

## 1 INTRODUÇÃO

Em 2015, Seyla Benhabib publicou um artigo intitulado: “*The Uses and Abuses of Kantian Rigorism. On Rainer Forst’s Moral and Political Philosophy*”, no qual apresenta uma série de críticas à obra de Rainer Forst, “*Das Recht auf Rechtfertigung: Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*”. Três aspectos da proposta de Forst para uma teoria crítica da justiça são criticados: uma crítica ao direito geral de justificação e aos princípios da generalidade e reciprocidade, por recaírem em uma concepção rígida de autonomia da razão e a uma certa visão de sujeito desencarnado (i); a distinção que Forst (2012) faz entre Moral e Ética (ii) e; o argumento de que os indivíduos teriam um direito moral a direitos, a partir do construtivismo moral, com base em um republicanismo kantiano (iii). Este estudo se dedica a reconstruir, de modo conceitualmente rigoroso, sistemático e analítico, as duas primeiras críticas levantadas.

Primeiramente, como enfatiza Benhabib (2015), trata-se de uma “briga em família”, pois é inegável que há pressupostos similares em seus projetos teóricos para uma teoria crítica. Embora existam críticas pertinentes ao universalismo enquanto ideal moral, político e filosófico, ambos acreditam que se trata de um paradigma que ainda vale a pena ser defendido. Os dois autores, influenciados por Habermas, acreditam que seja responsabilidade da teoria crítica tanto justificar quanto desenvolver os critérios normativos de validade, recursivamente construídos, para uma teoria compromissada com a emancipação humana.

É importante, em segundo lugar, destacar que ambos propõem uma reformulação da ética do discurso habermasiana, valendo-se de argumentações distintas, com a finalidade de potencializar o projeto normativo de universalidade, por meio da incorporação das diferenças. Forst (2012) critica o fato de que Habermas se concentrar exclusivamente na moral como um problema de justiça, desconsiderando a ética, enquanto Benhabib (1992) se opõe a ambos, por definirem artificial e teoricamente o que é ético e moral: Habermas teria definido de maneira estreita o que é moral, enquanto Forst teria assumido de forma moralizante o que é ético e político.

Em um primeiro momento de sua produção teórica, o “universalismo contextualista”, estruturado por Forst, tinha o intuito diminuir a tensão entre teorias liberais-igualitárias deontológicas, conhecidas por serem: “abstratas demais”, e teorias comunitaristas teleológicas, julgadas por serem “demasiadamente situacionais” (FORST, 2002). Em “*Right to Justification*”, contudo, Forst (2012) parece apresentar um argumento diferente, mais próximo

de uma tentativa de tornar a ética e a política como meros campos de aplicação da filosofia moral (ALLEN, 2019), a dizer, tentando criar uma ponte entre o universalismo moral kantiano e o funcionamento das instituições políticas.

Para Forst (2012), os seres humanos são criaturas que oferecem e demandam razões uns dos outros. Os seus comportamentos e ações dependem de uma prática intersubjetiva, por meio da razão prática, em contextos específicos de cada comunidade. Ao partir desse ponto de vista, Forst (2012) contesta a métrica da “justiça redistributiva”, em nível político, típica das teorias de matriz liberal. Para ele, uma concepção normativa de justiça deve se preocupar em criar meios apropriados para que as reivindicações de justificação dos cidadãos sejam ouvidas. Trata-se de uma pergunta anterior ao cálculo de distribuição de bens, pois elementos de opressão e dominação passam a fazer parte do debate. Injustiça, em termos forstianos, significa dizer que o poder é arbitrário, quando não justificado adequadamente (ALLEN, 2019).

Com isso em mente, Forst (2012) busca dar maior ênfase às reconstruções racionais, em particular, sobre os critérios de validade do discurso, que intitula de pragmática, formal e recursiva. Para tanto, trabalha com a fundamentação proposta pelo chamado “direito à justificação”, aliado aos princípios da generalidade e da reciprocidade, que, segundo o autor, possibilitam que questões morais também sejam tratadas como problemas de justiça.

Remarca-se que o paradigma teórico deste artigo, relativo a Forst, estará concentrado em duas de suas obras: “Contextos da justiça: Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo” (2010) e “*Right to Justification: elements of a constructivist Theory of Justice*” (2012), com o objetivo de reconstruir a argumentação do filósofo, a fim de apresentar, brevemente, ao leitor o modelo filosófico proposto. Em seguida, abordar-se-ão as discordâncias manifestadas por Benhabib (2015). Contudo, por uma escolha estratégica, a presente discussão irá se limitar aos argumentos trabalhados em duas obras de Benhabib: “*Critique, Norm and Utopia*” (1989) e “*Situating the self*” (1992).

Segundo Benhabib (1992), o projeto de emancipação do ser humano, por meio de uma defesa universalista moral e política, não foi cumprido pelo liberalismo. Pelo contrário, a desigualdade parece se apresentar como uma condição incontornável. Entretanto, isso não significa que se deva abandonar o projeto de universalização de direitos, da defesa da autonomia moral do indivíduo ou da noção de que todos devem participar democraticamente das decisões políticas. Trata-se, na realidade, de dar continuidade ao “projeto inacabado da modernidade”, para usar uma referência de Habermas, pois esta é uma utopia que ainda se mostra fecunda.

São elencadas três críticas ao universalismo que, comumente, são observadas na filosofia prática: comunitarismo, feminismo e pós-modernismo<sup>1</sup>. Em síntese, as três críticas podem ser resumidas da seguinte maneira: o comunitarismo entende que questões históricas e culturais não são levadas em consideração no momento que indivíduos fazem as suas escolhas morais (i); o feminismo pontua que o sujeito “universal, abstrato e desencarnado” das teorias políticas e filosóficas modernas é a representação de um ego masculino, distorcido e nostálgico, do qual a tradição universalista se privilegia (ii) e; o pós-modernismo entende que a razão universal apenas é capaz de produzir violência, assim como compreende que a multiplicidade de contextos e situações de vida são apagados por defesas universalistas (iii).

Diante dessa breve contextualização, a pergunta-problema que se almeja discutir é a seguinte: *de que maneira a proposta do universalismo interativo de Seyla Benhabib responde de forma mais acertada às críticas ao universalismo, no âmbito da teoria crítica de Frankfurt, em comparação ao modelo de Rainer Forst?* A hipótese sustentada é que, na linha do argumento desenvolvido pela filósofa, há uma maior inclusão de sujeitos concretos, a partir de um conceito de interação que depende de uma contingência histórica sensível às particularidades, sem apelar a um hiperracionalismo.

Para responder a essa pergunta, no primeiro tópico, será citada e reconstruída a argumentação trazida pela autora no artigo: “*The Uses and Abuses of Kantian Rigorism. On Rainer Forst’s Moral and Political Philosophy*”, na qual faz uma crítica ao modelo universalista moral e político de Forst, especificamente o desenvolvido em “*Right to Justification: elements of a constructivist Theory of Justice*”. No segundo tópico, em um primeiro momento, será feito um breve panorama do modelo universalista de Forst, com fundamento no direito à justificação. Em seguida, será esboçada uma possível resposta às discordâncias apontadas por Benhabib, manifestando os pontos de desencontros das concepções de ambos. Por fim, no terceiro tópico, serão expostos os principais aspectos que compõem o “o universalismo interativo”, de Seyla Benhabib, tais como: sua interpretação da ética do discurso, mentalidade alargada e eu-concreto e eu-abstrato. Por fim, defende-se que a proposta de Benhabib para uma teoria crítica da justiça consiste em uma proposta de universalismo mais interessante do que aquela manifestada por Forst.

Como procedimento de pesquisa, foi adotada a pesquisa bibliográfica, a partir das obras originais dos autores em apreço, particularmente, “Contextos da justiça: Filosofia política para

---

<sup>1</sup> Ou como o pós-estruturalismo foi recepcionado nos Estados Unidos.

além de liberalismo e comunitarismo” (2010) e “*Right to Justification: elements of a constructivist Theory of Justice*” (2012) de Rainer Forst; e “*Critique, Norm and Utopia*” (1989) e “*Situating the self*” (1992) e o texto “*The Uses and Abuses of Kantian Rigorism. On Rainer Forst’s Moral and Political Philosophy*” (2015) de Benhabib. Ademais, foram utilizados artigos científicos de autores brasileiros e estrangeiros que se posicionam acerca da temática.

## **2 OS USOS E ABUSOS DO RIGORISMO KANTIANO POR RAINER FORST, SEGUNDO SEYLA BENHABIB**

Como dito na introdução, o presente estudo irá se concentrar em duas críticas apresentadas por Seyla Benhabib (2015) ao princípio de justificação de Rainer Forst: a crítica ao direito geral de justificação e aos princípios da generalidade e reciprocidade, por recaírem em uma concepção rígida de autonomia da razão e a uma certa visão de sujeito desencarnado (i); e à distinção que Forst (2012) faz entre moral e ética (ii).

Segundo Benhabib, na proposta de Forst (2012), há uma hipermoralização da ética e da política, pelo fato do direito à justificação se tornar um princípio supremo da razão prática, como se fosse capaz de dar conta de todas as complexidades sociais, éticas e políticas. Entretanto, este princípio é tão tênue, que não pode realmente incluir tudo o que se deseja ver incluído nem excluir tudo o que se deseja ver excluído (BENHABIB, 2015). Nesse contexto, Forst faz distinção entre “*Begründung*” (fundamentação de uma reivindicação) e “*Rechtfertigung*” (justificação), e entende o direito à justificação no segundo sentido como a ampla prática humana de “dar razões”. As ações e atos exibem um conteúdo inteligível, um conteúdo que pode ser apreendido ou compreendido, ao ser apanhado em uma teia de razões, inferencialmente, articuladas. Em várias passagens do livro, de acordo com Benhabib (2015), Forst (2012) se esforça para mitigar o hiperracionalismo e hipercognitivismo que podem resultar da construção do ponto de vista moral, apenas em termos do direito à justificação, e salienta que as pessoas morais também são seres sofreadores e vulneráveis. No entanto, esta qualificação nunca é a base para uma maior tematização do ponto de vista moral<sup>2</sup>, de modo a

---

<sup>2</sup> Como exemplo: “*With the help of the criteria of reciprocity and generality, the idea of a "universalizable" answer to a moral question can be made more concrete in two ways. First-and herein lies the discourse-theoretic point-universalizing a maxim of action does not require that the agent ask herself whether her action can be willed generally without contradiction, or whether she can will that each person decide as she would in the given situation<sup>5</sup> rather, the justification is understood as a discursive process whose primary addressees are those affected in relevant ways. This is far more in accord with the meaning of morality, which consists in respecting*

incluir o que Benhabib denominou em outros escritos de o ponto de vista “generalizado” e o “outro concreto”<sup>3</sup>.

Para a filósofa, em Forst (2012), a discussão sobre vulnerabilidade dos seres morais finitos permanece como mera referência. É certo que o Forst afirma que, ao se tratar de uma moralidade de justificação recíproca e geral, uma moralidade de autonomia deve repousar na aceitação da responsabilidade como ser humano para com outros seres humanos como sujeitos dotados de razão e, potencialmente sofredores. Contudo, tal responsabilidade deve implicar em alguma demonstração de preocupação pelos outros, além da justificativa que lhes é devida. Forst nunca diz como é necessário pensar nessa responsabilidade para com os seres potencialmente sofredores, além das justificações exigidas.

Diretamente ligado ao hipercognitivismo de Forst (2012), está sua afirmação de que não apenas as normas, mas também as ações devem ser general e reciprocamente justificáveis. Entretanto, como entende Benhabib (2015), trata-se de um caminho difícil a seguir, uma vez que a teoria kantiana da ação moral é atormentada por dificuldades bem conhecidas, especialmente do que concerne a um projeto coletivo de moralidade. Mesmo que se submeta as máximas das ações ou as normas por elas vinculadas ao teste kantiano da “universalização” – o teste de Kant da “reciprocidade” e da “generalidade”, não há nada que afirme que se tenha estabelecido inequivocamente uma ação correspondente.

Quando se está diante de normas que dizem respeito a deveres negativos (perfeitos) para com os outros, que sob nenhuma condição devem ser violados, tais como “Não matar”, “Não escravizar outro”, “Não torturar”, “Sempre dizer a verdade”, entre outros, então, a ação a ser evitada é clara. Entretanto, já a norma, e. g., de “sempre dizer a verdade” parece permitir algumas discordâncias razoáveis<sup>4</sup>, o que dá margem para discutir qual ação específica seria compatível com esta norma. Contudo, a filósofa se demanda: “como manifestamos tal respeito em relação ao outro? Como se criariam essas redes de relações de reciprocidade entre os

---

*the justified claims of vulnerable beings. These claims find their way directly into the moral justification*” (FORST, 2012, p. 20; grifo nosso).

<sup>3</sup> Em uma entrevista, Benhabib (2015a) enfaticamente afirma que: “Como humanos, somos como os outros, igualmente merecedores de respeito e dignidade, mas também somos diferentes uns dos outros por causa de nossas histórias psicológicas concretas, habilidades, características de raça e gênero etc. Ética e a política são sobre negociar essa identidade. Vivemos em uma sociedade pós-racial apenas no sentido em que somos todos outros generalizados aos olhos da lei, mas como dolorosamente aprendemos, não nos olhos daqueles que administram a lei; o caixa do banco que decide sobre o empréstimo da hipoteca ou mesmo o taxista de Nova Iorque que se recusa a atender um negro. A história da discriminação, dominação e disputas de poder entre os “outros concretos” triunfam do ponto de vista do “outro generalizado”.

<sup>4</sup> Benhabib (2015) cita como exemplo aquele formulado por Sartre, de mentir para a Gestapo para salvar uma vítima inocente.

agentes?” (BENHABIB, 2015, p. 5). Há, portanto, uma confusão entre “normas justificadoras” e “ações justificadoras” na teoria de Forst (2012).

Tanto o problema do hipercognitivismo, quanto a falta de uma distinção adequada entre justificar as normas de ação e as próprias ações remetem-se à total confiança de Forst (2012) nos critérios de reciprocidade e generalidade. Para Benhabib (2015), Forst (2012) parece sugerir que esses critérios são capazes tanto de dizer quais normas são moralmente admissíveis, quanto quais poderiam ser legitimamente rejeitadas. No entanto, Benhabib (2015) pensa que a tarefa destes critérios poderia ter sido marcar um subconjunto de normas morais que não poderia, em nenhuma circunstância, ser aceito por todos os envolvidos – uma postura mais negativa do que positiva no âmbito da justificação de normas morais.

A autora alega que Forst (2012) segue Thomas Scanlon na caracterização de normas morais como aquelas que não podem ser razoavelmente rejeitadas, mas, conforme Benhabib (2015), tudo que os critérios de reciprocidade e generalidade podem estabelecer é um universo de normas que não podem ser “razoavelmente aceitas”. Este segundo subconjunto é muito menor do que o primeiro e estabelece proibições morais em vez de ações morais moralmente permitidas. Este subconjunto de normas excluídas corresponderia ao que Kant chama de “deveres perfeitos”.

Um último ponto da crítica de Benhabib diz respeito à norma de reciprocidade e seus dois componentes: “reciprocidade de conteúdo” e “reciprocidade de razões”. O princípio da *reciprocidade de conteúdo* afirma que ninguém pode recusar as exigências particulares dos outros, que são levantadas para si mesmo. O segundo princípio da *reciprocidade de razões* consiste na ideia de que ninguém pode simplesmente assumir que os outros têm os mesmos valores e interesses que você, ou recorrer a “verdades superiores” que não são compartilhadas. Assim formulada, a “reciprocidade de conteúdo” proíbe reivindicações injustificadamente auto-referidas, ou colocadas em termos mais simples, egoísmo moral e excepcionalismo são proibidos (BENHABIB, 2015). Já a condição de “reciprocidade de razões” é muito mais complicada, pois é primeiro nos discursos e através da interação com os demais agentes que devemos descobrir se há o compartilhamento ou não dos mesmos valores e interesses, e estabelecer que não há o direito de recorrer a “verdades superiores”, que não são compartilhadas. A linha entre os valores e interesses que podem e os que não podem ser compartilhados é aquela que só pode ser traçada na prática do discurso moral, não podendo ser estipulada antes dele (BENHABIB, 2015).

Segundo Benhabib (2015), Habermas usa o critério da “universalidade” para demarcar a linha que separa valores e interesses que podem ser estendidos ao ponto de vista de todos os seres humanos, chamados estritamente de “normas morais” (*Moralität*), daqueles que estão contingentemente imbricados com a história e a memória de uma coletividade específica, chamados de “normas éticas” (*Sittlichkeit*). A norma da “reciprocidade de razões” parece visar uma versão desta distinção *Moralität/Sittlichkeit*, mas de tal forma que não está totalmente claro como se deve orientar o raciocínio dos agentes individuais em situações discursivas.

A autora indaga por que Forst (2012) diz tão pouco sobre a prática discursiva real dos participantes. Como seria possível descobrir quais valores e interesses são comuns em razão de se tratar de um “mundo da vida” compartilhado, uma vida ética, e aqueles que são compartilhados apenas por conta da humanidade do Homem? Embora a condição de generalidade seja clara e incontroversa, as condições de “reciprocidade de razões” e “reciprocidade de conteúdo” são fórmulas incômodas e parecem se valer de um conteúdo substantivo, contraindo aquilo que deveria ser um critério formal. Em síntese, o projeto de reformulação da ética do discurso habermasiano falha ao não distinguir adequadamente aquilo que pode ou não ser universalizado.

Nesse contexto, ao enfatizar em demasia a “autonomia da moralidade”, Forst (2012) corre o risco de abandonar um dos *insights* cruciais da Teoria Crítica à qual Habermas ainda deseja permanecer fiel: que a emergência do ponto de vista moral universalista, capturado pelo “direito à justificação”, é uma conquista contingente da história humana, que requer instituições, práticas sociais e contextos éticos para sustentá-la e alimentá-la. Para Benhabib (2015), a estratégia de Forst é a-histórica e não leva em conta os processos necessários para que esse projeto universalista fosse possível.

Não obstante, Benhabib (2015) não defende uma ideia historicista. Acredita que seja possível reconstruir recursivamente o ponto de vista moral em termos universalistas. Entretanto, o ponto de vista moral não é um dado teológico ou metafísico; ele tem que ser visto como o legado contingente das lutas contra a escravidão, opressão, desigualdade, degradação e humilhação através dos séculos. Precisamente porque esse direito universalista à justificação é uma conquista histórica contingente, tem-se que perguntar que formas de vida e instituições coletivas devem ser cultivadas para manter esse projeto de vida compartilhada.

Dessa maneira, a percepção de que todos os seres humanos adquiriram a “posição” como seres a quem se deve a justificação, na medida em que são seres humanos, não é o resultado de uma filosofia somente, mas a realização de centenas de anos de luta moral e

política. A filosofia tem a tarefa de esclarecer as lições dessas lutas, assim como de desenvolver a defesa mais racional de seus ideais. Mesmo que todas as sociedades humanas pratiquem alguma forma de justificação, os critérios de reciprocidade e generalidade pressupõem um forte universalismo ao qual todos os seres humanos têm a obrigação de justificar suas ações, bem como normas compartilhadas, na medida em que não são seres humanos isolados (BENHABIB, 2015).

### **3 O DIREITO À JUSTIFICAÇÃO COMO UMA ESTRATÉGIA INCLUSIVA E SENSÍVEL ÀS DIFERENÇAS**

A obra: “*Das Recht auf Rechtfertigung: Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*”,<sup>5</sup> publicada originalmente em 2007, é um conjunto de artigos que discutem temas como tolerância, justiça global, justiça transnacional, razão prática, democracia deliberativa e direitos humanos. O presente tópico irá se concentrar na discussão proposta na primeira parte da obra, referente à teoria discursiva e o princípio justificação, assim como recuperará, de modo sintético, o projeto contextualista de Forst, proposto em “Contextos da justiça” (2010). Como o objetivo do presente trabalho é fazer uma crítica ao modelo forstiano, será necessário reconstruir o argumento do filósofo de maneira breve, para, em seguida, apresentar as razões de discordância sobre a teoria em questão à luz dos argumentos de Seyla Benhabib (2016).

Em “Contextos de justiça”, Forst (2010) tem como objetivo desenvolver uma teoria crítica da justiça, a partir da ética do discurso habermasiana. O fundamento da sua proposta está no princípio da justificação filosófica que se dá de maneira recíproca e universal, partindo de contextos singulares, inclusive éticos, para a formulação de uma moral universal. Nessa oportunidade, os contextos seriam sensíveis às diferenças, pois essa “universalidade” é construída recursiva e reciprocamente, momento em que os agentes levantam pretensões nos diferentes contextos práticos morais, éticos, políticos e jurídicos. Há um forte argumento fundacionalista, manejado por Forst (2010), pelo fato de a moral possuir prioridade normativa e conceitual sobre os demais contextos. Isto quer dizer que a moral é independente dos demais, mas que estes possuem uma relação de dependência normativa com a moral (FORST, 2010) (LOPES, 2021).

---

<sup>5</sup> Será utilizado como referência deste artigo o livro traduzido para inglês: *The Right to Justification: elements of a constructivist Theory of Justice*. New York: Columbia University Press, 2012.

De acordo com Forst (2012), os seres humanos são dotados da capacidade de “justificação”, isso significa dizer que fornecem e, ao mesmo tempo, exigem razões uns dos outros, como uma espécie de “jogo de dar e exigir razões” para pautar as suas ações e guiar os comportamentos dos indivíduos. Trata-se, na perspectiva do autor, de um “dever” que formula normativamente o que será compreendido enquanto justo nos contextos políticos (FORST, 2012, p. 1). Nesse sentido, uma teoria crítica da justiça<sup>6</sup> exige que as decisões de uma sociedade justa sejam criadas discursivamente pelos indivíduos que sejam afetados, segundo os critérios da generalidade e da reciprocidade. É importante destacar que, na versão de Forst (2012), a teoria discursiva não é desengajada, assim como não é estritamente procedimental. Para ele, a referida teoria estaria calcada no princípio moral da justificação, utilizando, nesse ponto específico, as reflexões propostas por Kant acerca da razão prática.

Contudo, Forst (2012) remarca que se trata de uma reformulação do projeto moral kantiano, não de uma leitura mais ortodoxa. Na sua versão, parte-se do pressuposto de que a análise do ponto de vista moral deve começar com uma reconstrução pragmática das reivindicações de validade moral e, recursivamente, questionar quais as condições de justificação de tais reivindicações e de construção das normas. Isto é, “as respostas a questões práticas têm de ser justificadas de acordo com o tipo preciso de pretensão de validade nelas implicadas” (FORST, 2012, p. 66). Dessa maneira, se para Kant a razão prática é entendida como uma faculdade apta a encontrar respostas justificadas a perguntas práticas, então, o princípio da justificação – que afirma que as respostas a perguntas práticas devem ser justificadas de acordo com o tipo exato de reivindicação de validade que elas levantam – é um princípio válido da razão prática.

A partir de uma reformulação do conceito de razão prática, Forst (2012) busca responder ao porquê de os indivíduos reconhecerem que têm um dever moral de se justificar em determinados contextos. Isso significa dizer que a depender da situação, as razões fornecidas para fundamentar as ações podem ser as mais diversas possíveis. Não há nada definido de plano. São os agentes que constroem intersubjetivamente, em um “jogo público”, o que será compreendido como “justificável”. Ademais, o que se considera como “justificável” não se

---

<sup>6</sup> Forst (2012) diferencia entre “teoria da justiça” e “teoria crítica da justiça”. A diferença fundamental consiste no fato de que uma teoria *crítica* da justiça não está preocupada apenas em discutir os princípios corretos ou justos para a distribuição dos recursos produzidos socialmente, como é o caso, por exemplo, da teoria de John Rawls, mas, sobretudo, em refletir acerca de critérios para uma justa ou correta produção desses recursos e quais relações de poder estão envolvidas nessa atividade.

esgota na justificação para ação, mas como ela tem a capacidade de fazer com que os agentes se comportem dessa determinada forma<sup>7</sup>.

As “obrigações de falar e ouvir” implicam um direito por parte dos oradores e ouvintes de respeitar a capacidade uns dos outros de concordar ou discordar, com base na validade das razões que se aceita ou rejeita. De acordo com a sua versão, todos os seres humanos que são falantes em potencial ou que possuem linguagem natural/simbólica são capazes de uma razão comunicativa, isto é, de dizer “sim” ou “não” a uma declaração.

Há dois pressupostos para Forst que merecem destaque. O primeiro é de que os seres humanos são seres racionais e moralmente autônomos que se comportam e exigem dos demais razões que façam com que suas condutas sejam consideradas “justificáveis”. E, segundo, que esses indivíduos racionais fazem esse processo de “troca” de razões por meio de uma razão comunicativa. Sobre esse último ponto, é clara a influência habermasiana na proposta do autor, embora ele ressalte que há diferenças nas ideias defendidas – como se observará adiante.

Forst (2012) argumenta, ainda, que sua teoria está pautada em um modelo construtivista, que possui como fundamento o “direito à justificação”, base normativa da sua concepção, intitulada de: “teoria da justiça autônoma”. Se o direito moral fundamental à justificação for aceito como o pré-requisito para dar sentido a qualquer reivindicação de validade, então, a análise recursiva estabelece a reciprocidade e a generalidade como critérios de justificação discursiva. Conforme exposto acima, essa teoria seria discursiva e reflexivamente formulada pelos indivíduos afetados. Para tanto, aliam-se a esse paradigma dois princípios: o da generalidade e o da reciprocidade.

Os dois princípios são fundamentais para Forst (2012). O princípio da generalidade seria dizer que ninguém negaria como razão algo que faria a si mesmo, enquanto o princípio da reciprocidade afirma que há necessidade de todos os afetados reconhecerem (reciprocidade de resultado) e compartilharem as razões formuladas (reciprocidade de conteúdo) reciprocamente.

Há ainda de se diferenciar o “construtivismo político” do “construtivismo moral” com a finalidade de introduzir os principais pontos do projeto forstiano. “O construtivismo moral”, escreve Forst, responde à questão de quais normas se aderem correlativamente aos agentes morais e quais direitos eles têm em termos morais. O construtivismo político, por sua vez, apesar de fundamentalmente relacionado ao construtivismo moral, caracteriza-se da seguinte

---

<sup>7</sup> *Practically reasonable beings, as autonomous and responsible persons, 'stand behind' their validity claims and duties of justification, that is, they are ready and able not only to provide adequate reasons, but also make them the foundation of their actions.*” (FORST, 2012, p. 18).

forma: *se os cidadãos livres e iguais devem justificar mutuamente e institucionalizar legalmente uma estrutura básica que pode alegar ser justa, então, o princípio da justificação deve estar situado dentro de contextos morais e políticos de tal forma que estes contextos sejam parcialmente (não completamente) congruentes.*

A justificação pragmática e recursiva, nos contextos morais, seria correspondente à reconstrução do ponto de vista moral (LOPES, 2021). Esse tipo de argumento pela justificação não responde por que os indivíduos agem moralmente – o fundamento prático da moralidade. Forst (2012) apela para o chamado: “discernimento prático de segunda ordem”, que seria um “dever incondicional e categórico de justificação e o correspondente direito fundamental à justificação” (LOPES, 2012, p. 15). Trata-se de uma autocompreensão prática de uma pessoa moral como um ser justificatório e entender os demais também como dotados da mesma capacidade prática. É tratar a si mesmo e aos demais como “fins em si mesmos”, uma obrigação moral originária.

### 3.1 VANTAGENS DA ABORDAGEM UNIVERSALISTA DE FORST

Forst (2012) considera que a sua teoria é superior por ser compromissada com o pluralismo de valores e ser aberta a diversas visões de mundo (i); ser uma teoria deontológica, que não tem como fundamento nenhuma noção de bem *a priori* (ii); e possibilita com que os próprios agentes, reconhecendo-se mutuamente, formulem quais práticas ou instituições serão criadas, a depender dos contextos particulares em que se encontrem (iii). À luz dessas reflexões, são quatro as características estruturantes que podem ser identificadas na concepção de pessoa de Forst (2012) que se interligam com seu projeto normativo: racionalidade; autonomia; vulnerabilidade/finitude; e responsabilidade:

- i. O conceito de razão é um conceito múltiplo que depende de um elemento cognitivo (possuir posse das suas faculdades intelectuais) e de um elemento volitivo (referente à motivação do agente em fornecer razões justificáveis, a depender do contexto, aos demais indivíduos) (FORST, 2012); (BRUM, 2016).
- ii. Esse conceito se conecta ao anterior no que diz respeito ao fato do agente autônomo ser aquele que vive de acordo com as razões que fornece, ou seja, as suas ações são justificadas para si e coletivamente. Nesse sentido, é exigível que o agente tenha capacidade de apresentar razões nos diferentes contextos normativos e, ainda, agir de acordo com elas. (FORST, 2012); (BRUM, 2016).

- iii. Embora seja um ser autônomo, como mencionado no ponto acima, ele pode ser afetado pelas decisões e ações dos demais indivíduos. Além disso, há uma finitude da própria razão humana, pois “não temos acesso a razões últimas ou que possam ser consideradas ‘A Verdade’ em todos os assuntos de que tratamos.” (BRUM, 2016, p. 60).
- iv. Por derradeiro, há o elemento da responsabilidade que exige inferir que, para além dos sujeitos formularem razões e viverem de acordo com elas, deve-se compreender que os demais seres humanos, igualmente racionais, autônomos e finitos, possuem um direito de que haja razões apropriadas (ou seja, em uma leitura forstiano, que passem pelo crivo da reciprocidade e generalidade) como fundamento justificador das suas ações. Assim, há uma reivindicação de validade que advém dessas razões gerais e recíprocas construídas coletivamente.

Dessa maneira, ao se reivindicar razões apropriadas, ou seja, justificadas pelos critérios da generalidade e da reciprocidade, há o elemento normativo extraído do princípio da justificação, inclusive sobre as normas de cunho moral. Sobre esse tema, comenta Brum (2016, p. 61): “[...] o dever de justificar ações para com o outro na forma da responsabilidade, estabelece-se assim, certa prioridade normativa do outro, pois é essencialmente por ele que o dever obriga”.

### 3.2 RETOMANDO AS CRÍTICAS DE BENHABIB: UMA ENCRUZILHADA (?)

Após uma reconstrução breve do modelo universalista de Forst, passa-se a possíveis respostas no texto de Forst às seguintes críticas de Benhabib: o direito à justificação prescinde de “outros concretos” (i); a estratégia de Forst seria a-histórica, pois não leva em conta os processos contingentes que foram necessários para que o projeto universalista fosse formado (ii); e a teoria de Forst não seria capaz de explicar praticamente o motivo dos indivíduos agirem moralmente (iii).

Sobre o primeiro ponto, aponta-se que a dissonância de Benhabib (2015) se situa na carência de vulnerabilidade/finitude e responsabilidade no conceito de indivíduo pressuposto por Forst. Isto é, não rejeita a capacidade justificatória dos agentes, mas questiona quem seriam esses sujeitos, se as suas diferenças e particularidades seriam levadas em consideração no processo recursivo, assim como aponta que o “eu” apenas existe em interação com o outro.

Forst (1997), por sua vez, em outra oportunidade, já havia se manifestado como o “*self*” de Benhabib é apegado a uma visão hegeliana que impossibilita uma teoria compromissada com a pluralidade. Isto porque dependeria de uma concepção abrangente de boa vida, que estaria entrelaçada como uma visão identitárias de vida individual e social. Forst (2012) parece privilegiar estritamente a estrutura da razão prática como uma maneira de lidar com os diferentes contextos, não sendo necessário se apegar a uma concepção específica de indivíduo.

Sobre o ponto dois, o “direito à justificação” seria capaz de historicizar a gramática dos conflitos sociais e políticos de um determinado contexto, pois tais contextos produziram esses discursos de reivindicação. Essa é a sua conclusão, especialmente pelo fato de seu compromisso ser uma reconstrução pragmática e recursiva do ponto de vista moral, à luz do que considera como a reconstrução do imperativo categórico kantiano. Trata-se de um conceito de história que, apesar de imanente, compreende-a como um resultado da razão prática justificatória, não como um elemento normativo determinante (MELO, 2013), diferente do que defende Benhabib (2015).

Por fim, sobre o ponto três, Forst (2012) não consegue explicar o motivo pelo qual os indivíduos agem moralmente e que o “fato da razão” é um pressuposto insuficiente para justificar essa condição. Como resposta, pode ser pontuado que Forst (2012) estava tentando se afastar de uma resposta habermasiana (ou neo-hegeliana) a essa pergunta. Diferente do que propõe Habermas, os critérios de justificação não são historicamente ancorados, pois isso dependeria em adotar uma visão de mundo como a “vencedora” para servir como parâmetro.

O universalismo contextualista seria, para Forst, sensível às diferenças e inclusivo, por entender que todos os afetados terão a capacidade de participar e apresentar suas razões no “jogo público”, contextualizando-as as suas dinâmicas sociais, políticas e históricas próprias. A questão que permanece a ser respondida é: *isso é suficiente para uma teoria crítica compromissada com o reconhecimento e a pluralidade?*

#### **4 O UNIVERSALISMO INTERATIVO DE SEYLA BENHABIB E UM PROJETO ABRANGENTE DE UNIVERSALIDADE**

Benhabib (1994) afirma que o universalismo falhou por diversas vezes. Diante de um contexto de guerra, opressão, exploração e discriminação, parece anacrônico defender um projeto comprometido com o universalismo moral e político. Contudo, deve-se perseguir aquilo

que a modernidade “prometeu, mas não cumpriu”: *a emancipação dos indivíduos a todas as formas de humilhação*.

Merece destaque que a autora não abandona um projeto justificatório, pelo contrário, na esteira de Habermas, defende que um dos propósitos da teoria crítica é articular condições de possibilidade e justificação, assim como desenhar um projeto normativo de emancipação. É o que chama de caráter utópico-antecipatório da sua teoria (BENHABIB, 1986).

Por universalismo, entende-se como o princípio de que todos os seres humanos, em virtude de sua humanidade, têm direito ao respeito moral dos outros, e que tal respeito moral universal implica, minimamente, o direito dos indivíduos aos direitos humanos básicos, civis e políticos. Segundo a autora, desde o Iluminismo, os filósofos têm contestado os fundamentos normativos sobre os quais esse respeito moral universal pode ser racionalmente defendido (BENHABIB, 1994). O conteúdo e a extensão dos direitos mínimos decorrentes de tal respeito moral também são fonte de discordância e controvérsia. O que se tornou cada vez mais difícil de defender 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 (BENHABIB, 1994).

Em “*Situating the self*”, de 1992, o objetivo dos estudos sobre ética contemporânea era articular uma defesa pós-metafísica do universalismo moral e político que fizesse justiça a algumas críticas contemporâneas, quais sejam: comunitarismo, feminismo e pós-modernismo. A autora defende que os *insights* cruciais da tradição universalista na filosofia prática poderiam ser reformulados sem recair em ilusões metafísicas do Iluminismo.

O primeiro passo para a formulação dessa posição universalista pós-metafísica é rearticular um conceito discursivo e comunicativo de racionalidade, a partir da ética do discurso de Habermas<sup>8</sup>, a autora afirma que sua intenção é resgatar a teoria habermasiana de excessos racionalistas<sup>9</sup>. Nesse ponto, dois são os princípios que fundamentam sua proposta: o do respeito moral universal<sup>10</sup> e da reciprocidade igualitária<sup>11</sup>. A segunda etapa deste projeto vem com o reconhecimento de que os sujeitos racionais são criaturas finitas, encarnadas e frágeis, não seres desencarnados, transcendentais ou abstratas (BENHABIB, 1992).

---

<sup>8</sup> Importante destacar que as críticas que foram feitas a Habermas nessa primeira fase de sua obra, não levaram em consideração as reformulações feitas pelo autor em “Facticidade e Validade” (2003), especialmente sobre os princípios “U” e “D”.

<sup>9</sup> Tarefa que já estava empreendendo desde “Critique, Norm and Utopia”, de 1989.

<sup>10</sup> Todos os seres humanos têm igual valor moral.

<sup>11</sup> Todos os seres humanos afetados devem participar do debate moral, de maneira simétrica.

Argumenta que a criança humana se torna um “*self*”, um ser capaz de falar e agir, somente aprendendo a interagir em uma comunidade humana. A identidade do “*self*” é constituída por uma unidade narrativa que integra o que pode fazer, fez e realizará no futuro. A criança humana torna-se uma pessoa através de processos contingentes de socialização, adquire linguagem e razão, desenvolve um senso de justiça e autonomia, e torna-se capaz de projetar uma narrativa do qual ela não é apenas a autora, mas também a atriz (BENHABIB, 1992).

Nas palavras de Benhabib (1992):

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 (BENHABIB, 1992, p. 127).

O “*self*” não é simplesmente autônomo, ele alcança autonomia através de processos de comunicação e reconhecimento mútuo. É um eu “corporificado”, culturalmente situado que, em sua particularidade e identidade, é muito parecido, mas também muito diferente de outras – isso faz com que seja necessário que um “*self*” raciocine a partir de seu próprio ponto de vista, mas não apenas do seu ponto de vista, pois ele tem que levar em conta as perspectivas dos outros para agir de forma significativa e com base em razões justificáveis. A razão é a realização contingente de socialização linguística de uma sociedade (BENHABIB, 1992).

Assim, qualquer concepção de moralidade que faça justiça à constituição do “*self*” tem como central a ideia de uma conversa moral, de um discurso entre todos os moralmente interessados, no qual eles apresentam suas perspectivas e tentam compreender as dos outros; e, portanto, uma concepção defensável de política pressupõe uma esfera pública de diálogo mútuo entre uma pluralidade de cidadãos que são necessários para alcançar uma “*mentalidade alargada*” para entender a outra e chegar a um acordo (BENHABIB, 1992).

A “*mentalidade alargada*” é a capacidade de reverter perspectivas, ou seja, a vontade de raciocinar a partir do ponto de vista dos outros e a sensibilidade para ouvir sua voz são primordiais. Segundo Benhabib (1992), para pensar a universalização como inversão de

perspectivas e uma busca de compreensão do ponto de vista do(s) outro(s), eles devem ser vistos não apenas como os outros generalizados, mas também como outros concretos.

Para fundamentar essa crítica, utiliza a teoria da psicóloga moral, Carol Gilligan, em “Uma Voz diferente”. O ponto de vista do “outro generalizado”, cada indivíduo é uma pessoa moral dotada dos mesmos direitos morais que os demais; essa pessoa moral é também um ser capaz de raciocínio e ação, possui senso de justiça, de formular uma visão do bem. Por outro lado, o ponto de vista do outro concreto, obriga a ver cada pessoa moral como um indivíduo único, com certa história de vida, disposição e dom, bem como necessidades e limitações (BENHABIB, 1992).

Uma consequência da limitação dos procedimentos de universalização ao ponto de vista do outro generalizado tem sido que o outro como distinto do “*self*” desapareceu no discurso moral universalizante. O desafio, assim, é o de defender um ponto de vista moral universalista como situado dentro de uma comunidade ética. Isso é necessário para tentar reparar o “universalismo excludente” de boa parte das teorias morais e políticas modernas, que se vende como moral, mas que, na realidade, não passa do ponto de vista particular.

O ponto de vista do “outro generalizado” exige que se veja cada indivíduo como um ser racional com os mesmos direitos e deveres que se gostaria de atribuir a todos. Ao presumir um ponto de vista, abstrai-se da individualidade e da identidade concreta do outro. Entretanto, apesar de reconhecer que os seres humanos são diferentes, o que constitui a dignidade moral não é o que os diferencia, mas o que têm em comum. Trata-se dos valores modernos da igualdade formal e da reciprocidade.

De forma contrária, o “outro concreto” exige que se compreenda cada ser racional como um indivíduo com uma história concreta, identidade e constituição afetivo-emocional. Ao assumir este ponto de vista, retira-se do que constitui o nosso ponto de vista comum, e focaliza na individualidade. Procura-se compreender as necessidades do outro, as suas motivações, o que procura e o que deseja.

A proposta de Benhabib (1992) é de uma reconstrução e reinterpretação dos fundamentos filosóficos de autores consolidados no cânone masculino da filosofia, como Kant, Hobbes e Habermas. As teorias morais universalistas da tradição ocidental defendem uma noção de universalismo que é definido através da identificação das experiências de um grupo específico de sujeitos como o caso paradigmático do humano enquanto tal.

O universalismo interativo reconhece a pluralidade de modos de ser humano e as diferenças entre eles, sem endossar todas essas pluralidades e diferenças como moral e

politicamente válidas. Embora concorde que as disputas normativas podem ser resolvidas racionalmente, e que a equidade, a reciprocidade e algum procedimento de universalização são constituintes, ou seja, condições necessárias do ponto de vista moral, o universalismo interativo considera a diferença como um ponto de partida para a reflexão e a ação.

Diferente do que se observa em Forst (2012) que embora pontue que as diferenças façam parte do processo de justificação não traz na sua teoria nenhum aspecto da filosofia prática que esteja compromissado com a diferença. Pelo contrário, a justificação trabalha com requisitos em abstrato. Nesse sentido, para Benhabib (1992) a “universalidade” é um ideal regulador que não nega a identidade encarnada do indivíduo, mas que visa desenvolver atitudes morais e encorajar formações políticas que possam ceder um ponto de vista aceitável para todos. Dessa forma, a universalidade não é o consenso ideal de “*selves*” ficticiamente definidos, mas o processo concreto na política e na moral da luta de “*selves*” concretos, encarnados, que lutam por autonomia. O propósito de Benhabib (1992) é de desenvolver uma teoria moral universalista que defina o “ponto de vista moral”, à luz da reversibilidade das perspectivas e de uma “mentalidade alargada”.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo teve como objetivo desenvolver conceitualmente, de modo sistemático e analítico, o argumento do *déficit* de inclusão do outro na teoria crítica da justiça de Rainer Forst, trazido por Seyla Benhabib em: “*The Uses and Abuses of Kantian Rigorism. On Rainer Forst’s Moral and Political Philosophy*”. Como objetivo geral, o artigo reconstruiu a crítica de Benhabib, com base em seus escritos anteriores, à proposta “universalista”, com fundamento no princípio da justificação, de Rainer Forst, assim como argumentar como o “universalismo interativo”, modelo teórico proposto pela filósofa, apresenta-se como uma melhor versão ao universalismo, diante das críticas comumente recebidas pela filosofia prática.

As principais críticas apresentadas por Benhabib ao modelo do direito à justificação (*Recht auf Rechtfertigung*) de Rainer Forst são as seguintes: o direito à justificação prescinde de “outros concretos” (i); a estratégia de Forst seria a-histórica, pois não leva em conta os processos contingentes que foram necessários para que o projeto universalista fosse formado (ii); a teoria de Forst não seria capaz de explicar praticamente o motivo dos indivíduos agirem moralmente (iii).

Forst acredita que pode responder adequadamente às críticas de Benhabib por considerar que sua teoria baseada no princípio do direito à justificação por ser compromissada com o pluralismo de valores e ser aberta a diversas visões de mundo (i); ser uma teoria deontológica, que não tem como fundamento nenhuma noção de bem *a priori* (ii); e possibilita com que os próprios agentes, reconhecendo-se mutuamente, formulem quais práticas ou instituições serão criadas, a depender dos contextos particulares em que se encontrem (iii).

Em que pese a sofisticação da teoria apresentada por Forst com base no conceito de justificação, Benhabib acredita que a sua resposta ainda carece de um comprometimento real com um projeto emancipatório de respeito à dignidade por meio da proteção contra a humilhação a partir do reconhecimento da prioridade do outro nas lutas sociais. Como ressaltado durante o estudo, para a filósofa, vale a pena investir em um universalismo que foi prometido pela modernidade, mas que não foi cumprido. Reconhecer que todos os indivíduos, sem distinção, são dignos de igual valor moral e político, é uma utopia que não se deve abrir mão. Portanto, deve ser compromisso da teoria crítica articular as condições necessárias para um projeto de emancipação.

Entretanto, para atingir esse objetivo, deve-se compreender que embora “*selves*” tenham o mesmo valor moral (eu-generalizado), estes não são perfeitamente iguais e suas diferenças de gênero, raciais, de classes, idiomas etc. têm de ser levadas em consideração. Este aspecto é denominado por Benhabib (1992) de eu-concreto. Dessa maneira, uma teoria moral e política verdadeiramente comprometida com a pluralidade, não pode partir de um “*self*” desencarnado, abstrato e que não pensa a partir do contexto em que se insere e de sua teia de narrativas, sua história.

Dessa maneira, compreende-se que a versão benhabibiana, compromissada com um sujeito encarnado, concreto e que seja constituído pela sua teia de relações e pela sua história, tem uma vantagem em relação ao sujeito forstiano, ao possibilitar uma versão mais inclusiva e que dá conta das principais críticas formuladas pela teoria crítica contemporânea contra o universalismo.

## REFERÊNCIAS

ALLEN, Amy; MENDIETA, Eduardo. **Justification and Emancipation: The Critical Theory of Rainer Forst**. The Pennsylvania State Press, 2019.

BENHABIB, Seyla. **Critique, Norm and Utopia**: a study on the foundations of critical theory. New York, NY: Columbia University Press, 1986.

BENHABIB, Seyla. In Defense of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of Situating the Self. **New German Critique**. N. 62 (Spring - Summer), p. 173-189  
Published By: Duke University Press, 1994.

BENHABIB, Seyla. **Situating the self**: gender, community and post-modernism in contemporary ethics. Cambridge: Polity Press, 1992.

BENHABIB, Seyla. The uses and abuses of Kantian rigorism. On Rainer Forst's moral and political philosophy. **Political Theory**, 43 (6), p. 1-16, 2015.

BRUM, Henrique. Implicações da teoria normativa de Rainer Forst para a sua concepção de pessoa. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 07; n. 02, 2016.

FORST, Rainer. FORST, Rainer. **Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism**. Tradução de John M. M. Farrell. Berkeley: University of California Press, 2002.

FORST, Rainer. Situations of the self: Reflections on Seyla Benhabib's version of critical theory. **Philosophy Social Criticism**, 1997.

FORST, Rainer. **The right to justification**: Elements of a constructivist theory of justice. Translated by Jeffrey Flynn. New York: Columbia University Press, 2012.

FRATESCHI, Yara. Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: apropriação e crítica de Hannah Arendt. **Ethic@** 13/2. p. 363-385, 2014.

LOPES, Ana Claudia. Normatividade, história e crítica em Seyla Benhabib e Rainer Forst. Sección: Artículos Ética y Discurso. **Revista científica de la Rede Internacional de ética del Discurso**, 2021.

MELO, Rúrion. Crítica e justificação em Rainer Forst. **Cadernos de Filosofia Alemã**, 22, p. 11-30, 2013.