrônicos e indefensáveis. Porém, paradoxalmente, as realidades políticas de nosso tempo – desde limpezas étnicas e estupros em massa de mulheres muçulmanas na Bósnia ao esmagamento da oposição democrática na praça Tienanmen na China e a defesa de direitos civis e políticos de todas as minorias nos estados da antiga União Soviética – têm colocado na agenda global a necessidade de ideais universalistas. Por universalismo eu quero dizer o princípio de que todos os seres humanos, por virtude de sua humanidade, têm direito ao respeito moral dos outros, e que esse respeito moral universal implica o reconhecimento de direitos humanos, civis e políticos básicos aos indivíduos. [...] Eu defendo que esses direitos “triunfam” sobre essas concepções de boa vida caso elas se choquem. [...] Eu discordo explícita e veementemente de uma sugestão feita por Linda Nicholson e Nancy Fraser de que seria possível fazer crítica

da teoria social crítica pode oferecer uma alternativa ao impasse na filosofia contemporânea entre o neo-kantianismo e o contextualismo”²¹², mas essa alternativa aparece muito mais na forma de uma correção do universalismo por meio de uma crítica imanente de suas promessas *versus* sua efetiva realização do que em alguma forma de contextualismo. A negação do sujeito coletivo singular, de um sujeito transubjetivo e a crítica do universalismo não significam a fuga para um contextualismo ou um pós-modernismo. Justamente no espírito da própria definição de pluralidade, o que Benhabib está em busca é de uma teoria que consiga considerar os sujeitos em sua diferença *e* em sua igualdade.

Dessa forma, o argumento por um universalismo que una as perspectivas do “outro generalizado” e do “outro concreto”, longe de ser uma batalha contra o universalismo, é uma luta pela sua efetiva realização: “a distinção entre o outro ‘generalizado’ e ‘concreto’ não substitui o universalismo na teoria ética, pretende apenas sugerir que geralmente há um viés não comentado na definição de ‘outro generalizado’ como um homem adulto portador de direitos cuja individualidade concreta parece irrelevante para nós”²¹³. Essa crítica é consonante com a de outras feministas²¹⁴, uma vez que o argumento de fundo é que a individualidade concreta só pode aparecer como irrelevante se a própria existência de sujeitos cujo cotidiano não realiza esses pressupostos é sequer considerada.

Ao apresentar alguns de seus questionamentos a Habermas a partir das lutas de movimentos sociais como o movimento feminista, Benhabib dá vazão àquela ideia de transfiguração mais coerente com sua crítica a Hegel e Marx. O modelo da ação comunicativa é valioso justamente por fornecer meios para a consideração desses momentos de “experiência transfigurativa” que permitem pensar um rompimento com a simples

social sem filosofia e eu rejeito a estratégia de crítica imanente simplesmente situada precisamente porque eu acredito que ‘reivindicações de validade transcendentais ao contexto’ são essenciais para a tarefa de uma crítica social rigorosa”, BENHABIB, In defense of universalism. Yet again! A response to critics of *Situating the Self*. *New German Critique*, n.62 (Spring-Summer, 1994), p.173 e 178.

²¹² CNU, p.15.

²¹³ CNU, p.342, n.125.

²¹⁴ Ver MEEHAN, Johanna (org.). *Feminists read Habermas: gendering the subject of discourse*. New York, NY: Routledge, 1995.

realização das promessas das teorias universalistas burguesas²¹⁵. O sentido de sua argumentação em *Critique, norm, and utopia* ganha então um fechamento. Retomando os aspectos positivos destacados em Hegel e Marx, Benhabib afirma que a crítica realizada por ambos possibilitou uma nova compreensão da razão. Enquanto a ideia de que o exercício da razão humana era essencial para a autonomia moral, a justiça e o progresso, permaneceu; o significado da razão foi transformado com a substituição do sujeito como um ego cartesiano isolado, por um sujeito historicamente e socialmente *situado*²¹⁶. Porém, o modelo do sujeito coletivo singular que se desenrolava na história impediu o desenvolvimento do potencial contido nessa concepção de situação e historicidade. A permanência dessa busca pelo sujeito da história fez com que a primeira geração enfrentasse impasses diante do desenvolvimento histórico que presenciaram: “Depois do triunfo do Nacional Socialismo, a destruição dos judeus europeus, e os horrores do Stalinismo, a incerteza em relação ao sujeito da história se transformou em desespero”²¹⁷. Esse impasse na tradição é resolvido com o abandono do sujeito coletivo singular a partir da mudança de paradigma da ação como trabalho para a ação comunicativa.

Essa mudança de paradigma trouxe consigo ganhos irreversíveis: primeiro, o conceito de verdade, que a teoria crítica compartilha com a tradição filosófica em geral, foi substituído por modelo comunicativo, discursivo, de argumentação em uma comunidade de investigadores. Segundo, o modelo de reflexão foi revisado: ele não significa mais cogitação, como em Descartes, ou a imaginação criativa do arquiteto humano, como em Marx, mas sim a habilidade discursiva de entrar em processos de argumentação e acolher o ponto de vista de outros. Terceiro, autonomia não é mais concebida como autolegislação (Kant), autorrealização (Hegel e Marx), ou reconciliação com a alteridade (Adorno e Horkheimer). Ela é vista, em lugar disso, como a capacidade para adotar um ponto de vista universalista

²¹⁵ Ver CNU, p.343.

²¹⁶ Ver CNU, p.343-344.

²¹⁷ CNU, p.345.

e agir de acordo com ele. Finalmente, a legitimidade normativa significa a geração de normas em condições de argumentação comunicativamente realizada e racionalmente motivada.²¹⁸

Embora possibilite todos esses ganhos, a virada habermasiana também traz consigo o risco de algumas perdas. “A busca por evitar o historicismo de Hegel e Marx levou a certos modos de argumentação que às vezes são considerados ‘transcendentais’, às vezes ‘quase-transcendentais’, às vezes ‘reconstrutivos’”²¹⁹. Esses desvios colocam em risco aspectos que a própria ação comunicativa possibilita destacar: a pluralidade humana, a estrutura narrativa e interpretativa da ação, e a esperança utópica em uma comunidade de justiça que promove uma comunidade de solidariedade²²⁰. Assim, a reconstrução dos aspectos positivos de Hegel e Marx, a indeterminabilidade interpretativa da ação e a finitude sensível, e sua relação com a condição humana da pluralidade, é significativa especialmente porque eles retornam agora *contra* Habermas²²¹. Se o hegel-marxismo falhou em dar vazão a essas potencialidades e o modelo da ação comunicativa permite a sua realização, o próprio Habermas fecharia em alguma medida essa porta.

A ideia de uma ética comunicativa estaria, segundo Benhabib, profundamente ligada a uma visão de uma vida pública democrática²²². Porém, para que esse potencial possa ser melhor desenvolvido é necessário que se dê a devida atenção aos conceitos complementares de pluralidade humana e da estrutura interpretativa e narrativa da ação. Se a “comunicação é o meio pelo qual a *pluralidade* é revelada”²²³ a ética comunicativa não pode ser baseada em

²¹⁸ CNU, p.345-346.

²¹⁹ CNU, p.346.

²²⁰ Ver CNU, p.346.

²²¹ “Ao longo desse estudo meu objetivo tem sido apontar tensões essenciais no projeto da teoria social crítica. Eu tenho buscado distinguir aspectos desse projeto que se baseiam em pressuposições filosóficas e sociológicas questionáveis daqueles insights que ainda tem poder iluminador. Eu contrapus os conceitos de pluralidade e indeterminabilidade interpretativa da ação ao sujeito coletivo singular e ao modelo de ação como trabalho. [...] Eu gostaria de enfatizar novamente a relação entre esses conceitos de sujeito e ação e as várias visões de vida ética e política”, CNU, p.346.

²²² Ver, CNU, p.348.

²²³ CNU, p.244.

um universalismo que ignore as diferenças. A crítica da filosofia moral que é base para o modelo de comunicação habermasiano é o primeiro passo do uso da pluralidade *contra* Habermas, pois ela oferece a base para a crítica da não inclusão efetiva do outro na ética comunicativa habermasiana. A filosofia arendtiana aparece novamente.

O “outro generalizado” e a pluralidade

Ainda que as influências arendtianas passem a ser mais explícitas a partir dos ensaios publicados em *Situating the self* (1992), quando organiza o que seria o seu modelo de “self narrativo” em oposição ao self performativo de Judith Butler, em artigo publicado em 1999, Benhabib o faz em diálogo com Charles Taylor e Martin Heidegger²²⁴. Surpreende tal escolha uma vez que havia diferenciado os sentidos do “estar lançado no mundo” entre Arendt e Heidegger²²⁵ em *The reluctant modernism of Hannah Arendt* três anos antes. Enquanto ao construir o seu modelo de self narrativo, Benhabib credita a Heidegger a imagem de que nos tornamos sujeitos ao sermos “lançados” em uma rede de narrativas e interlocuções nas quais nos tornamos quem somos ao aprendermos a interagir como parceiros de conversação²²⁶; ao debater a filosofia arendtiana Benhabib havia descrito como para Heidegger o self se realizaria apenas na morte e o estar lançado no mundo constituiria um estado de inautenticidade, de perda de si mesmo²²⁷. A transformação dos conceitos heideggerianos seria central para a compreensão do pensamento de Arendt, uma vez que frequentemente seus conceitos seriam construídos “em oposição” a Heidegger²²⁸. Ao longo do texto, Benhabib enfatiza diversas vezes como o desdobramento de natalidade,

²²⁴ BENHABIB, Seyla. Diferença sexual e identidades coletivas: a nova constelação global. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v.22, n.4, p.151 e 154.

²²⁵ RM, p.105 e seguintes.

²²⁶ BENHABIB, Diferença sexual e identidades coletivas, p.154.

²²⁷ RM, p.107.

²²⁸ RM, p.108.

pluralidade e ação em Arendt é oposto à centralidade da morte no pensamento de Heidegger²²⁹.

Mesmo uma breve consideração das categorias centrais dessa obra [*A condição humana*] tais como natalidade, pluralidade, e ação revelam quão profundamente elas são opostas àquelas de *Ser e tempo*, de Heidegger. Ser-na-morte é substituído pela natalidade; o Dasein isolado é substituído por uma condição de pluralidade; e em lugar de ação instrumental, uma nova categoria de atividade humana, ação, compreendida como discurso e ato, emerge. O cotidiano ser-no-mundo, em lugar de ser a condição de inautenticidade na qual o Dasein é lançado, agora se torna o “espaço de aparição” no qual nós somos inseridos como seres que agem e falam e no qual nós revelamos quem somos e do que somos capazes.²³⁰

Natalidade, pluralidade e narratividade são profundamente conectadas com a ação²³¹ na argumentação arendtiana de *A condição humana*, como a própria Benhabib observa: “o nascimento de uma criança humana tem uma dimensão biológica bem como uma dimensão psíquico-social. A criança humana se torna um self ao aprender discurso e ação na comunidade humana na qual nasce”, e é por meio desse processo de interação nesse mundo no qual somos lançados que “a criança se torna um indivíduo, isto é, o iniciador único dessas palavras e atos, o portador dessa história de vida”²³². Ainda: “quem nós somos é revelado nas narrativas que nós contamos de nós mesmos e do nosso mundo que compartilhamos com outros. A narratividade é constitutiva da identidade”²³³. Em Arendt, em oposição a Heidegger, não existe um self autêntico que é poluído pelas interações humanas e que só

²²⁹ Ver, por exemplo, RM p.xiv, 50, 53, 107, 111 e 135.

²³⁰ RM, p.107.

²³¹ “Eu quero começar retomando as características mais salientes da ação como Arendt as introduz em *A condição humana*. Essas são natalidade, pluralidade e a imersão da ação em uma rede de interpretações que eu vou chamar de ‘narratividade’”, STS, p.126.

²³² RM, p.109.

²³³ RM, p.92.

encontra a si mesmo na morte; em lugar disso, o self é constituído por essas interações e relações, para Arendt o self é constituído narrativamente²³⁴. Mais uma vez *The reluctant modernism of Hannah Arendt* aparece como o lugar no qual Benhabib afirma a sua relação com a filosofia arendtiana embora a esconda em praticamente todos os outros lugares. É certamente curioso esse *arendtianismo relutante* de Benhabib.

Em *A condição humana*, Arendt relaciona ação e natalidade por serem os dois momentos em que o novo se afirma²³⁵. Enquanto a natalidade é sempre o surgimento de um ser único no mundo, que por ser único traz em si as potencialidades da criação de coisas novas; a ação é a “efetivação da condição humana da natalidade”²³⁶, porque é através da ação e do discurso que aparecemos aos outros, que iniciamos algo novo: “ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente as suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano”²³⁷. Esses momentos não se desenrolam no vazio, mas sim em uma “teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos”²³⁸. Esse desvelamento do “quem”, esse novo início sempre se desdobra em um mundo, em uma teia já existente, e é “em virtude dessa teia preexistente de relações humanas que a ação quase nunca atinge o seu objetivo”²³⁹. O self, em interação com os outros ao seu redor e com essa teia, compõe uma narrativa que é a sua história de vida.

Essa concepção do self narrativo é a base da existência da pluralidade no mundo, uma vez que a “narratividade é o modo pelo qual as ações são individuadas e a identidade do self, constituída”²⁴⁰. Assim, a inclusão da ideia de pluralidade concebida como o fato de que “nossa identidade corporificada e a história narrativa que constitui nossa individualidade dá a cada um de nós uma perspectiva no mundo, que pode apenas ser revelada em uma

²³⁴ RM, p.xvii.

²³⁵ “Das três atividades, a ação tem a relação mais estreita com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir”, CH, p.10.

²³⁶ CH, p.223.

²³⁷ CH, p.224.

²³⁸ CH, p.230.

²³⁹ CH, p.230.

²⁴⁰ STS, p.127.

comunidade de interação com outros”²⁴¹, só pode ser realizada se pensamos um modelo de universalismo que possa incorporar essa “novidade” da perspectiva de cada sujeito único, com sua história de vida única em um procedimento discursivo. Ou seja, seria necessário um universalismo que nos considere como iguais, generalizados enquanto humanos, mas que permita o espaço da aparição de nossa singularidade, de nossa narrativa única enquanto sujeitos corporificados e lançados em uma comunidade específica de interação.

Assim, Benhabib argumenta que Habermas, ao se basear apenas na concepção de um “outro generalizado” deslizaria para o mesmo lugar que os teóricos contratualistas, de Thomas Hobbes a John Rawls²⁴², teriam deslizado. Ao apresentar a controvérsia entre Lawrence Kohlberg e Carol Gilligan a respeito do domínio moral e do desenvolvimento moral dos sujeitos, Benhabib argumenta que a crítica de Gilligan a Kohlberg serve de base para uma crítica ampla a Habermas e a forma como ele fundamenta sua teoria. Assim como Kohlberg acabaria por restringir a sua elaboração a um ponto de vista masculino sobre o desenvolvimento moral, Habermas tomaria como imagem de sujeito a de um sujeito desenraizado e descorporificado, sem relações com o mundo. Esse movimento faria com que o espaço da pluralidade desaparecesse.

Eu quero argumentar que a definição do domínio moral, bem como o ideal de autonomia moral, não apenas na teoria de Kohlberg, mas nas teorias universalistas contratualistas, de Hobbes a Rawls, leva a uma *privatização* das experiências das mulheres e a sua exclusão de um ponto de vista moral. Nessa tradição, o *self* moral é visto como um ser *desenraizado* e *descorporificado*. [...] Essa visão de *self*, eu quero reivindicar, é incompatível com o próprio critério de reversibilidade e potencial de universalidade advogada pelos defensores do universalismo.²⁴³

²⁴¹ CNU, p.348.

²⁴² No que diz respeito especialmente ao experimento do “véu da ignorância” que, segundo Benhabib, ao retirar as especificidades dos sujeitos, retiraria tudo que faz com que sejam humanos, sabotando a intenção do próprio experimento. No mais, Benhabib tende a reconhecer os avanços significativos de Rawls.

²⁴³ STS, p. 152.

Ou seja, ao basear a sua teoria apenas no ponto de vista do “outro generalizado”, Habermas bloquearia o potencial de reversibilidade e possibilidade de universalização que ele pretendia realizar. Segundo Benhabib, a forma de garantir que esses procedimentos possam ser efetivados e, portanto, que a ação comunicativa seja garantida em seu potencial, é garantir que o ponto de vista do “outro concreto” seja considerado *em conjunto*. Uma vez que a condição humana da pluralidade é o fundamento da crítica do modelo de ação como trabalho, e que a ação comunicativa teria imenso valor justamente por permitir esse espaço da diferença, da interação humana, ele não pode se perder por mais um retorno a uma ideia de sujeito que desconsidere as especificidades das histórias de vida de cada um.

Segundo Benhabib, enquanto as teorias universalistas em geral se restringem ao ponto de vista do outro generalizado, outras teorias como a dos contextualistas e dos “pós-modernos” desconsiderariam por completo essa perspectiva²⁴⁴. Qualquer uma das opções seria um erro e ambas deslizariam para uma perda de contato com o mundo e uma impossibilidade da realização da política. É em nome de uma contextualização do universalismo, sem tirar a sua centralidade, que o argumento de Benhabib se desenvolve.

Começando por Kohlberg, Benhabib critica a separação rígida entre questões de justiça e de vida boa que ele usaria para definir o domínio moral. Segundo Benhabib, essa seria uma diferença central entre os pensadores burgueses modernos e os antigos e medievais. Enquanto na antiguidade os sistemas morais se focavam em como a vida boa deveria ser, na modernidade a justiça se tornou o centro único da teoria moral. Nesse modelo de “universo desencantado”, “enquanto as bases sociais de cooperação e as reivindicações de direitos dos indivíduos são respeitadas, o sujeito autônomo burguês pode definir a boa vida como sua mente e consciência ditar”²⁴⁵. Não simplesmente a remoção dos assuntos “privados”, mas, mais importante que isso, a definição de quais seriam esses assuntos, acabou por privatizar as experiências das mulheres, removendo-as do espaço

²⁴⁴ Ver STS especialmente p.211 e seguintes.

²⁴⁵ STS, p.154.

público que seria propriamente o reino da justiça. Questões de parentesco, amizade, família, amor e sexo são consideradas como questões privadas de vida boa. As especificidades dessas distinções entre público e privado e seus impactos na teoria habermasiana serão discutidos mais detidamente no próximo item. Por enquanto, é necessário retomar as fundações das teorias universalistas.

A metáfora do estado de natureza seria simbólica da teoria burguesa moderna. Seja em uma consideração do estado de natureza como pesadelo ou como utopia, é nesse momento de suposto início da sociedade que o homem branco adulto europeu projeta suas falhas, medos, ansiedades, desejos e sonhos como modelo da humanidade como um todo²⁴⁶. Seguindo as considerações de Hegel a respeito dessas teorias, Benhabib critica essa projeção da situação moderna como natural, essencial, e dos sentimentos e visões de um grupo como sendo representativas do todo. “A metáfora do estado de natureza oferece uma visão do self autônomo: esse é um narcisista que vê o mundo a sua própria imagem; que não tem consciência dos limites de seus próprios desejos e paixões; e que não pode ver a si mesmo a partir dos olhos de outros”²⁴⁷. E, embora diversos aspectos dessas teorias tenham sido criticados e abandonados ao longo dos anos, certos traços ainda estariam presentes nas teorias de alguns autores.

Como um resultado da influência dessa metáfora em nossa imaginação, nós herdamos uma série de preconceitos filosóficos. Também para Rawls e Kohlberg o self autônomo é desenraizado e descorporificado; imparcialidade moral é aprender a reconhecer as reivindicações do outro que é simplesmente igual a si mesmo; equidade é justiça pública; e um sistema público de direitos e obrigações é a melhor maneira de arbitrar o conflito, de distribuir recompensas e estabelecer reivindicações.²⁴⁸

²⁴⁶ Ver STS, p.155-156.

²⁴⁷ STS, p.156.

²⁴⁸ STS, p.157.

Mantendo esses preconceitos, a definição do que é uma mulher, nesse cenário, é feita pela oposição. A mulher é como o homem, apenas o seu oposto. As definições, desse modo, são dadas sempre pela negativa: “ela é simplesmente o que ele não é. Sua identidade é definida por uma ausência – ausência de autonomia, ausência de independência, ausência do falo”²⁴⁹. As reivindicações dos movimentos de mulheres funcionam como uma crítica fundamental ao universalismo. Ao opor a promessa do universalismo ao questionamento desses movimentos ficaria evidente a medida em que as teorias universalistas ainda estariam presas a um ideal excludente de humanidade, causando, com isso, uma falha na realização de suas próprias intenções. O universalismo *interativo* buscaria superar esse problema, ao conciliar a perspectiva do “outro generalizado” a do “outro concreto”.

Teorias morais universalistas na tradição ocidental de Hobbes a Rawls são substitucionalistas, no sentido de que o universalismo que defendem é definido sorrateiramente pela identificação de um grupo específico de sujeitos como o caso paradigmático de humanos enquanto tal. Esses sujeitos são invariavelmente homens adultos brancos proprietários ou, pelo menos, profissionais. Eu quero distinguir universalismo *substitucionalista* de universalismo *interativo*. O universalismo interativo reconhece a pluralidade de modos de ser humano e as diferenças entre os humanos, sem endossar todas essas pluralidades e diferenças como moral e politicamente válidas.²⁵⁰

O universalismo interativo defendido por Benhabib, portanto, seria uma resposta tanto às teorias universalistas cegas à diferença quanto ao contextualismo que apagaria a nossa igualdade enquanto humanos e não teria nenhum critério para questionar e julgar certas práticas quando questionadas, seja por movimentos internos à comunidade, seja por normas internacionais de direitos humanos. Seria capaz, portanto, de englobar a pluralidade

²⁴⁹ STS, p.157.

²⁵⁰ STS, p.152-153.

em seu “duplo aspecto da igualdade e da distinção”²⁵¹. Baseando-se na condição humana da pluralidade, Benhabib entende a universalidade não como “o consenso ideal de selves definidos de maneira fictícia, mas o processo concreto na política e na moral de luta de selves concretos, corporificados, lutando arduamente por autonomia”²⁵².

Contra a “fuga da fragilidade dos assuntos humanos para a solidez da quietude e da ordem”²⁵³, que Benhabib já criticava desde *Critique, norm, and utopia*, é necessário que se abra espaço para a consideração da diversidade das histórias humanas. Certamente que essa inclusão tem que ser via um procedimento que possibilite essa aparição, que possibilite que os seres concretos falem, uma vez que a definição, a abstração, que “consegue compreender o concreto apenas a medida em que consegue reduzi-lo a identidade, também liquida a alteridade do outro”²⁵⁴. Dessa maneira, enquanto o ponto de vista do outro generalizado exige a reciprocidade e igualdade *formais* em razão de nossa humanidade comum, o ponto de vista do outro concreto adicionaria o outro lado de nossa condição humana apresentado por Arendt: aquele da diferença, do que nos constitui como sujeitos únicos, concretos, com perspectivas, necessidades, capacidades, talentos e motivações específicos.

O ponto de vista do outro generalizado exige que vejamos todo e cada indivíduo como um ser racional merecedor dos mesmos direitos e deveres que nós queremos atribuir a nós mesmos. Ao assumir esse ponto de vista, nós abstraímos a individualidade e a identidade concreta do outro. Nós assumimos que o outro, assim como nós mesmos, é um ser que tem necessidades, desejos e afetos concretos, mas que o que constitui a sua dignidade moral não é o que nos diferencia uns dos outros, mas em lugar disso, o que nós, como agentes racionais que falam e agem, temos em comum.²⁵⁵

²⁵¹ CH, p.219.

²⁵² STS, p.153.

²⁵³ CH, p.277.

²⁵⁴ CNU, p.169.

²⁵⁵ STS, p.159.

Esse ponto de vista, ao ser governado pela *equidade e reciprocidade formais* está relacionado primariamente às interações públicas e institucionais. A importância da manutenção da perspectiva do outro generalizado é não perder a fundamentação básica da nossa humanidade comum: “ao te tratar de acordo com essas normas, eu confirmo em sua pessoa os direitos de humanidade e tenho a reivindicação legítima de esperar que fará o mesmo com relação a mim”²⁵⁶.

O ponto de vista do outro concreto, em contraste, requer que vejamos todo e cada ser racional como um indivíduo com uma história, identidade e constituição afetivo-emocional concretas. Ao assumir esse ponto de vista, nós abstraímos o que constitui nossa comunalidade e focamos na individualidade. Nós buscamos compreender as necessidades do outro, suas motivações, o que ele/ela busca e o que ele/ela deseja. Nossa relação com o outro é governada pelas normas de *equidade e reciprocidade complementares*: cada um tem o direito de esperar e assumir do outro formas de comportamento por meio das quais o outro se sinta reconhecido e confirmado como um ser individual, concreto, com necessidades, talentos e capacidades específicos.²⁵⁷

Com a inclusão dessa perspectiva, as nossas diferenças complementam, em lugar de excluir um ao outro. Em lugar de apenas normas e direitos abstratos, formais, essa perspectiva permite que confirmemos a *individualidade* de cada ser humano. Assim, permite que consideremos as pessoas não como sujeitos ideais, mas como sujeitos lançados no mundo, para usar a imagem de Arendt. Segundo Benhabib, a ideia kantiana de autonomia, e a busca por noções de justiça e humanidade comuns são parte fundamental da teoria, mas é necessário que não nos percamos na abstração metafísica de sujeitos que estariam

²⁵⁶ STS, p.159.

²⁵⁷ STS, p.159.

desconectados de todas as suas experiências e de sua história. Se partimos da concepção de self narrativo²⁵⁸ fica evidente que o sujeito é formado por sua história de vida, suas experiências, suas relações. Um sujeito que não tem história de vida, sofrimentos, anseios e desejos pode sequer querer e desejar algo? A própria noção de justiça, segundo ela, não pode ser pensada por trás de um “véu da ignorância” como proposto por Rawls. O experimento mental rawlsiano seria irrelevante por tentar abstrair dos sujeitos algo que não pode ser abstraído, por tentar conceber um sujeito limpo de todas as coisas que de fato o constituem *enquanto* sujeito.

O problema pode ser colocado assim: de acordo com Kohlberg e Rawls, a reciprocidade moral envolve a capacidade para considerar o ponto de vista do outro, para se colocar imaginativamente no lugar do outro, mas sob as condições do “véu da ignorância” o *outro como diferente do self* desaparece. Diferentemente das outras teorias contratualistas, nesse caso o outro não é constituído por meio de projeção, mas como consequência da total abstração de sua identidade.²⁵⁹

Para Benhabib, esse problema seria herança da concepção kantiana de self: a de que “selves numênicos não podem ser individuados”²⁶⁰. Ou seja, se consideramos que “tudo o que pertence a eles como criaturas corporificadas, afetivas, que sofrem; sua memória e sua história; seus laços e relações com os outros; deve ser subsumido no reino fenomênico, então o que resta é uma máscara vazia que é todo mundo e ninguém”²⁶¹. Isso implica que a posição original rawlsiana não inclui a pluralidade, gerando a consequência de que o critério da

²⁵⁸ “Identidade não se refere apenas ao meu potencial em fazer escolhas, mas ao fato das minhas escolhas, ou seja, como eu, como um indivíduo finito, concreto, corporificado, formo e moldo as circunstâncias de meu nascimento e família, identidade linguística, cultural e de gênero em uma narrativa coerente que se torna a minha história de vida. [...] O self não é uma coisa, um substrato, mas o protagonista numa narrativa de vida”, STS, p.161-162.

²⁵⁹ STS, p.161.

²⁶⁰ STS, p.161.

²⁶¹ STS, p.161.

reversibilidade fica incompleto. Ora, se para poder haver reversibilidade precisa haver uma distinção entre self e outro, quando se retira a individualidade dos sujeitos a reversibilidade fica impossibilitada. “Sob o véu da ignorância, o outro desaparece”²⁶². Considerando a importância que a pluralidade tem em sua teoria, Benhabib se propõe a “desenvolver uma teoria moral universalista que define o ‘ponto de vista moral’ à luz da reversibilidade de perspectivas e da ‘mentalidade alargada’”. Tal teoria moral nos permite reconhecer a dignidade do outro generalizado por meio de um reconhecimento da identidade moral do outro concreto”²⁶³.

A ideia de “mentalidade alargada” é uma influência direta de Arendt²⁶⁴. Benhabib argumenta que “a doutrina incompleta do julgamento de Arendt, ao enfraquecer a oposição entre julgamento contextual e moralidade universalista” pode nos ajudar a superar questões contemporâneas e “merece desenvolvimento”²⁶⁵. Isso porque ao transformar a teoria do julgamento de Kant, Arendt oferece uma visão de julgamento não como “a faculdade de subsumir o particular sob o universal, mas como a faculdade de contextualizar o universal de forma que ele passe a suportar o particular”²⁶⁶. Assim, o princípio moral da mentalidade alargada exige que “vejamos cada pessoa como alguém a quem nós devemos o respeito moral de considerar seu ponto de vista”²⁶⁷. A partir disso, Benhabib sugere que consideremos a mentalidade alargada como uma condição real e efetiva de diálogo ou como uma situação de diálogo simulado: “Pensar ‘a partir da perspectiva de todos os outros’ é saber ‘como ouvir’ ao que o outro está dizendo, ou, quando as vozes dos outros estão ausentes, imaginar consigo mesmo uma conversação com o outro como parceiro de diálogo”²⁶⁸.

²⁶² STS, p.162.

²⁶³ STS, p.164.

²⁶⁴ Para uma discussão prolongada e cuidadosa a respeito da transformação realizada por Arendt e da incorporação por Benhabib da ideia de mentalidade alargada, ver FRATESCHI, Yara. Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: apropriação e crítica de Arendt. *Ethic@*. Florianópolis, SC. V.13, n.2, p.363-385, jul/dez 2014.

²⁶⁵ STS, p.124.

²⁶⁶ STS, p.132.

²⁶⁷ STS, p.136.

²⁶⁸ STS, p.137.

Quanto mais perspectivas nós somos capazes de fazer presentes para nós mesmos, mais nós seremos capazes de apreciar as possíveis ações–descrições por meio das quais outros podem identificar nossos atos. Finalmente, quanto mais nós somos capazes de pensar a partir da perspectiva dos outros, mais nós podemos tornar vívidas para nós as narrativas e histórias dos outros envolvidos. O julgamento moral, independente de quaisquer outras habilidades cognitivas que ele implique, certamente deve envolver a habilidade para “pensamento alargado”, ou a habilidade de formar minhas decisões “em uma comunicação antecipada com outros com os quais eu sei que devo chegar finalmente a algum acordo”.²⁶⁹

O problema lógico que surge dessas considerações é o de que justamente nos momentos de maior tensão – como a ascensão do Nazismo, momento no qual Arendt escreveu sobre o assunto – que as pessoas provavelmente estarão menos propensas a se abrir para pensar a partir da perspectiva do outro. Diante de momentos de polarização política, violência, xenofobia, etc., a tendência é de fechamento dos grupos e dos sujeitos em lugar de sua abertura. E esses são os momentos que mais exigiriam tal ampliação da mentalidade. O argumento de Benhabib, desvinculando-se de Arendt, que separava rigidamente considerações morais de ação política²⁷⁰, é de que esses aspectos precisam ser desdobrados em ação política, em organização institucional, em formas de proteção e garantia dos direitos básicos de qualquer ser humano. “Uma *ética política* se preocupa com a criação de instituições, a formação de práticas, e a sustentação de valores cívicos que cultivam a habilidade para pensamento alargado e o compromisso universalista-igualitário que o inspira”²⁷¹.

Assim como diante das teorias universalistas burguesas Benhabib propõe que se considere a mediação, a interrelação, entre o outro concreto e o outro generalizado, aqui é

²⁶⁹ STS, p.137.

²⁷⁰ STS, p.139 e continua: “Embora sua própria teoria política do espaço público, comunidade, poder e participação me pareçam inconcebíveis sem uma ética política do pensamento alargado implícita”.

²⁷¹ STS, p.139.

necessário deixar de considerar o campo moral em completa separação com o campo da política e em lugar disso perceber a mediação entre a “virtude pública da justiça impessoal” e a “virtude privada da bondade”²⁷². Esse movimento de constante questionamento de distinções rígidas visando superá-las é traço da filosofia de Benhabib e já estava presente desde *Critique, norm, and utopia*.

Essa integração de preocupações, comumente delegadas a esferas distintas, especialmente na filosofia analítica, é autoconsciente de minha parte, e reflete a minha crença de que questões de ética não são separáveis de questões de política; de que considerações normativas que não sejam informadas por uma teoria da sociedade presente, são fúteis; e que uma visão de agência humana, que não é explícita a respeito de suas visões de ação, interpretação e emoção, é falha.²⁷³

Logo, não surpreende a sua defesa de que as rígidas distinções entre as questões de justiça e vida boa, normas e valores, necessidades e interesses, público e privado, que Habermas em larga medida teria herdado dos teóricos do contrato social²⁷⁴ precisam ser superadas. A consideração de um self constituído narrativamente; a defesa de que a pluralidade, resultado dessas múltiplas narrativas e histórias de vida, precisa ser incluída; e a superação da barreira entre o moral e o político, trazendo a ideia fundamental de mentalidade alargada para a base de um pensamento a respeito do espaço público e da política dão, portanto, um novo tom à ética discursiva habermasiana.

O modelo da ética discursiva que inclui o pensamento alargado, ao fazer da perspectiva de todos os envolvidos em uma situação de diálogo a condição essencial do ponto de vista moral, permite que pensemos essa continuidade e mediação. Isso porque a articulação das perspectivas de

²⁷² STS, p.140.

²⁷³ CNU, p.13-14.

²⁷⁴ STS, p.170.

todos os envolvidos requer, de fato, uma vida cívica e pública na qual o direito à opinião e ação é garantido. [...] O pensamento alargado, que moralmente exige que pensemos a partir do ponto de vista de todos os outros, requer politicamente a criação de instituições e práticas por meio das quais a voz e a perspectiva dos outros, frequentemente desconhecidas para nós, possam ser expressadas em seu próprio direito.²⁷⁵

Esse foco nas garantias políticas universalistas dos desenvolvimentos morais faz com que Benhabib se diferencie de algumas outras posições nesse debate que julgam a empatia e o cuidado como centrais²⁷⁶. A habilidade para considerar o ponto de vista do outro não é baseada em sentimentos de empatia, mas sim em um envolvimento e debate racional a respeito das situações, histórias e narrativas dos outros. São necessários “princípios, instituições e procedimentos que possibilitem a articulação das vozes dos ‘outros’”²⁷⁷. Embora esse foco no desenvolvimento de instituições possa parecer promissor para uma teoria democrática, não há uma virada no pensamento de Benhabib que a leve para um campo efetivamente institucional. A maior expressão de um debate quase institucional se apresenta no questionamento da rigidez do modelo habermasiano de esfera pública, ao qual passamos agora.

Entre Arendt e Habermas: os dilemas da esfera pública

A inclusão do “outro concreto” e o desenvolvimento de instituições que possibilitem a expressão dessas diversas vozes para que possamos cumprir o “procedimento dialógico da

²⁷⁵ STS, p.140.

²⁷⁶ Ver STS, p.180 e seguintes para uma discussão sobre a ética do cuidado. E p.168 sobre a “desconfiança” em relação a sentimentos de empatia e benevolência, e p.187 para um comentário sobre como as relações de cuidado podem ser não universalizáveis a partir de uma referência ao cuidado entre os membros da máfia como realizado por Don Corleone. E que continua: “Uma moralidade do cuidado pode reverter simplesmente para a posição de que o que é moralmente bom é aquilo que é melhor para aqueles que são como eu. Tal reivindicação não difere da argumentação de que o que é melhor moralmente é aquilo que me agrada mais”.

²⁷⁷ STS, p.168.

mentalidade alargada” estão profundamente relacionados com uma concepção de espaço público que, em sua própria definição, não exclua sujeitos e vozes. O espaço público como concebido por Benhabib é construído em uma junção da concepção de Habermas e de Arendt. O modelo associacional arendtiano oferece maleabilidade, abertura, transfiguração, enquanto o modelo comunicativo habermasiano traz as questões de legitimação democrática nas sociedades do capitalismo tardio.

Para Benhabib, a obra de Arendt apresenta dois modelos distintos de esfera pública e essa ambiguidade espelharia a dualidade presente em seus trabalhos entre a Hannah Arendt “judia perseguida, sem estado” como uma modernista em sentido filosófico e político, e a Arendt “aluna de Martin Heidegger” como a anti-modernista, grecófila, “teórica da pólis e de uma experiência originária de práxis”²⁷⁸. Enquanto a modernista persegue o modelo associacional, a grecófila desenvolve o modelo agonal.

De acordo com a visão “agonística” o espaço público representa o espaço das aparências onde a grandeza moral e política, o heroísmo, a proeminência, são reveladas, expostas, compartilhadas com outros. Esse é um espaço competitivo, no qual as pessoas competem por reconhecimento, precedência e aclamação. O espaço agonal é baseado em competição em lugar de colaboração; ele individua aqueles que participam dele e os coloca separados uns dos outros; é exclusivo no sentido de que pressupõe fortes critérios de pertencimento e lealdade de seus participantes.²⁷⁹

É em relação a este modelo que a “ascensão do social”, apresentada em *A condição humana*, faz sentido. Neste trabalho, comumente tratado como uma obra anti-modernista, há uma rígida diferenciação entre esferas e atividades específicas de cada uma delas. Essa estrutura, que define o “espaço público” com base ou em um tipo de atividade específico

²⁷⁸ RM, p.118.

²⁷⁹ BENHABIB, Seyla. Feminist theory and Hannah Arendt concept of public space. *History of the human sciences*, 1993, vol. 6, n.2, 97-114, p.102.

ou um conteúdo substantivo cabível para aquele espaço, é considerada por Benhabib como o grande problema desse momento de Arendt. Esse “essencialismo fenomenológico”²⁸⁰ faz com que a autora bloqueie aspectos interessantes da política que ela mesma defende em sua argumentação a respeito da ação, da natalidade, da pluralidade. Se a “ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais”²⁸¹ constitui um problema para a vida pública, então o poder transformativo da ação no espaço público desaparece.

Ao considerar um problema que questões da “vida privada do lar” entrem na esfera pública, Arendt despertou a ira de muitas pensadoras feministas²⁸². Ao considerar que “o domínio privado do lar era a esfera na qual as necessidades da vida, da sobrevivência individual e da continuidade da espécie eram atendidas e garantidas”²⁸³ e o domínio público como o espaço daquilo que “é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele”²⁸⁴, e de que na cena pública “só pode ser tolerado o que é considerado relevante, digno de ser visto e ouvido”²⁸⁵, Arendt certamente tornou difícil a conciliação dessa concepção de espaço público com a abertura democrática que a sua própria teoria defende.

Benhabib critica firmemente esses aspectos, mas argumenta que existem, no trabalho de Arendt, “joias de percepção que ainda podem iluminar nossas lutas enquanto contemporâneos”²⁸⁶. A primeira questão seria que, se suavizarmos o “essencialismo fenomenológico”, podemos concordar com Arendt a respeito da necessidade de manutenção de um espaço privado onde cada um possa se recolher quando sentir necessidade. Seria a defesa, não do lar no sentido da família tradicional nuclear monogâmica comandada por um homem, mas de seu ideal como espaço que “não apenas confere ao

²⁸⁰ STS, p.94.

²⁸¹ CH, p.46.

²⁸² Ver BENHABIB, Feminist theory and Hannah Arendt concept of public space. p.97-99 especialmente.

²⁸³ CH, p.55.

²⁸⁴ CH, p.64.

²⁸⁵ CH, p.63.

²⁸⁶ BENHABIB, Feminist theory and Hannah Arendt concept of public space. p.100.

sujeito a profundidade sem a qual ele não é nada além de uma sombra nas ruas”, mas também como fornecendo “o espaço que protege, nutre e faz com que o indivíduo esteja pronto para aparecer no espaço público”²⁸⁷. O segundo aspecto promissor no pensamento arendtiano é o seu outro modelo de espaço público.

De acordo com a visão “associacional” o espaço público emerge sempre que e onde quer que, nas palavras de Arendt, “homens agem conjuntamente”. Nesse modelo o espaço público é o espaço “onde a liberdade pode aparecer”. Não é um espaço em um sentido topográfico ou institucional: uma prefeitura ou uma praça da cidade onde as pessoas não “agem conjuntamente” não é um espaço público nesse sentido arendtiano. Uma sala de jantar na qual as pessoas se juntam para ouvir um *Samizdat* ou na qual dissidentes se encontram com estrangeiros pode se tornar um espaço público; assim como um campo ou uma floresta pode também se tornar um espaço público caso sejam o objeto ou o local de uma “ação conjunta”, de uma manifestação para parar a construção de uma rodovia ou de uma base aérea militar, por exemplo.²⁸⁸

Esse sentido de espaço público como aquele espaço que se desdobra a partir da ação conjunta dos sujeitos é considerada por Benhabib não só como uma visão profundamente coerente com a teoria de Arendt em geral, como também em consonância com os ideais modernos. Aqui, a definição de “o político” não passa por uma restrição prévia de conteúdos específicos cabíveis ou simplesmente de instituições formais que recebam esse nome, mas sim de uma qualidade específica da vida comum no mundo, do discurso e da ação, “de falar e agir em conjunto com outros que são nossos iguais”²⁸⁹. Enquanto o espaço agonai da pólis

²⁸⁷ BENHABIB, Feminist theory and Hannah Arendt concept of public space. p.107. E nas páginas seguintes um desenvolvimento da necessidade de algum recolhimento.

²⁸⁸ BENHABIB, Seyla (1993) Feminist theory and Hannah Arendt concept of public space. p.102.

²⁸⁹ RM, p.146.

só era possível em uma comunidade homogênea moralmente e exclusiva, a modernidade rompe com essas estruturas.

Para os modernos, o espaço público é essencialmente poroso; nem o acesso a ele nem sua agenda de debate pode ser predefinida por critérios de homogeneidade moral e política. Com a entrada de cada novo grupo no espaço público da política depois das Revoluções Francesa e Americana, o escopo do público foi estendido. A emancipação dos trabalhadores fez das relações de propriedade um assunto público-político; a emancipação das mulheres significou que a família e a chamada esfera privada se tornaram questões políticas; a obtenção de direitos pelos povos não-brancos e não-Cristãos colocou questões culturais de representação coletiva de si mesmos e dos outros na agenda pública. Isso não é apenas o “tesouro perdido” das revoluções que podemos todos eventualmente compartilhar, mas igualmente, quando a liberdade emerge de ações em conjunto, não pode haver agenda que predefina os tópicos da conversação pública. A luta sobre o que é incluído na agenda pública é, ela mesma, uma luta por justiça e liberdade.²⁹⁰

Ou seja, se perseguimos esse modelo podemos questionar a distinção entre o social e o político com base na associação de vozes dos sujeitos que agem conjuntamente. A distinção deixa de ser com base em atividades específicas, conteúdos ou linhas institucionais e passa a ser “atitudinal”. O que distingue o domínio do social do domínio do político passa a ser a atitude dos sujeitos diante das questões. O engajamento público então não significa o abandono das questões econômicas ou sociais, mas sim “a luta por eles em nome de princípios, interesses e valores que tenham uma base generalizável, e que nos diga respeito como membros de uma coletividade”²⁹¹. Assim, “o político para Arendt envolve a

²⁹⁰ BENHABIB, Seyla (1993) Feminist theory and Hannah Arendt concept of public space. *History of the human sciences* vol. 6, n.2, 97-114, p.104.

²⁹¹ RM, p.145.

transformação da perspectiva parcial e limitada de cada classe, grupo ou indivíduo em uma visão ampliada da ‘mentalidade alargada’”²⁹².

O que é curioso é o deslize que Arendt comete quando escreve a respeito dos processos de dessegregação racial das escolas dos Estados Unidos, mesmo diante desses desenvolvimentos teóricos promissores. O primeiro passo de Arendt em seu “Reflexões sobre Little Rock” é fazer uma distinção entre “ter a presença desejada em um espaço” e a “franca perseguição”, enquanto o primeiro caso seria social, o segundo seria político. Partindo dessa distinção, argumenta que os pais das crianças negras que pediram juridicamente o direito dos filhos de frequentarem escolas que antes eram permitidas apenas aos brancos teriam exposto as crianças a uma violência desnecessária porque forçavam a sua presença em um ambiente onde não eram *socialmente* desejadas. Considerando que “a segregação é a discriminação imposta pela lei”, conclui que “a dessegregação não pode fazer mais do que abolir as leis que impõem a discriminação; não pode abolir a discriminação e forçar a igualdade sobre a sociedade, mas pode e na verdade deve impor a igualdade dentro do corpo político”²⁹³. Isso porque “no momento em que a discriminação social é legalmente abolida, a liberdade da sociedade é violada” e “o governo não pode tomar legitimamente nenhum passo contra a discriminação social, porque o governo só pode agir em nome da igualdade – um princípio que não existe na esfera social”²⁹⁴. Benhabib questiona a relação que Arendt faz entre o direito de livre associação e o “direito a discriminar”:

Igualdade política e discriminação social simplesmente não podem coexistir. [...] Não apenas porque certa quantidade de igualdade social e econômica são indispensáveis para o exercício da igualdade política, mas porque certas formas de discriminação social, à medida em que formalizam a exclusão de certos grupos de seres humanos com base em sua identidade, são incompatíveis com a igualdade política. De fato, justamente porque a

²⁹² RM, p.145.

²⁹³ ARENDT, “Reflexões sobre Little Rock”, em ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2004, p.272.

²⁹⁴ ARENDT, “Reflexões sobre Little Rock”, p.277.

igualdade é um valor criado pelo processo político, ela requer constante vigilância, redefinição, desenvolvimento, e expansão na esfera social.²⁹⁵

A rígida distinção de Arendt fez com que ela equalizasse as escolas aos jantares familiares ou resorts onde as pessoas passariam as férias²⁹⁶. No argumento em favor do “direito” à discriminação social, Arendt retira o peso da escola como espaço formador de cidadãos que precisam aprender a ver o mundo também a partir das perspectivas dos outros e coloca o peso da escola como espaço social onde a igualdade seria um princípio não existente. Se retomamos aquela ideia de a política como “a criação de um mundo comum por meio da capacidade de fazer e manter promessas entre uma pluralidade de seres humanos que respeitam mutuamente uns aos outros”²⁹⁷ não é possível conciliar a segregação racial, em qualquer ambiente que seja, com uma vida política. A formação de cidadãos capazes do exercício da política nesses termos implica o respeito aos outros em todas as esferas. Ou seja, “Arendt tentou exercer a arte da ‘mentalidade alargada’ ao pensar a respeito da questão da dessegregação. No entanto, em lugar de realmente apresentar para si mesma o ponto de vista dos outros envolvidos, ela projetou sua própria história e identidade sobre aquela dos outros”²⁹⁸. Talvez a experiência de Arendt seja uma demonstração de como a mentalidade alargada pode funcionar melhor – ou apenas – quando é um diálogo real em lugar de um diálogo simulado, uma vez que após a intervenção de Ralph Ellison²⁹⁹, Arendt

²⁹⁵ RM, p.152.

²⁹⁶ RM, p.152; ARENDT, “Reflexões sobre Little Rock”, p.274 e 279-281.

²⁹⁷ RM, p.166.

²⁹⁸ RM, p.155.

²⁹⁹ “A falha de Hannah Arendt em compreender a importância desse ideal entre os negros sulistas fez com que ela voasse pra longe em uma posição surpreendente em seu ‘Reflexões sobre Little Rock’, no qual ela acusa os pais negros de explorar suas crianças durante a luta para integrar escolas. Mas ela não tem nenhuma ideia do que se passava na cabeça dos pais negros quando eles enviavam suas crianças pelo meio daquelas linhas de pessoas hostis. Eles estavam conscientes dos tons pesados desse rito de iniciação que esses eventos significavam para as crianças, uma confrontação com os terrores da vida social despida de todos os seus mistérios. E na perspectiva de muitos desses pais (que desejavam que esse problema não existisse), a criança deve enfrentar o terror e conter o seu medo e sua raiva precisamente porque ela é uma criança negra americana. Portanto é requerido dela que ela domine as tensões internas criadas por essa situação racial e se ela se ferir – então é mais um sacrifício. É uma exigência severa, mas se ela falha nesse teste básico, a sua vida será ainda mais dura”, “Leadership from the periphery”, em WARREN, Robert Penn (org.). *Who speaks for the negro?* New York, NY: Random House, 1965, p.343-344.

reconheceu o erro e mudou a sua posição³⁰⁰.

Esse deslize de Arendt³⁰¹ pode ser comparado ao deslize de Habermas, uma vez que Benhabib também o critica justamente pelo fato de traçar linhas rígidas entre “desenvolvimento moral e egóico, justiça e vida boa, normas e valores, necessidades e interesses”³⁰², e argumenta que, da mesma maneira como acontece com Arendt, ele também acaba por sabotar em alguns momentos os potenciais de sua própria teoria.

Já em 1985 foi publicada uma das críticas mais centrais que a teoria habermasiana recebeu. Em seu artigo explicitamente feminista “O que é crítico na teoria crítica? O argumento de Habermas e o gênero”, Nancy Fraser questiona o lugar que o gênero teria – ou, enfim, não teria – na análise habermasiana. Segundo a autora, a ausência completa da consideração do gênero em *Teoria do agir comunicativo*, de 1981, implicaria sérios problemas para uma teoria social crítica. Duas distinções de Habermas são examinadas por Fraser: a primeira diz respeito ao lugar da criação de filhos e outras atividades domésticas exercidas pelas mulheres, sem remuneração, como reprodução simbólica, em oposição ao “trabalho social” como reprodução material³⁰³; a segunda diz respeito a distinção entre contextos de ação “socialmente integrados” e “sistemicamente integrados”, onde o sistema seria o ambiente do dinheiro e do poder, enquanto no mundo da vida as ações teriam “como referência alguma forma de consenso intersubjetivo, explícito ou implícito, sobre normas, valores e fins, consenso este afirmado no discurso e interpretação linguísticos”³⁰⁴. Uma vez que a esfera pública se comunicaria com o sistema político por meio do poder, e a esfera

³⁰⁰ STS, p.94 e RM, p.154.

³⁰¹ É interessante como Benhabib demonstra a mesma dificuldade de exercer o diálogo simulado quando narra as suas experiências com a questão racial nos Estados Unidos. Em entrevista a George Yancy ela diz que ao chegar no país, em 1970, para estudar na Universidade Brandeis, ficava “ofendida” pelos estudantes estrangeiros africanos que escolhiam sentar-se com os afro-americanos em lugar de com ela, colega do programa internacional. Na sequência Benhabib afirma que só pôde compreender as dinâmicas raciais estadunidenses quando foi para Yale e ficou amiga de Robert Gooding-Williams e Lorenzo Simpson, que então apresentaram para ela as divisões profundas baseadas na cor que estavam presentes na sociedade estadunidense. Ver YANCY, George (org). *On race: 34 conversations in a time of crisis*. New York, NY: Oxford University Press, 2017, p.174.

³⁰² STS, p.170.

³⁰³ FRASER, “O que é crítico na teoria crítica?”, p.39-42.

³⁰⁴ FRASER, “O que é crítico na teoria crítica?”, p.42.

privada não conteria relações de poder, apenas esses “consensos subjetivos”, essas duas considerações levariam a um confinamento das mulheres em uma esfera separada e afirmariam a vida familiar moderna como um espaço isento de poder. Além disso, os pares conceituais público-justiça, privado-vida boa, impossibilitariam qualquer debate a respeito das questões internas à vida familiar. Ou, nas palavras de Benhabib:

Enquanto o homem cidadão burguês estava batalhando por seu direito à autonomia nas esferas religiosa e econômica contra o estado absolutista, suas relações domésticas eram definidas por suposições não-consensuais, não igualitárias. Questões de justiça foram desde o início restritas à ‘esfera pública’, enquanto a esfera privada era considerada como fora do reino da justiça.³⁰⁵

Ao longo dos anos os movimentos sociais empurraram essas barreiras e forçaram a explicitação da contradição dessas ideias por diversas vezes, porém, Benhabib argumenta que a teoria moral e política contemporânea continua negligenciando essas questões. E a teoria habermasiana não estaria isenta desse problema³⁰⁶. Ao manter essas distinções, Habermas desconsidera as diversidades de experiências entre homens e mulheres – aspecto que já apareceu na crítica à concepção de outro generalizado como projeção da experiência masculina, branca, proprietária e europeia – e coloca a divisão sexual do trabalho para além do âmbito da justiça³⁰⁷.

Benhabib destaca dois aspectos centrais da contribuição habermasiana. O primeiro

³⁰⁵ STS, p.109.

³⁰⁶ Para uma discussão a respeito da crítica de Benhabib sobre a rígida distinção entre público e privado em Habermas e sobre os sentidos de “esfera privada” e privacidade em Habermas, ver SILVA, Felipe Gonçalves. *Liberdades em disputa: a reconstrução da autonomia privada na teoria crítica de Jürgen Habermas*. Tese (Doutorado em Filosofia), Unicamp, 2010. Especialmente p.144 e seguintes. É importante destacar que, assim como em Arendt, aqui também há uma mudança de posição e uma reformulação após as críticas recebidas, especialmente em HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, 2 vols. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 2003 [1992] e HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2011 [1996]. Embora a referência e o crédito às críticas feministas são feitos apenas em notas de rodapé, há um reconhecimento desses deslizes.

³⁰⁷ Ver STS, p.109.

está presente na relação que sua teoria social tem com seu “diagnóstico da modernidade”³⁰⁸. Nessa consideração, a modernidade, em conjunto com a diferenciação social e a criação de esferas independentes de valor, também seria responsável pelas seguintes mudanças: 1) nas instituições: a geração consensual de normas de ação por meio de discursos práticos; 2) na formação da personalidade: “o desenvolvimento de identidades individuais se torna cada vez mais dependente de atitudes críticas e reflexivas dos indivíduos ao tecer em conjunto uma história de vida coerente para além de definições convencionais de funções e de gênero”³⁰⁹, a definição de quem se é se tornou cada vez mais autônoma em relação às práticas sociais estabelecidas e mais fluidas no que diz respeito a compreensão de papéis sociais; 3) no campo cultural: apropriação de tradições culturais se torna mais dependente da hermenêutica criativa dos interpretes contemporâneos. A tradição perde a legitimidade de “ser assim” porque “sempre foi assim”. A apropriação passa a considerar a significação e a reinterpretação contemporânea dessas normas, ideias e costumes. O segundo aspecto seria a importância de o caráter procedimentalista que se desdobra de seu modelo discursivo de legitimidade e de sua visão discursiva de espaço público incluir as condições normativas do discurso prático como a *reciprocidade igualitária* e o *respeito moral universal*³¹⁰. A presença dessas constrições evita os dilemas dos resultados políticos majoritários, que as teorias liberais em geral temem e buscam evitar³¹¹, porém sem carregar consigo restrições prévias a respeito de conteúdos que não deveriam ser discutidos.

A teoria discursiva da legitimidade e do espaço público então transcende a oposição tradicional de política majoritária versus garantias liberais de liberdades e direitos básicos na medida em que as condições normativas do discurso são, como as liberdades e direitos básicos, regras do jogo que

³⁰⁸ Ver STS, p.104.

³⁰⁹ STS, p.104.

³¹⁰ Ver STS, p.105.

³¹¹ Para uma discussão a respeito do modelo de espaço público liberal, ver STS p.95-104.

podem ser contestadas dentro do jogo, mas apenas na medida em que a pessoa primeiro aceitou cumprir essas regras e jogar o jogo.³¹²

O deslize habermasiano, então, é justamente um passo atrás em relação ao seu procedimentalismo. O erro de Habermas, segundo Benhabib, é *não ser procedimental o suficiente*. Ou seja, é certo que uma teoria da publicidade, do espaço público e do diálogo público deve pressupor alguma distinção entre o privado e o público, contudo, a forma como Habermas teria traçado essas distinções é que é o problema³¹³. Os assuntos da vida doméstica, cuidado com o lar, criação das crianças, etc., têm sido definidos como privados de forma que excluem as considerações das pessoas que comumente exercem essas atividades. “Esses assuntos têm sido frequentemente considerados como questões de vida boa, de valores, de interesses não generalizáveis”³¹⁴, e, ao serem relegados ao privado, essas questões acabam por ser tratadas como aspectos naturais e imutáveis das relações humanas: “elas permaneceram pré-reflexivas e inacessíveis à análise discursiva”³¹⁵, ou seja, o diagnóstico da modernidade de Habermas não alcança o lar.

A transição para a modernidade não apenas privatiza a relação do self com o cosmo e com as questões de religião e do ser. Com a modernidade ocidental a concepção de privacidade é tão alargada que abarca uma esfera íntima doméstico-familiar. [...] Enquanto o homem burguês celebra a transição da moralidade convencional para a pós-convencional, de regras

³¹² STS, p.107.

³¹³ É importante destacar que Benhabib não pretende uma visão de “o pessoal é político” ou de uma ética da vida boa ou do cuidado. O problema está na definição prévia de quais seriam questões de justiça ou não, e não em sua centralidade. Como enfaticamente argumentado em RM, p.221 e seguintes, STS, p.178 e seguintes e “Feminist theory and Hannah Arendt’s concept of public space”, p. 110-111. E em CNU: “A sugestão feita acima de que em análise final, em uma ética comunicativa, questões de justiça se mesclam com questões de vida boa precisa ser colocada nesse contexto. A sugestão não é um pedido pelo renascimento de uma ética da ‘vida boa’ aristotélica. Qualquer teoria ética hoje em dia que busque reivindicar que apenas uma forma de vida é compatível com virtude, razão ou moralidade, e que arrisque uma definição material desse modo de vida, cairá em dogmatismo”, p.335.

³¹⁴ STS, p.108.

³¹⁵ STS, p.108.

de justiça socialmente aceitas para a sua geração à luz de princípios de um contrato social, a esfera doméstica permanece no nível convencional.³¹⁶

A proposição de Benhabib é, então, considerar seriamente a concepção arendtiana de espaço público como espaço da ação em conjunto e questionar o procedimentalismo insuficiente de Habermas³¹⁷. Isso porque, se, por um lado, o modelo habermasiano se destaca em relação ao modelo arendtiano pela centralidade que dá à ideia de legitimação democrática nas sociedades do capitalismo tardio, por outro, o modelo associacional de Arendt traz um antídoto ao deslize habermasiano ao colocar ênfase na criatividade, espontaneidade, participação e imaginação³¹⁸. Uma vez que essas distinções “como foram estabelecidas pelos estados modernos ao fim de lutas sociais e históricas, contém em si o resultado de compromissos de poder”³¹⁹, a ação conjunta tem justamente esse papel disruptivo de criação de um espaço público que então pode questionar e disputar os sentidos de uma norma. “Quando a liberdade emerge da ação em conjunto, não pode haver agenda que *predefina* o tópico da conversação pública. A luta a respeito do que é incluído na agenda pública é em si mesma uma luta por justiça e liberdade”³²⁰.

Assim como qualquer outro movimento de libertação moderno, o movimento contemporâneo de mulheres está fazendo com que questões que eram até então consideradas como assuntos “privados” de vida boa passem a ser considerados como assuntos “públicos” de justiça pela

³¹⁶ STS, p.155.

³¹⁷ “Assim o modelo ‘associacional’ desenvolve não um conceito substantivo e sim um conceito procedimental de espaço público que é de fato compatível com essa visão. O que é importante aqui não é tanto sobre o que o discurso público fala, e sim como ele se dá: força e violência destroem a especificidade do discurso público ao introduzirem a linguagem “muda” da superioridade física e do constrangimento e por silenciar a voz da persuasão e da convicção. Apenas poder é gerado pelo discurso público e é sustentado por ele. Do ponto de vista do modelo procedimental, nem a distinção entre o social e o político, nem a distinção entre trabalho, labor e ação são relevantes. O que está em jogo é o questionamento reflexivo de questões por todos aqueles que são afetados por suas possíveis consequências e o reconhecimento do direito deles em fazer isso”, BENHABIB, *Feminist theory and Hannah Arendt’s concept of public space*, p.105.

³¹⁸ STS, p.95.

³¹⁹ STS, p.100.

³²⁰ BENHABIB, *Situating the self*, p. 94.

tematização das relações assimétricas de poder nas quais as divisões sexuais de trabalho entre os gêneros têm sido apoiadas. Nesse processo a linha entre o privado e o público, entre questões de justiça e assuntos referentes a vida boa está sendo renegociada.³²¹

A mediação, mais uma vez, se mostra fundamental. É preciso que essas linhas sejam definidas pelos próprios sujeitos em diálogo, o político enquanto atitude apresentado via modelo associacional de Arendt é explícito a respeito desse caráter de transformação, de definição de normas e critérios por meio do discurso. Habermas, além de ter excluído o aspecto criativo e de potencial da transformação da política, excluiu, mais uma vez, as vozes dos sujeitos lançados no mundo³²². É preciso resgatar a radicalidade procedimental do modelo³²³.

Retomando a concepção de Benhabib de teoria crítica com seus dois momentos – explanatório/de diagnóstico e antecipatório/utópico – a teoria crítica habermasiana teria o enorme mérito de ter trazido de volta o aspecto “explanatório/de diagnóstico” que estaria ausente desde a *Dialética do Esclarecimento*³²⁴. Sendo que sua obra forneceria diversas análises interessantes da realidade social e ajudaria na elaboração de muitas outras questões para futuras investigações empíricas. Porém, seria fundamental avaliar o outro aspecto da teoria crítica, o “antecipatório/utópico”. Se para qualquer teoria já seria fundamental analisar a escolha dos conceitos e dos paradigmas explanatórios, uma vez que não existe neutralidade; no caso de uma teoria social crítica, que pretende analisar “o mundo social do ponto de vista de seu potencial emancipatório”³²⁵, isso se tornaria ainda mais relevante. Ao criar distinções rígidas entre o público e o privado, questões de justiça e assuntos de vida boa, Habermas faria com que o aspecto de potencial transformador da realidade, contido na relação

³²¹ STS, p.109.

³²² “A linha entre questões de justiça e aquelas de vida boa não são dadas por algum dicionário moral, mas se desenvolvem como resultado de lutas históricas e culturais”, STS, p.75.

³²³ Sobre a relação entre o procedimentalismo e a reflexividade necessária para o enfrentamento de questões convencionais, ver STS, p.73 e seguintes.

³²⁴ Ver CNU, p.252.

³²⁵ CNU, p.253.

intersubjetiva entre indivíduos plurais desapareça. O questionamento da realidade a partir das perspectivas dos sujeitos que vivem, sofrem, desejam – a “crise vivida” – perde espaço.

Se nos discursos a agenda de conversação é radicalmente aberta, se os participantes podem trazer toda e qualquer questão para o escrutínio e questionamento, então não há forma de predefinir a natureza dos assuntos discutidos como sendo assuntos públicos de justiça ou privados de boa vida. Distinções como entre justiça e vida boa, normas e valores, interesses e necessidades são ‘subsequentes’ e não anteriores ao processo discursivo de formação da vontade. Conquanto que essas distinções sejam renegociadas, reinterpretadas e rearticuladas como resultado de um discurso procedimentalmente livre e aberto, elas podem ser desenhadas de diversas maneiras.³²⁶

Por mais que todas as ações partam da realidade social da separação entre esferas, da desigualdade, da injustiça e da segregação – como no caso de Little Rock – é necessário que o procedimento discursivo seja aberto de forma a permitir que as situações se transformem. O diagnóstico da realidade social, o mundo como ele *é*, precisa se somar a abertura para potenciais utópicos de transformação dessa realidade, o mundo como ele *poderia ser*. A *ação comunicativa* e a noção de espaço público de Habermas tornadas mais maleáveis pela fenomenologia arendtiana rendem uma visão de espaço público onde sujeitos corporificados podem criar poder, podem disputar sentidos, regras e significações, onde a política é transformada pela ação dos sujeitos.

O que o debate a respeito da teoria crítica com Habermas e Arendt deixa explícito é que, antes de pensar na transfiguração radical, com a criação de novas necessidades, é necessário que pensemos as condições atuais de realização das promessas não cumpridas da democracia liberal. Como falar de transfiguração das necessidades quando necessidades humanas básicas como o poder sobre o próprio corpo, ter onde morar, ter um lar, ter do

³²⁶ STS, p.110.

que se alimentar, ser considerado cidadão em sua comunidade, etc., não estão sendo atendidas?

Retomando Hegel e Marx, uma crítica imanente das normas implícitas na nossa sociedade e na nossa vida política permite a explicitação de suas contradições. A partir de Habermas a teoria crítica volta a dar espaço para a autonomia e resgata os potenciais da razão³²⁷. Já a filosofia arendtiana oferece a mundanidade necessária para uma crítica ao movimento de elevação de Hegel, Marx, Adorno, Horkheimer e Habermas, “com ligeiras batidas de asas, aos arrebatamentos do transcendentalismo”³²⁸. A criação de um modelo radicalmente procedimental de democracia segue essa intenção ao buscar formas institucionais de realização dessa inclusão das vozes dos outros, da abertura radical para o questionamento público do mundo tal como ele é.

Se há uma herança da *Dialética do esclarecimento* na teoria de Benhabib, essa herança é a ideia de que o filósofo também está inserido na sociedade. Se, para Adorno e Horkheimer, na situação da crítica da razão instrumental, isso implicava também uma crítica da própria razão por meio da qual a crítica se desenrolava, para Benhabib isso significa que o filósofo – assim como os outros sujeitos que estão disputando significados, sentidos e visões de justiça – está *lançado no mundo*: “Como cidadãos democráticos e teóricos nós somos participantes em um debate, mas nós não devemos buscar definir a agenda do debate”³²⁹.

³²⁷ Os potenciais da razão são reiteradamente defendidos por Benhabib e ela argumenta que as condições modernas de pluralidade de concepções de bem não contrariam as intenções universalistas. Discutindo o argumento comunitarista, Benhabib comenta: “Eu não considero nem a pluralidade e a variedade de concepções de bem com as quais nós temos que viver em um universo desencantado, nem a perda de certeza na teoria moral como causa de agitação. Sob as condições da diferenciação de valores, nós temos que conceber a unidade da razão não na imagem de uma esfera de vidro homogênea e transparente, na qual nós fazemos caber todos os nossos compromissos cognitivos e de valores, mas em lugar disso mais como cacos e pedaços de cristais dispersos cujos contornos brilham por baixo de destroços”, STS, p.75-76.

³²⁸ A imagem é de WOOLF, Virgínia. *O sol e o peixe*. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, p. 69.

³²⁹ STS, p.98.

Capítulo 3. Questões arendtianas

Se, assim como os processos democráticos, a filosofia política pode ser pensada como um constante diálogo entre passado e presente, entre diversas vozes e diferentes interpretações, Benhabib afirma que a voz de Hannah Arendt “sempre guiou suas conversações e questionamentos”, desde que descobriu a sua obra em seus primeiros anos como estudante em Yale. A profunda admiração, afinidade e identificação passa pelo nível pessoal da situação de mulher judia de origem europeia até o nível da relação filosófica com a tradição alemã³³⁰. Nos anos recentes, os escritos de Benhabib a respeito de direitos humanos, da situação de migrantes e refugiados e das possibilidades de a política e o direito internacional resolverem esses problemas explicitam como as questões que guiaram diversas reflexões de Arendt nos anos 1950 ainda são importantes nos dias de hoje. O enfrentamento dessas questões exige, de acordo com Benhabib, o desprendimento em relação ao rigor de interpretações textuais específicas da obra de Arendt e a abertura para responder essas questões arendtianas de maneiras muitas vezes não arendtianas³³¹.

Se a identificação com Arendt, enquanto mulher judia, criava uma diferenciação entre as duas por conta do momento histórico que viviam – Arendt nos anos 1950 após fugir da perseguição nazista na Europa, e Benhabib, nos anos 1970, tendo migrado da Turquia para os Estados Unidos por opção, diante de uma comunidade nacional e internacional muito mais consciente a respeito dos horrores do nazismo – os anos 2000 trazem uma necessidade de contextualização dessas questões diante de um novo momento histórico. Como Benhabib expõe no prefácio a *Dignity in adversity: human rights in troubled times*, “a erupção do islamismo na política mundial depois do 11 de setembro de 2001, empurrou esses

³³⁰ RM, p.xlviii-xlix.

³³¹ RM, p.198.

aspectos da minha biografia, que eu tinha considerado como de importância privada, apenas, para debates teóricos e políticos”³³². Benhabib narra que, ao ir com a filha doar sangue alguns dias depois do ataque às torres gêmeas, ao dizer seu nome para a enfermeira que a atendia, pôde perceber sua hesitação diante do som árabe de seu nome: “Eu não pude deixar de sentir, naquela manhã em Connecticut, que o meu gesto de solidariedade com as vítimas do 11 de setembro e com os bombeiros e policiais da cidade de Nova York não era desejado [...]. Algo em mim doeu”³³³. O que a experiência gerou em Benhabib foi um questionamento a respeito da complexidade das constituições das identidades no mundo globalizado e da importância renovada de se pensar uma visão discursiva de direitos humanos e uma política democrática iterativa. Mas, embora tenham ganhado vigor a partir desse momento, essas questões já estavam presentes em seu trabalho pelo menos desde os anos 1990.

Ao recuperar a biografia de Rahel Varnhagen escrita por Arendt, Benhabib afirma que ali já estava presente a percepção arendtiana de que “a dialética da modernidade reside na tensão entre igualdade política e formas de diferença socioculturais, étnicas, religiosas, linguísticas (e, mais problematicamente, de gênero)”³³⁴. Ainda que seja curioso esse destaque do gênero como uma forma de distinção “mais problemática” que as outras, todas essas questões percorrem o pensamento de Benhabib.

Enquanto nos anos 1980 e 1990 temas como a pluralidade e a ação, fundamentais para o argumento de *A condição humana*, aparecem como questões centrais no diálogo que Benhabib busca estabelecer entre Arendt e a tradição da teoria crítica; nas obras dos anos 2000 ganha destaque em seu pensamento a voz da Arendt que se questionava, por exemplo, a respeito da necessidade ou não de fundação de um Estado judaico para a possibilidade de existência de um lar terreno para os judeus, com todas as complicações da relação entre estado-nação, cidadania, soberania e direitos humanos. Questionamentos sobre o pertencimento a uma comunidade política como garantia de direitos; as delimitações de

³³² DIA, p.viii.

³³³ DIA, p.vii.

³³⁴ RM, p.xl.

fronteiras entre os Estados e a forma como esses limites são traçados; o significado da humanidade comum que compartilhamos e formas de garantir que essa humanidade seja respeitada se tornam, então, centrais.

Para Benhabib, existe uma “melancolia” nas conclusões de *Origens do totalitarismo* pela defesa da garantia de direitos humanos com fundamentação simplesmente em nossa condição “nua” enquanto humanos, mas pelo reconhecimento da provável impossibilidade da realização desse ideal sem a proteção e garantia dos estados-nação. A complexidade dessas questões e a profundidade das análises arendtianas leva Benhabib a concluir que examinar essas questões “com Arendt, contra Arendt” é frutífero tanto para iluminar possíveis soluções quando armadilhas³³⁵.

Não foram apenas os seus insights sobre a significância de uma esfera pública vibrante e livre nas sociedades civis democráticas, ocidentais e orientais, que renderam a ela o título de “teórica do momento pós-totalitário”. É da Arendt teórica dos direitos das minorias e daqueles sem estado, de pessoas refugiadas e deportadas, as palavras que tocam o acorde mais profundo em um mundo ainda sacudido por guerras civis e massacres étnicos, movimentos de autodeterminação cultural e estados-nação assertivos. Os dilemas do “direito a ter direitos” e a condição de povos sem estado, refugiados, requerentes de asilo, migrantes ilegais e trabalhadores não documentados se provarão tão centrais para o mundo estado-cêntrico em profunda crise quanto o totalitarismo se provou no século passado.³³⁶

Imagens como a de Aylan Kurdi, criança síria que virou símbolo da crise migratória contemporânea³³⁷; dos barcos de migrantes tentando chegar à Europa, que inundam os

³³⁵ RM, p.xix-xx.

³³⁶ RM, p.xix.

³³⁷ Reportagem de Andrés Mourenza para o El País, 02 de setembro de 2015: “Foto de criança síria morta em uma praia: símbolo do drama migratório”. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/09/02/internacional/1441203082_093795.html.

jornais especialmente desde 2015³³⁸; das caravanas rumo aos Estados Unidos pela América Central em 2018 e 2019³³⁹; das crianças em abrigos para imigrantes ilegais nos Estados Unidos e as condições desumanas a que são submetidas³⁴⁰; dos migrantes da África subsaariana sendo vendidos como escravos em mercados na Líbia³⁴¹; da fronteira entre Brasil e Venezuela especialmente ao longo de 2019³⁴²; entre inúmeras outras, demonstram como a afirmação de Benhabib estava correta. As questões e reflexões de Hannah Arendt ainda oferecem um bom ponto de partida, ou melhor, são centrais para pensarmos os dilemas do mundo contemporâneo. Pensar como garantir o “direito a ter direitos”, como enfrentar os paradoxos da soberania e da legitimidade democrática, como articular a universalidade da norma e a particularidade do contexto, etc., são questões fundamentais para a filosofia (e para a) política hoje.

O “direito a ter direitos”: direitos humanos e cidadania

Comentando sobre o período entre guerras, Arendt argumenta, em *Origens do totalitarismo*, que os “vinte anos de paz agitada” foram marcados pela migração de grupos

³³⁸ “Segundo novo relatório do ACNUR, insegurança, crise econômica, abusos e explorações na Líbia têm forçado refugiados e migrantes a fugir para a Europa”, Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2017/07/03/segundo-novo-relatorio-do-acnur-inseguranca-crise-economica-abusos-e-exploracoes-na-libia-tem-forcado-refugiados-e-migrantes-a-fugir-para-a-europa/>.

³³⁹ Reportagem de Elías Camhaji para o El País, 29 de outubro de 2018: “Radiografia de uma caravana incontrolável”. https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/22/internacional/1540171146_773800.html. E reportagem de Jacobo García para o El País, 14 de janeiro de 2019: “Nova caravana põe em alerta Estados Unidos, México e América Central”. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/14/internacional/1547432841_627007.html.

³⁴⁰ Reportagem de Joan Faus para o El País, 19 de julho de 2018: “Crianças imigrantes relatam maus-tratos, frio intenso e humilhações em centros nos EUA”. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/07/19/internacional/1531961414_789237.html. Reportagem de Pablo Ximénez de Sandoval para o El País, 26 de junho de 2019: “Condições precárias de crianças imigrantes em centro de detenção no Texas sacodem os EUA”. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/06/25/internacional/1561483990_984684.html.

³⁴¹ Reportagem de Nacho Carretero para o El País, 02 de julho de 2017: “Leilões de escravos às portas da Europa”. Em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/29/internacional/1498753080_705940.html.

³⁴² “Número de refugiados e migrantes da Venezuela ultrapassa 4 milhões, segundo o ACNUR e a OIM”, disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2019/06/07/numero-de-refugiados-e-migrantes-da-venezuela-ultrapassa-4-milhoes-segundo-o-acnur-e-a-oim/>.

humanos que não eram bem-vindos e não conseguiam ser assimilados em parte alguma: “Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos: eram o refugio da terra”³⁴³. As formações políticas europeias, que antes tinham a aparência de estabilidade, começam a mostrar seu “esqueleto”: “os apátridas e as minorias... não dispunham de governos que os representassem e protegessem e, por isso, eram forçados a viver ou sob as leis de exceção dos Tratados das Minorias... ou sob condições de absoluta ausência de lei”³⁴⁴. O que esse momento causa é a explicitação de algo que estava presente subterraneamente até então, isto é, “que somente os ‘nacionais’ podiam ser cidadãos, somente as pessoas da mesma origem nacional podiam gozar de toda a proteção das instituições legais, que os indivíduos de nacionalidade diferente precisavam de alguma lei de exceção até que, ou a não ser que, estivessem completamente assimilados e divorciados de sua origem”³⁴⁵. Esse “esqueleto” que se torna aparente diz respeito a conexão entre “direito do povo a um autogoverno soberano” e os “Direitos do Homem”. Ou seja, mal havia surgido como indivíduo autônomo e isolado, carregando em si mesmo a sua dignidade, o “homem” é despido novamente de seus direitos para ser dissolvido em uma unidade: o “povo”³⁴⁶.

Esse processo introduziu um elemento novo no cenário europeu do período: a desnacionalização. Os indesejáveis dentro de um Estado-nação eram simplesmente despojados de seus direitos de cidadão nacional. A interconexão entre direitos de cidadão nacional – do “povo” – e direitos humanos – do indivíduo – fazia com que aqueles que fossem considerados como indesejáveis em um estado acabassem por passar a sê-lo nos vizinhos também. Arendt argumenta que a situação das “minorias” e a inabilidade da Liga das Nações em encontrar uma solução duradoura para o conflito entre nacionalidade, direitos de cidadania e direitos humanos prenunciaram os acontecimentos dos anos 1930

³⁴³ OT, p.369.

³⁴⁴ OT, p.371.

³⁴⁵ OT, p.378-379.

³⁴⁶ OT, p.396.

na Alemanha. Como cita, o jornal oficial da SS falava explicitamente que “se o mundo ainda não estava convencido de que os judeus eram o refugio da terra, iria convencer-se tão logo, transformados em mendigos sem identificação, sem nacionalidade, sem dinheiro e sem passaporte, esses judeus comesçassem a atormentá-los em suas fronteiras”³⁴⁷.

O que Arendt busca mostrar com essa discussão é a “fragilidade dos princípios de direitos humanos quanto à administração das interações entre seres humanos que não possuem, de fato, nada mais do que a sua humanidade em comum”³⁴⁸. Isso porque o que está em risco não é a liberdade ou a justiça, como direitos do cidadão, mas o direito à ação³⁴⁹. “Parece que o homem que nada mais é que um homem perde todas as qualidades que possibilitam aos outros tratá-lo como semelhante”³⁵⁰. A relação entre igualdade e diferença de nossa condição humana da pluralidade se faz presente aqui por meio da relação entre a especificidade e unicidade enquanto indivíduo, e a sua igualdade com outros com os quais compartilha uma comunidade de discurso e ação e pode, assim, expressar a sua diferença.

O grande perigo que advém da existência de pessoas forçadas a viver fora do mundo comum é que são devolvidas, em plena civilização, à sua elementaridade natural, à sua mera diferenciação. Falta-lhes aquela tremenda equalização de diferenças que advém do fato de serem cidadãos de alguma comunidade [...]. O paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral – sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique – e diferente em geral, representando nada além da sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo o seu significado.³⁵¹

³⁴⁷ OT, p.372.

³⁴⁸ BENHABIB, Seyla. Political geographies in a global world: Arendtian reflections. *Social Research*, v.69, n.2. Hannah Arendt's “The origins of totalitarianism”: fifty years later (summer 2002), p.544.

³⁴⁹ OT, p.403.

³⁵⁰ OT, p.409.

³⁵¹ OT, p.412.

Enquanto o sentido de um “direito a ter direitos” em Arendt é ambíguo³⁵² e ela foge de uma justificação em estilo kantiano³⁵³, o uso que Benhabib faz da expressão dá o sentido de uma relação entre uma reivindicação moral, “no sentido kantiano do termo porque nos diz respeito enquanto seres humanos, transcendendo, assim, todas as afiliações e distinções culturais, religiosas, e linguísticas que nos distinguem uns dos outros”³⁵⁴, ao pertencimento a um “mundo comum”, a uma comunidade; e uma reivindicação político-jurídica a uma estrutura de direitos e obrigações recíprocas garantidas por um órgão legal, mais comumente na forma de um Estado e seu aparato, que garanta o respeito a todo e cada um com relação a sua dignidade humana e também às suas especificidades culturais, religiosas, linguísticas³⁵⁵. Essa transformação no sentido do “direito a ter direitos” realizada por Benhabib visa a conexão desse ideal normativo com a ação comunicativa e a sua concepção de esfera pública. Assim, o direito a ter direitos ganharia o seu sentido discursivo: “os direitos humanos são princípios morais que protegem o exercício de sua liberdade comunicativa e que requerem corporificação em forma legal”³⁵⁶. Novamente, Benhabib demonstra uma preocupação com os arranjos institucionais necessários ao desenvolvimento dos ideais normativos constituintes de seu argumento. Enquanto Arendt demonstrava a dificuldade da solução desses dilemas a nível global em sua “melancolia”, Benhabib frequentemente se mostra esperançosa diante de uma evolução dos órgãos internacionais de direitos humanos ainda que eles não possuam poder executivo³⁵⁷.

Porém, ainda que essa reivindicação moral tenha o sentido kantiano, esses princípios morais não seriam os mesmos da tradição kantiana. Segundo Benhabib, o problema, mais uma vez, se dá pela consideração apenas do aspecto generalizado do outro em diálogo. Os princípios que guiam o modelo de Kant são a generalidade, a reciprocidade e a igualdade

³⁵² Ver MICHELMAN, Frank. Parsing “a right to have rights”. *Constellations*, v.3, n2, 1996, p. 200-208.

³⁵³ Ver BENHABIB, Political geographies in a global world, p.550.

³⁵⁴ BENHABIB, Political geographies in a global world, p.549.

³⁵⁵ BENHABIB, Political geographies in a global world, p.548.

³⁵⁶ DIA, p.68.

³⁵⁷ BENHABIB, Political geographies in a global world, p.556 e seguintes.

formais³⁵⁸. Benhabib então reapresenta a reconfiguração discursiva desse princípio de universalismo nos moldes que já havia debatido nos anos 1990. Segundo ela, “em lugar de perguntar o que cada um de nós poderíamos desejar sem autocontradição ser uma lei universal para todos, na ética discursiva nós perguntamos: quais normas e arranjos institucionais normativos poderiam ser considerados válidos por todos aqueles que serão afetados por eles, se fossem participantes em argumentações morais discursivas?”³⁵⁹. Distinguindo entre universalismo essencialista (baseado em uma concepção rígida de natureza humana); justificatório (com fortes crenças em um conteúdo normativo da razão humana); moral (que considera a universalidade não como uma questão cognitiva, racional, mas sim moral); jurídico (que defende que certos princípios deveriam ser obedecidos, mas busca fugir de justificação forte)³⁶⁰; Benhabib defende que a definição de alguma natureza humana é indesejável, mas que o universalismo jurídico pressupõe alguma forma de universalismo justificatório e que este, por sua vez, baseia-se no universalismo moral, compreendido como “igual respeito pelo outro como um ser capaz de liberdade comunicativa”³⁶¹.

Certamente que, partindo dessa crítica ao “outro generalizado”, essa consideração da liberdade comunicativa dos sujeitos não pretende se aproximar de teorias da agência individual, mas sim considerar esses sujeitos como seres situados social, cultural e historicamente. Agência humana e comunicação são integrados, é apenas em relação a um espaço social de interação que o sujeito existe e se percebe enquanto agente³⁶².

O direito a ter direitos envolve o reconhecimento de sua identidade como um outro generalizado assim como um outro concreto. Se eu te reconheço como um ser merecedor de direitos apenas porque é igual a mim, então eu nego sua individualidade fundamental que faz de você diferente. Se eu me

³⁵⁸ DIA, p.67.

³⁵⁹ DIA, p.67.

³⁶⁰ A exposição detalhada dos sentidos de universalismo está presente em DIA, p.62-64 e em COC, p.26-28.

³⁶¹ DIA, p.64.

³⁶² DIA, p.68.

recuso a reconhecer você como ser merecedor de direitos porque você é tão distinto de mim, então eu nego a nossa humanidade comum.³⁶³

Dessa forma, propõe “uma concepção do ‘direito a ter direitos’ compreendida como a reivindicação de cada pessoa humana a ser reconhecida como um ser moral merecedor de igual consideração e de igual proteção como uma pessoa legal por sua comunidade política, bem como pela comunidade mundial”³⁶⁴. Essa consideração tanto da generalidade humana, herança da modernidade, quanto da unicidade dos sujeitos não é pensada por Benhabib como uma leitura da realidade concreta nem como o objetivo puro e simples da humanidade. Em lugar disso, essas questões são lidas como promessas da modernidade, como uma “possibilidade prática”, ainda que não seja uma “realidade política”³⁶⁵.

Entretanto, a consideração desse ideal como possibilidade prática nos leva a um beco sem saída. Essa concepção discursiva de “direito a ter direitos” pode conseguir tornar mais palpável as promessas do universalismo e da modernidade, e pode responder aos desafios comunitaristas e multiculturalistas³⁶⁶ por meio da inclusão do outro concreto, mas, se as normas e os arranjos institucionais precisariam ser considerados como válidos por todos aqueles que são afetados por eles, as questões de direito internacional, de mobilidade, de fronteiras etc. precisariam ser consideradas por toda a humanidade. “De um ponto de vista universalista e cosmopolita, limites, incluindo bordas e fronteiras estatais, requerem justificação. Práticas de inclusão e exclusão são sempre sujeitas ao questionamento do ponto de vista de uma conversação moral infinitamente aberta”³⁶⁷.

Normas de pertencimento impactam aqueles que não são membros precisamente por distinguirem insiders de outsiders, cidadãos de não cidadãos. Isso faz surgir um dilema: ou uma teoria do discurso é

³⁶³ DIA, p.69.

³⁶⁴ DIA, p.62.

³⁶⁵ DIA, p.70.

³⁶⁶ Um debate mais aprofundado é realizado por Benhabib em COC, especialmente capítulo 1.

³⁶⁷ RO, p.15.

simplesmente *irrelevante* para as práticas de pertencimento em comunidades delimitadas uma vez que não pode articular *nenhum* critério justificável de exclusão, ou simplesmente *aceita* as práticas de exclusão existentes como contingências históricas *moralmente neutras* que não requerem maiores validações. Isso sugeriria que uma teoria discursiva da democracia é quimérica em si mesma, uma vez que a democracia exige um fechamento moralmente justificável que a ética discursiva não pode oferecer.³⁶⁸

Dois aspectos se desprendem desse dilema para Benhabib. A primeira questão é mais concreta e diz respeito à realidade política contemporânea: existem normas de exclusão, limites e fronteiras no mundo tal como ele é hoje, como podemos pensar o “direito a ter direitos” para as pessoas que hoje se veem impedidas de cruzar fronteiras, em campos de refugiados pelo mundo, tolhidas de seu direito ao pertencimento a uma comunidade, sem estado, etc.? A segunda questão é um pouco mais abstrata e diz respeito aos possíveis desdobramentos de potenciais do presente no sentido da realização de algumas promessas que aparecem nas instituições e nas normas internacionais hoje: como pensar arranjos que sejam mais inclusivos ainda que mantenham a soberania dos estados sobre suas fronteiras e a soberania popular daquela comunidade em questão?

Para Benhabib, a resposta para as duas questões implica o reconhecimento da importância de uma mediação entre o moral e o ético, entre o moral e o político. Além disso, implica considerar que podemos avaliar se as normas são mais ou menos justificáveis, mas que, independentemente disso, o necessário para uma prática efetivamente democrática é que elas estejam sempre abertas ao desafio, resignificação e desinstitucionalização. Ou seja, a definição de modelos últimos, de desenhos institucionais específicos para a solução dos problemas, seria contraditória com a sua concepção radicalmente procedimental de democracia.

³⁶⁸ AC, p.19.

Se não mediamos entre *o moral e o ético*, nós não podemos criticar as práticas exclusionárias de cidadania e pertencimento de comunidades culturais, religiosas ou étnicas específicas. E se nós não diferenciamos entre *moralidade e legalidade*, nós não podemos criticar as normas promulgadas legalmente por maiorias democráticas mesmo que elas recusem a admissão de refugiados, neguem requerentes de asilo em suas fronteiras e fechem suas fronteiras para imigrantes. Finalmente, se não diferenciamos entre *moralidade e funcionalidade*, nós não podemos desafiar práticas de imigração, naturalização e controle de fronteiras que violam nossas estimadas crenças morais, constitucionais e éticas.³⁶⁹

Embora a resposta que Benhabib oferece possa decepcionar quem busca soluções mais específicas para essas questões áspers, é uma “solução” coerente com os aspectos de sua crítica a respeito do comportamento de outras teorias. Sua intenção, seguindo o argumento proposto em diversos momentos ao longo de sua obra, não seria a de desenhar os rumos que o mundo *deveria* tomar e em seguida oferecê-lo como um guia aos sujeitos agindo no mundo, mas sim a de conectar e mediar os aspectos explanatórios/de diagnóstico e normativo/utópicos. Ao discutir os dilemas da cidadania e dos direitos humanos a partir do diagnóstico de Arendt, a intenção seria apontar contradições no presente, rupturas, tensões que podem deixar ver aspectos utópicos por meio de práticas de sujeitos, grupos ou movimentos sociais, atos políticos, etc. E é nesse sentido que Benhabib diagnostica no momento presente o surgimento de um “poder cosmopolita”³⁷⁰ tornando necessária uma discussão a respeito do cosmopolitismo kantiano³⁷¹. Sendo um projeto filosófico de

³⁶⁹ RO, p.16.

³⁷⁰ NICKEL, *North american critical theory after postmodernism*, p. 104-105.

³⁷¹ Em *Rumo à paz perpétua*, Kant elabora três constituições jurídicas necessárias para a paz perpétua. Seriam elas: a do *direito político dos homens*, que é interna aos Estados (*jus civitatis*); a do *direito das gentes*, que regula as relações mútuas entre os Estados (*jus gentium*); e, por fim, a dos *direitos da humanidade*, que considera as pessoas tanto em suas relações com os Estados quanto como cidadãos de um Estado universal (*jus cosmopoliticum*). É importante destacar que esse direito da humanidade — ou direito cosmopolita — é restrito ao direito a uma hospitalidade universal aqui: “significa o direito de um estrangeiro de não ser tratado

mediações em lugar de reducionismos e totalizações, essa virada cosmopolita poderia indicar transformações significativas no cenário internacional.

Esse “poder cosmopolita” que estaria influenciando o mundo teria emergido após a Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, em 1948. Com essa declaração teríamos entrado em uma nova fase da sociedade global na qual as normas *internacionais* de justiça teriam sido substituídas por normas *cosmopolitas*. Enquanto as normas internacionais de justiça “emergem mais comumente por meio de obrigações de tratados e acordos bilaterais ou multilaterais entre estados e seus representantes” regulando “relações entre estados e outros representantes que são autorizados a agir como agentes dos estados em múltiplos domínios, desde comércio e negócios até guerra e segurança, o meio ambiente e a mídia”³⁷², as normas cosmopolitas fariam surgir indivíduos como agentes em uma sociedade civil globalizada. Essa seria a singularidade dos diversos acordos de direitos humanos assinados depois da Segunda Guerra: “Eles assinalam uma eventual transição de um modelo de lei internacional baseado em tratados entre estados, para uma lei cosmopolita entendida como uma lei internacional pública que vincula e submete a vontade das nações soberanas”³⁷³. Os indivíduos ganham significância no cenário global.

De acordo com as concepções de soberania internacional liberal, a igualdade formal dos estados é cada vez mais dependente de sua subscrição a valores e princípios comuns, como a observância dos direitos humanos, o estado de direito, e o respeito pela autodeterminação democrática. Soberania não significa mais uma autoridade última e arbitrária sobre um território circunscrito; estados que tratam seus cidadãos de forma que viole certas normas, que fecham suas fronteiras, impedem a liberdade de mercado, de discurso, de associação e semelhantes são considerados como

hostilmente pelo fato de ter chegado ao território alheio. Este pode repeli-lo se a repulsa não for causa da ruína do recém-chegado; mas enquanto o estrangeiro se mantenha pacificamente no lugar, não é possível hostilizá-lo”, p.59. KANT, Immanuel. *Rumo à paz perpétua/Zum ewigen Frieden*. São Paulo, SP: Ícone Editorial, 2010.

³⁷² AC, p.16.

³⁷³ AC, p.16.

não pertencentes a uma sociedade específica de estados ou alianças; o ancoramento de princípios domésticos em instituições compartilhadas com outros é crucial.³⁷⁴

Para Benhabib, essa é uma transformação significativa em relação ao momento entre guerras analisado por Arendt. A emergência dessas normas cosmopolitas sinalizaria um processo de legalização e juridificação de reivindicações de direitos humanos por toda parte, independentemente de seu pertencimento a comunidades nacionais delimitadas. Essa ascensão de um “regime de direitos humanos” se explicitaria especialmente em três áreas: definição de crimes contra a humanidade, genocídio e crimes de guerra e instituição de tribunais internacionais que julgam esses acontecimentos; as intervenções humanitárias, que, embora possam ser interpretadas de maneiras controversas, ou mesmo aplicadas de maneiras problemáticas, se baseiam em “um crescente consenso de que a soberania do estado em dispor da vida, da liberdade, e da propriedade de seus cidadãos ou residentes não é incondicional ou ilimitada”³⁷⁵; e a Declaração Universal dos Direitos Humanos e a convenção de Genebra que estipulariam normas, obrigações e direitos a respeito da migração transnacional, protegendo os indivíduos que se movem entre fronteiras³⁷⁶.

Porém, a ascensão desse “regime de direitos humanos” não superaria a dificuldade já apontada por Arendt: embora as leis cosmopolitas abrissem caminho para essa consideração dos indivíduos em uma sociedade civil globalizada, o pertencimento a essas “comunidades delimitadas, que podem ser menores ou maiores que estados-nação definidos territorialmente, permanece, contudo, crucial”³⁷⁷. Ou seja, ainda que tratados, acordos e normas passem a considerar os sujeitos como centrais em lugar dos Estados, é por meio de estruturas como os estados que essas normas podem ser aplicadas. “Embora estados delimitados territorialmente são cada vez mais sujeitos a normas internacionais, são os

³⁷⁴ AC, 23-24.

³⁷⁵ AC, p.29.

³⁷⁶ AC, p.30.

³⁷⁷ AC, p.20.

próprios estados que são os principais signatários, bem como executores, dos múltiplos tratados e convenções de direitos humanos por meio dos quais as normas internacionais se propagam”, ou seja, “o estado é ao mesmo tempo superado e reforçado em sua autoridade”³⁷⁸.

Essa afirmação do estado nesses procedimentos é complexa, uma vez que, seguindo Arendt, Benhabib argumenta que o estado-nação sempre carrega dentro de si “sementes de injustiça exclusionária em casa e agressão no exterior” e que o seu sistema é “baseado em uma tensão, e por vezes franca contradição, entre direitos humanos e soberania nacional”³⁷⁹. A superação desse problema implica duas distinções, a primeira diz respeito a própria significação de cidadania considerando que o modelo forte de relação entre direitos de cidadania e pertencimento nacional precisa ser abandonado. A cidadania, o pertencimento a um estado e os direitos que decorrem disso não podem ser baseados em considerações étnicas, culturais ou religiosas fortes, nem em um modelo sanguíneo, a cidadania precisa ser reconstituída por meio de um modelo de “cidadania de residência”³⁸⁰. A segunda distinção diz respeito aos potenciais de transformação e implica o reconhecimento de que a expansão e desenvolvimento das normas cosmopolitas e transformações no sentido de soberania estão profundamente relacionadas³⁸¹. É necessário que a nossa defesa do direito a ter direitos combine “uma visão liberal de cidadania como garantia de direitos, com uma visão republicana-democrática de pertencimento a ser atingido por meio de participação democrática ampla”³⁸².

O cosmopolitismo, ao oferecer dois níveis de pertencimento, permite a dupla consideração do indivíduo enquanto cidadão global e enquanto membro de uma comunidade e o destaque desse aspecto se dá pelo fato de que Benhabib, como Arendt, está

³⁷⁸ AC, p.31.

³⁷⁹ BENHABIB, Political geographies in a global world, p.558.

³⁸⁰ Uma discussão a respeito da transformação da cidadania tendo como referência especialmente o caso da União Europeia, e uma consideração da relação entre identidade coletiva, pertencimento e direitos sociais políticos e civis em RO, p.147 e seguintes; COC, p.162 e seguintes; DIA, p.111.

³⁸¹ DIA, p.96.

³⁸² DIA, p.96.

preocupada com a questão da ação política e o cosmopolitismo oferece uma visão de pertencimento, cidadania e ação onde “os cidadãos cosmopolitas ainda precisam de sua república para serem cidadãos”³⁸³. A ação política depende da “sua república” porque é necessário, para a legitimidade democrática, que os cidadãos possam se entender, ao mesmo tempo, como geradores da lei e seus sujeitos e isso só é possível em comunidades com canais e instituições por meio das quais eles possam se expressar e justificar discursivamente suas posições. “O direito a ter direitos comunicativo é realizado por completo apenas quando os indivíduos são vistos como pessoas morais e políticas sob leis que eles são autores e sujeitos”³⁸⁴. Assim, ao apresentar uma relação entre pessoas em um nível global, uma cooperação e proteção transnacional, em lugar de um “estado global”, o modelo cosmopolita favorece a organização de múltiplos níveis de cidadania, pertencimento e direitos. As democracias, uma vez que supostamente deveriam vincular aqueles que autorizam e legitimam as normas, precisam ter limites territoriais definidos, mas é possível organizar formas de cooperação transnacionais, que inclusive protejam os sujeitos de violações que possam ser cometidas por esses Estados definidos territorialmente. Benhabib destaca que muitas formas de cooperação transnacionais já existem, como o FMI, o Banco Mundial e as cúpulas do G7 e G8, por exemplo, porém elas não têm responsividade democrática³⁸⁵. Seria necessário, então, pensar e pressionar por formas de integração que sejam responsivas³⁸⁶.

Além disso, essa afirmação da responsividade democrática é fundamental no modelo

³⁸³ RO, p.39.

³⁸⁴ DIA, p.74-75.

³⁸⁵ Uma avaliação levemente diferente das questões de globalização, mudanças na cidadania, capitalismo e direitos, que distingue “democracia sem direitos” e “direitos sem democracia”, colocando a União Europeia como um exemplo de mudança na cidadania e inclusão de direitos sem responsividade democrática é feita por Yascha Mounk. Ver MOUNK, Yascha. *The people vs. Democracy: why our freedom is in danger and how to save it*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018.

³⁸⁶ Essa dualidade entre a globalização do capital e a ausência de instituições globais democráticas e responsivas é discutida em um artigo atipicamente “empírico”. Ver BENHABIB, Seyla. Borders, boundaries and citizenship. *PS: Political Science and Politics*, v. 38, n.4. October 2005. P.673-677.

cosmopolita para diferenciá-lo de um modelo de “império”³⁸⁷. Enquanto a globalização de serviços e do capital já é uma realidade e tem inclusive maior poder de *enforcement*³⁸⁸, normas de direitos humanos dependem dos processos democráticos: “Enquanto normas cosmopolitas levam à emergência de *interesses humanos generalizáveis e a articulação de padrões públicos de justificação de normas*, o capitalismo global está levando à *privatização e segmentação de comunidades de interesse e ao enfraquecimento de padrões de justificação pública por meio da ascensão de lógicas privadas de geração de normas*”³⁸⁹. Se resgatamos o sentido atitudinal do político em Arendt³⁹⁰, discutido no capítulo anterior, podemos perceber o sentido do desdobramento do “direito a ter direitos” para Benhabib e a interrelação entre esse debate e os debates anteriores da autora. Se “o que constitui o público é uma certa qualidade da vida do discurso e da ação, de falar e agir em comum com outros que são nossos iguais”³⁹¹, a discussão a respeito das normas de direitos humanos, onde quer que aconteça, é um processo explicitamente político, de ação, e que, por isso, gera poder. O “poder cosmopolita” é justamente o resultado dessas ações em conjunto pelo mundo.

Comunidades discursivas podem emergir *quando quer que e onde quer que* seres humanos podem afetar as ações, o bem-estar, os interesses ou a identidade uns dos outros. Os limites da comunidade moral e os da comunidade política não se sobrepõem, e eu defendo que eles devem permanecer distintos – porque o que devemos aos outros como seres humanos não pode ser reduzido ao que devemos uns aos outros como cidadãos da mesma comunidade política ou como membros de um “nós”,

³⁸⁷ O questionamento dos sentidos dessas transformações é feito por diversos autores, entre eles é fundamental para Benhabib o argumento de Jean Cohen. Ver COHEN, Jean. Whose sovereignty? Empire versus international law. *Ethics and international affairs*, v.18, n3, 2004.

³⁸⁸ Sobre os paradoxos da globalização, ver por exemplo: SASSEN, Saskia. *Globalization and its discontents: essays on the new mobility of people and money*. New York, NY: The New Press, 1998. SASSEN, Saskia. *The mobility of labor and capital: a study in international investment and labor flow*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988. SASSEN, Saskia. Exporting capital and importing labor. *Occasional papers*, n.28. Center for Latin American and Caribbean Studies, New York University, 1981.

³⁸⁹ DIA, p.99.

³⁹⁰ RM, p.145.

³⁹¹ RM, p.146.

enquanto comunidade cultural definida historicamente, com memórias e experiências compartilhadas.³⁹²

Esse caráter transcendente do “poder cosmopolita” é, contudo, a razão de algumas críticas contemporâneas. Para os multiculturalistas, a emergência dessas normas de direitos humanos não está agindo em defesa dos sujeitos, mas sim, atacando o seu direito à autodeterminação cultural. Benhabib argumenta, porém, que a potencial controvérsia entre normas e práticas locais e essas normas de fundo universalista deve ser analisada do ponto de vista de uma legitimidade discursivamente atingida. Essas normas cosmopolitas oferecem um arsenal que permite que sujeitos localizados nos mais diversos contextos questionem o poder exercido sobre eles, assim exigindo a justificação das práticas existentes. Nesse sentido, exclusões podem continuar ocorrendo, mas a cobrança a respeito da sua justificação aumenta, gerando uma ampliação da reflexividade democrática³⁹³. Ainda assim, essa controvérsia gera dois problemas centrais nos dias de hoje: os acordos internacionais que não são inseridos nas leis locais não tem força de aplicação e portanto dependem do Estado para a sua realização; e, diante da recusa do Estado em respeitar certas normas, surge a questão problemática das intervenções humanitárias.

Nós estamos vivendo um período de transição na configuração da comunidade política mundial, onde a doutrina das intervenções humanitárias furou o escudo da soberania estatal de maneiras problemáticas: por um lado, o fato de que o genocídio em qualquer país ou região do mundo desencadeie uma obrigação moral e legal generalizada por parte da comunidade mundial de intervir é uma realização das normas cosmopolitas; por outro lado, essa doutrina pode ser usada de maneira inconsistente – por que só a Bósnia? Por que não Ruanda e Darfur também? – e hipócrita – o Iraque em 2003 era realmente um caso de

³⁹² COC, p.147.

³⁹³ Ver AC, p.71.

intervenção humanitária? Nós talvez precisemos encarar uma transição do “soft power” da sociedade civil global para a *constitucionalização da lei internacional*.³⁹⁴

No entanto, por mais que tenha afirmado essa possibilidade em *Another Cosmopolitanism*, de 2006, o seu foco na ideia de direito como a “capacidade de iniciar uma ação”³⁹⁵ faz com que ela recue e mantenha uma ambiguidade nos sentidos de desenvolvimento de uma comunidade internacional de direitos. Embora a preocupação com a legitimidade democrática, com os direitos humanos enquanto direitos comunicativos, que faz com que Benhabib se mostre reticente em relação ao constitucionalismo global seja honorável, outros teóricos com as mesmas preocupações caminharam em sentidos mais concretos para a garantia de direitos humanos pelo mundo³⁹⁶. Para a Benhabib de *Dignity in adversity* (2011), no entanto, o constitucionalismo se apresenta como potencial contradição à sua lealdade a um “antiquado ideal do Esclarecimento”³⁹⁷. Os desenvolvimentos a respeito das reivindicações da cultura e das articulações entre o universal e o particular, a nível global, mantém-se, então, no nível da interação entre sujeitos no mundo.

³⁹⁴ AC, p.72.

³⁹⁵ DIA, p.129.

³⁹⁶ Ver especialmente, COHEN, Jean. Rethinking human rights, democracy, and sovereignty in the age of globalization. *Political Theory*, v. 36, n. 4, aug 2008. E COHEN, Jean. *Globalization and sovereignty: rethinking legality, legitimacy and constitutionalism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2012. ARATO, Andrew. *Civil society, constitution and legitimacy*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000. ARATO, Andrew. Redeeming the still redeemable: post sovereign constitution making. *International journal of politics, culture, and society*, vol 22, n. 4, dec. 2009. ARATO, Andrew. Conventions, constituent assemblies, and round tables: models, principles and elements of democratic constitution-making. *Global constitutionalism*, v1, n 1, 2012. ARATO, Andrew. Construção constitucional e teorias da democracia. *Lua Nova*, n. 42, 96. E ARATO, Andrew. *Post sovereign constitution making: Learning and legitimacy*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2016. HABERMAS, Jürgen. *O ocidente dividido*. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2016.

³⁹⁷ DIA, p.137.

Desde os debates após a publicação de *Situating the self* nos anos 1990, Benhabib afirmava a importância de reivindicações de validade transcendentais ao contexto para a realização de uma crítica social rigorosa. Diante do debate a respeito das normas de justiça e questões de vida boa, não havia dúvida: em caso de concepções de vida boa que sejam contrárias a normas básicas de direitos humanos, os direitos universais devem “triunfar”³⁹⁸. “Em situações de coexistência de diferentes comunidades éticas em uma comunidade política, direitos humanos e de cidadania universais tem precedência sobre normas específicas de uma comunidade ética específica”³⁹⁹. A concepção de espaço público não deve trazer consigo a delimitação dos conteúdos aceitos nos debates políticos, essa definição deve ser sempre renegociável e procedimental. É a possibilidade de generalização e seus processos que define o que é político. A partir de *The claims of culture* essas reflexões são expandidas para além dos limites de uma comunidade política territorialmente delimitada.

O legado do racionalismo ocidental tem sido usado e abusado a serviço de instituições e práticas que não suportariam o escrutínio pela própria razão que elas reivindicam propagar. Conforme o globo vai se tornando materialmente um mundo, se torna ainda mais urgente entender como reivindicações de universalidade podem ser reconciliadas com asserções de diferença religiosa e cultural; como a unidade da razão pode ser reconciliada com a diversidade das formas de vida.⁴⁰⁰

Diante da recusa dos ideais universalistas e da acusação de que seriam etnocêntricos, Benhabib, mais uma vez, faz uma ferrenha defesa da importância da consideração desses ideais: os direitos relacionados aos contextos particulares, como o da autoexpressão cultural,

³⁹⁸ BENHABIB, In defense of universalism, p.178 e STS, p.45, 62 e 225.

³⁹⁹ STS, p.45.

⁴⁰⁰ DIA, p.59.

precisam ser defendidos em conjunto com os ideais universalistas e não em oposição a eles⁴⁰¹. Se a imagem do universalismo e da razão carregaram por tanto tempo o peso de serem uma falsa imagem, que não correspondia às realidades concretas, a elaboração do universalismo interativo pretendia justamente superar esse descompasso, forçando o universalismo a cumprir as suas próprias promessas. Dando continuidade a esse movimento, o primeiro passo da defesa que Benhabib faz do universalismo diante dos desafios multiculturalistas é distinguir a “vocação” de fundo nos dois casos:

Eu faço uma distinção entre a vocação do *teórico democrático* e do *teórico multiculturalista*, sem disputar o fato de que a maioria dos multiculturalistas apoia completamente as instituições e práticas democráticas. A ênfase, bem como a ordenação de nossos princípios, é diferente. A maioria dos teóricos democráticos acolhe e apoia lutas por reconhecimento e movimentos de identidade/diferença na medida em que eles sejam movimentos por inclusão democrática, maior justiça social e política e fluidez cultural. Mas movimentos pela manutenção da pureza ou peculiaridade de culturas me parecem irreconciliáveis tanto com considerações democráticas quanto com considerações epistemológicas mais básicas.⁴⁰²

Isso porque, enquanto o teórico democrático está preocupado com a inclusão das vozes e com sua participação nos procedimentos políticos públicos, o teórico multiculturalista está mais preocupado em descrever totalidades fechadas portadoras de certas qualidades específicas, comumente opondo uma pureza de certas culturas em relação ao domínio opressor das normas universalistas etnocêntricas que buscam “poluir” essas formas de vida. Novamente o que temos é um problema de mediação. Se não mediamos entre o moral e o ético não podemos criticar aspectos exclusionários de comunidades

⁴⁰¹ COC, p.26.

⁴⁰² COC, p.ix.

culturais, religiosas e étnicas específicas⁴⁰³. O aspecto de reivindicação moral do direito a ter direitos precisa ser destacado, e quando normas culturais, religiosas ou étnicas bloqueiam essa possibilidade elas devem ser criticadas.

Benhabib considera que o momento contemporâneo desse debate, causado pela emergência de novas formas de políticas da identidade, é a expressão da já antiga tensão entre os princípios universalistas e as particularidades de nacionalidade, etnicidade, religião, gênero, raça e linguagem⁴⁰⁴. Essas novas formas, quer chamemos de “lutas por reconhecimento”, “movimentos de identidade/diferença” ou “movimentos por direitos culturais e cidadania multicultural”, assinalam um momento político onde questões de identidade cultural em seu sentido amplo tomaram a frente nos discursos políticos⁴⁰⁵. Segundo Benhabib, esses movimentos correm o risco de, ao fortalecerem certas imagens de cultura, congelarem suas versões atuais no tempo e defenderem visões de “pureza cultural” que são inconciliáveis com uma versão crítica de democracia. A dominação, a violência, a exclusão não são monopólio do “ocidente”⁴⁰⁶.

Defendendo uma visão de culturas como constituídas por meio de práticas de contestação, eu argumento que a resposta a essa “estranha multiplicidade” tem sido um normativismo prematuro em boa parte da teoria política contemporânea, isto é, uma reificação muito rápida de identidades de grupo tal como dadas, uma incapacidade em questionar o sentido da identidade cultural, e uma negação da literatura sociológica e histórica a respeito desses assuntos, que é dominada pelo “construtivismo” metodológico. Esse normativismo prematuro resultou em recomendações

⁴⁰³ RO, p.16.

⁴⁰⁴ COC, p.vii.

⁴⁰⁵ COC, p.viii.

⁴⁰⁶ A imagem do monopólio do ocidente é oferecida por Benhabib em relação ao nacionalismo assassino, mas funciona para qualquer defesa de “pureza”. Ver BENHABIB, Seyla. Below the asphalt lies the beach. *Boston review*, outubro 2018. Disponível em: <http://bostonreview.net/philosophy-religion/seyla-benhabib-below-asphalt-lies-beach>.

de política pública apressadas que correm o risco de congelar as diferenças de grupo existentes.⁴⁰⁷

Isto é, ao assumir a visão das culturas como totalidades fechadas e rigidamente definidas, parte do caráter emancipatório dos movimentos que reivindicam inclusão democrática questionando normas institucionalizadas de exclusão, por exemplo, é perdido. Benhabib defende, então, que incluamos essas considerações históricas e sociológicas a respeito dos processos de formação das culturas de maneira a criar uma *visão dialógica de cultura*, ou seja, uma visão das culturas como construídas ao longo do tempo por meio de processos complexos de conversação e troca – incluindo, por vezes, processos de interação violenta – em oposição à visão multiculturalista que ignora a dimensão histórica e recusa os processos que estão em andamento hoje em dia.

Minha abordagem das políticas do multiculturalismo é definida por esses compromissos teóricos: uma teoria ética discursiva; a constituição dialógica e narrativa do self; e a visão de discursos e práticas deliberativas como centradas não apenas em normas de ação e interação, mas também na negociação de compreensões situacionalmente compartilhadas ao longo de divisas multiculturais.⁴⁰⁸

Assim como as identidades individuais, as culturas seriam terreno de disputa e lenta construção de definições e narrativas. A leitura das culturas como “internamente divididas e contestadas”, permite a compreensão de diferenças internas aos grupos, diferenças estas frequentemente esmagadas pelos teóricos multiculturalistas em sua tentativa de “distinguir uma narrativa mestra como mais significativa que outras”⁴⁰⁹. A busca por definições rígidas das culturas acaba por repetir o mesmo erro das narrativas etnocêntricas do esclarecimento,

⁴⁰⁷ COC, p.viii-ix.

⁴⁰⁸ COC, p.16

⁴⁰⁹ COC, p.16.

questionadas por esses mesmos autores, isto é, a ideia da junção de diversas vozes em apenas uma, compreendida, a partir de então como representativa do todo. Além disso, ao isolar identidades culturais em relação às normas universalistas, acaba por gerar a proteção de práticas violentas internas a certos grupos, não permitindo a reivindicação do “direito a ter direitos” por membros desses grupos quando se sentem oprimidos pela elite dessa comunidade cultural. Não raramente são mulheres e crianças as maiores vítimas nesses processos⁴¹⁰. Ou seja, esse argumento cultural forte rende consequências iliberais que boa parte desses autores não gostaria de apoiar, como a definição rígida de limites em torno de identidades culturais; seu “policiamento” para garantir a manutenção de sua “autenticidade”; a preservação e continuidade das culturas ao longo do tempo, impedindo a sua reinvenção,

⁴¹⁰ Uma forma que essa distorção pode tomar é apresentada por Doriane L. Coleman em seu artigo “Individualizing justice through multiculturalism: the liberal’ dilemma” e comentado por Benhabib em *The claims of culture*, onde o argumento “minha cultura me fez fazer isso” é usado para inocentar acusados que, de outra maneira, seriam considerados culpados. Sobre o trabalho de Coleman, Benhabib escreve: “Ela chama a atenção para uma série de casos jurídicos envolvendo acusados imigrantes nos quais ‘a defesa apresentada, e que a acusação e a corte aceitou, usa evidências culturais como uma desculpa para condutas de outra forma criminosas de acusados imigrantes’ (1994). A presunção que prevalece nesses casos é de que a culpa moral de um imigrante deveria ser julgada de acordo com os seus próprios padrões culturais. Embora nenhum estado reconheça legalmente o uso de evidências culturais como suficientes, Coleman aponta como alguns comentadores e juízes tem chamado essa estratégia de ‘defesa cultural’. [...] Na Califórnia, uma mulher japonesa-americana afogou as suas duas crianças e então tentou se matar; o resgate a salvou antes que ela se afogasse. Ela depois explicou que no Japão suas ações seriam compreendidas como o costume muito antigo de suicídio de pais e filhos (*oya-ko-shinzu*), causado, nesse caso, pela infidelidade de seu marido. Ela passou apenas o ano que aguardou julgamento na prisão – em outras palavras, foi inocentada. Em Nova York, uma mulher chinesa-americana é espancada até a morte pelo seu marido. Ele explica que suas ações estavam de acordo com o costume chinês de remover a vergonha trazida pela infidelidade da esposa. Ele foi inocentado da acusação de assassinato. Na Califórnia, uma jovem laosiana-americana foi sequestrada de seu trabalho na Universidade Estadual de Fresno e forçada a ter relações contra a sua vontade. O seu abusador, um imigrante de Hmong (um dos povos que fugiram de barco do Camboja e de Laos nos períodos finais da Guerra do Vietnã), explicou que em sua tribo esse comportamento é aceito como o modo costumeiro de se escolher uma esposa. Ele foi sentenciado a 120 dias na prisão, e sua vítima recebeu US\$900 em reparação. [...] Onde está o espaço nessas situações – o espaço cultural, legal, político e moral – para desafiar a presunção de que um indivíduo socializado em uma cultura deve agir de maneiras similares e deve ser intensamente motivado por valores e preocupações similares? Todos os homens chineses que foram traídos por suas esposas as matam como fez o imigrante de Nova York? Todas as mulheres japonesas que foram abandonadas pelos seus maridos tentam matar suas crianças e a si mesmas? A estratégia da defesa cultural aprisiona os indivíduos em uma jaula de interpretações culturais e motivações psicológicas unívocas; as intenções dos indivíduos são reduzidas a estereótipos culturais; a agência moral é reduzida a manipulação cultural”. COC, p.86-89.

reapropriação ou mesmo subversão; a legitimação do domínio dessas elites culturais sobre a vida dos sujeitos da comunidade independente de suas práticas exclusionárias⁴¹¹.

Assim, considerando o aspecto generalizável do político, Benhabib propõe que analisemos as demandas das políticas de identidade/diferença ou lutas por reconhecimento com base em sua *atitude* no espaço público: “usando esse modelo dialógico e narrativo de constituição da identidade, eu proponho que a definição das identidades de grupo de maneira muito mais dinâmica e argumento que ao refletir a respeito dessas políticas nosso foco deveria ser muito menos no que o grupo *é*, e muito mais no que os líderes políticos desses grupos *demandam* na esfera pública”⁴¹².

Com a concepção das culturas como construídas dialogicamente e com a reflexão de suas demandas a partir de uma perspectiva atitudinal nós passamos a compreender esses processos de embates, debates e tensões culturais como atos políticos visando a compreensão e a inclusão democrática. Discursos públicos, estimulados por essa compreensão, abrem espaço para a busca de compreensão entre grupos que têm visões distintas a respeito do mundo, da religião, e até mesmo linguagens diferentes. E é por meio de um esforço contínuo pela compreensão do outro que novas normas de interação são formadas. É o “círculo virtuoso”⁴¹³ de seu modelo procedimentalista de democracia⁴¹⁴.

O modelo deliberativo de democracia vê os indivíduos como seres capazes de narração e ressignificação cultural, que, por meio de suas ações reapropriam e transformam as suas heranças culturais. Em oposição ao esforço unilateral de boa parte da teoria liberal contemporânea que busca apenas uma resposta jurídica para os dilemas multiculturais, eu enfatizo processos de comunicação, contestação e ressignificação cultural que ocorrem na sociedade civil. Medidas legais e diretrizes certamente tem um

⁴¹¹ COC, p.68.

⁴¹² COC, p.16.

⁴¹³ COC, p.11-12.

⁴¹⁴ Ver, por exemplo, BENHABIB, Seyla. “Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática”, em MELO, Rúrion e WERLE, Denílson (orgs.) *Democracia deliberativa*. São Paulo, SP: Esfera pública, 2007. E COC, especialmente p.105 e seguintes.

papel crucial na definição dos limites dentro dos quais nossas ações devem se desenrolar; no entanto, compreensão intercultural é alimentada primariamente por processos de compreensão e comunicação dentro da sociedade civil.⁴¹⁵

Benhabib busca, portanto, balancear entre o respeito às diferenças culturais, às normas e práticas religiosas de certos grupos e a garantia da reivindicação de tratamento igual a todo e cada indivíduo. A concepção de justiça com fundamentação universalista é central nesse equilíbrio por permitir o questionamento de certas formas de dominação enraizadas em tradições e práticas culturais e/ou religiosas de certas comunidades, como o caso da mutilação genital feminina. Mas é preciso também destacar que nessas discussões a cultura e a reivindicação dos seus direitos específicos ocupa um espaço semelhante àquele ocupado pelo gênero em *Situating the self*. Quando as reivindicações de inclusão, justiça e igualdade são feitas no espaço público, elas apontam aspectos das promessas do universalismo e da modernidade que estão longe de serem efetivadas na realidade. Assim, considerando as normas do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária apresentados anteriormente na discussão sobre a ética do discurso, Benhabib defende a inclusão de mais dois critérios: a liberdade de saída e de associação e a necessidade de descrição cultural voluntária⁴¹⁶. Ao incluir a liberdade de associação e dissociação como normas desse processo de formação da vontade e da opinião, Benhabib busca garantir que as diferenças religiosas e culturais sejam resultado apenas da decisão autônoma dos sujeitos, e não formas de dominação a respeito das quais o sujeito não tem voz nem direito de contestação.

O modelo deliberativo de democracia é um modelo de duas vias: ele aceita tanto a regulação legal e intervenção por meio de métodos diretos e indiretos do estado nas disputas multiculturais, e vê o diálogo normativo e a contestação na esfera pública cívica como essencial para uma comunidade

⁴¹⁵ COC, p.81.

⁴¹⁶ Ver COC, p.106.

política democrática multicultural. Não há presunção de que diálogos morais e políticos produzirão consensos normativos, mas se assume que mesmo que eles falhem nisso e tenhamos que recorrer ao direito para redefinir os limites de coexistência, sociedades nas quais esses diálogos multiculturais acontecem na esfera pública irão articular o ponto de vista e a perspectiva cívica da “mentalidade alargada”.⁴¹⁷

Nesse sentido, Benhabib discute as possibilidades de diálogo intercultural que funcionam como guia para articular procedimentos, internos e externos a uma comunidade política territorialmente definida, e que podem ser considerados possíveis e funcionais em nosso mundo contemporâneo. A consideração da voz do outro presente na sociedade civil é realidade em diversas interações atuais. Ainda que a mentalidade alargada possua o caráter tanto de um diálogo real quanto de um diálogo simulado, os processos de discussão a respeito das diferenças culturais a nível global demandam um novo desenvolvimento teórico para Benhabib. Assim, o próximo passo implica a articulação entre o universal e o particular no que diz respeito a interação entre as sociedades civis das diversas comunidades políticas ao redor do mundo e essas normas cosmopolitas de direitos humanos.

A universalidade da norma e a particularidade do contexto: as iterações democráticas

De acordo com Benhabib, essa “linguagem dos direitos humanos” na contemporaneidade, justamente por seu caráter cosmopolita, é mais do que a imagem de direitos humanos enquanto tratados e acordos. Ao articular princípios morais que protegem a liberdade comunicativa dos indivíduos ela se distingue da simples forma legal de especificação de direitos. Ainda assim “é necessária, e não apenas contingente, a conexão entre direitos humanos enquanto princípios morais e enquanto forma jurídico-legal”⁴¹⁸. E essas normas interagem, nessas duas formas, com os sujeitos situados em contextos e

⁴¹⁷ COC, p.115.

⁴¹⁸ DIA, p.60.

comunidades específicos. Essas interações são chamadas por Benhabib de “iterações democráticas” e funcionam como formas de reinterpretação e ressignificação dessas normas universalistas. O termo “iteração” é adotado do trabalho de Jacques Derrida e significaria que “no processo de repetir um termo ou um conceito, nós nunca produzimos simplesmente uma réplica do uso original e seu significado pretendido: em lugar disso, cada repetição é uma forma de variação. Cada iteração transforma o significado, adiciona algo a ele, o enriquece de maneiras sutis”⁴¹⁹. Certamente que no movimento da filosofia da linguagem, onde teve sua origem, para a filosofia política, esse termo precisa perder seu vínculo com a ideia de que haveria uma fonte original de sentido, ou uma forma original a partir da qual as formas subsequentes foram adaptadas.

Benhabib argumenta que a sua abordagem se distingue justamente por concentrar a ideia de direitos humanos em torno da ideia de liberdade comunicativa. Ao fazer isso não compreende a liberdade de expressão e de associação como meros direitos políticos de um cidadão, mas passa a considerar que elas são cruciais para a própria legitimidade da comunidade política em questão. Ainda que a definição das fronteiras e limites dos Estados esteja dada no mundo e que seja difícil considerar a sua efetiva consideração discursiva, a comunidade política pode ser cobrada a respeito do reconhecimento de cada sujeito e de sua liberdade comunicativa. Essa perspectiva dá centralidade à ideia de que o sentido de “povo” deve ser questionado e repensado a cada momento e de que cada sujeito deve ser considerado em seu direito de ser não apenas sujeito às leis, mas também seu autor. O processo de reinterpretação e ressignificação das normas por cada um dos sujeitos de uma comunidade política reforça o sentido da soberania popular como procedimento e retira qualquer paroquialismo dessas normas.

Iteração democrática é um termo que eu uso para descrever como a unidade e a diversidade dos direitos humanos é encenada e reencenada em esferas públicas fortes e fracas, não apenas em legislaturas e cortes, mas

⁴¹⁹ AC, p. 47.

frequentemente de forma mais efetiva por movimentos sociais, atores da sociedade civil, e organizações transnacionais trabalhando através das fronteiras. [...] Tal contextualização, além de ser sujeita a várias tradições legais e países diferentes, atinge a legitimidade democrática na medida em que é conduzida por meio da interação de instituições legais e políticas dentro dos espaços públicos livres da sociedade civil. Quando tais princípios de direitos são apropriados pelo povo como sendo deles mesmos, esses direitos perdem o seu paroquialismo bem como a suspeita de paternalismo ocidental frequentemente associado a eles.⁴²⁰

As convenções, acordos e declarações de direitos humanos fornecem um arsenal jurídico-legal – ainda que tenha um poder de *enforcement* muito limitado – e as iterações democráticas são os processos pelos quais as comunidades dão sentido e ressignificam essas normas. Ainda que existam algumas leves diferenças de abordagem, Jean Cohen oferece uma leitura consonante dos processos de interação entre os direitos humanos enquanto norma legal internacional, universal, e enquanto ações políticas públicas localizadas, contextualizadas. Segundo Cohen, ainda que os direitos no sentido jurídico ofereçam a formalização dos princípios morais eles só podem efetivamente ser compreendidos com relação aos contextos ético-políticos em que são empregados. As reivindicações de direitos são sempre “produto contextual de luta, de esforços para alcançar reconhecimento mútuo, justiça política, apoio legal, e assim por diante”⁴²¹.

O processo por meio do qual os direitos são reivindicados, afirmados, interpretados, e institucionalizados, não é simplesmente um processo legal, mas também um processo profundamente político envolvendo a contestação entre uma pluralidade de grupos sociais e políticos de cidadãos. [...] O contexto político dessas lutas é, acima de tudo, doméstico, mesmo

⁴²⁰ DIA, p.15-16.

⁴²¹ COHEN, Jean. Rethinking Human Rights, Democracy, and Sovereignty in the Age of Globalization. *Political Theory*, v.36, n.4, August 2008, p.599.

quando faz referência a normas universais de direitos humanos e ao direito internacional, e mesmo que os movimentos locais se relacionem com atores transnacionais bem intencionados.⁴²²

Mantendo-se focada nessa concepção de política centrada nas ações dos sujeitos no mundo, Benhabib argumenta que, em lugar do debate institucional que decorreria dessas questões, seu foco como “teórica social crítica” é a busca pelos “momentos de ruptura e possível transformação que ocorrem quando os atores sociais reapropriam novas normas de maneira a possibilitar a entrada de novas subjetividades na esfera pública” e a alterar o próprio sentido das reivindicações feitas na esfera pública. Essa seria a “promessa das iterações democráticas e normas cosmopolitas no presente”⁴²³. A “concretização” dessas “reconfigurações das vozes”⁴²⁴ por meio desses processos de iterações democráticas que seriam a “promessa” do presente é feita por meio da apresentação de alguns “estudos de caso”, que seriam explicitações dessas possibilidades, de acordo com Benhabib.

⁴²² COHEN, Rethinking human rights, p.590.

⁴²³ DIA, p.136.

⁴²⁴ RO, p.171.

Considerações finais: Virada sociológica?

Enquanto classifica *Critique, norm, and utopia* e *Situating the self* como trabalhos focados nas “fundamentações filosóficas”, Benhabib argumenta que com *The claims of culture* e *The rights of others* houve uma “virada sociológica” em seu trabalho, fazendo com que passasse a se focar em conflitos emergindo nas sociedades contemporâneas e buscando maneiras de pensar para além deles. Dizendo que percebeu com esses trabalhos que era mais “socióloga empírica” do que pensava que fosse, defende o papel importante do direito nesses conflitos: “é o terreno no qual as batalhas futuras serão travadas”⁴²⁵. Embora continue se considerando uma filósofa, afirma que não quer pensar os problemas em um nível abstrato, em lugar disso quer abordar empiricamente o mundo⁴²⁶. Essa abordagem “empírica” do mundo ocorre especialmente pela discussão de dois casos específicos: o caso do véu na França e as mudanças no sentido de cidadania na União Europeia.

1. O caso do véu na França

Benhabib apresenta o “scarf affair”, ou o conflito acerca do uso do véu, como uma série de confrontações públicas na França que começaram em 1989 com a expulsão de três meninas muçulmanas por suas escolas porque teriam se recusado a deixar de usar o seu típico véu e que continuaram até a expulsão de vinte e três meninas em novembro de 1996, pela mesma razão, após decisão do governo⁴²⁷. Esse caso aparece tanto em *The claims of culture*, quanto em *The rights of others* e *Dignity in adversity* – os últimos após a aprovação pela Assembleia Nacional Francesa, em 10 de Fevereiro de 2004, “por uma maioria

⁴²⁵ Nickel, *North american critical theory after postmodernism*, p. 104.

⁴²⁶ Nickel, *North american critical theory after postmodernism*, p. 105.

⁴²⁷ COC, p.95 e seguintes; RO, p.183 e seguintes; DIA, p.172 e seguintes.

esmagadora (494 a favor, 36 contra e 31 abstenções) do banimento do uso de todos os símbolos religiosos em escolas públicas”⁴²⁸.

Na leitura de Benhabib, o ato das primeiras três garotas⁴²⁹ de desafiar o banimento do uso do véu pelas suas escolas era um ato de ressignificação. O véu, que poderia ser lido como um símbolo de opressão religiosa das mulheres, por significar a sua submissão, se tornou desde então um símbolo de resistência de uma minoria cultural contra o estado. Ao forçar “o que o Estado francês queria ver como um símbolo privado – um item individual de vestimenta – na esfera pública comum”, elas teriam desafiado “as fronteiras entre o público e o privado”⁴³⁰. A partir de então, essa proibição inicial, baseada no princípio da laicidade, foi questionada e com isso o debate se expandiu “muito além da disputa original e tocou a autocompreensão do republicanismo francês tanto à esquerda quanto à direita, a respeito do sentido de igualdade social e sexual, e do liberalismo *versus* republicanismo *versus* multiculturalismo na vida francesa”⁴³¹. Isso porque teria sido justamente a liberdade e a abertura político-pública da sociedade democrática francesa que forneceu o espaço e a confiança para que elas ressignifiquem o uso do véu. “Assumir que o sentido dessas ações é puramente de provocação religiosa ao estado secular reprime a capacidade dessas mulheres

⁴²⁸ RO, p.184, e continua dizendo que, embora a lei se aplicasse a qualquer símbolo religioso ostensivo, relacionadas aos católicos, judeus, etc., o foco eram as vestimentas muçulmanas.

⁴²⁹ “O caso começou quando em 19 de outubro de 1989, Ernest Chenière, diretor do Colégio Gabriel Havez de Creil, proibiu três garotas – Fatima, Leila e Samira – de assistir as aulas com suas cabeças cobertas. As três teriam aparecido na escola aquela manhã usando seus véus apesar de um compromisso atingindo entre o diretor e seus pais encorajando-as a ir sem o véu. As três garotas aparentemente decidiram usar o véu mais uma vez por conselho de Daniel Youssouf Leclercq, o chefe de uma organização chamada *Intégrité* e o ex-presidente da Federação Nacional de Muçulmanos na França. Apesar de pouco notado pela imprensa, o fato de que as garotas estiveram em contato com Leclercq indica que o uso do véu era um gesto político consciente da parte delas, um complexo ato de identificação e provocação. Ao fazer isso, Fatima, Leila e Samira reivindicaram, por um lado, o exercício de sua liberdade religiosa como cidadãs francesas; e, por outro lado, elas exibiram suas origens muçulmanas e norte-africanas em um contexto que buscava envolvê-las dentro de uma cidadania republicana igualitária, secularista, como estudantes da nação. Nos anos seguintes, as garotas e seus seguidores e apoiadores forçaram o que o Estado francês queria ver como um símbolo privado – um item individual de vestimenta – para a esfera pública comum, desafiando, assim, os limites entre o público e o privado”. RO, p.186-187.

⁴³⁰ COC, p.96; RO, p.187.

⁴³¹ COC, p.96; RO, p.186; DIA, p.173.

de reescrever o significado de suas próprias ações e, ironicamente, as prende novamente dentro dos muros de sentidos dos quais elas podem estar tentando escapar”⁴³².

Aqueles que viram as ações das meninas simplesmente como uma indicação de sua opressão foram tão cegos ao significado simbólico de seus atos como aqueles que defenderam seus direitos simplesmente com base na liberdade religiosa. Assim como Antígona, na tragédia de Sófocles, usa suas obrigações com seu lar e sua religião para enterrar e assim honrar seu irmão Polínices, que desafiou a pólis, essas jovens garotas usaram os símbolos do espaço privado para desafiar ordenações da esfera pública.⁴³³

Benhabib justifica que é o ponto de vista da democracia deliberativa que faz com que ela esteja mais atenta a forma como esses movimentos dialogam com uma luta por justiça. Como vozes de sujeitos autônomos (ou de sujeitos lutando para obter autonomia) no espaço público, são essas vozes que precisam ser ouvidas e é papel do teórico democrático estar atento a essas expressões. Essa consideração das meninas enquanto sujeitos que não são definidos por suas práticas religiosas e que podem, portanto, ter agência e questionar os limites estabelecidos entre o público e o privado é um traço contínuo desde o seu questionamentos das predefinições dos modelos de esfera pública que traçavam essas linhas de maneiras muito rígidas. O desafio das garotas levou ao espaço público uma discussão a respeito do que deveria ser considerado como a máxima liberdade dos cidadãos franceses: “a cultura é política”⁴³⁴.

Na consideração mais recente do caso do véu, em *Dignity in adversity*, Benhabib é forçada, porém, a enfrentar certos aspectos do desdobramento do caso: “Em setembro de 2004, depois que a lei passou, apenas 639 meninas apareceram com o véu e 100 se recusaram a retirá-lo; um ano depois havia apenas 12 no início do ano escolar. Quando comparamos

⁴³² COC, p.118; RO, p.192; e com a curiosa troca de “*constrains* these women’s capacity to rewrite the meaning”, por “*denigrates* these women’s own capacity to define the meaning”, em DIA, p.174.

⁴³³ COC, p.97.

⁴³⁴ COC, p.120.

os 1.123 casos entre 9 milhões de estudantes em 1994, e os 1.256 em 2003, nós percebemos que a lei atingiu seu objetivo”⁴³⁵. Isso não leva, contudo, a um abandono do “caso do véu” como exemplo de ressignificação. Comentando as revoltas de 2005 e debates acerca da burca na Europa, afirma que “as políticas simbólicas do caso do véu estão longe de acabar”⁴³⁶. Ou seja, parece que, mesmo quando o caso usado para exemplificar a teoria desmorona, Benhabib não está pronta para assumir e reconsiderar alguns pontos, mas se mantém ligada a pesos “simbólicos” que o caso ainda teria. Mesmo que o mundo empírico esteja demonstrando que o caso não se sustentou como ressignificação e redefinição de linhas do debate público, ela defende uma manutenção “simbólica” do caso.

2. As transformações da cidadania na União Europeia

Partindo do modelo clássico dos direitos de cidadania elaborado por T.H. Marshall, Benhabib argumenta que nos últimos anos a União Europeia teria passado por um processo de desintegrar esses direitos, deixando de compreendê-los como um conjunto de direitos civis, sociais e políticos. Acreditando que se trataria de um processo de homogeneização, os países membros da União Europeia ofereceriam garantias variadas de direitos àqueles que não tivessem cidadania plena. O modelo unitário “que combinava residência contínua em um dado território com uma identidade nacional compartilhada, a garantia de direitos políticos e a sujeição a uma jurisdição administrativa comum está desmoronando”⁴³⁷, em lugar do conjunto completo de direitos de cidadania é possível não ser cidadão nacional, mas ter direitos políticos, ou ter direitos sociais, sem compartilhar a mesma identidade coletiva ou pertencimento político, etc.

Apesar de ler o processo em geral como interessante, Benhabib assume que existe um risco da criação de grupos que tenham direitos de propriedade e outros direitos civis sem poder alcançar o pertencimento e os direitos políticos⁴³⁸. Além disso, embora internamente

⁴³⁵ DIA, p.175.

⁴³⁶ DIA, p.175.

⁴³⁷ RO, p.146.

⁴³⁸ RO, p.146.

a União Europeia tenha fortalecido a abertura e a integração, tem gerado, em oposição, um endurecimento das políticas que dizem respeito aos membros de países que não fazem parte do acordo. Isto é, ao tornar as fronteiras internamente mais maleáveis, na direção de um sistema comum de direitos, a UE fechou ainda mais suas fronteiras externas.

O mesmo processo é considerado por outros autores como arriscado, no sentido de que o maior risco é de enfraquecimento de direitos uma vez que enfraquece a relação entre o jurídico e o político ao colocar algo acima da constituição nacional. Por isso, “trata-se de saber até que ponto as constituições dos estados democráticos e sociais de direito podem perder intensamente normatividade jurídica no contexto da ‘globalização econômica’ e, com isso, tornar-se constituições (hipertroficamente) simbólicas”⁴³⁹. Para Marcelo Neves esse problema causaria a “periferização do centro”, ou seja, a propagação, na modernidade central, de problemas e formas de exclusão característicos dos países periféricos.

Nessa hipótese, não se trata mais tão-somente de “exclusão secundária”, mas sim de “exclusão primária”. No primeiro caso, não se provoca a destruição nem se põe em questão a validade do código jurídico, “ele restringe ‘apenas’ a abrangência efetiva da sua vigência”. No segundo, a exclusão é tão disseminada, e, portanto, o respectivo problema de tal maneira agravado que se produzem consequências destrutivas generalizadas para a validade de um código jurídico diferenciado e de uma constituição como acoplamento estrutural entre política e direito, característica do Estado de direito.⁴⁴⁰

A intenção com a oposição da leitura de Neves sobre o mesmo fenômeno não é de argumentar a respeito da superioridade de uma interpretação sobre a outra, mas sim de questionar até que ponto Benhabib é capaz de pensar essas transformações na União Europeia em relação ao resto do mundo. Enquanto a análise de Neves se apresenta como

⁴³⁹ Neves, Marcelo. *A constitucionalização simbólica*, São Paulo, SP: Martins Fontes, 2011, p. 196.

⁴⁴⁰ Neves, *A constitucionalização simbólica*, p. 197.

vinculada à sua experiência enquanto jurista na “periferia do capitalismo”, a leitura de Benhabib não busca comparações externas nem se abre, aparentemente, ao exercício da “mentalidade alargada”⁴⁴¹.

Essa falta de comparação com outras realidades se torna mais evidente quando Benhabib apresenta a situação de refugiados e asilados na União Europeia: “Refugiados e asilados são tratados como se eles fossem elementos quase criminosos, cuja interação com o restante da sociedade devesse ser monitorada de perto. Eles existem nos limites de todos os regimes de direitos e revelam o seu ponto cego, onde o estado de direito se torna o seu oposto: o estado de exceção e o sempre presente perigo da violência”⁴⁴². Embora o caso seja certamente verdadeiro a respeito de sua situação na Europa, o caso dos refugiados dificilmente é um caso específico quando visto a partir do Brasil e outros países periféricos e profundamente desiguais. O caso das favelas, especialmente no Rio de Janeiro, e sobretudo durante os eventos da Copa do Mundo de 2014 e das Olimpíadas de 2016, e a contínua intervenção militar nesses espaços⁴⁴³, apresenta um óbvio exemplo de uma desagregação de direitos e a consideração de alguns grupos sociais como não pertencendo a sociedade independentemente de sua cidadania nacional. O estado de exceção não vitima apenas não nacionais, mas pode ter diversas faces⁴⁴⁴.

A intenção, com a apresentação desses dois casos discutidos por Benhabib é o questionamento da significação dessa “virada sociológica” que ela atribui a sua obra. Em

⁴⁴¹ Embora quando trate do assunto Benhabib cite diversas vezes que esse não seria um processo apenas da Europa, ou do “ocidente”, ela não se dedica em nenhum momento a analisar como esse modelo integrado de cidadania funcionava – ou não – em países periféricos, por exemplo.

⁴⁴² RO, p.163.

⁴⁴³ Para uma análise da situação complexa na cidade do Rio de Janeiro, ver BRITO, Felipe e OLIVEIRA, Pedro Rocha (org.), *Até o último homem*. São Paulo, SP: Boitempo Editorial, 2013. CAMPOS, Andreilino. *Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro*. São Paulo, SP: Bertrand Brasil, 2005. MOULIN, Carolina e TABAK, Jana. Humanitarismo e a favela global: violência urbana e ação humanitária no Rio de Janeiro. *Contexto Internacional*, vol. 36, n. 1, Jan/June 2014.

⁴⁴⁴ Jeremy Waldron faz um questionamento em sentido semelhante ao debater a conferência de Benhabib, em *Another cosmopolitanism*. Segundo ele, filósofos e teóricos políticos pareceriam muito interessados apenas em grandes questões como o caso do véu, deixando de dar atenção a questões cotidianas que afetam mais diretamente a vida de um número muito maior de pessoas. Ver AC, p.83 e seguintes.

primeiro lugar caberia, do ponto de vista das ciências sociais, certamente um questionamento metodológico a respeito do uso de estudos de caso como fundamentação e da problemática da generalização a partir de casos específicos. Esse viés certamente afeta uma teoria social. Porém, parece mais interessante, pelo menos por agora, e no âmbito de um trabalho de filosofia, pensar esse movimento de Benhabib em relação ao seu pensamento, à sua obra. Assim, o primeiro questionamento diz respeito ao sentido e potencial crítico da ideia de iterações democráticas. Uma vez que os “casos” são sempre centrais, ou a partir de normas geradas no centro, poderíamos argumentar que a autora toma sempre o centro como modelo, a partir do qual as normas são disseminadas e reinterpretadas na periferia. O contexto de interpretação seria sempre submetido ao centro do capitalismo, especialmente na figura da Europa. A sua “lealdade antiquada aos ideais do Esclarecimento”⁴⁴⁵ fecharia seus olhos para outras realidades?

O segundo questionamento diz respeito ao seu modelo de teoria crítica. O aspecto mais curioso do uso dos estudos de caso, é que Benhabib parece se esquecer das críticas de Hegel aos teóricos do direito natural, presentes em seus trabalhos de “fundamentação”; desconsiderando o fato de que abordar a realidade empírica por meio de estudos de caso pode gerar distorções seja pela escolha precisa do aspecto da realidade que corresponda às ambições teóricas, seja pela ilusão teórica que pode resultar da transposição de uma situação social específica para a interpretação de uma realidade social mais ampla. Além disso, dificilmente podemos considerar que os estudos de caso capturariam de maneira suficiente os aspectos de crise sistêmica ou de crise vivida apresentados como necessários em *Critique, norm and utopia*, considerando o seu debate a respeito tanto de Marx, quanto de Habermas. Considerando o seu modelo de teoria crítica como um modelo que pretendia mediar o aspecto explanatório/de diagnóstico e o antecipatório/utópico; entre as políticas de realização e as de transfiguração; como podemos interpretar essa “virada sociológica” de Benhabib e seu uso de “estudos de caso”? Para buscar uma interpretação é necessário retomar alguns aspectos marginais de sua “fundamentação” em *Critique, norm, and utopia*.

⁴⁴⁵ DIA, p.137.

Ao discutir as origens e as transformações da crítica, Benhabib afirma que com a Escola de Frankfurt a crítica imanente se tornou dialética negativa⁴⁴⁶; a crítica defetichizante, crítica da cultura⁴⁴⁷ e vacila entre o desaparecimento da crítica como diagnóstico de crise⁴⁴⁸ ou sua transformação em uma filosofia retrospectiva da história com intenção utópica⁴⁴⁹. Esse último modelo partiria do diagnóstico de Marcuse de que a consequência mais profunda do desaparecimento da personalidade autônoma seria o enfraquecimento dos laços do indivíduo com sua cultura.

O desaparecimento da substância ética na civilização industrial-tecnológica seca as fontes culturais da revolta de grupos que até então teriam sido mantidas em nome das memórias das rebeliões do passado. A perda da cultura como o repositório da memória coletiva ameaça a dinâmica da própria civilização: revolta, repressão, e nova revolta. Quando a cultura para de ser uma realidade viva, a memória das promessas não cumpridas e traídas em nome das quais a revolta dos reprimidos era mantida deixa de ser uma possibilidade histórica do presente.⁴⁵⁰

A partir desse diagnóstico, a transfiguração precisa passar por um ato de resgate de lembranças, de memórias que possam liberar esses potenciais esquecidos, reprimidos, esses significados negados e as esperanças utópicas das revoltas passadas. Nesse sentido, Marcuse seria significativo de uma parte da teoria crítica que defenderia a “função redentora da memória”⁴⁵¹. Porém, sendo gerada a partir do momento da “crítica da razão instrumental” poderia também ser interpretada no sentido de uma aporia por não poder assumir potenciais de transformação na sociedade totalmente racionalizada. Se lida apenas nesse sentido, essa filosofia retrospectiva da história se transformaria em um “monólogo retrospectivo do

⁴⁴⁶ CNU, p.171-174.

⁴⁴⁷ CNU, p.174-176.

⁴⁴⁸ CNU, p.163.

⁴⁴⁹ CNU, p.171.

⁴⁵⁰ CNU, p.177.

⁴⁵¹ CNU, p.178.

pensador crítico a respeito da totalidade do processo histórico, por ver o presente vivido não através da perspectiva da transformação futura, mas do ponto de vista do passado”⁴⁵².

No entanto, outra leitura é possível. Essa filosofia retrospectiva da história, ao focar em momentos de dissonância pode manter a possibilidade da perspectiva de transformação futura. Então a “tarefa do crítico é iluminar essas rachaduras na totalidade, essas fissuras na rede social, esses momentos de desarmonia e discrepância, por meio dos quais a inverdade do todo é revelada e faíscas de uma outra vida se tornam visíveis”⁴⁵³. Os desdobramentos possíveis desse método, porém, são deixados em suspenso em *Critique, norm and utopia*.

Em outro contexto, porém, Benhabib retoma os sentidos possíveis da política diante de uma situação de dominação total. Ao discutir as *Origens do Totalitarismo*, resgata o sentido que a teoria política poderia ter, segundo Arendt, diante da universalização da dominação. Nesses momentos de impossibilidade da política, seria necessária “uma narrativa que iria, uma vez mais, reorientar a mente em suas andanças sem rumo, porque apenas tal reorientação poderia recuperar o passado de maneira a construir o futuro”⁴⁵⁴. Segundo Benhabib, Arendt teria desenvolvido uma concepção de teoria política como uma narrativa, como um contar histórias⁴⁵⁵: “A tarefa desse tipo de teoria política é se engajar em ‘exercícios’ de pensamento ao cavar os destroços da história de forma a recuperar essas ‘pérolas’ da experiência passada, com suas camadas de sentido sedimentadas e encobertas, para selecionar entre eles uma estória que possa orientar a mente no futuro”⁴⁵⁶. Tal tarefa implicaria um exercício de imaginação, de recriação da história a partir dos olhos dos outros⁴⁵⁷.

A seleção de histórias específicas entre os destroços da história significaria uma vantagem diante dos métodos da “ciência” que buscariam acumular dados e repetições da mesma lei, de similaridades, e que, ao fazê-lo desconsiderariam e descartariam o que era

⁴⁵² CNU, p.179.

⁴⁵³ CNU, p.181.

⁴⁵⁴ RM, p.86.

⁴⁵⁵ RM, p.87.

⁴⁵⁶ RM, p.87.

⁴⁵⁷ RM, p.89.

mais valioso: o novo, o sem precedentes. Ao orientar nosso pensamento para padrões e regras estabelecidos e esperados, esses métodos da “ciência” reforçam o “normal”, o cotidiano⁴⁵⁸. O teórico político teria, então, justamente essa tarefa de resgatar essas “pérolas” e, ao trazê-las para a superfície, perturbar o presente e retirar a sua “paz de espírito”, a “paz irracional da complacência”⁴⁵⁹. Esse ato de relembrar, de repensar, de rememorar⁴⁶⁰, é um ato criativo que “liberta os potenciais perdidos do passado”⁴⁶¹.

O projeto de *Critique, norm, and utopia* seria, de acordo com suas conclusões, o de fazer a tradição da teoria crítica mais compatível com uma concepção de política radical, participativa e pluralista⁴⁶². Isso seria possível pela consideração dos potenciais como a indeterminabilidade da ação e a finitude sensível, destacados no primeiro capítulo. Ao considerar a constituição narrativa do self, Benhabib argumenta que os sujeitos buscam narrar suas histórias de vida de forma que faça sentido para eles, mas que muitas vezes a interação com o outro apresenta uma outra versão ou interpretação de nossa história. Porém, defende que essa perspectiva fenomenológica seja complementada por uma análise das constrições sociais sob as quais a ação desenrola.

Uma teoria social crítica não pode ficar satisfeita com uma análise a-histórica da constituição do nosso mundo da vida através das perspectivas dos agentes. É também necessário que localizemos esse mundo da vida dentro do quadro mais amplo de um todo social, seus limites e possibilidades. Tais constrições sociais não são formadas por contos, mas pela lógica daquelas consequências não intencionais que escapam à perspectiva do mundo da vida dos agentes sociais.⁴⁶³

⁴⁵⁸ RM, p.90.

⁴⁵⁹ Imagem de Hannah Arendt em seu ensaio sobre Walter Benjamin, como citado em RM, p.93.

⁴⁶⁰ Em inglês “remember” também tem o sentido de colocar novamente as partes em conjunto, de remontar, que é mais significativo do sentido de “historiografia fragmentária” e do resgate de algo dos destroços da história.

⁴⁶¹ RM, p.94.

⁴⁶² CNU, p.348.

⁴⁶³ CNU, p.349.

Dessa maneira, seria fundamental que considerássemos em conjunto as perspectivas da crise sistêmica e da crise vivida, das narrativas dos agentes, mas também das “consequências não intencionais”. Embora esses termos tenham sido citados em *Critique, norm, and utopia* com relação mais próxima aos textos de Marx e Habermas, por exemplo, que também falam de consequências não intencionais, de sistema, de mundo da vida, chama a atenção a semelhança da apresentação da questão por Arendt:

A ação só se revela plenamente para o contador da história, ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador, que realmente sempre sabe melhor o que aconteceu que os próprios participantes. Todo relato feito pelos próprios atores, ainda que, em raros casos, constitua versão fidedigna de suas intenções, finalidades e motivos, torna-se uma mera fonte de material útil nas mãos do historiador, e nunca se equipara à sua história em significância e veracidade. [...] Muito embora as histórias sejam o resultado inevitável da ação, não é o ator, e sim o contador da história que percebe e “faz” a história.⁴⁶⁴

Se considerarmos a leitura de Benhabib a respeito do próprio trabalho como sendo uma tentativa de colocar Hannah Arendt e a tradição da teoria crítica em diálogo, podemos perceber que, enquanto no início de sua obra a voz de Arendt, seja pelo seu próprio modelo de teoria crítica, seja pelas questões que ela se colocava a respeito do mundo, estava mais silenciosa – quase desaparecendo entre Hegel, Marx e Habermas – isso foi se transformando e a presença de Arendt foi se tornando mais explícita e significativa nos anos recentes, não apenas por meio das referências diretas ao seu trabalho, mas também por um estilo de produção teórica. Se Benhabib julga que no trabalho de Arendt existia uma tensão entre a sua versão anti-modernista e a modernista, no trabalho de Benhabib parece existir uma tensão entre uma versão mais próxima das pretensões da teoria crítica como colocadas por

⁴⁶⁴ CH, p.240.

Horkheimer em 1937, e perseguida um pouco mais de perto por autores como Habermas; e uma versão mais próxima da teoria política enquanto narrativa, enquanto “historiografia fragmentária”. Sua “virada sociológica” deixa ver muito menos uma tentativa de integrar a pesquisa social como pretendia a Escola de Frankfurt em seus primeiros anos e muito mais um trabalho de reconstituição de fragmentos de história, de busca por joias perdidas nos destroços do passado, no sentido apresentado por Arendt. Se em *Critique, norm, and utopia* e *Situating the self* Benhabib estava tão preocupada com a democracia e com a pluralidade, com a consideração do teórico como também “lançado no mundo”, nos anos recentes a autora parece preferir a consideração do teórico como “exilado”. Essa imagem, que já aparece em *Situating the self*⁴⁶⁵, ganha espaço com a escolha de seu livro mais recente, *Exile, statelessness, and migration*, por perseguir as narrativas de filósofos judeus refugiados e exilados. A especificidade dos teóricos tratados seria a condição de “pária autoconsciente”, que “transforma a diferença, de fonte de fraqueza e marginalidade, em fonte de força e resistência”⁴⁶⁶ – imagem inspirada, mais uma vez, em Hannah Arendt.

Uma pergunta que se coloca, contudo, é quanto que a seleção das estórias a serem resgatadas para servir de guia ao futuro não são tão arbitrárias quanto a seleção de características modernas colocadas como naturais pelos teóricos do direito natural, ou quanto a projeção de utopias retrospectivas e prospectivas criticadas por ela em sua obra inicial. Poderíamos perguntar “com que direito” Benhabib seleciona esses casos, e não milhares de outros, como significativos das mudanças desejáveis. Poderíamos questionar quanto que Benhabib não está, mais uma vez, falhando no exercício da “mentalidade alargada”. Poderíamos também questionar como que esse modelo daria conta da pluralidade e da real consideração e inclusão dos sujeitos em relações sociais, do “outro concreto”. Poderíamos questionar onde está a mediação, tão defendida nos seus momentos de “fundamentação”. Poderíamos, enfim, questionar quanto essa seria uma atitude crítica segundo a sua própria definição de teoria crítica.

⁴⁶⁵ STS, p.228.

⁴⁶⁶ RM, p.10.

Referências bibliográficas

- ARATO, Andrew. *Civil society, constitution and legitimacy*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000.
- _____. Redeeming the still redeemable: post sovereign constitution making. *International journal of politics, culture, and society*, vol 22, n. 4, dec. 2009.
- _____. Conventions, constituent assemblies, and round tables: models, principles and elements of democratic constitution-making. *Global constitutionalism*, v1, n 1, 2012.
- _____. Construção constitucional e teorias da democracia. *Lua Nova*, n. 42, 96.
- _____. *Post sovereign constitution making: Learning and legitimacy*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2016.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2014.
- _____. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2012.
- _____. “Reflexões sobre Little Rock”, em ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2004
- BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm and Utopia: a study on the foundations of critical theory*. New York, NY: Columbia University Press, 1986.
- _____. *Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. New York, NY: Routledge, 1992.
- _____. Feminist theory and Hannah Arendt concept of public space. *History of the human sciences*, vol. 6, n.2, 97-114, 1993.
- _____. In defense of universalism. Yet again! A response to critics of *Situating the self*. *New German Critique*, No. 62, pp. 173-189; Spring — Summer, 1994.

- _____. Diferença sexual e identidades coletivas: a nova constelação global. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v.22, n.4, [1999].
- _____. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- _____. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.
- _____. Political geographies in a global world: Arendtian reflections. *Social Research*, v.69, n.2. Hannah Arendt's "The origins of totalitarianism": fifty years later (summer 2002).
- _____. *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.
- _____. Borders, Boundaries and Citizenship. *Political Science and Politics*, vol. 38, n. 4, 673-677; Oct. 2005.
- _____. *Another Cosmopolitanism: Hospitality, Sovereignty and Democratic Iterations*. New York, NY: Oxford University Press, 2006
- _____. "Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática". in: WERLE, Denilson Luis e MELO, Rúrion Soares (orgs.). *Democracia deliberativa*. São Paulo, SP: Esfera Pública, 2007.
- _____. *Dignity in Adversity: Human rights in troubled times*. Cambridge, UK: Polity Press, 2011.
- _____. Below the asphalt lies the beach. *Boston review*, outubro 2018. Disponível em: <http://bostonreview.net/philosophy-religion/seyla-benhabib-below-asphalt-lies-beach>.
- BREINES, Paul. Review: Critique, norm and utopia: a study of the foundations of critical theory, *American Journal of Sociology*, vol.93, n.5
- BRITO, Felipe e OLIVEIRA, Pedro Rocha (eds). *Até o último homem*. São Paulo, SP: Boitempo Editorial, 2013.

- CAMPOS, Andreino. *Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro*. São Paulo, SP: Bertrand Brasil, 2005.
- COHEN, Jean L. *Class and civil society: the limits of marxian critical theory*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1982.
- _____. Discourse Ethics and Civil Society. *Philosophy and Social Criticism*. 14.3-4, 1988.
- _____. Whose sovereignty? Empire versus international law. *Ethics and international affairs*, v.18, n3, 2004.
- _____. Rethinking Human Rights, Democracy and Sovereignty in the Age of Globalization. *Political Theory*, v.36, n4, August, 2008.
- _____. *Globalization and Sovereignty: Rethinking Legality, Legitimacy and Constitutionalism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2012.
- COHEN, Jean L. e ARATO, Andrew. *Civil society and political theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994.
- _____. Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt. *Constellations*, vol. 16, n. 2, 2009.
- ELLISON, Ralph. “Leadership from the periphery”. Em WARREN, Robert Penn (org.). *Who speaks for the negro?* New York, NY: Random House, 1965
- FRASER, “Que é crítico na teoria crítica? O argumento de Habermas e o gênero”, em BENHABIB e CORNELL (org.) *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro, RJ: Rosa dos Tempos, 1987
- FRATESCHI, Yara. Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: apropriação e crítica de Hannah Arendt. *ethic@*, vol 13, n. 2, pp. 363-385; jul/dez 2014.
- GERTH, H.G. & MILLS, C.W. eds. *From Max Weber: essays in sociology*. New York, NY: Oxford University Press, 1946.
- GREGG, Benjamin. Modernity in Frankfurt: must a history of philosophy be a philosophy of history? *Theory and Society*, vol.16, n.1, p.139-151.

- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Volume 1. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2012 [1981].
- _____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 1997 [1992].
- _____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2002.
- _____. *Sobre a constituição da Europa*. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2012.
- _____. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2014.
- _____. *O ocidente dividido*. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2016.
- HOOKS, Bell. *Feminist theory from margin to center*. Boston, MA: South End Press, 1984.
- HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter & HABERMAS, Jürgen. Textos escolhidos. Os Pensadores, v. 48. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1983.
- JURIST, Elliot. Review: Critique, Norm, and Utopia: a study of the foundations of critical theory by Seyla Benhabib, *The Journal of Philosophy*, vol. 86, n.4
- KANT, Immanuel. *Rumo à paz perpétua/Zum ewigen Frieden*. Edição bilíngue. São Paulo, SP: Ícone, 2010 [1795].
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 1999.
- LOPES, Ana Claudia. *Norma e utopia: a transformação da ética do discurso na teoria crítica de Seyla Benhabib*. Campinas, SP: Tese de doutorado, Unicamp, 2019.
- McCARTHY, George. Review: Critique, Norm, and Utopia: a study of the foundations of critical theory by Seyla Benhabib, *Contemporary Sociology*, vol.17, n.1
- MEEHAN, Johanna (org.). *Feminists read Habermas: gendering the subject of discourse*. New York, NY: Routledge, 1995.
- MICHELMAN, Frank. Parsing “a right to have rights”. *Constellations*, v.3, n2, 1996, p. 200-208.
- MOULIN, Carolina and TABAK, Jana. Humanitarismo e a favela global: violência urbana e ação humanitária no Rio de Janeiro. *Contexto internacional*, vol 36, n 1, 2014.

- MOUNK, Yascha. *The people vs. Democracy: why our freedom is in danger and how to save it*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018.
- NEVES, Marcelo. *A constitucionalização simbólica*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2011.
- NICKEL, Patricia. *North American Critical Theory After Postmodernism*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2012.
- PITKIN, Hanna. *The concept of representation*. Berkeley, CA: University of California Press, 1972.
- SASSEN, Saskia. *Globalization and its discontents: essays on the new mobility of people and money*. New York, NY: The New Press, 1998.
- _____. *The mobility of labor and capital: a study in international investment and labor flow*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988.
- _____. Exporting capital and importing labor. *Occasional papers*, n.28. Center for Latin American and Caribbean Studies, New York University, 1981.
- SILVA, Felipe Gonçalves. *Liberdades em disputa: a reconstrução da autonomia privada na teoria crítica de Jürgen Habermas*. Tese (Doutorado em Filosofia), Unicamp, 2010.
- VALMORBIDA, Jéssica Omena. *Espaço público e outro concreto em Seyla Benhabib*. São Paulo, SP: Dissertação (Mestrado em Filosofia), USP, 2018.
- WALDRON, Jeremy. "Cosmopolitan norms". In: Seyla Benhabib. *Another cosmopolitanism*. New York, NY: Oxford University Press, 2006.
- WHITE, Stephen. Review: The Flight to Inwardness: an exposition and critique of Herbert Marcuse's theory of liberative aesthetics by Timothy Lukes; Science and the revenge of nature: Marcuse and Habermas by C. Fred Alford; Critique, norm and utopia: a study of the foundations of critical theory by Seyla Benhabib, *The American Political Science Review*, vol.80, n.4
- WOOD, Allen. Review: Critique, norm and utopia: a study of the foundations of critical theory, *The Philosophical Review*, vol.97, n.1
- WOOLF, Virgínia. *O sol e o peixe*. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2016.

YANCY, George (org). *On race: 34 conversations in a time of crisis*. New York, NY: Oxford University Press, 2017.

Notícias citadas:

Reportagem de Andrés Mourenza para o El País, 02 de setembro de 2015: “Foto de criança síria morta em uma praia: símbolo do drama migratório”. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/09/02/internacional/1441203082_093795.html.

“Segundo novo relatório do ACNUR, insegurança, crise econômica, abusos e explorações na Líbia têm forçado refugiados e migrantes a fugir para a Europa”, Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2017/07/03/segundo-novo-relatorio-do-acnur-inseguranca-crise-economica-abusos-e-exploracoes-na-libia-tem-forcado-refugiados-e-migrantes-a-fugir-para-a-europa/>.

Reportagem de Elías Camhaji para o El País, 29 de outubro de 2018: “Radiografia de uma caravana incontrolável”. https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/22/internacional/1540171146_773800.html.

Reportagem de Jacobo García para o El País, 14 de janeiro de 2019: “Nova caravana põe em alerta Estados Unidos, México e América Central”. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/14/internacional/1547432841_627007.html.

Reportagem de Joan Faus para o El País, 19 de julho de 2018: “Crianças imigrantes relatam maus-tratos, frio intenso e humilhações em centros nos EUA”. Em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/07/19/internacional/1531961414_789237.html.

Reportagem de Pablo Ximénez de Sandoval para o El País, 26 de junho de 2019: “Condições precárias de crianças imigrantes em centro de detenção no Texas sacodem os EUA”. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/06/25/internacional/1561483990_984684.html.

Reportagem de Nacho Carretero para o El País, 02 de julho de 2017: “Leilões de escravos às portas da Europa”. Em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/29/internacional/1498753080_705940.html.

“Número de refugiados e migrantes da Venezuela ultrapassa 4 milhões, segundo o ACNUR e a OIM”, disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2019/06/07/numero-de-refugiados-e-migrantes-da-venezuela-ultrapassa-4-milhoes-segundo-o-acnur-e-a-oim/>.