

**UNIVERSALISMO INTERATIVO E MENTALIDADE  
ALARGADA EM SEYLA BENHABIB: APROPRIAÇÃO E CRÍTICA DE  
HANNAH ARENDT**

**INTERACTIVE UNIVERSALISM AND ENLARGED MENTALITY  
ON SEYLA BENHABIB: APPROPRIATION AND CRITIQUE OF HANNAH  
ARENDT**

**YARA FRATESCHI<sup>1</sup>**  
(Unicamp, Brasil)

**RESUMO**

O objetivo deste texto é analisar o modo pelo qual Seyla Benhabib recupera a noção arendtiana de mentalidade alargada para desfazer a radicalização do debate entre comunitaristas e liberais, combater o antagonismo entre contextualismo e universalismo e, ao mesmo tempo, corrigir os excessos racionalistas que ela detecta em Habermas. Com isso, eu pretendo esclarecer de que modo Hannah Arendt inspira Benhabib na formulação da sua teoria do universalismo interativo, mais precisamente no momento de repensar o universalismo diante das objeções neo-aristotélicas de descontextualização.

**Palavras chave:** Seyla Benhabib. Hannah Arendt. Universalismo interativo. mentalidade alargada.

**ABSTRACT**

This article aims to analyze the way by which Seyla Benhabib recovers Hannah Arendt's notion of 'enlarged mentality' in order to deny the radicalization of the debate between communitarians and liberals, to argue against the antagonism between contextualism and universalism and, at the same time, to correct Habermas's excesses of rationalism. In this sense, I pretend to clarify how Hannah Arendt inspires Benhabib's theory of interactive universalism, more precisely at the time of rethinking universalism in the face of neo-Aristotelians objections of decontextualization.

**Keywords:** Seyla Benhabib. Hannah Arendt. interactive universalism. enlarged mentality.

A teoria do universalismo interativo proposta por Seyla Benhabib reafirma o compromisso com o cerne universalista-igualitário da moralidade kantiana ao mesmo tempo em que reivindica sensibilidade ao contexto. Trata-se de uma defesa inconteste do universalismo segundo a qual não há incompatibilidade entre uma moralidade baseada em princípios e o juízo moral contextualizado. Para levá-la a cabo, em *Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, a autora propõe uma fenomenologia do juízo moral cuja tese central afirma que “o juízo não é uma faculdade de subsumir o particular ao universal, mas uma faculdade de *contextualizar* o universal de tal modo que ele

se relacione com o particular” (BENHABIB, 1992, p.12, grifo meu). Neste texto, eu pretendo mostrar de que modo a noção arendtiana de mentalidade alargada auxilia Benhabib na defesa desta tese e na construção de um modelo para o juízo moral e político baseado num procedimento - a mentalidade alargada - que determina a validade intersubjetiva no domínio público. Trata-se, como veremos, de um tipo de validade intersubjetiva que “transcende a expressão da simples preferência, ao mesmo tempo em que fica aquém da validade certa e *a priori* demandada pela razão kantiana” (Idem, p. 132).

O pano de fundo dos textos reunidos em *Situating the self* (1992) é um questionamento a respeito dos limites e possibilidades do universalismo depois das duras críticas comunitaristas, pós-modernas e feministas. A primeira parte deste artigo resgata brevemente esse cenário com a intenção de situar a retomada do pensamento de Arendt e compreender as razões pelas quais Benhabib recorre a ela para responder àquelas críticas. Uma vez que o resgate do pensamento arendtiano se dá também em função dos problemas da teoria habermasiana da ética comunicativa detectados em *Critique, norm and utopia* (1986), deverei recorrer brevemente a esta obra. A segunda parte se volta, finalmente, para análise que Benhabib faz da interpretação arendtiana da mentalidade alargada de Kant.

### **O radicalismo equivocado do debate entre neo-aristotélicos e neo-kantianos e os excessos racionalistas de Habermas**

Comunitaristas, feministas e pós-modernos desafiam a tradição do universalismo moral e político em três pontos que Benhabib considera dignos de reflexão: trata-se 1) do ceticismo com relação à razão legisladora enquanto capaz e articular as condições necessárias de um ponto de vista moral; 2) da crítica segundo a qual a tradição universalista privilegia um ideal de ego autônomo abstrato, desincorporado e, sobretudo, masculino; 3) e da inabilidade da razão legisladora para lidar com a indeterminação e a multiplicidade de contextos com as quais a razão prática é sempre confrontada (Idem, p.3). Essas críticas devem ser levadas a sério caso se queira permanecer dentro do legado da modernidade e da tradição universalista e é em resposta a elas – e em diálogo permanente com Habermas e Arendt – que ela formula o projeto do universalismo interativo. Convencida de que os *insights* cruciais da tradição universalista na filosofia prática podem ser reformulados hoje sem se comprometer com as ilusões metafísicas do Esclarecimento, o primeiro passo de Benhabib é assumir uma concepção comunicativa e interativa de racionalidade admitindo, ao mesmo tempo, que a

concepção do cogito desencarnado não faz jus ao processo contingente de socialização através do qual nos tornamos pessoas e construímos nossas identidades: tornamo-nos capazes de discurso e ação quando *aprendemos* a interagir em comunidade. Uma vez que a razão é uma conquista contingente de *selves* linguisticamente socializados e situados, “as pretensões legisladoras da razão prática também devem ser entendidas em termos interativos” (Idem, p.6). Isso não significa, entretanto, que Benhabib assuma a posição comunitarista ou confine a interação dentro dos muros da tradição:

O ponto de vista moral articula um certo estágio no desenvolvimento de seres humanos linguisticamente socializados, o momento no qual começam a raciocinar sobre as regras gerais que governam sua existência compartilhada a partir do ponto de vista de um questionamento hipotético: sob quais condições podemos dizer que essas regras gerais da ação são válidas, não simplesmente porque isso é o que eu e você fomos levados a acreditar, ou porque meus pais, a sinagoga, meus vizinhos, minha tribo dizem que é assim, mas sim porque são justas, equânimes, imparciais, no interesse mútuo de todos? O ponto de vista moral corresponde ao estágio de raciocínio alcançado por indivíduos para os quais emerge uma disjunção entre, de um lado, a validade social das normas e dos arranjos institucionais normativos e, de outro, a sua validade hipotética do ponto de vista de algum padrão de justiça, equidade e imparcialidade (Idem, p.6).

O universalismo interativo pós-metafísico envolve, portanto, a concepção de um self situado e a reformulação do ponto de vista moral como uma aquisição de uma forma de racionalidade interativa e não de uma razão legisladora atemporal. Para o tema deste texto, cumpre reter que ao ressignificar o universalismo Benhabib desenvolve uma fenomenologia do juízo moral “a fim de mostrar como uma moralidade universalista e de princípios é compatível com o juízo moral sensível ao contexto” (Idem, p.8). O seu objetivo é situar a razão e o *self* moral em contextos de gênero e comunidade, insistindo, ao mesmo tempo, “no poder discursivo dos indivíduos para contestar essa contextualização em nome de princípios universalistas, identidades futuras e comunidades ainda não descobertas” (Idem *ibidem*). Mas, para tanto, é preciso enfrentar a objeção de matriz hegeliana, segundo a qual procedimentos éticos de universalização são, na melhor das hipóteses, inconsistentes e, na pior, vazios. Aplicada à ética do discurso, esta objeção impõe o desafio de mostrar que inconsistência e vacuidade não são defeitos inevitáveis de um modelo de raciocínio moral concebido conversacionalmente. Para respondê-la, a estratégia de Benhabib envolve desfazer o radicalismo do embate entre neo-hegelianos, neo-aristotélicos e neo-kantianos e defender a superação das oposições cristalizadas entre universalismo e historicidade, entre ética de princípios e juízo contextualizado, ou ainda entre cognição ética e motivação moral. É

justamente aqui que ela encontra inspiração no pensamento arendtiano. A sua proposta de uma reformulação procedimental do princípio de universalização a partir do modelo da conversação moral - para o qual é fundamental a capacidade de reversão das perspectivas e a disposição para raciocinar a partir do ponto de vista dos outros - parte da leitura que Arendt faz do ‘pensamento alargado’ de Kant.

Antes de prosseguir, vale ressaltar que se nos textos reunidos em *Situating the self* ela assume a tarefa de mostrar que inconsistência e vacuidade não são defeitos inevitáveis de um modelo de raciocínio moral concebido conversacionalmente é porque desconfia que Habermas não tenha sido inteiramente feliz em responder a uma atualização da objeção hegeliana à ética do discurso. De fato, essa é a conclusão do livro anterior, *Critique, norm and utopia*, onde ela reconstrói a história da teoria crítica à luz da substituição do modelo do trabalho pelo da comunicação com a intenção de apontar as tensões da teoria crítica e “distinguir os aspectos desse projeto que repousam em afirmações filosóficas e sociológicas questionáveis daqueles aspectos que ainda tem um poder iluminador” (BENHABIB, 1986, p.346). Embora Habermas seja autor daquela substituição, ela questiona se ele de fato foi capaz de superar os problemas do universalismo formalista kantiano. Com Habermas a ética comunicativa corre o “risco de cair numa certa falácia racionalista de tipo kantiano na medida em que ignora as circunstâncias contingentes, históricas e afetivas que fazem os indivíduos adotarem um ponto de vista ético-universalista em primeiro lugar” (Idem, p.298). Para salvar a ética comunicativa desse risco ela propõe uma revisão do princípio de universalização e, para o que interessa aqui, reivindica (antecipando a objeção neo-aristotélica e neo-hegeliana às teorias universalistas que será objeto do livro de 1992) a necessidade de complementaridade entre o “outro generalizado” e o “outro concreto”, que Habermas teria falhado em admitir e sem a qual o universalismo corre o risco de perder efetividade. Vejamos.

Não pretendo aqui retomar passo a passo a crítica que ela endereça a Habermas, mas resgatar brevemente as teses centrais da sua própria versão da teoria da ética comunicativa. Não se trata, tampouco, de avaliar a pertinência da crítica e possíveis distorções do texto habermasiano, mas de explicitar o modo segundo o qual Benhabib o lê. Cumpre notar que a preocupação dela em *Critique, norm and utopia* é corrigir os excessos racionalistas que ele detecta em Habermas e que, mesmo a contragosto, o aproximam de Rawls. O primeiro aspecto a ser destacado diz respeito ao status do princípio de universalização. Diferentemente

da versão neo-kantiana levada a cabo por Rawls, a ética comunicativa não pensa que o agente singular, através de um experimento mental, poderia chegar a definir o ponto de vista que seria aceite por todos. Para a ética comunicativa, que recusa o monologismo e defende um modelo de raciocínio moral dialógico de acordo com o qual atores *reais* se engajam em processos *reais* de deliberação em questões morais, “só podem reclamar validade aquelas normas que encontram ou poderiam encontrar o consentimento de todos enquanto participantes em discursos práticos” (Idem, p.300). Isso posto, não convém lançar mão de um princípio de universalização e ignorar que este princípio supõe ou inclui certas regras que só são assimiladas e executadas em certas circunstâncias culturais; não convém, portanto, entender o princípio de universalização a partir das pressuposições pragmáticas do discurso argumentativo, cuja negação implicaria contradição performativa, como se as regras do discurso fossem admitidas de maneira inevitável e necessária por todos aqueles que participam do discurso de maneira competente (Idem, pp.304-5). Por exemplo, a regra segundo a qual todo agente capaz de discurso e ação deve poder participar de discursos já pressupõe um forte comprometimento igualitário-universalista em considerar como irrelevante do ponto de vista moral todas as características culturais e naturais que distinguem grupos humanos. Esse comprometimento, portanto, não deve ser apresentado como se fosse resultado de uma análise filosófica acurada das condições do discurso argumentativo em geral, pois que é praticado por indivíduos que são membros de uma cultura que estima o universalismo (Idem, p. 306).

O segundo aspecto diz respeito à concepção de vida pública mais adequada à teoria da ética comunicativa. Para Seyla Benhabib, a ética comunicativa oscila desconfortavelmente entre uma concepção jurídica de vida pública e outra que valoriza o *ethos* democrático e participativo. A primeira, entretanto, é muito limitada quando se trata de enfrentar conflitos, afinal, como é o caso da teoria da justiça de Rawls, baseada num modelo monológico de constituição de interesses e necessidades e num modo de vida no qual a felicidade se identifica com a satisfação privada de indivíduos consumidores, estes não debatem o conteúdo dos seus interesses (Idem, p. 313). Embora Habermas tenha proposto a substituição deste modelo monológico de constituição de interesses e necessidades por um modelo dialógico, a crítica à posição de Rawls requer que os discursos sejam vistos como *processos de transformação moral*. Sem isso, a ética comunicativa tende a recair em uma posição excessivamente jurídica e centrada no sistema legal. Adéqua-se mais a uma concepção democrático-participativa de vida pública a visão de que os discursos não geram apenas

compromissos em torno de interesses, mas são também processos de transformação do agente. Ao falhar nesse aspecto, Habermas se aproxima indevidamente de Rawls e leva o modelo discursivo a vacilar entre o legalismo e a democracia participativa, o que não raro ocorre em detrimento desta última e em detrimento da pergunta a respeito da formação de um *ethos* democrático.

A argumentação discursiva ocorre em contextos da vida cotidiana nos quais atores reais divergem entre si a respeito da validade das normas. Dado que é o conflito de interesses que está na base dessas divergências, discursos só podem gerar acordos se os participantes, em algum momento, mudarem a interpretação dos seus próprios interesses e talvez até mesmo a interpretação das formas de vida nas quais estes interesses estão ancorados (Idem, p.311). Como veremos adiante, essa reivindicação da obra de 1986 de que os discursos sejam vistos como processos de transformação moral está em harmonia com o resgate posterior da noção arendtiana de “mentalidade alargada”. O desafio é negar a solução marcadamente liberal, que sustenta um modelo “legalista” de vida pública, sem cair no seu extremo oposto, que seria a pressuposição (supostamente) rousseauísta da harmonia de interesses numa sociedade sem conflitos guiada pela vontade geral. O desafio, em outras palavras, é enfrentar a realidade do conflito de interesses e supor ou ter ao menos a expectativa de que a situação se transforme, através do discurso e de maneira consentida, gerando acordos. A maneira de evitar aquelas duas soluções antagônicas – a rawlsiana e a rousseauísta - é supor que os agentes possam vir a mudar o seu ponto de vista, a se transformar e reformular os seus próprios interesses. Isso implica entender os discursos como processos de transformação do agente, isto é, como “processos através dos quais *novos* interesses e novas necessidades emergem, de modo a poder levar ao acordo entre os participantes” (Idem, p.314). Com isso, Benhabib pretende se distanciar das teorias universalistas neo-kantianas que operam com o “mito do interesse geral transparente a todas as mentes racionais” e afirmar que a “participação precede a universalização” (Idem, p.315). O modelo de vida pública condizente com a ética comunicativa implica o desenvolvimento de um *ethos* democrático-participativo.

O terceiro aspecto, por fim, diz respeito à relação entre cognição, motivação e afeto. Ainda que compartilhe com a teoria moral kantiana a ênfase no papel da razão, a ética comunicativa não pressupõe a lei kantiana do dever e tampouco a psicologia moral que sobrepõe radicalmente a razão à emoção. Em contraste, a teoria crítica recusa a auto-determinação total da razão que leva à demanda por transcender o seu caráter situacional. Não

apenas porque este caráter situacional é irrevogável, mas também porque a razão que é incapaz de se tornar consciente das suas aplicações e origens contingentes na sociedade se torna instrumento de dominação (Idem, p.317). Para não recorrer em falácia racionalista, a ética comunicativa não deve desconsiderar as contingências que envolvem os discursos, tais como as desigualdades estruturais entre as partes e as emoções envolvidas, afinal, as desigualdades relativas à riqueza, poder e status podem impedir o reconhecimento recíproco, assim como a carga emocional do conflito pode obstruir a continuidade do discurso (Idem, p.322). Consequentemente essas questões não devem ser vistas como externas à teoria, que não se restringe ao momento da justificação moral de normas e princípios, mas se pergunta também pelas condições de aplicação do ideal discursivo em situações reais.

Essas exigências têm conseqüências importantes sobre o modo de pensar o juízo moral, que não se explica simplesmente nos termos da *aplicação* de um princípio dado a um determinado contexto. Uma abordagem excessivamente racionalista da ética comunicativa tenderá a ver o juízo moral como o momento de aplicação da regra ao caso específico. Mas este é “um modelo muito pobre de juízo moral”, que o reduz à habilidade mental de identificar o caso como instância da regra, ao passo que se trata de um fenômeno muito mais complexo (Idem, p. 323). Voltarei a esse tema adiante. Por enquanto, vale mencionar que essa exigência da contextualização dos princípios discursivos em situações reais está intimamente relacionada à questão da motivação. Benhabib assimila a crítica de Hegel a Kant segundo a qual a razão se torna fato apenas quando é capaz de formar e transformar o desejo sem condená-lo ao silêncio: “a desejablidade da razão envolve a racionalidade do desejo” [the desirability of reason entails the rationality of desire] (Idem, p. 324). Em outras palavras, a razão que se recusa a prestar atenção na demanda do agente por felicidade e satisfação perde poder motivacional. Portanto, a ética comunicativa não diz respeito apenas a questões de justiça, mas também de felicidade. Ela se estende para questões de justiça e boa vida, diz respeito à *norma* e também à *utopia* (Idem, 328).

É preciso reconhecer que os discursos práticos estão inseridos em tradições culturais, que os participantes são indivíduos que carregam consigo as suas próprias histórias de vida e que ambas as coisas formam e influenciam o conteúdo dos discursos. As concepções de justiça que aparecem em discursos práticos são ancoradas nas necessidades, nas tradições culturais e modelos de socialização. Isso significa que questões de justiça e boa vida fluem umas para as outras. Se a teoria crítica não admite isso é porque ainda carrega vestígios daquele mito do estado de natureza das primeiras teorias burguesas, tão bem representado por

Hobbes quando comparou os homens a cogumelos que repentinamente brotam da terra e chegam à maturidade sem nenhum engajamento uns com os outros (Idem, p. 337)<sup>2</sup>. Esse mito (que de certa forma persiste em Kant e Rawls e que parece por vezes enganar Habermas<sup>3</sup>) esconde a gênese do sujeito moral, como se os indivíduos se tornassem adultos antes de serem crianças, como se raciocinassem antes de sentir e desejar, não tivessem valores compartilhados e não fossem formados em contextos culturais e institucionais. No entanto, a crítica desse mito moderno e a reivindicação de que questões de justiça e boa vida fluem umas para as outras não implica absolutamente escorregar para o relativismo ou contextualismo e abandonar a pretensão normativa e universalista da teoria, afinal “a ética comunicativa procede do insight kantiano de que a validade das normas deve ser estabelecida à luz de um procedimento que define primeiro as bases de toda validade normativa, e este é o consenso racional de todos os concernidos” (Idem, p.335).

Para evitar o relativismo sem incorrer em falácia racionalista, para manter a pretensão normativa e universalista sem negar a contextualização do juízo moral, Benhabib reivindica que os indivíduos sejam vistos em duas perspectivas: a do “outro concreto” e a do “outro generalizado”. O ponto de vista do “outro generalizado” requer ver cada indivíduo como um ser racional portador dos mesmos direitos e deveres que queremos que sejam os nossos: ao assumir essa perspectiva, nós abstraímos a individualidade e a identidade do outro; assumimos que o outro, como nós, é um ser que tem desejos, necessidades e afetos concretos. O que constitui a dignidade moral não é aquilo que nos diferencia uns dos outros e sim aquilo que nós, enquanto seres racionais que agem e falam, temos em comum. Nessa perspectiva, nossas relações com os outros são governadas pela *igualdade e reciprocidade formal* e as normas de interação são primeiramente públicas e institucionais (BENHABIB, 1986, pp. 340-1; 1992, pp.158-9). O ponto de vista do outro concreto, em contrapartida, requer ver cada ser racional como um indivíduo com uma história de vida, identidade e constituição afetiva e emocional concretas. Ao assumir essa perspectiva, nós abstraímos o que compartilhamos e focamos na individualidade e distinção do outro; procuramos entender as suas necessidades, motivações e desejos. Nesse caso, a relação é governada pela norma da *reciprocidade complementar*, ou seja, cada um espera ser reconhecido como um ser concreto e individual com necessidades, talentos e capacidades específicos. Nessa perspectiva, as nossas diferenças nos complementam e não necessariamente nos apartam e as normas da interação são normalmente privadas, não institucionais; são normas de solidariedade, amizade, amor e cuidado (Idem, ibidem).



As teorias morais contemporâneas tendem a ver os pontos de vista do “outro concreto” e o do “outro generalizado” como irreconciliáveis e a priorizar um detrimento do outro. A ética comunicativa, em contrapartida, deve tratá-los como complementares justamente para ser capaz de afirmar a compatibilidade entre uma visão ética de princípios e uma visão ética de cuidado e solidariedade e, cumpre adicionar em função do tema deste artigo, entre uma ética de princípios e o juízo moral contextualizado, como veremos a seguir. Isso converge para uma reavaliação do conceito de autonomia. As teorias universalistas – segundo Benhabib, isso vale tanto para Rawls quanto para Habermas – tendem a restringir o ideal moral e político de autonomia ao ponto de vista do “outro generalizado” e a silenciar o “outro concreto”, de modo que a justiça institucional é considerada um estágio mais elevado do desenvolvimento moral do que a responsabilidade interpessoal, o amor e a solidariedade. Com isso também, o respeito pelos direitos e pelos deveres é visto como anterior ao cuidado e a preocupação com as necessidades dos outros, assim como a cognição moral é entendida como precedente em relação ao afeto moral (Idem, pp. 341-2). Mas quando se admite que o reconhecimento da dignidade humana do outro generalizado é tão essencial quanto o reconhecimento da especificidade do outro concreto, a concepção de autonomia sofre uma importante ressignificação: não se trata apenas de auto-determinação de acordo com normas justas, mas também da capacidade de assumir o ponto de vista do outro concreto (Idem, p.334). Isso terá conseqüências no modo pelo qual Benhabib repensa, em *Situating the self*, o princípio de universalização e o procedimento da ética comunicativa como reversibilidade de perspectivas. Terá conseqüências também sobre o modo como ela os relaciona com o juízo moral contextual: a junção desses elementos, que acompanha a exigência de complementação entre o ponto de vista do outro concreto e do outro generalizado, será realizada a partir do resgate do insight arendtiano de combinar elementos aristotélicos e kantianos para formular uma teoria do juízo. Nesse aspecto, Arendt é mais produtiva para Benhabib do que Habermas que, embora tenha chegado perto de subverter a tendência da filosofia normativa tradicional, insiste, segundo ela, em privilegiar o ponto de vista do outro generalizado.

Em *Critique, norm and utopia*, Benhabib conclui que Habermas padece de um certo “reformismo melancólico”, que é uma camisa de força para a sua teoria da ética comunicativa. Certamente a realização da promessa universalista das teorias burguesas do consenso é condição necessária da emancipação, mas está longe de ser condição suficiente. É muito restritiva e problemática do ponto de vista das intenções da ética comunicativa a posição de Habermas que, distanciando-se demais da tradição utópica da teoria crítica,

vincula emancipação com transformação participativa das estruturas de decisão. O enfretamento com o “reformismo melancólico” de Habermas consistirá em mostrar que o sétimo estágio do desenvolvimento moral postulado por ele, o estágio da universalização, tem um inegável conteúdo utópico e aponta para a transfiguração da visão do universalismo burguês. Ao invés de argumentos evolucionistas, o teórico crítico precisa, nesse momento, lançar mão de uma “certa utopia antecipatória, a projeção de um futuro como ele poderia ser” (Idem, p. 331). O universalismo condizente com a super valorização do “outro generalizado” em detrimento do “outro concreto” é marcadamente liberal, o que a leva a constatar a incapacidade de Habermas de, nesse aspecto, se distanciar do projeto rawlsiano. Embora a ética comunicativa compartilhe com Rawls “a visão da comunidade de direitos”, a sua preocupação não pode ser exclusivamente normativa:

Mesmo que compartilhe com Rawls a visão da comunidade de direitos e *entitlements*, a ética comunicativa deve ser distinguida, entre outras coisas, através da sua antecipação de uma comunidade de necessidades e solidariedade. Esses dois momentos correspondem à norma e à utopia respectivamente. Norma e utopia são conceitos que se referem a duas visões da política, que eu chamo de política da satisfação [fulfillment] e política da transfiguração. A política da satisfação pretende que a sociedade do futuro atinja mais adequadamente o que a sociedade atual deixou incompleto. É a culminação da lógica implícita no presente. A política da transfiguração enfatiza a emergência qualitativa de novas necessidades, de relações sociais e modelos de associação que liberam o potencial utópico dentro do antigo. Na teoria social crítica a articulação de normas continua a promessa universalista das revoluções burguesas – justiça, igualdade, direitos civis, democracia e publicidade – enquanto que a articulação da utopia continua a tradição dos primeiros movimentos socialistas, comunitaristas e anarquistas – a formação de uma comunidade de necessidades e solidariedade, e relações transformadas qualitativamente com relação à natureza interna e externa. Em suma, enquanto as normas têm a função de articular demandas de justiça e valores, utopias desenham modos de amizade, solidariedade e felicidade. A despeito de sua tensão essencial, a teoria social crítica só será rica o suficiente para dizer algo a nós no presente se fizer justiça aos dois momentos (Idem, p.13).

Com a intenção de diferenciar a ética do discurso da proposta liberal, Benhabib deverá propor uma *transfiguração da visão liberal do universalismo*, necessária para que a própria teoria crítica seja capaz de fazer justiça os momentos da “norma” e da “utopia”. Sanar o déficit motivacional que ela detecta não apenas em Rawls, mas também em Habermas, e dar ao conceito comunicativo de autonomia “força utópica e motivacional” exige que o self seja pensado na sua concretude e que os discursos sejam vistos como processos de transformação moral (momento utópico): “Se esse aspecto transformador for desprezado, o modelo do discurso cairá no legalismo” (Idem, p.314). Este é, segundo ela, o caminho para forçar a ética

comunicativa a adotar um modelo de vida pública menos legalista e mais democrático-participativo.

Os ganhos causados pela substituição do modelo de ação como trabalho pelo modelo da ação comunicativa se veem ameaçados quando se adota modos de argumentação “transcendentais”, “quase-transcendentais” ou evolucionistas. Esses modos de argumentação tendem a obscurecer os insights essenciais que esta mudança de paradigma carrega consigo e que são ressaltados em *Critique, norm and utopia*, tais como “a ênfase na pluralidade humana, a estrutura narrativa e interpretativa da ação, as esperanças utópicas de acesso comunicativo à interpretação das necessidades e a visão de uma comunidade de justiça que promove uma comunidade de solidariedade” (Idem, p. 346). Antecipando o que em *Situating the self* ela chamará de “ética política”, Benhabib defende, no livro de 1986, que “a ideia de uma comunidade ética está intimamente ligada com a visão de um “ethos” público democrático” (Idem, p.348), o que, por sua vez, é compatível apenas com uma concepção de política radical, participativa e pluralista. Este é o caminho para evitar tanto a política da singularidade coletiva da tradição rousseauísta e marxista quanto para encontrar uma alternativa para o “individualismo possessivo” ou para o “agente racional desinteressado” do liberalismo clássico e contemporâneo. Mas, para tanto, é essencial compatibilizar o ponto de vista do outro generalizado com o ponto de vista do outro concreto, é essencial ainda que os momentos da norma e da utopia, de uma comunidade de direitos e uma comunidade de solidariedade, sejam pensados juntos de modo a revelar as suas tensões essenciais assim como a sua mútua compatibilidade (Idem, p.348). Benhabib finaliza *Critique, norm and utopia* afirmando que a visão de uma comunidade de direitos e a de uma comunidade de necessidade e solidariedade não são imperativos morais abstratos, mas opções concretas de ação e interação em nossas sociedades. Não se trata de eliminar tensões, mas de detectar os elementos que fortalecem a comunidade de direitos e a de solidariedade, assim como novos modos de vida que podem surgir no futuro. A utopia comunicativa se fortalece pela constatação de que comunidades de solidariedade são criadas nos interstícios da sociedade por novos movimentos sociais que procuram combinar a lógica da justiça com a da solidariedade. Se a utopia comunicativa encontra inspiração aqui é também porque esses novos movimentos sociais não almejam a singularidade coletiva e não pensam que uma particularidade pode representar a universalidade: eles são conscientes da diferença e a enxergam como um momento positivo. Com isso, encorajam a expectativa de que podemos criar uma perspectiva comum e compartilhada agindo com os outros, descobrindo nossas diferenças e identidade:

“A emergência de unidade na diferença surge de um processo de auto-transformação e ação coletiva. Ela não pode ser realizada nem através de um discurso que define pelos sujeitos em conflito a sua identidade, nem por métodos de organização que eliminam os processos normativos de formação de consenso e auto-transformação” (Idem, p. 349). Por isso, a ética comunicativa advoga um modelo participativo e não burocrático de tomada de decisão, ao mesmo tempo em que encoraja o aumento do debate público nas decisões que são usualmente alcançadas às custas daqueles em nome dos quais elas são tomadas. É por meio desses processos que *aprendemos* a exercer o juízo moral e político. É, enfim, por meio desses processos, que desenvolvemos a habilidade para ver o mundo tal como ele aparece a partir de perspectivas diferentes das nossas<sup>4</sup>.

### **A mentalidade alargada**

Na Introdução ao *Situating the self*, Benhabib afirma que embora continue o deslocamento filosófico da razão legisladora para a razão interativa iniciado por Habermas, se distancia “de modo crucial da sua versão de uma ética do discurso ou comunicativa” e procura “sublinhar, enfatizar e até mesmo radicalizar aqueles aspectos da ética do discurso que são universalistas sem serem racionalistas” (BENHABIB, 1992, p. 8). A transfiguração da visão liberal do universalismo, da qual ela falava na obra de 1986, é um projeto teórico que envolve radicalizar a ética do discurso a fim de salvar o universalismo dos seus excessos racionalistas e simultaneamente torná-lo mais afeito aos processos democráticos de formação do juízo e da opinião. Com esse objetivo, ela se propõe, nos textos reunidos em *Situating the self*, a (1) pensar o ponto de vista moral à luz da reversibilidade de perspectivas e o cultivo do “pensamento representativo” nos termos de Hannah Arendt; (2) corrigir a cegueira de gênero, não para relativizar demandas morais, mas para torná-las sensíveis ao gênero; (3) desenvolver uma fenomenologia rudimentar do moral segundo a qual a moralidade universalista coexiste com o moral sensível ao contexto. As propostas de pensar o ponto de vista moral à luz da reversibilidade de perspectivas e de desenvolver uma fenomenologia do juízo moral são em grande medida realizadas em conformidade com a assimilação de categorias arendtianas, fundamentalmente com a noção de ação como interação comunicativa. Além do mais, o modelo arendtiano de juízo se torna produtivo para que a ética comunicativa supere a radicalidade da oposição entre neo-aristotélicos e neo-kantianos e se posicione a favor da compatibilidade entre uma “moralidade universalista e de princípios” e o “juízo moral

sensível ao contexto” (BENHABIB, 1992, p.8). Para ela, a mentalidade alargada arendtiana promove uma síntese implausível, porém altamente produtiva, de elementos aristotélicos e kantianos e que a ajudará a defender que o ponto de vista moral universalista não deve ser necessariamente formalista, apriorístico e descontextualizado (Idem, p.134). Vejamos.

Em *Judgment and moral foundations of politics in Hannah Arendt's thought*, Benhabib parte da caracterização arendtiana da ação para desenvolver uma reflexão sobre o juízo enquanto faculdade política e moral. O que a interessa é, sobretudo, o modo como Arendt pensa a ação a partir das categorias da natalidade, pluralidade e narratividade, que operam para dar sentido à ideia de que o self é *singular entre iguais*. A igualdade está enraizada na possibilidade dos humanos entenderem uns aos outros, está enraizada, portanto, na sua capacidade discursiva, sendo o discurso a atualização da condição humana da pluralidade. A individuação do *self* humano é, como Arendt revela, um processo que envolve inter-relacionamento. Discurso e ação possuem uma qualidade reveladora, eles revelam o “quem” (*whoness*) do agente, e “apenas se outra pessoa é capaz de compreender o significado de nossas palavras, como também o ‘quê’ (*whatness*) de nossos feitos, é que podemos dizer que a identidade do *self* foi revelada. Eles acontecem entre humanos” (Idem, p. 124-5).

Assim, a teia de relações de Arendt é lida por Benhabib como *narratividade*, elemento indispensável da sua versão da ética comunicativa:

Narratividade, a imersão da ação na rede de relacionamentos humanos, é o modo pelo qual o *self* é individuado e os atos são identificados. Tanto o “quê” (*whatness*) do ato e o “quem” (*whoness*) do *self* são revelados a agentes capazes de compreensão comunicativa. As ações são identificadas narrativamente. Alguém sempre faz isso ou aquilo, em algum ponto no tempo. Identificar uma ação é contar a história de seu início, de seu desenrolar e de sua imersão na rede de relações constituída por meio das ações e das narrativas dos outros. Da mesma forma, o “quem” (*whoness*) do *self* é constituído pela história de uma vida – uma narrativa coerente da qual somos sempre o protagonista, mas nem sempre o autor ou produtor. Narratividade é o modo pelo qual as ações são individuadas e a identidade do *self* é constituída (Idem, p. 127).

Embora este não seja tema do presente artigo, vale notar que é a partir da narratividade, tradução da noção arendtiana de “teia de relações”, que Benhabib critica os neo-kantianos por se confinarem em um self (o “Eu” kantiano) que não é o *self* que age e interage na comunidade humana, “mas o *self* *qua* pensador, *qua* sujeito de uma consciência retirada do mundo” (Idem, ibidem). E é mais em *A Condição humana* do que na *Teoria do agir comunicativo* que ela se baseia para falar da interação comunicativa e desenvolver uma fenomenologia do juízo moral<sup>5</sup>. Todas as teses dessa fenomenologia apontam para as particularidades das circunstâncias e dos *selves* envolvidos na interação comunicativa e são

inspiradas nas categorias arendtianas da ação, sendo que a primeira dessas teses assimila inteira e textualmente a questão central que Arendt se coloca a respeito do julgar: “Como podemos pensar e julgar sem nos sustentarmos em padrões preconcebidos, normas e regras gerais em que os casos particulares podem ser *subsumidos*?” (ARENDR, 2004, p. 89). Também para Benhabib, o exercício do juízo moral não ocorre de acordo com o modelo de subsunção de um particular sob um universal. Afastando-se de Kant, ela deverá, depois de negar que o juízo possa ser explicado à luz do modelo subsuntivo, afirmar a importância do exercício da imaginação na articulação das narrativas implicadas no processo de formação do juízo e a importância também da interpretação das ações e das máximas que exigem, por sua vez, a compreensão da história narrativa dos *selves* envolvidos. Trata-se de um conjunto de operações hermenêutico-interpretativas que apontam para a contextualização dos próprios princípios morais. O juízo, conclui, “não é uma faculdade de subsumir o particular sob um universal, mas uma faculdade de contextualizar o universal de tal modo que ele se relacione com o particular” (BENHABIB, 1992, p. 132).

Mas quais são, afinal de contas, os elementos aristotélicos e kantianos da teoria arendtiana do juízo? Para Benhabib, a teoria de Arendt enfraquece a oposição entre juízo contextual e moralidade universalista justamente porque revela a tentativa de juntar “a preocupação aristotélica com particulares em questões práticas com um ponto de vista moral, universalista e segundo princípios” (Idem, p. 124). Ao invés de interpretar essa estranha junção como um problema, uma confusão de Arendt ao misturar componentes antigos e modernos aparentemente contraditórios, Benhabib detecta aí um “*insight* que vale muito a pena desenvolver”<sup>6</sup>.

Interessa a ela o modo como Arendt lê a mentalidade alargada de Kant e a transforma no modelo do juízo político. Como ela aponta apropriadamente, Arendt estava perfeitamente ciente do quanto estava distante de Kant para quem a distinção entre o certo e o errado é tarefa da razão prática e não do juízo reflexionante que ascende dos particulares ao geral ou universal (Idem, p. 136). Ainda assim, se Arendt recorre à doutrina kantiana do juízo reflexionante como modelo para o juízo em geral é porque nele teria encontrado um procedimento para assegurar validade intersubjetiva ao domínio público: “na descoberta que Kant faz da mentalidade alargada Arendt vê o modelo para o tipo de validade intersubjetiva que nós podemos esperar obter no domínio público” (Idem, p.133). Por sua vez, Benhabib encontra na leitura que Arendt faz do pensamento alargado de Kant uma possibilidade para reconciliar universalismo e contextualismo. O que haveria de aristotélico na teoria arendtiana

do juízo é a sua ênfase no contexto e no particular, que Arendt mantém ao mesmo tempo em que se aproximaria de Kant ao assumir que a validade dos nossos juízos depende da sua comunicabilidade universal com a esperança de ganhar o assentimento de todos. Eis a passagem de *A crise na cultura* que inspira Benhabib:

O poder do juízo repousa em um acordo potencial com os outros, e o processo de pensamento que é ativo no julgamento de algo não é, como no processo de pensamento de raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo eu que esteja inteiramente só ao tomar a minha decisão, em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo. O juízo deriva a sua validade específica desse acordo potencial. Isso por um lado significa que esses juízos devem se libertar das “condições subjetivas privadas”, isto é, das idiosincrasias que determinam naturalmente o modo de ver de cada indivíduo na sua privacidade e que são legítimas enquanto são apenas mantidas privadamente, mas que não são adequadas para ingressar na praça pública e perdem toda validade no domínio público. E esse modo alargado de pensar, que sabe, enquanto juízo, como transcender suas próprias limitações individuais, não pode funcionar em estrito isolamento e solidão; ele necessita da presença dos outros “em cujo lugar” cumpre pensar, cujas perspectivas deve levar em consideração e sem os quais ele nunca tem a oportunidade de sequer chegar a operar” (ARENDR, 1992, pp 274-5)<sup>7</sup>.

De acordo com este texto, a validade do juízo no domínio público é derivada da possibilidade de um acordo com os outros que, para ser conquistado, exige de todos os envolvidos o exercício de libertar o juízo das “condições subjetivas privadas”. A disposição para tanto é própria de uma mentalidade alargada, capaz de transcender as limitações individuais e levar em consideração a perspectiva dos outros. Benhabib encontra aí um tipo de “validade intersubjetiva que transcende a expressão da simples preferência, ao mesmo tempo em que fica aquém da validade certa e *a priori* demandada pela razão kantiana” (BENHABIB, 1992, p.132). Isso é extremamente produtivo para ela que, certa da necessidade de combinar elementos aristotélicos e kantianos para salvar o universalismo das objeções de descontextualização, encontra um caminho para defender que o ponto de vista moral universalista não deve ser formalista, *a priori*, mas pode ser reconciliado com uma sensibilidade contextualista. É isso que está no cerne da teoria do “universalismo interativo”. Ela está perfeitamente ciente de que Arendt não se admite “universalista”, muito embora, para Benhabib, o modo como Arendt lê e interpreta Kant *insinua* que é intrínseca ao modelo do juízo reflexionante uma concepção de racionalidade (e validade intersubjetiva) que “nos permite reter um ponto de vista moral universalista baseado em princípios e ao mesmo tempo reconhecer o papel do juízo moral contextualizado nos assuntos humanos” (Idem, p.134). Esta leitura de Arendt a permite, então, desfazer o antagonismo entre neo-kantianos e neo-aristotélicos. Benhabib concede apenas em parte aos neo-aristotélicos porque entende que sem

princípios morais universais não é possível empreender a crítica dos hábitos e da tradição. Mas ela também concede apenas em parte aos neo-kantianos, pois enquanto “a lei moral nos convida a abstrair da situação e pensar o que poderia ser válido para todos os seres racionais *simpliciter*” não poderá haver compatibilidade entre moralidade universalista e juízo contextualizado. A grande contribuição de Arendt, embora ela não reivindique “princípios universais”, é a sua leitura do juízo reflexionante de Kant – cuja validade repousa na comunicabilidade universal com a esperança de obter o assentimento de todos – como um procedimento, o procedimento da mentalidade alargada. Esse procedimento arendtiano exige do self levar em consideração a perspectiva de todos os outros envolvidos. E é por meio dele que Benhabib propõe uma revisão de Kant:

“Aja de tal modo que a máxima de suas ações possa sempre ser uma lei universal da natureza” pode ser reformulado como “Aja de tal modo que a máxima de suas ações leve em consideração a perspectiva de todos os outros de modo que você estaria na posição de ‘cortejar o consentimento deles’”. Esse procedimento de mentalidade alargada e juízo moral contextual não são de maneira alguma incompatíveis. (Idem, p.136).

Nota-se que Benhabib torna o procedimento da mentalidade alargada, tal como pensada por Arendt, compatível com um princípio moral universal: o princípio que nos ordena a ver cada pessoa como alguém a quem eu devo o respeito moral de considerar a sua perspectiva. Com isso ela detecta nesse procedimento arendtiano o cerne universalista-igualitário da moralidade kantiana que passa, portanto, a ser conciliável com a necessidade da contextualização, afinal, “pensar do ponto de vista de todos os outros requer precisamente o exercício do juízo moral contextualizado” (Idem, p. 136).

Vimos que o juízo não é uma faculdade de subsumir o particular sob um universal, mas uma faculdade de contextualizar o universal de tal modo que ele se relacione com o particular. Mas se, por um lado, Benhabib concorda com Arendt a respeito da crítica ao modelo subsuntivo e encontra na sua teoria da ação elementos frutíferos para desenvolver uma fenomenologia do juízo moral, por outro lado, vê-se obrigada, em função da sua adesão incontestada ao universalismo moral e político, a se distanciar da autora de *A condição humana*. Esse distanciamento é marcado pela afirmação de que o juízo, mesmo que contextualizado, deve necessariamente ser guiado pelos princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária. É a observância desses princípios que permite discernir o “bom” juízo (Idem, p. 54). Assim, em resposta às dificuldades que detecta na pragmática universal de Habermas (que remete às “pressuposições comunicativas universais e necessárias do discurso argumentativo”) e de Arendt (que teria falhado em detectar que a mentalidade alargada é



compatível com o universalismo moral), ela opta por uma construção do modelo conversacional que afirma pressupostos éticos fortes formulados por ela nos termos de dois princípios: o princípio do respeito moral universal e o da reciprocidade igualitária. A conversação e o próprio exercício da reversibilidade de perspectivas exigem: 1) que reconheçamos o direito de todos os seres capazes de fala e ação a participar na conversação moral (*princípio do respeito moral universal*); 2) que cada um dos participantes tenha os mesmos direitos simétricos aos vários atos de fala, a iniciar novos tópicos, pedir reflexão sobre as pressuposições da conversação, etc (*princípio da reciprocidade igualitária*). Com isso ela defende que as próprias pressuposições da situação argumentativa têm um conteúdo normativo que precede a argumentação moral em si<sup>8</sup>.

Mostrei anteriormente que Benhabib transporta para a moral a concepção arendtiana da mentalidade alargada (forjada no domínio da política) encontrando um caminho para defender que o universalismo moral pode ser reconciliado com sensibilidade ao contexto e mostrei também como ela se apropria de Arendt para empreender uma reformulação da teoria moral kantiana nos termos do processo dialógico da mentalidade alargada. Indiquei ainda que a posição universalista de Benhabib a obriga, por outro lado, a se afastar de Arendt e afirmar explicitamente os princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária. Em outro aspecto, relacionado a este, Benhabib também se vê obrigada a se distanciar da autora de *A condição humana*: na disjunção radical entre moralidade e política supostamente promovida por Arendt, que a teria levado a ignorar os princípios normativos da sua própria teoria política. Em *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, ela detecta uma lacuna normativa no pensamento arendtiano que seria resultante de um certo ceticismo (compreensível) com relação à possibilidade de que crenças e princípios morais seriam capazes de restringir ou controlar a política no século XX e dar a ela uma direção compatível com os direitos humanos e com a dignidade (Cf. BENHABIB, 1996, pp. 193-4). Em *Situating the self*, ela preenche essa lacuna normativa recorrendo a Kant. Se, por um lado, Arendt a ajuda a corrigir o monologismo e o apriorismo de Kant, este, por sua vez, deve ser resgatado contra Arendt com o intuito de reabilitar o fundamento moral da política:

Uma possível resposta à separação de Arendt entre moralidade e política é argumentar, com Kant e com a teoria política liberal moderna, que há uma fundação moral para a política na medida em que qualquer sistema político incorpora princípios de justiça. Na teoria kantiana, esse domínio cobre o *Rechtslehre*, a saber, aqueles direitos humanos e princípios públicos da legislação que incorporam o respeito pelo valor moral e a dignidade do outro. (BENHABIB, 1992, p. 139).

Nota-se, assim, que a construção do projeto do universalismo interativo se dá em grande medida através da assimilação parcial e da combinação de elementos arendtianos e kantianos. Se o aspecto “interativo” do projeto é fortemente arendtiano, o aspecto “universalista” requer afirmar princípios de validade universal bem como a base moral da política, coisa que Arendt não faz explicitamente, ainda que, para Benhabib, o pressuponha<sup>9</sup>. A estratégia argumentativa de Benhabib envolve um jogo entre Arendt e Kant no qual um é chamado para corrigir os erros do outro. Com sua interpretação intersubjetiva do pensamento alargado, Arendt a permite corrigir o que ela considera o maior erro de Kant, a saber, assumir que os princípios do pensamento alargado podem ser realizados via experimentos de pensamento isolado do sujeito. Mais ainda, Benhabib empresta de Arendt as categorias da natalidade, pluralidade e narratividade para defender – contra a definição das nossas identidades morais em termos puramente racionais – que pensar do ponto de vista do outro envolve compartilhar uma cultura pública e que “o cultivo da imaginação moral floresce numa tal cultura na qual a perspectiva auto-centrada do indivíduo é constantemente desafiada pela multiplicidade e diversidade de perspectivas que constituem a vida pública”. Kant, por sua vez, é invocado para corrigir o que Benhabib considera ser o maior problema de Arendt, a saber, o fato de que ela explicitamente separa moral e política, ainda que, implicitamente pressuponha uma relação entre ambas (Idem, p,139). Esse separação impediria Arendt de assumir com clareza os princípios morais da sua política gerando um vácuo normativo que Benhabib – para não cair no relativismo e fazer frente aos neo-aristotélicos e aos pós-modernos – precisa preencher.

### **Considerações finais**

Neste texto procurei mostrar de que modo Benhabib se apóia em Arendt para se posicionar no debate entre neo-kantianos e neo-aristotélicos, corrigir os excessos racionalistas de Habermas e da tradição universalista e formular uma resposta à questão central do *Situating the self* a respeito do que “está vivo e o que está morto nas teorias universalistas morais e políticas do presente, depois das críticas a elas dirigidas por comunitaristas, feministas e pós-modernos” (Idem, p. 2). O cerne da sua reformulação da tradição universalista na ética é a construção de um “ponto de vista moral” segundo o modelo de uma conversação moral, exercitando a arte do pensamento alargado. Com Arendt ela defende que o objetivo da conversação não é o consenso ou a unanimidade, mas a comunicação antecipada com outros com os quais eu sei que devo chegar finalmente a um acordo. Diferentemente de

Arendt, para ela isso vale tanto para juízo moral quanto para o juízo político. Tanto na ética quanto na política, o procedimento de universalização, entendido como reversibilidade de perspectivas, envolve uma disposição para raciocinar a partir do ponto de vista do outro (dos outros). Assim, o foco é retirado do consenso e depositado na *disposição* para buscar o entendimento e para alcançar algum acordo razoável com os outros:

Eu proponho ver o conceito de “interesse geral” na ética e na política mais como um ideal regulador e menos como o conteúdo de um consenso substantivo. Na ética, o procedimento de universalização, se entendido como reversibilidade de perspectivas e uma disposição para raciocinar a partir do ponto de vista do outro (dos outros) não garante o consenso, mas demonstra a vontade e prontidão para buscar o entendimento com o outro e para alcançar algum acordo razoável em uma conversação moral ilimitada. De modo semelhante, na política é menos significativo que “nós” encontremos “o” interesse geral, e mais significativo que as decisões coletivas sejam obtidas por meio de procedimentos radicalmente abertos e equânimes para todos.(...) (Idem, p. 9).

A despeito da divergência com Arendt no que tange ao juízo moral, nota-se, entretanto, que a concepção arendtiana da mentalidade alargada desempenha um papel crucial na constituição de uma *Sittlichkeit* pós-convencional por meio da política participativa em uma comunidade política democrática. Nesse sentido, o uso que Benhabib faz da mentalidade alargada arendtiana revela que uma teoria universalista não pode se contentar em estabelecer procedimentos, mas deve ser capaz de dizer *como* o procedimento pode vir a ser adotado em sociedades democráticas, o que envolve uma reflexão a respeito das disposições práticas dos indivíduos e do modo como elas são conquistadas e exercitadas intersubjetivamente. A “*Sittlichkeit* pós-convencional” é a resposta que Benhabib oferece à pergunta a respeito do que resiste da tradição universalista depois das críticas neo-aristotélicas, pós-modernas e feministas. É a saída que ela propõe para a radicalidade improdutiva do debate entre neo-kantianos e neo-aristotélicos em nome de um universalismo contextualizado e interativo e que a remete, inevitavelmente, para a questão da formação de uma cultura que estima o universalismo. A construção de uma eticidade universalista, que tem desdobramentos éticos e políticos, requer uma *ética política* que “se preocupa com a criação de instituições, com a formação de práticas e a manutenção de valores cívicos que cultivam a habilidade da mentalidade alargada e o compromisso com a igualdade universalista que os inspiram” (Idem, p. 139). Embora Arendt tenha falhado em admitir a qualidade moral da mentalidade alargada, ela acertou ao sustentar que o juízo é a mais política de todas as faculdades humanas, pois, com isso, ela foi capaz de recuperar a mais significativa qualidade do mundo público: a de ser constituído por perspectivas. A partir daí Benhabib explora a ligação entre uma cultura cívica

de participação pública e a qualidade moral da mentalidade alargada, pois esta requer, para o seu desenvolvimento, “a criação de instituições e práticas por meio das quais a voz e a perspectiva dos outros, freqüentemente desconhecidas por nós, podem ser expressadas por seu direito próprio” (Idem, *ibidem*).

Ao assumir as categorias arendtianas da natalidade, pluralidade e narratividade e o prodecimento da mentalidade alargada contra o monologismo kantiano, Benhabib admite que pensar do ponto de vista dos outros requer *compartilhar* certa cultura pública na qual todos podem explicitar as suas perspectivas: “o cultivo da imaginação moral de uma pessoa prospera nessa cultura em que a perspectiva centrada em si mesmo do indivíduo é constantemente desafiada pela multiplicidade e diversidade de perspectivas que constituem a vida pública” (Idem, p. 141). É, portanto, no contexto mais amplo da pergunta pela constituição de um *ethos* democrático, que se torna urgente diante da constatação da necessidade da transfiguração da visão liberal do universalismo, que Arendt se torna produtiva para Benhabib<sup>10</sup>. O mundo público, no qual a ação e o discurso acontecem, é constituído por distintas perspectivas e o cultivo da mentalidade alargada é o que nos prepara para lidar com a pluralidade, acompanhando o desenvolvimento da cidadania democrática<sup>11</sup>.

## Notas Explicativas:

---

<sup>1</sup> Unicamp, Campinas/São Paulo. e-mail: yara@unicamp.br

<sup>2</sup> Trata-se de uma referência implícita ao *Do cidadão*, de Thomas Hobbes, capítulo VIII, seção 1.

<sup>3</sup> A crítica a Habermas no que tange à sua deontologia forte e à separação radical entre o justo e o bem pode ser conferida em *Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, capítulo 1.

<sup>4</sup> Anos depois, em “Utopia and Distopia in our times” (2009), Benhabib resgata essa mesma ideia e a importância dos novos momentos sociais para pensar o sentido de uma “utopia concreta” no contexto da globalização e das distopias contemporâneas. Cf. Benhabib, Seyla. “Utopia and Distopia in our times” in *Dignity in adversity: human rights in trouble times*. Cambridge: Polity Press, 2002.

<sup>5</sup> A fenomenologia do juízo moral contém três teses centrais relativas ao exercício do juízo: “Assim que vemos a ação como interação, realizada diante dos outros e na companhia dos outros, o papel do juízo emerge em pelo menos três áreas relevantes da interação moral. Elas são: a avaliação dos deveres dos indivíduos, a avaliação das ações dos indivíduos para a realização desses deveres, e a avaliação das máximas dos indivíduos como incorporadas, expressadas ou reveladas nas ações” (BENHABIB, 1992, p. 127). A primeira tese: *O exercício do juízo moral que está relacionado à identificação epistêmica de situações e circunstâncias humanas como moralmente relevantes não ocorre de acordo com o modelo de subsunção de um particular sob um universal*. A segunda tese: *A identidade de uma ação moral não é uma identidade que pode ser construída à luz de uma regra geral que impera sobre casos particulares, mas implica o exercício de imaginação moral, que ativa nossa capacidade para pensar as possíveis narrativas e descrições à luz das quais nossas ações podem ser compreendidas pelos outros*. A terceira: *A avaliação das máximas da intenção de um indivíduo, na medida que incorporam princípios morais, requer compreender a história narrativa do self que é um ator; essa compreensão revela tanto um auto-conhecimento e um conhecimento de si mesmo como visto pelos outros*. O ponto central é que se partimos do modelo de ação moral como interação comunicativa (como discurso e feito), o juízo moral é relevante nesses três domínios: na avaliação de situações moralmente relevantes, na identificação de ações moralmente corretas e na interpretação das intenções e máximas do agente moral. “A avaliação de situações moralmente relevantes não pode ser explicada à luz do modelo subsuntivo do juízo; a identificação de ações moralmente corretas requer a imaginação de possíveis descrições e narrativas sob as quais elas recaem; e a interpretação das intenções e máximas do indivíduo implica a compreensão de histórias narrativas – tanto a sua própria quanto as dos demais” (Idem, p. 129).

<sup>6</sup> Com isso, Benhabib destoa significativamente da análise bastante difundida que R. Beiner faz da presença de elementos kantianos na teoria arendtiana do juízo político. Para ele, o recurso a Kant é responsável por afundar a teoria arentiana do juízo em confusões e contradições. Em função do seu alinhamento com Gadamer, ele sustenta que Arendt deveria ter se concentrado na “phronesis” aristotélica. Benhabib, por outro lado, vê nessa “confusão” o ponto alto da teoria arendtiana do juízo político, de modo que a presença de elementos kantianos deixa de ser um problema e passa a ser um mérito, desde que, é claro, combinada com elementos aristotélicos. Cf. Beiner, Richard. “Hannah Arendt: sobre o julgar” in ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1993.

<sup>7</sup> Cito este texto em conformidade com a tradução brasileira de Mauro W. Barbosa de Almeida publicada pela Editora Perspectiva (ARENDR, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva. 1992), com algumas poucas alterações que julgo mais condizentes com o original: substituí “processo pensante” [thinking process] por “processo de pensamento”; “condições subjetivas pessoais” [subjective private conditions] por “condições subjetivas privadas” e “intimidade” [privacy] por “privacidade”. Noto que Benhabib seleciona esse texto sem, contudo, citar as frases imediatamente subsequentes com a qual Arendt conclui o seu raciocínio: “Como a lógica, para ser correta, depende da presença do eu, também o juízo, para ser válido, depende da presença dos outros. Por isso o juízo é dotado de certa validade específica, mas não é *nunca universalmente válido*. Suas pretensões de validade nunca se podem estender além dos outros em cujo lugar a pessoa que julga colocou-se para suas considerações.” (ARENDR, 1992, pp. 274-5).

<sup>8</sup> É notável a estratégia de justificação dos princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária adotada por Benhabib: não se trata mais, como em Habermas, de lançar mão de um argumento transcendental

fraco baseado na reconstrução das competências racionais, mas de propor um “universalismo historicamente autoconsciente”, de acordo com o qual os princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária aparecem como elucidação filosófica, de dentro do horizonte normativo hermenêutico da modernidade, dos componentes do ponto de vista moral: “Esses princípios não são nem a *única* interpretação *permitida* dos componentes formais da competência de atores morais pós-convencionais nem são pressuposições transcendentais inequívocas com as quais todo agente racional, por meio de profunda reflexão, deve concordar. Chega-se a esses princípios através de um processo de “equilíbrio reflexivo”, em termos rawlsianos, por meio do qual alguém, enquanto filósofo, analisa, refina e julga à luz de princípios filosoficamente articulados as intuições morais culturalmente definidas. Ao final desse processo de equilíbrio reflexivo chega-se a uma “descrição densa” das pressuposições morais do horizonte cultural da modernidade” (BENHABIB, 1992, p.30-1). A justificação dessas duas normas é fraca no sentido de que não se chega a elas por meio de uma única cadeia dedutiva de raciocínio, mas, ainda assim, é possível ampará-las em uma “família de argumentos” que as tornam plausíveis. Os princípios do respeito e da reciprocidade são normas morais substantivas justificáveis dentro do horizonte cultural da modernidade, que se constrói a partir do questionamento radical dos argumentos teológicos e ontológicos em favor da desigualdade entre os humanos. O que Benhabib promove com isso é uma espécie de contextualização do ponto de vista da ética comunicativa, afinal, este ponto de vista “foi possibilitado pela cultura da modernidade na qual a justificação de normas e valores e o seu questionamento reflexivo se tornaram um modo de vida” (Idem, p. 40).

<sup>9</sup> Não se trata aqui de avaliar a pertinência da leitura que Benhabib faz de Arendt, mas apenas explicitar o modo como a lê a e a atualiza no contexto do debate entre neo-kantianos e neo-aristotélicos.

<sup>10</sup> Assim, a teoria da democracia deliberativa desenvolvida por Benhabib comportará um elemento distintivo assimilado de Arendt: “a participação no âmbito público impõe [aos indivíduos] a obrigação de inverter as perspectivas e estar preparados para pensar e raciocinar do ponto de vista dos outros interessados”. Cf. Benhabib, Seyla. *Claims of culture. Equality and diversity in the global era*. Princeton: Princeton University Press. 2002, p. 228 (para o vínculo entre mentalidade alargada e democracia deliberativa, conferir páginas 194, 228, 232.)

<sup>11</sup> Inspirada em Arendt, ela estabelece, finalmente, uma relação entre o justo e o bem que difere tanto da posição dos neo-kantianos quanto dos neo-aristotélicos: a sua proposta consiste em defender, contra a ruptura ou a identidade entre o justo e o bem, a sua mediação. A assimilação das categorias arendtianas da ação se desdobra na tese de que pensar do ponto de vista dos outros implica compartilhar uma certa cultura pública em que todos os outros possam articular realmente o que pensam e as suas perspectivas. Nota-se que ao propor uma “ética política”, ela não capitula diante dos neo-aristotélicos e tampouco pretende destruir totalmente a distinção entre o justo e o bem. Ao contrário, a distinção permanece em uma *Sittlichkeit* pós-convencional, mas não de maneira estanque. Isso é essencial para que a esfera pública seja compreendida como o domínio da interação que faz a mediação entre as instituições macropolíticas de um regime democrático e a esfera privada (BENHABIB, 1992, p. 12), o que está em conformidade com a tese de que a ética comunicativa não diz respeito apenas a questões de justiça, mas também de felicidade, diz respeito à *norma* e também à *utopia*. A mediação entre o justo e o bem aponta para o elemento da utopia, para a *transfiguração da visão liberal do universalismo*, afinal, a lacuna entre as demandas da justiça e as demandas da virtude pode ser superada através do cultivo da amizade e solidariedade cívicas.

---

**Bibliografia:**

Benhabib, Seyla. *Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. New York: Routledge, 1992.

\_\_\_\_\_. *Critique, norm and utopia. A study of the foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 1986.

\_\_\_\_\_. *Dignity in adversity. Human rights in troubled times*. Cambridge: Polity Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Claims of culture. Equality and diversity in the global era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield Publishers, 1996.

Arendt, Hannah. “Responsabilidade pessoal sob a ditadura” in *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. “A Crise na cultura: sua importância social e política” in *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva. 1992.

Beiner, Richard. “Hannah Arendt: sobre o julgar” in Arendt, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1993.

Recebido / Received: 30/05/2014  
Aprovado / Approved: 03/11/2014