

## TRADUÇÃO

### Em defesa do universalismo - mais uma vez! Uma resposta aos críticos de *Situando o Self*<sup>1</sup>

Seyla Benhabib

#### I. Rumo a um universalismo pós-metafísico

O universalismo enfrenta tempos difíceis. Depois de quase duas décadas de críticas contextualistas como as pós-modernas, as feministas, as desconstrutivistas, além de outras versões, os ideais universalistas em ética e política soam anacrônicos e indefensáveis. No entanto, paradoxalmente, as realidades políticas de nosso tempo - que vão desde a limpeza étnica e estupros em massa de mulheres muçulmanas na Bósnia, ao esmagamento da oposição democrática na Praça da Paz Celestial na China e à defesa dos direitos civis e políticos de todas as minorias nos estados sucessores da antiga União Soviética - colocaram a necessidade de ideais universalistas na agenda global. Por universalismo, quero dizer o princípio de que todos os seres humanos, em virtude de sua humanidade, têm direito a [*are entitled to*] serem moralmente respeitados pelos outros, e que esse respeito moral universal implica minimamente o direito dos indivíduos aos direitos humanos, civis e políticos básicos. Desde o Esclarecimento, os filósofos disputam os fundamentos normativos sobre os quais esse respeito moral universal pode ser racionalmente defendido. O conteúdo e a extensão dos direitos mínimos implicados nesse respeito moral são também fonte de desacordo e discórdia. O que se tornou cada vez mais difícil de defender nas últimas duas décadas não é tanto o conteúdo mínimo associado a esses dois princípios de respeito moral universal e direitos humanos, mas a possibilidade de justificá-los racionalmente. Vários teóricos, de neopragmáticos como Richard Rorty a teóricos da democracia contestatória [*democratic-contestation theorists*] como William Connolly, admitiriam que alguma versão desses princípios é tanto desejável quanto

---

1 Tradução de Benhabib, S. (1994). In Defense of Universalism - Yet Again! A Response to Critics of Situating the Self. *New German Critique*, 62, 173-189. DOI: <https://doi.org/10.2307/488515>. Tradução e introdução de Renata Romolo Brito (pós-doutoranda em filosofia na Universidade Estadual de Campinas). A autorização para publicação online concedida pelo detentor dos direitos autorais (Duke University Press) não se estende a obras derivadas. [All rights reserved. Republished (online only) by permission of the copyright holder, and the present publisher, Duke University Press. [www.dukeupress.edu](http://www.dukeupress.edu)]

necessária para a vida em uma coletividade justa e próspera. Eles recusariam, no entanto, que uma defesa racional desses ideais, derivável de alguma concepção central da razão humana, também é possível.

O objetivo dos estudos de ética contemporânea, reunidos em *Situando o Self*, foi articular uma defesa pós-metafísica do universalismo moral e político que faria justiça a algumas dessas críticas contemporâneas. Argumentei que os *insights* fundamentais da tradição universalista em filosofia prática podiam ser reformulados hoje sem se comprometer com as ilusões metafísicas do Esclarecimento. Essas são as ilusões de uma razão transparente para si mesma e fundamentada em si mesma, a ilusão de um sujeito desinserido e descorporificado, e a ilusão de se ter encontrado um ponto de vista arquimediano situado para além das contingências históricas e culturais. O primeiro passo na formulação dessa posição universalista pós-metafísica é rearticular um conceito de racionalidade comunicativa e discursiva. Em *Situando o Self*, eu não realizo os passos dessa reformulação; ao invés disso, eu me baseio nas transformações da filosofia empreendidas por Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas na última década.

O segundo passo desse projeto resulta do reconhecimento de que sujeitos de razão são criaturas finitas, corporificadas e frágeis, e não *cogitos* descorporificados ou “unidades de apercepção transcendental” abstratas. Eu argumento que a criança humana se torna um self, um ser capaz de discurso e ação, somente ao aprender a interagir em uma comunidade humana. A identidade do self é constituída por uma unidade narrativa que integra o que “eu” posso fazer, fiz e irei realizar com aquilo que você espera de “mim”, a como você interpreta o significado dos meus atos e intenções e ao que deseja para mim no futuro. A criança humana se torna uma pessoa por meio de processos contingentes de socialização, ela adquire linguagem e razão, desenvolve um senso de justiça e autonomia e se torna capaz de projetar uma narrativa da qual ela não é apenas a autora mas é também a atriz.

Se a razão é a conquista contingente de criaturas socializadas linguisticamente, então o ponto de vista moral não é um fulcro arquimediano atemporal de onde o filósofo pode julgar o mundo. Em vez disso, o ponto de vista moral articula um certo estágio no desenvolvimento de seres humanos linguisticamente socializados que raciocinam sobre sua existência mútua a partir do ponto de vista de um *questionamento hipotético*: sob que condições podemos dizer que essas regras gerais de ação são válidas não porque são o que fomos criados para acreditar ou porque minha tribo, minha nação ou minha religião diz que assim o são, mas sim porque são equânimes, justas, imparciais e do interesse mútuo de todos?

A espinha dorsal da minha reformulação da tradição universalista é a reconstrução do “ponto de vista moral” segundo o modelo de uma conversação moral, sujeita aos princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária. O

objetivo dessa conversação moral não é o consenso ou a unanimidade, mas, nos termos de Hannah Arendt, “a comunicação antecipada com os outros com quem sei que devo finalmente chegar a algum acordo” (Arendt, 1961, p. 220-1; 1979, p. 274). Afastando-me do rigoroso modelo consensual da ética do discurso de Habermas, procurei estabelecer um meio termo entre um universalismo apriorístico e outras formas mais radicais de contextualismo. Como minha tentativa de estabelecer esse meio termo foi radicalmente mal compreendida por alguns críticos de minha obra, como Peter Dews (1993, p. 105-10), repetirei brevemente aqui minhas razões para rejeitar a derivação do princípio de universalização (“U”) habermasiano (1990, pp. 43-116, 86; 1989, p. 116). Minhas razões para rejeitar a versão de Habermas do princípio de universalização são que, por um lado, a derivação de “U” no contexto da ética do discurso permanece um problema e, por outro, a formulação de “U” elimina as distinções necessárias entre uma teoria deontológica orientada para a justiça como a ética do discurso e outras versões do utilitarismo (Benhabib, 2021, pp. 93-104). Um exame mais atento da formulação de “U” é apropriado:

A menos que as consequências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência *geral* da regra controversa para a satisfação dos interesses de *cada indivíduo*, possam ser aceitos *sem coerção* por todos, então a norma de ação não pode ser considerada válida (Habermas, 1990, p. 86; 1989, p. 116, tradução modificada).

Desde o início, o projeto da ética do discurso foi dificultado pelos problemas de circularidade ou inconsistência. O conteúdo normativo dos princípios de argumentação já parecia pressupor a teoria moral que a ética do discurso deveria fundamentar; ou, se não se imputasse um certo conteúdo normativo aos princípios da argumentação, esse conteúdo era então contrabandeado para a teoria em um estágio posterior via a interpretação estritamente universalista das condições de reciprocidade e simetria. Como fiz um grande esforço para atender a essas objeções e ainda manter as ideias centrais por trás do programa de uma ética do discurso, ao abrir mão de “U”, eu escolhi aceitar o *conteúdo normativo material* das regras que regulam os discursos práticos. Eu escrevi:

“D” [a premissa central da ética do discurso] em conjunto com aquelas regras de argumentação que regem os discursos, cujo conteúdo normativo resumi como os princípios de respeito moral universal e de reciprocidade igualitária, são, a meu ver, bastante adequados para servir como o único teste de universalização (Benhabib, 2021, p. 101).

O cerne de minha reformulação da ética do discurso é, então, a aceitação de que os dois princípios de respeito moral universal e reciprocidade igualitária estão *sempre já* implícitos em qualquer formulação dos discursos práticos e, portanto, não se pode dizer que foram estabelecidos apenas como resultado desses discursos.

Essa estratégia leva a uma certa circularidade, mas seguindo alguns *insights* da

filosofia hermenêutica, eu sugiro que essa circularidade não é viciosa mas sim inevitável. Dentro do horizonte hermenêutico do legado ético e político da modernidade e como resultado de infinitas lutas éticas e políticas, as normas do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária, por mais contestadas que sejam, se tornam parte de nosso universo político-moral. Nós as contestamos mesmo quando as pressupomos de uma forma ou de outra, de acordo com uma ou outra interpretação. Embora qualquer interpretação específica dessas normas esteja aberta para disputa em uma situação de discurso, o próprio passo que leva a uma argumentação moral discursiva pressupõe algum entendimento prévio [*Vorverständnis*] dessas normas.

À primeira vista, essa afirmação pode parecer não apenas ingênua, mas simplesmente falsa diante de tantos racismos, xenofobismos e nacionalismos produzidos pela modernidade desde o século XVII. Otimismo moral sobre o progresso não faz parte da minha agenda. Em vez disso, o que sugiro aqui, e o que precisa de mais análises culturais e históricas para ser substanciado, é uma dialética entre universalismo e discriminação, a disseminação simultânea dos ideais de igualdade e a formação de preconceitos em relação aos “outros”<sup>2</sup>. Preconceitos entre grupos sempre existiram na história humana. O que precisa ser investigado é como, após a disseminação dos ideais universalistas do Esclarecimento, o preconceito político e social é enredado em uma dialética de justificação que é completamente diferente dos sistemas de preconceito que dominaram a pré-modernidade. Nesse sistema, essa diferença entre povos, classes, gêneros e raças é concebida como tendo uma base na natureza, na ontologia ou na teologia. A modernidade destrói essas fontes de justificação - mais ou menos; ao fazer isso, quase cria uma necessidade elevada de repressão a fim de restabelecer a diferença e a discriminação<sup>3</sup>.

Esse “universalismo hermenêutico da modernidade” pode ser o que mais perturba Peter Dews, pois significa sim um certo contextualismo, mas não do tipo que ele imputa a mim. Eu nunca negaria, como ele parece insinuar que eu faça, que os passos que levam os indivíduos das lutas morais da vida cotidiana ao “*epoche*” dos discursos práticos requerem níveis intensos de abstração cognitiva e psicológica. Nem a disposição motivacional, nem a capacidade cognitiva de se envolver em discursos e de argumentar pela validade de normas controversas a partir do ponto de vista de todos os concernidos caem do céu. Tais habilidades e capacidades são de fato

---

2 Por exemplo, conforme historiadores do antissemitismo como Hannah Arendt, Jacob Katz e George Mosse investigaram, o antissemitismo moderno, desenvolvido após a Revolução Francesa, não podia mais apelar para a tradição teológica do preconceito cristão contra os judeus como “assassinos do filho de Deus”, etc. O antissemitismo moderno teve de se fundamentar de maneira diferente: recorrendo a teorias culturais e raciais da diferença, por exemplo. Podemos dizer que as teorias nazistas de raça e da diferença racial judaica em geral exibiam as características insanas e extravagantes que elas exibiam precisamente porque eram tão contrafactuais em relação à experiência moral cotidiana de tantos alemães e judeus.

3 Agradeço a Paul Gilroy pela exploração e implementação de algumas dessas ideias relativas à minha narrativa da modernidade em *The Black Atlantic* (Gilroy, 1993).

contingentes às histórias das coletividades e aos seus recursos políticos, institucionais e culturais; elas também pressupõem um certo nível de desenvolvimento cognitivo e psicológico entre os indivíduos. Nesse sentido, eu sou uma “pragmatista”, como observa Dews, mas uma que acredita não em “naturalizar a razão”, mas em descobrir a historicidade do seu vir-a-ser.

Dews questiona se, na minha perspectiva, “a aquisição da razão que é contingente, ou se a razão, como algo adquirido, é contingente” (Dews, 1993, p. 107). Minha posição é de que gênese e validade - a afirmação de que certas teses são racionalmente justificáveis, não importa como foram adquiridas - são coisas distintas e de que validade não pode ser reduzida a gênese. Como Hegel, eu acredito que a autorreflexão da razão sobre as condições de seu próprio vir-a-ser é um aspecto de qualquer conceito defensável de uma racionalidade teórica e prática, mas que essa autorreflexão, *embora necessária, não é por si só suficiente* para a articulação de tal conceito de racionalidade. De fato, eu aceito que “reivindicações de validade possuem ‘força de ruptura do contexto’”, o que Dews parece sugerir que eu negue. Em vários momentos de *Situando o Self*, eu deixo isso claro: ao discutir as concepções de boa vida sustentadas por algumas comunidades religiosas, cujo conteúdo pode bater de frente com direitos humanos, direitos civis e direitos políticos básicos, ancorados em várias declarações de direitos e constituições, defendo que esses direitos “superam” [trump] essas concepções de boa vida em caso de conflito (Benhabib, 2021, p. 122ss). Eu retomo o problema do relativismo cultural de maneira muito breve e programática, em uma longa nota de rodapé, e sugiro que tanto os argumentos filosóficos sobre a inviabilidade das perspectivas radicais de incomensurabilidade quanto os fatos sociológicos sobre o desenvolvimento da modernidade em uma escala mundial, desde o século XVI, seriam parte da minha rejeição do relativismo cultural (idem, p. 114). Por fim, em um dos ensaios centrais do livro, “O feminismo e a questão do pós-modernismo”, eu discordo explicita e veementemente de uma sugestão de Linda Nicholson e Nancy Fraser de que é possível crítica social sem filosofia e rejeito a estratégia da crítica imanente totalmente situada precisamente porque acredito que “reivindicações de validade que transcendem ao contexto” são essenciais à tarefa de uma crítica social rigorosa (idem, p. 468ss) <sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> A resposta subsequente de Nancy Fraser à minha objeção deixou amplamente claro que, para muitas teóricas feministas, eu faço precisamente o que Dews me acusa de não fazer, a saber, eu acredito na força transcendente ao contexto de certas reivindicações normativas. Ver: Fraser, 1991. Uma versão estendida dessa resposta foi publicada em um livro de autoria coletiva em alemão como *Der Streit um Differenz*. Frankfurt: Fischer, 1993; a versão em inglês foi publicada pela Routledge, Kegan and Paul em dezembro de 1994 (Benhabib, 1995a).

## II. Ética do discurso e contratualismo hipotético. Uma resposta a James Sterba

Em seus comentários generosos e esclarecedores sobre *Situando o Self*, em contrapartida, James Sterba e Iris Young não se concentram no que pode ser chamado de questões metaéticas em relação à lógica da justificação normativa, como fez Peter Dews. Com base em um amplo acordo com uma ética universalista reformulada dialogicamente, eles analisam a mesma questão central: minha tentativa de apresentar um relato diferente do ponto de vista ético dialógico tanto do contratualismo de Rawls quanto da restritiva “situação ideal de fala” de Habermas. Sterba e Young observam que a integração dos pontos de vista do “outro generalizado” e do “outro concreto” é central para essa reformulação. De acordo com o ponto de vista do outro generalizado, cada indivíduo é uma pessoa moral dotada dos mesmos direitos morais que nós; ele ou ela é capaz de um senso de justiça, de formular uma visão de bem e de se envolver em atividades relacionadas à busca desse bem. O ponto de vista do outro concreto, entretanto, impõe que vejamos cada pessoa moral como um indivíduo único, com uma certa história de vida, disposição e talento, como também com necessidades e limitações. Eu concebo a relação entre os pontos de vista do outro generalizado e do outro concreto segundo o modelo de um *continuum*. Em primeiro lugar, existe o compromisso universalista de considerar cada indivíduo humano como um ser merecedor de respeito moral. Essa norma é institucionalizada em uma constituição política [*polity*] democrática por meio do reconhecimento de direitos civis, legais e políticos. O ponto de vista do outro concreto, por outro lado, está implícito naqueles relacionamentos éticos em que estamos sempre já imersos no mundo da vida. Estar em um relacionamento ético como um pai, uma irmã, um irmão ou cônjuge significa que, como indivíduos concretos, sabemos o que é esperado de nós em virtude dos tipos de vínculos sociais que nos ligam ao outro.

Embora Sterba e Young se concentrem na minha construção da situação ética dialógica e na maneira em que as perspectivas do outro generalizado e do outro concreto podem ser integradas nesse diálogo, seus comentários também conduzem a diferentes direções: ao passo que, com base em um acordo profundo com a estrutura rawlsiana, James Sterba insiste na necessidade de um raciocínio moral hipotético a partir do ponto de vista de outros generalizados, Iris Young suspeita de argumentações morais hipotéticas em geral porque não podemos nunca realmente presumir o ponto de vista do outro concreto no diálogo moral. Além disso, ela suspeita que a suposição de que podemos tomar o ponto de vista do outro e reverter perspectivas no diálogo moral resulta em uma má política e uma moralidade repreensível. Eu acho os comentários deles bastante esclarecedores, mas não estou pronta para conceder todas as suas objeções.

James Sterba afirma que várias leituras da construção rawlsiana da “posição original” por trás de um “véu da ignorância” são possíveis, e que, sob uma dessas

leituras, minha crítica à construção de Rawls se torna questionável. Sterba sustenta que o véu da ignorância pode ser interpretado não como descartando o conhecimento dos *selves* concretos como um todo, mas simplesmente como descartando o conhecimento de qual self concreto cada *pessoa* por acaso é. Mas isso não é tudo. Sterba também crê que as pessoas na posição original “teriam todo o conhecimento dos outros concretos e dos outros generalizados, exceto aquele conhecimento que levaria a escolhas tendenciosas ou obstariam o caminho para um acordo unânime” (Sterba, 1994). Acho que a primeira leitura é de fato compatível com a construção de Rawls da “posição original”, enquanto a segunda não é. Ainda assim, as duas interpretações mostram a correção da minha crítica original ao invés de refutá-la.

O ponto de vista do “outro concreto” descreve uma perspectiva fenomenológica em aberto, e, portanto, nunca pode ser adequadamente captada pelo ponto de vista do observador teórico ou mesmo pode nunca ser afirmada a partir desse ponto de vista de forma adequada, mas sempre requer a articulação do ponto de vista dos participantes em situações sociais. O ponto de vista do outro concreto é um conhecimento situado e situacional; é narrativamente construído, em aberto e sempre revisável. Sterba interpreta o ponto de vista do outro concreto sob diferentes linhas: para ele, pensar do ponto de vista do outro concreto significa pensar junto àquelas características de gênero, raça, etnicidade, religião, linguagem, preferência sexual ou habilidades mentais e corporais com base nas quais seria errado discriminar os indivíduos. Sterba não fornece uma lista de que características biológicas, históricas ou culturais ele considera irrelevantes para a argumentação moral. Tanto ele quanto Rawls parecem pensar essas características segundo as linhas definidas em várias cláusulas antidiscriminação das Emendas à Declaração de Direitos - tais como raça, credo, gênero, origem étnica, origem nacional, origem religiosa, origem linguística, habilidades mentais e corporais e preferência sexual.

Certamente concordo com esse princípio de justiça e equidade cívica, legal e política. Só creio que é inapropriado pensar o ponto de vista do “outro concreto” unicamente em termos de critérios de antidiscriminação. É apenas no curso da conversação moral que podemos aprender aqueles aspectos da alteridade [*otherness*] do outro que o outro quer que respeitemos e/ou levemos em consideração em nossas deliberações. *A concretude do outro concreto estabelece-se via descrições de si em primeira pessoa*. Nesse sentido, ele é epistemologicamente indeterminado. Sterba, portanto, é muito rápido em assumir que podemos deixar de lado todo o conhecimento dos outros concretos e outros generalizados “com exceção daquele conhecimento que levaria a escolhas tendenciosas ou obstariam o caminho para um acordo unânime”. Que conhecimento é esse, e como o teórico sabe que conhecimento obstaria o caminho para um acordo unânime? Ninguém sabe; é apenas durante a conversação moral que descobrimos aqueles pontos de disputa sobre nossas identidades, interesses,

concepções de bem e afins que podem obstar o acordo.

Essa admissão não torna minha interpretação da situação dialógica vulnerável ao completo perspectivismo? De que maneira uma norma sobre a qual podemos todos concordar pode resultar desse diálogo, se o ponto de vista do outro concreto é tão situacionalmente contingente e tão interpretativamente indeterminado?

Em retrospecto, e como resultado de reflexão mais aprofundada sobre esses assuntos, teria sido desejável que eu tivesse distinguido mais claramente entre o *ponto de vista moral* e o *ponto de vista da justiça*. A perspectiva da justiça institucional, tal como incorporada nas macroinstituições das nossas sociedades, como John Rawls corretamente mostra, articula regras de coexistência coletiva apesar do desacordo contínuo e permanente sobre nossas concepções de bem e os diferentes modos de vida que escolhemos buscar e estimar. Regras de justiça articulam princípios sobre os quais podemos concordar quando sabemos que não podemos concordar sobre nossas concepções éticas a respeito de identidade e boa vida, por exemplo. Infelizmente, o programa da ética do discurso sempre se situou ambigualmente entre articular uma posição de justiça, por um lado, e um ponto de vista moral, por outro. Essa fusão foi repetida em *Situando o Self*. Em uma tentativa de distinguir entre o ponto de vista moral universalista e o estreito ponto de vista da justiça institucional, não articulei de forma clara o suficiente a distinção entre os pontos de vista da justiça e do diálogo ético-moral. Sterba está errado em insistir que a “posição original” pode acomodar o ponto de vista do outro concreto; mas, seguindo Rawls, ele está correto em insistir que é crucial alguma distinção entre o ponto de vista da justiça institucional, que sempre é articulado a partir do ponto de vista do outro generalizado, e a perspectiva da moralidade, que deve também considerar o ponto de vista do outro concreto.

A segunda objeção de James Sterba diz respeito a questões do “campo de investigação” na teoria ética. Isso transcorre da seguinte maneira: por que é relevante levar em consideração o ponto de vista do outro concreto em todos os casos de importância ética? E quanto à determinação dos direitos básicos? Por que temos de considerar essas diferenças nessa área? Eu aprecio e compartilho algumas das preocupações por trás dessa objeção, é por isso que considero o ponto de vista do “outro generalizado” indispensável. Ainda assim, há diferenças entre as pessoas que deveriam ser consideradas também no nível da determinação dos direitos básicos? Curiosamente, Iris Young tem aqui uma posição diferente de Sterba e responde essa questão afirmativamente. Minha própria posição é defender um “universalismo constitucional”, que ainda assim pode ser “sensível à diferença”. Estou convencida de que apenas uma tradição ética e legal universalista pode acomodar as demandas da diferença; pois diferenças não podem ser universalizadas. Para dar um exemplo: se eu sou uma canadense que fala francês, e quero preservar meus direitos culturais e linguísticos articulados em uma forma de vida coletiva, eu não posso simplesmente

impor minha vontade aos canadenses que falam inglês ou aos ameríndios que também residem na província de Quebec. Eu tenho de respeitar algumas normas de direitos universalizáveis tanto políticos quanto cívicos e legais para todas as comunidades étnicas e linguísticas. Digamos que, por meio de uma secessão hipotética, Quebec deixe a União. O que acontece, nesse momento, com os direitos da minoria anglófona em Quebec? (Taylor, 1992) Acredito que deva ser garantida a eles toda a extensão de direitos políticos e civis que também são desfrutados pela maioria dos cidadãos que falam francês, ainda que agora eles tenham de aceitar viver como uma minoria nacional em uma coletividade que fala francês e não inglês. O que o exemplo canadense deixou bastante claro nas discussões recentes é a necessidade de refletir sobre o que William Kymlicka chamou de “direitos de cidadania diferenciada em função de grupo”<sup>5</sup>.

Até agora, as teorias dominantes do liberalismo, como a teoria de John Rawls, resultaram de modelos de cidadania universal e não consideraram a relevância constitucional do ponto de vista dos outros concretos generalizados, como os membros de uma comunidade linguística, que podem querer preservar seu modo de vida.

Universalistas liberais estritos como John Rawls e James Sterba podem ter uma outra resposta nesse momento: como Sterba argumenta, levar em consideração apenas o ponto de vista do “outro generalizado” pode ser mais apropriado no nível da justificação, ao passo que levar em consideração o ponto de vista do “outro concreto” pode ser mais relevante no nível da aplicação de princípios morais. Dessa forma, uma resposta rawlsiana possível e plausível ao exemplo canadense, discutido acima, pode ser que formas de cidadania diferenciada em função de grupo e outros aspectos do projeto constitucional surjam no segundo e no terceiro estágios dessa teoria, quando estamos preocupados em aplicar princípios de justiça para projetar estruturas institucionais que sejam compatíveis com eles. Eu concordo com essa distinção entre contextos de justificação e contextos de aplicação. De fato, sem essas distinções, não se poderia defender coerentemente os direitos das minorias que vivem em comunidades étnica e linguisticamente mistas. De onde, portanto, vem a discordância contínua com o contratualismo hipotético rawlsiano?

Deixe-me colocar a questão paradoxalmente: a construção rawlsiana de uma “posição original” por trás de um “véu da ignorância” não serve como uma articulação adequada de um ponto de vista moral dialógico precisamente porque interpreta demasiadamente o outro generalizado segundo o modelo de um outro concreto específico. Já foi estabelecido na literatura que aqueles que escolhem sob um véu da ignorância são imaginados sociologicamente como chefes de família masculinos. Como Susan Okin apontou, a estrutura básica da família não está sujeita às normas

---

<sup>5</sup> Ver Kymlicka, W. “Three Forms of Group-Differentiated Citizenship in Canada”. Ensaio apresentado em “Democracy and Difference” Conference of the Society for the Study of Political Thought, na Yale University, em abril de 1993. (Publicado também em Benhabib, 1995).

da justiça (Okin, 1989, cap. 5). Além disso, suposições sobre altruísmo limitado - “não ter um interesse nos interesses de cada um, etc.” - ou a imputação dos modelos estritos de racionalidade econômica como forças que motivam e guiam os agentes sugerem que a antropologia filosófica por trás da “posição original” privilegia sim um sujeito de direitos que é um chefe de família masculino, profissional e com mobilidade social. Agora, eu acredito que esse modelo antropológico de agentes por trás do véu da ignorância rawlsiano não nega o conteúdo de pelo menos o primeiro princípio de justiça<sup>6</sup>. O que isso significa é que é preciso distinguir ainda mais cuidadosamente entre um conceito de *pessoa moral*, por um lado, e um certo modelo sociológico, psicológico e antropológico pressuposto por esse conceito, por outro.

Precisamente porque eu não defino o ponto de vista do “outro concreto” teoricamente e deixo isso aberto à especificação situacional, meu modelo pode acomodar mais diversidade psicológica e sociológica do que a construção de Rawls. O paradoxo aqui é que quanto mais abstrato o “outro generalizado” é, mais concreto o outro concreto pode ser. Quanto menos nós, como teóricos, contrabandearmos certas definições de identidade para a construção do ponto de vista moral, mais aberta e diversificada será essa construção e mais capaz de acomodar a diferença ela será.

Uma questão relacionada a essa, também levantada por Sterba, é a possibilidade de um “raciocínio moral hipotético”; Sterba procura defender esse raciocínio contra acusações do que eu chamaria de “substitucionalismo”, i.e., colocar seu próprio ponto de vista no lugar das necessidades morais e da perspectiva do outro. Enquanto Iris Young crê que todo raciocínio moral pode ser suspeito de “substitucionalismo”, eu na verdade concordo com Sterba que um raciocínio hipotético é tanto inevitável quanto necessário. Aqui entra minha linguagem de “reversibilidade de perspectivas” e “levar em consideração o ponto de vista de todos os envolvidos”. Eu penso que as preocupações políticas expressas por Allison Jaggar e Iris Young sobre os perigos do “substitucionalismo” inerente a esse procedimento são bastante verdadeiras, mas também o são as preocupações levantadas por Sterba de que muitas vezes encaramos situações de conflito ou escolha moral em que não podemos recorrer a um diálogo real, mas precisamos agir e assumir uma postura aqui e agora. Devemos nesse caso iniciar uma conversação moral hipotética com outras pessoas a quem nossas ações e posições afetarão. A ética dialógica nos impele, sempre e de qualquer maneira possível, a buscar o diálogo com o outro que será afetado pelas minhas

---

<sup>6</sup> Eu acrescento a qualificação de “pelo menos o primeiro princípio de justiça” pois eu acho que o segundo princípio de justiça distributiva depende, tanto no conteúdo quanto nos termos da lógica de justificação, de um grupo de suposições culturais e psicológicas, e talvez tendenciosas, sobre a desiderabilidade de certos modos de vida. É o caso de que, não importa o que mais queiramos, sempre vamos querer aqueles bens primários como dinheiro, riqueza, poder, influência e as bases do respeito próprio? Ver minha discussão sobre esse assunto e sobre como podemos identificar o “indivíduo menos favorecido” em Benhabib, 2021, p. 350ss.

ações e escolhas, mas há circunstâncias em que eu preciso ser capaz de escolher e agir mesmo sem esse diálogo. Eu diria que isso ocorre com mais frequência em situações de contextos pessoais e informais de moralidade interpessoal - na vida em família, nas amizades, nas relações amorosas. Normas de justiça para a coletividade podem ser estabelecidas apenas por meio da participação mais ampla possível de todos os envolvidos e interessados. Aqui, a participação dialógica é a precondição da legitimidade; em contextos pessoais e interpessoais, o raciocínio moral hipotético a partir do ponto de vista de todos os envolvidos é uma precondição do valor moral de nossos princípios e ações.

A última objeção levantada por James Sterba refere-se à negligência das questões de direitos animais e de justiça ambiental tanto na ética rawlsiana quanto na ética do discurso. Eu acho que é importante distinguir aqui entre dois grupos de preocupações: é verdade que essas questões não estiveram no centro das teorias neokantianas de justiça ou de ética. No entanto, essa negligência implica uma necessidade para uma revisão ontológica das teorias universalistas? A fim de acomodar as preocupações com direitos dos animais e justiça ambiental, devemos abandonar a premissa filosófica de que todas as normas justas e válidas devem estar abertas para a validação por meio de processos de escolha ou diálogo coletivo, definidos de formas diversas? Porque nem animais nem árvores podem participar dessas conversas e escolhas coletivas, isso significa que devemos desenvolver uma ética que é “sintonizada com a natureza” ou fundamentada na natureza? Eu acho que não e embora eu não possa argumentar sobre essa questão aqui, eu diria que uma ética fundada na natureza seria mais inapropriada para preservar a justiça, a autonomia e a diversidade nas complexas sociedades modernas. O próprio Sterba não vai por esse caminho. Em vez disso, ele gostaria que houvesse alguns mecanismos nos discursos e noutras situações hipotéticas de escolha por meio de que os interesses de todos deveriam ser representados, “e assim não-humanos vão requerer defensores humanos agindo razoavelmente em seu nome”. Como o direito [*entitlement*] desses não-humanos a agir dessa forma, bem como o conteúdo de recomendações “representando” os interesses da natureza não-humana podem eles mesmos estar sujeitos à validação contratual ou discursiva, segue-se que os modelos do contrato e do discurso podem acomodar preocupações com essas questões sem ser necessário alterar as premissas filosóficas e metaéticas básicas na qual elas se baseiam. As árvores não falam conosco: sempre é algum de nós que tenta sensibilizar os demais a notar certas coisas sobre a natureza não-humana e tenta convencê-los de que devemos coexistir dentro da natureza com outros seres não-humanos de uma certa maneira, pelo bem do nosso próprio bem-estar futuro e coletivo. Uma ética universalista e uma ética de responsabilidade planetária podem combinar muito bem.<sup>7</sup>

---

7 Karl-Otto Apel tem se preocupado com questões de ética ecológica e responsabilidade planetária

### III. A impossibilidade de simetria moral e as objeções de Iris Young

Os comentários de Iris Young sobre *Situando o Self* são formulados tendo como contexto o aprendizado mútuo e o argumento colaborativo ao longo de muitos anos. Está em jogo aqui uma questão com a qual nós estamos lutando por um longo tempo, a saber: a suspeita de Iris Young de que o projeto da ética comunicativa, tanto na versão habermasiana quanto na minha versão, perpetra as ilusões do Esclarecimento ao ainda defender uma transparência da consciência. Young é mais simpática às tradições do pensamento pós-estruturalista francês, segundo o qual nenhuma transparência desse tipo é possível. Sua principal objeção direciona-se à minha formulação de que a ideia de “respeito moral no diálogo envolve reverter perspectivas com os outros e adotar seu ponto de vista”. Na perspectiva dela, existem tanto problemas lógicos quanto normativos com essa ideia.

As objeções “lógicas” de Young a essa ideia de reversibilidade de perspectivas têm origem, em parte, no meu uso do termo “simetria”. Isso é interpretado por Iris Young como significando “imagens de mesmice refletida”. Mas isso não é uma extrapolação justa. Eu distingo explicitamente entre normas “formais” e “complementares” de reciprocidade e igualdade (Benhabib, 2021, p. 326ss). Simetria, compreendida como igualdade formal, restringe-se ao ponto de vista do outro generalizado, e não sugere “imagens de mesmice refletida” de indivíduos concretos - obviamente uma proposta absurda, já que o que é concreto é concreto porque pode ser diferenciado do seu outro. Simetria refere-se a igualdade de posições dos sujeitos. Seguindo Hegel em particular, eu usei o termo “simetria” de forma um tanto ampla para designar a simetria das posições dos sujeitos.

Recordar-se que, na construção hegeliana, a luta por reconhecimento começa com uma negação radical da simetria, quer dizer, com a negação do reconhecimento por parte de cada self, diante do outro, de que o outro é também um self, isto é, que embora seja um outro para mim, esse ser, como eu, está ciente de sua própria *selfhood* (Hegel, 1977, cap. 4). Cada um não apenas sabe que é, ele mesmo, um outro aos olhos do outro, mas também sabe que o outro está ciente dessa sua alteridade [*otherness*] nos meus próprios olhos. É por isso que o processo é “duplo”. Para Hegel, tornar-se um self significa aprender a reconciliar as perspectivas que eu tenho sobre mim mesmo com a perspectiva que o outro tem de mim; significa negociar uma concepção de si viável entre a perspectiva que eu tenho de mim mesmo e aquela que você tem de mim. Consciência de si é sempre ex-cêntrica; é sempre para o outro.

Pensadores como George Herbert Mead articularam essa tese em termos da teoria do papel social: tornar-se uma pessoa no mundo social, digamos, tornar-se uma professora, significa aprender a reverter perspectivas e considerar o ponto de

---

na medida em que podemos lidar com essas questões dentro da estrutura de uma ética do discurso, ver Apel, 1990.

vista do “aluno”. Uma professora, para ser capaz de ensinar, precisa saber ou pelo menos ter alguma ideia do que o outro não sabe, precisa ser capaz de antecipar o que apareceria como um problema ou um quebra-cabeça para um aluno ignorante desse assunto específico. Além disso, uma boa professora teria algum senso de sua autoridade e imagem aos olhos dos alunos e como essa requer ou não um certo comportamento na sala de aula, um modo de apresentação de si, um estilo pedagógico. E certamente todos tivemos professores que, totalmente cientes de todas as perspectivas envolvidas, também criariam situações de dissonância cognitiva ao surpreender expectativas, destruir preconceitos, agitar as imagens que temos de nós mesmos e afins. Papéis sociais implicam simetria no sentido de que eles implicam a capacidade de ver e de interpretar o mundo a partir do ponto de vista dos outros com quem mantenho certas relações.

Se “simetria” é compreendida como a igualdade formal de posições dos sujeitos, que justamente como sujeitos concretos não são de forma alguma “imagens de mesmice refletida”, e se “reversibilidade de perspectivas” é compreendida não como simetria de *selves* concretos, mas como a capacidade de olhar o mundo a partir do ponto de vista do outro, então tanto simetria quanto reversibilidade de perspectivas são características fundamentais para toda vida social e toda formação de identidade. Inverter perspectivas não significa “entrar na cabeça do outro”, por assim dizer. Significa antecipar mais ou menos e compreender mais ou menos aquilo que o outro provavelmente fará, como ele se sente sobre certa questão ou quais das suas reações são mais prováveis. Fazemos isso o tempo inteiro; nenhum mundo social seria possível sem esse conhecimento e julgamento antecipatório. Por que Iris Young acha esse fato quase banal da constituição do mundo social tão problemático?

Iris Young suspeita que o modelo hegeliano de co-constituição da subjetividade é um modelo reconciliacionista, sugerindo um encontro harmonioso de mentes, uma transparência da consciência para si mesma e entre os *selves*. Embora ao final da *Fenomenologia do espírito* Hegel postule uma reconciliação da consciência em luta e um momento de perdão moral, eu creio que sua teoria da intersubjetividade pode ser liberada das garras da teleologia racionalista. Ironicamente, Iris Young direciona a mim uma crítica que eu fiz a Habermas: a saber, a necessidade de interpretar a ética comunicativa sem a ilusão de um consenso racional; no lugar de um consenso racional, eu enfatizo processos contingentes de acordos racionalmente justificáveis [*Verständigung*]. Tais processos são revisáveis caso seja mostrado de forma convincente que não podem ser sustentados.

Em um nível mais teórico, é preciso considerar se uma posição como a de Young, que negaria a possibilidade de reverter perspectivas, não recai em um nominalismo extremo. De fato, todos os *selves* são constituídos por narrações e perspectivas múltiplas e complexas. As perspectivas dos outros constitutivos são

fundamentais para a narrativa que faço de mim mesma [*my own self-narration*]. Ao contar minha história, eu também sempre ouço as vozes dos outros que contaram a minha história, ou que contariam de uma certa perspectiva. No mais das vezes, como esse indivíduo único, estou constantemente em luta contra as vozes e perspectivas dos outros dentro de mim. Se o outro já está dentro de mim, por que deveria ser tão difícil para mim reconhecer o outro fora de mim? Intersubjetividade significa a complexa coexistência do self e do outro em um espaço tanto intrapsíquico quanto interpessoal. Precisamente porque o indivíduo se torna um self aprendendo a reverter perspectivas em um espaço moral e social, ele pode também, sempre, levar mais ou menos o ponto de vista do outro em consideração e pensar a respeito de como o mundo aparece a partir dessa perspectiva.

Iris Young está preocupada com esse ponto porque ela pensa que uma aceitação muito precipitada da simetria das posições de sujeito não nos permitiria lidar com aquelas diferenças políticas que realmente nos dividem, nem possibilitaria refletir sobre elas. Ela acredita que é problemático impor aos agentes sociais que adotem o ponto de vista de outros em relações de privilégio e opressão. Eu concordo com Young que um “universalismo substitucionalista” em teoria política e moral serviu para obstruir o ponto de vista dos outros ao não permitir um espaço teórico dentro do qual esses outros pudessem articular seus próprios entendimentos de si [*own self-understandings*]. O ponto principal da ética do discurso é, de fato, promover estruturas políticas participativas que eliminariam o substitucionalismo e aumentariam as chances públicas de alguém articular o seu ponto de vista conforme sua perspectiva e em sua própria língua.

De onde vem a discordância? Iris Young crê que é ontológica e fundamentalmente impossível para grupos sociais pensar, ver e compreender o ponto de vista de outros grupos sociais. Seu exemplo dos debates Hill-Thomas sugere isso. Eu acho que isso está errado. Ela recai novamente no perigo de essencializar identidades de grupo e não levar em conta a construção contestada e frágil dos “pontos de vista de grupo”. Grupos, não menos que indivíduos, de fato até mais, são compostos de vozes, perspectivas e narrativas diferentes, concorrentes e conflitantes. Como não há uma perspectiva de grupo unitária, mas sempre uma construção mais ou menos coerente da identidade de grupo, as perspectivas daqueles de fora do grupo podem muito bem ser parte da narrativa desse grupo sobre sua própria identidade. O diálogo entre os grupos muitas vezes assume a forma de cada grupo articulando para si mesmo a perspectiva que tem do outro, e de grupos contestando essas perspectivas mútuas, que com muita frequência abrigam preconceitos, menosprezos e/ou idealizações fantasmagóricas um do outro. Se revelam algo, os debates Thomas-Hill revelam os aspectos frágeis, múltiplos e essencialmente contestáveis da identidade de grupo.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Ver os ensaios reunidos em Morrison, 1992. De maneira significativa, o subtítulo desse livro é “Essays

Quem, por exemplo, deveria definir o que é ser uma “mulher afro-americana”? Homens afro-americanos, cujas próprias perspectivas variavam de um lado ao outro do espectro; mulheres afro-americanas, que estavam igualmente divididas, ou feministas brancas, que estavam elas próprias em conflito sobre seu apoio a Anita Hill?<sup>9</sup> A conclusão que tiro desse evento é exatamente o oposto da de Iris Young: parece-me que a luta Hill-Thomas provou pela primeira vez que se tornou possível uma coalizão significativa sobre a linguagem do feminismo que atravessaria as divisões raciais.

O projeto ético e político, que Young e eu compartilhamos, é aumentar a capacidade de todos de articular em público seu ponto de vista como acharem melhor; mas essa articulação suscita aprendizado e transformação nos outros. Precisamente porque a reversibilidade de perspectivas é possível, o aprendizado social sobre questões como o sexismo, racismo e discriminação étnica é possível. Mudança moral e transformação política podem acontecer apenas ao aprendermos levar em consideração o ponto de vista do outro. Isso, tal qual a psicanálise, é um processo interminável, pois a vida social gera conflitos, distorções de perspectivas, idealizações e mitologizações, como também a demonização dos outros. A reconciliação moral social é um desejo utópico. Tudo pelo que podemos ter esperança é uma sociedade em que todos os grupos e indivíduos possam viver em dignidade e justiça sem ter de sofrer mitologização e demonização aos olhos dos demais. E tudo o que podemos esperar de uma teoria ética universalista é articular os princípios mínimos da vida moral e política que possam guiar nossas intuições enquanto navegamos nas águas da escolha, do conflito e da indeterminação morais.

Iris Young sugere que a ética comunicativa precisa distinguir entre “assumir o ponto de vista da outra pessoa, reverter perspectivas com os outros, e levar em consideração a perspectiva dos outros ao fazer julgamentos morais e políticos”. Esse é um pedido plausível, e contanto que ele não nos comprometa com um nominalismo individualista ou com um essencialismo de grupo, eu estou disposta a atendê-lo.

## Referências

- Apel, K.O. (1990). *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Arendt, H. (1961). “The Crisis in Culture”. In: *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. New York: Meridian.
- Arendt, H. (1979). “A Crise na Cultura”. In: *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Ed. Perspectiva.

---

on Anita Hill, Clarence Thomas, and the *Construction* of Social Reality” [“Ensaio sobre Anita Hill, Clarence Thomas e a *Construção* da Realidade Social”]. Grifos meus.

<sup>9</sup> Ver o instrutivo simpósio sobre essa questão: “Roundtable: Debating Thomas”. *Tikkun*, 6.5, November/December 1991, 23-30.

- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self*. New York: Routledge.
- Benhabib, S. (org.). (1995). *Democracy and Difference. Changing Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton UP.
- Benhabib, S. (org.). (1995a). *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. Londres: Routledge.
- Benhabib, S. (2021). *Situando o Self. Gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*. Brasília: Editora UNB.
- Dews, P. (1993). Review. *European Journal of Philosophy*, 1(1) (April). DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.1993.tb00027.x>
- Fraser, F. (1991). False Antitheses: A Response to Seyla Benhabib and Judith Butler. *Praxis International*, 11(2) (July).
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic*. Cambridge: Harvard UP.
- Habermas, J. (1989). *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT.
- Hegel, G.W.F. (1977). *The Phenomenology of Spirit*. Traduzido por A. V. Miller. Oxford: Clarendon.
- Morrison, T. (org.). (1992). *Raceing Justice, Engendering Power*. New York: Pantheon.
- Okin, S. (1989). *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books.
- Sterba, J. (1994). Benhabib and Rawls's Hypothetical Contractualism. *New German Critique*, 62, Spring/Summer, 149-164. DOI: <https://doi.org/10.2307/488513>
- Taylor, C. (1992). *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton UP.

Recebido em: 12.10.2020

Aceito em: 15.03.2021

A autorização para publicação online concedida pelo detentor dos direitos autorais (Duke University Press) não se estende a obras derivadas.

[All rights reserved. Republished (online only) by permission of the copyright holder, and the present publisher, Duke University Press. [www.dukeupress.edu](http://www.dukeupress.edu)]