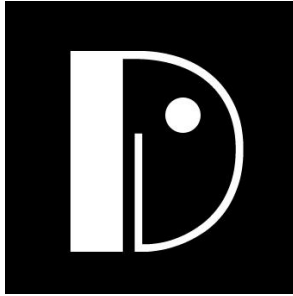




vol.1 n°2



DISSONÂNCIA

DOSSIÊ TEORIA CRÍTICA E FEMINISMO

VOLUME 1, NÚMERO 2, DEZEMBRO/2017

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS (IFCH)  
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS (UNICAMP)



# DISSONÂNCIA

Revista de Teoria Crítica do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

**ISSN:** 2594-5025

**EDITORAS-CHEFES RESPONSÁVEIS PELO NÚMERO:** Inara Luísa Marin, Ingrid Cyfer, Mariana Teixeira, Bruna Batalhão.

**EQUIPE EDITORIAL:** Adriano Márcio Januário, Bárbara Santos, Fernando Bee, Olavo Ximenes, Rafael Palazi, Raquel Patriota, Ricardo Lira.

**CORPO EDITORIAL CIENTÍFICO:** Alessandro Pinzani (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil) – Andrew Feenberg (Simon Fraser University, Canada) – Arnold Farr (University of Kentucky, Estados Unidos) – Clodomiro Bannwart (Universidade Estadual de Londrina, Brasil) – Daniel Peres (Universidade Federal da Bahia, Brasil) – Denílson Werle (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil) – Emmanuel Renault (Université Paris-Ouest Nanterre La Défense, França) – Erick Calheiros Lima (Universidade de Brasília, Brasil) – Everaldo Vanderlei de Oliveira (Universidade Federal de Sergipe, Brasil) – Felipe Gonçalves Silva (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil) – Gustavo Leyva Martínez (Universidad Autónoma Metropolitana, México) – Hélio Alexandre da Silva (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Brasil) – Hélio Ázara de Oliveira (Universidade Federal de Campina Grande, Brasil) – Isabelle Aubert (Université Paris I – Panthéon Sorbonne, França) – Jaeho Kang (University of London, Inglaterra) – John Abromeit (The State University of New York) – Josué Pereira da Silva (Universidade Estadual de Campinas, Brasil) – Katia Genel (Université Paris I, França) – Marcos Nobre (Universidade Estadual de Campinas, Brasil) – Miriam Madureira (Universidade Federal do ABC, Brasil) – Olivier Voirol (Université de Lausanne, Suíça) – Peter Erwin – Jansen (Hochschule Koblenz, Alemanha) – Robin Celikates (Universiteit van Amsterdam, Holanda) – Sérgio Costa (Freie Universität-Berlin, Alemanha) – Simon Susen (City University London, Inglaterra) – Stefan Klein (Universidade de Brasília, Brasil) – Stefano Giacchetti (Loyola University Chicago, Itália) – Yara Adario Frateschi (Universidade Estadual de Campinas, Brasil).

**DIAGRAMAÇÃO E CAPA:** Fernando Bee.

**IMAGEM DA CAPA:** Caroline Gaspar.

# PARTICIPANTES DO VOLUME

**Adriana P. Matos** é mestranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo e pesquisadora do Núcleo Direito e Democracia do CEBRAP

**Ana Catarina Pereira** é professora auxiliar na Universidade da Beira Interior

**Beatriz Rodrigues Sanchez** é doutoranda em Ciência Política pela Universidade de São Paulo

**Cynthia Kraus** é professora da faculdade de ciências sociais e política da Université de Lausanne

**Danielle Petherbridge** é professora de filosofia na University College Dublin

**Estelle Ferrarese** professora de moral e política na Université de Picardie Jules-Verne/ CURAPP-ESS

**Gislene Aparecida dos Santos** é professora livre-docente da Escola de Artes, Ciências e Humanidades (EACH) da Universidade de São Paulo (USP)

**Jéssica Omena Valmorbida** é doutoranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo

**Olivier Voirol** é professor de ciências sociais e política da Université de Lausanne

# SUMÁRIO

## EDITORIAL

|   |   |
|---|---|
| Apresentação.....   | 8 |
| Ingrid Cyfer, Inara Marin, Mariana Teixeira, Bruna Batalhão |   |

## ARTIGO CONVIDADO

|   |    |
|---|----|
| O positivo e o político: Iris M. Young e o projeto da teoria crítica..... | 14 |
| Olivier Voirol  |    |

## ARTIGOS

|  |     |
|--|-----|
| Diálogos entre a teoria e a prática social: Seyla Benhabib e a fundamentação normativa da crítica..... | 50  |
| Adriana P. Matos   |     |
| Contestando os limites do político: o lugar da representação na teoria crítica feminista.....          | 74  |
| Beatriz Rodrigues Sanchez  |     |
| Benhabib e um espaço público para sujeitos concretos.....  | 105 |
| Jéssica Omena Valmorbida   |     |

## TRADUÇÕES

|  |     |
|--|-----|
| Como se coalizar? Corpos aliados e democracia..... | 130 |
| Cynthia Kraus                                      |     |

O que há de crítico na vulnerabilidade? Repensando interdependência, reconhecimento e poder..... 145

Danielle Petherbridge

(Re)fazer a Teoria Crítica: por uma (re)leitura feminista..... 176

Estelle Ferrarese

## **RESENHA-ENSAIO**

Justiça e inclusão: Desafios contemporâneos aos movimentos feministas, na perspectiva de Iris Young..... 195

Ana Catarina Pereira

## **ENTREVISTA**

Quais são os desafios para as intersecções entre feminismo e raça? Entrevista com a professora Gislene Aparecida dos Santos..... 210

Natália Neris, Fernando Bee

# DIÁLOGOS ENTRE A TEORIA E A PRÁTICA SOCIAL: SEYLA BENHABIB E A FUNDAMENTAÇÃO NORMATIVA DA CRÍTICA

Adriana P. Matos\*

**RESUMO:** Pretende-se apresentar brevemente neste artigo o processo dialógico pelo qual a teoria crítica de Seyla Benhabib é formada. Através dos debates realizados pela autora especialmente em *Situating the Self*, buscaremos expor o modelo de inclusão dos sujeitos no debate público via procedimentalismo democrático e a reformulação da teoria moral via críticas feministas, tudo sem perder de vista a fundamentação normativa universalista que, funcionando como pressuposto inicia o círculo “virtuoso”, mas que sendo afetada pelo diálogo também se modifica no processo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Seyla Benhabib; universalismo interativo; teoria crítica; procedimentalismo.

---

\* Adriana P. Matos é mestranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo e pesquisadora do Núcleo Direito e Democracia do CEBRAP. Contato: [adriana.mapet@gmail.com](mailto:adriana.mapet@gmail.com).

# DIALOGUES BETWEEN THEORY AND SOCIAL PRACTICE: SEYLA BENHABIB AND THE NORMATIVE FOUNDATION OF CRITIQUE

**ABSTRACT:** This article intends to present briefly the dialogical process by which the critical theory of Seyla Benhabib is formed. Through the debates carried out by the author especially in *Situating the Self*, we will seek to expose the inclusion model of the subjects in the public debate via democratic proceduralism and the reformulation of moral theory via feminist critiques, all without losing sight of the normative universalist foundation that, functioning as a presupposition begins the “virtuous” circle, but, being affected by the dialogue, also changes in the process.

**KEYWORDS:** Seyla Benhabib; interactive universalism; critical theory; proceduralism.



A teoria crítica de Seyla Benhabib tem como centro os problemas da democracia e da inclusão. A intrincada relação entre os debates que trava com a teoria democrática e a teoria moral faz com que seja difícil a separação desses dois campos em sua obra. Isso porque a complexa questão da conciliação entre teoria e prática – fundamental para toda a tradição da teoria crítica<sup>1</sup> – toma a forma de um diálogo em sua obra. Esta é a solução que a autora encontra para permitir que as demandas dos oprimidos sejam ouvidas, mantendo, porém, um critério de validade transcendente aos contextos, através do qual elas podem ser avaliadas. Ou seja, a sua teoria democrática busca a inclusão de todas as demandas no espaço público, enquanto a sua teoria moral oferece a fundamentação normativa para a avaliação dessas reivindicações.

Este artigo pretende, assim, apresentar uma parte do debate realizado por Seyla Benhabib em *Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics* (1992), buscando mostrar como a autora possui uma visão da teoria crítica como um processo de diálogo entre a teoria e a prática social. O debate presente em *Situating the Self* é parte do projeto da autora de reconciliar princípios universalistas de direitos humanos, autonomia e liberdade, com nossas identidades particulares enquanto membros de certas comunidades<sup>2</sup>, e isso fica evidente na movimentação que a autora faz entre as críticas situadas dos movimentos sociais e a teoria moral universalista. Para a exposição dessa articulação, passaremos, em um primeiro momento, pela articulação entre teoria da democracia e teoria moral em seu pensamento (I); em seguida pela

---

<sup>1</sup> Cf. Marcos Nobre, *A teoria crítica* (Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2004), 9.

<sup>2</sup> Em entrevista realizada em 2004, para a série “Conversations with history” da Universidade da Califórnia, Berkeley, Benhabib afirma que esse é o seu grande projeto como filósofa. Acessado em 07 de julho de 2017, e disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=nfQqPdcAG60>.

defesa de Benhabib da necessidade de uma fundamentação normativa para a crítica, e a importância de que seja ela universalista, passando especialmente por seu debate com Nancy Fraser a respeito da declaração da última de que seria possível fazer crítica social sem filosofia (II); em seguida pela proposta de reformulação do universalismo a partir das críticas feministas (III).

## **I – A INCLUSÃO DAS DEMANDAS: O MODELO PROCEDIMENTAL DE DEMOCRACIA**

Na fundamentação de seu modelo procedimental de democracia, exposto especialmente no artigo “Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática”, a autora propõe que para se pensar a participação de todos os grupos em um debate público amplo, é necessário rever as regras que regem os discursos morais e políticos para que não reproduzam simplesmente a dicotomia privado-público, onde a mulher permanece restrita aos domínios do lar e o espaço público é fundamentalmente masculino. A sua proposta consiste em elaborar uma teoria da democracia deliberativa fundada em uma versão própria da ética do discurso, que difere daquela elaborada por Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel. O modelo de ética discursiva proposto por Benhabib preocupa-se não apenas com uma fundamentação normativa sensível diante das experiências éticas das interações sociais e morais, mas também se aplica ao âmbito político-institucional e é profundamente preocupado com a inclusão e a *concretude* dos sujeitos do diálogo<sup>3</sup>.

Um dos maiores problemas conceituais identificados por Benhabib consiste no fato de que as concepções liberais de justiça e

---

<sup>3</sup> Cf. Seyla Benhabib, “Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática”, in *Democracia deliberativa*, org. Denilson Luis Werle e Rúrion Soares Melo (São Paulo, SP: Esfera Pública, 2007), 51.

democracia fundamentaram seus princípios morais sempre do ponto de vista de um “outro generalizado”. Este “outro generalizado”, normativamente elaborado no quadro de uma teoria moral, acabou resultando em normas de igualdade e reciprocidade apenas formais. É necessário, para a autora, ir além desse “outro generalizado” e considerar a individualidade dos sujeitos, atingindo assim normas de equidade e reciprocidade complementares.

Um outro aspecto desse problema é que ao considerar esses sujeitos desencarnados, desincorporados, as teorias morais e universalistas acabam por refletir, via de regra, a experiência masculina, levando à “privatização da experiência das mulheres e à exclusão de sua consideração a partir de um ponto de vista moral”<sup>4</sup>. Benhabib argumenta que uma teoria moral ou uma teoria da democracia que se pretendam críticas devem se preocupar com esse problema e com seus impactos. Defendendo um *modelo procedimental de democracia*, considera que o que garante a legitimidade de um regime democrático não é o resultado que a deliberação pode atingir e sim os processos de deliberação, os quais devem garantir que todos tenham o direito de participar de forma livre e igual do debate e das decisões.

A respeito da defesa desse modelo procedimental, Benhabib apresenta três pontos importantes: 1) o pluralismo de valores nas sociedades contemporâneas<sup>5</sup>; 2) a necessidade de formas de resolução dos conflitos da vida social onde sejam possíveis diversas formas de

---

<sup>4</sup> Seyla Benhabib, *Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics* (New York, NY: Routledge, 1992), 152.

<sup>5</sup> “O desafio para a racionalidade democrática é alcançar formulações aceitáveis do bem comum, apesar do inevitável pluralismo de valores. Não podemos resolver conflitos entre sistemas de valores e concepções do bem por meio do restabelecimento de um código moral e religioso fortemente unificado, sem correr o risco de deixar de lado liberdades fundamentais”. Benhabib, “Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática”, 56.

articulação e busca de soluções; 3) a impossibilidade de uma assembleia de massas deliberando coletivamente na sociedade moderna.

Para Benhabib, o diagnóstico do pluralismo mostra, portanto, a importância de manter uma perspectiva universalista na teoria moral. Conflitos de interesses e valores parecem intratáveis se não assumirmos um procedimento capaz de produzir acordos entre perspectivas conflitantes em termos éticos. Nesse sentido, a preocupação com dimensões concretas da vida ética requer a adoção de um universalismo prático e interativo em que expectativas de autorrealização estejam articuladas com processos políticos de legitimação democrática na esfera pública. Isso porque, “os acordos em sociedades vivendo com o pluralismo de valores devem ser buscados não ao nível das convicções substantivas, mas nos procedimentos, processos e práticas de realização e revisão das convicções”. Desta maneira, “o procedimentalismo é uma resposta racional ao conflito de valores persistente no âmbito substantivo”<sup>6</sup>.

O segundo ponto, o conflito de interesses na vida social, que pede formas de julgamento dos conflitos onde as partes, cujos interesses são afetados, possam recorrer a diversas formas de articulação e representação de suas reivindicações<sup>7</sup> e o terceiro, o pressuposto de que uma assembleia de massas que delibera coletivamente é impossível na sociedade moderna, impõem a necessidade de diversas formas de articulação e participação que não sejam centralizadas. Por isso, o modelo deliberativo de política privilegia uma pluralidade de modos de associação.

Nesse contexto, apesar de considerar a teoria habermasiana de espaço público a mais interessante, sugere que devemos considerar

---

<sup>6</sup> Benhabib, “Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática”, 56.

<sup>7</sup> Cf. Benhabib, “Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática”, 58.

algumas críticas feministas à suas elaborações. A crítica de Nancy Fraser é de extrema clareza para apresentar esse problema apontado pelas feministas. Mesmo considerando o modelo teórico habermasiano interessante e bem elaborado, a autora destaca que “fora uma pequena discussão sobre o feminismo como um ‘novo movimento social’, Habermas não fala praticamente nada sobre gênero em *Teoria do agir comunicativo*”<sup>8</sup>. Assim, ao não considerar o gênero em nenhum momento de sua elaboração, Habermas apresenta um panorama onde a realidade empírica não aparece. A distinção entre *sistema e mundo da vida*, em conjunto com a relação entre as esferas pública e privada em cada um desses campos, leva a uma consideração de um mundo que funciona encadeado, um sendo de alguma forma subordinado ao outro: a esfera pública fornece o espaço de discussão e formação da vontade que se relaciona com o Estado por meio do *poder*; a esfera privada fornece mão de obra em troca de salários e funciona como consumidor, se relacionando com a Economia por meio do *dinheiro*. Fraser argumenta que o modelo habermasiano falha por não salientar “o fato de que em ambas as esferas, as mulheres são subordinadas aos homens”<sup>9</sup>. Além disso, ao colocar o poder como algo que circula entre a esfera pública e o Estado, Habermas não considera as relações domésticas de poder, por exemplo. “O que é insuficientemente enfatizado, contudo, é que as ações coordenadas por consenso normativamente garantido nas famílias nucleares patriarcais são ações reguladas por poder. Me parece um grave equívoco restringir o uso do termo ‘poder’ aos contextos burocráticos”<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Nancy Fraser, “What’s critical about critical theory?”,? The case of Habermas and gender”, *New German Critique* 35 (1985), 114.

<sup>9</sup> Fraser, “What’s critical about critical theory?”, 119.

<sup>10</sup> Fraser, “What’s critical about critical theory?”, 119.

Valendo-se das críticas tecidas por Fraser e por outras feministas, Benhabib defende que é fundamental que essas questões que ficariam restritas a regulamentação familiar e que não teriam lugar no espaço público sejam levadas a ele e discutidas. Esta questão se relaciona com a problematização de Benhabib sobre a distinção *a priori* entre questões de *justiça* e de *vida boa* feita por Habermas. A autora considera que “a luta para tornar algo público é uma luta por justiça”<sup>11</sup>, dessa maneira, não deve haver distinção fixa entre o que é do âmbito público ou privado, bem como entre questões de justiça e vida boa. Ou seja, o procedimentalismo de Benhabib dá um passo além da formulação habermasiana: até os limites entre as esferas e temas são definidos no processo. Benhabib argumenta que “[t]odas as lutas contra a opressão no mundo moderno começam por redefinir o que previamente seriam consideradas questões ‘privadas’, não-públicas e não-políticas, como assuntos de interesse público, como questões de justiça, como lugares de poder que precisam de legitimação discursiva”<sup>12</sup>. Os movimentos feministas têm lutado para fazer com que essas questões geralmente consideradas como “questões ‘privadas’ de vida boa” sejam apreciadas como “questões ‘públicas’ de justiça”, através de debates sobre a divisão do trabalho doméstico e de cuidado dos filhos, por exemplo. Esse processo faz com que as fronteiras entre o privado e o público sejam renegociadas.

## **II – A FUNDAMENTAÇÃO NORMATIVA: CRÍTICA SOCIAL COM FILOSOFIA**

A teoria crítica é marcada por uma tentativa de pensar o mundo para além do que ele é, atento às lutas e aos anseios de libertação presentes na sociedade. “Há certamente muitos sentidos de ‘crítica’

---

<sup>11</sup> Benhabib, *Situating the Self*, 94.

<sup>12</sup> Benhabib, *Situating the Self*, 100.

na própria tradição da teoria crítica. Mas o sentido fundamental é o de que não é possível mostrar ‘como as coisas são’ *senão* a partir da perspectiva de ‘como deveriam ser’<sup>13</sup>. A defesa desta tradição é de que não há um juízo “do que é” limpo de concepções sobre como o mundo “deveria ser”, mesmo que essa concepção seja a da manutenção das coisas como estão, bem como de que é uma tarefa pensar as potencialidades do mundo no sentido da realização de algo melhor no futuro. No cerne da teoria crítica existe uma “aversão aos sistemas filosóficos fechados”. Há, no lugar disso, uma série de críticas que demonstram como sua “gênese foi tão dialética quanto o método que ela propunha aplicar aos fenômenos sociais”<sup>14</sup>. Os membros do Instituto de Pesquisas Sociais da Universidade de Frankfurt foram confrontados com a tarefa de pensar o “radicalmente novo” e o “radicalmente outro”<sup>15</sup>. Assim, conforme argumenta a filósofa Seyla Benhabib, existe um caráter utópico na teoria crítica que não é necessariamente no sentido de esse mundo novo ser irrealizável ou inalcançável, mas de que “[p]ara o marxismo crítico, a utopia não tem um significado espacial e sim temporal: significa o ‘ainda não’, ‘o que pode ser, mas não é no presente’”<sup>16</sup>.

Porém, apesar dessa preocupação com a crítica aos impedimentos presentes na sociedade, que impossibilitam a realização desse mundo novo, para Benhabib – e para outras teóricas críticas como Nancy Fraser e Iris Young – a produção da teoria crítica manteve uma “cegueira de gênero”<sup>17</sup> que precisa ser revelada para que possa ser uma teoria crítica *de fato*. A partir da percepção

<sup>13</sup> Nobre, *A teoria crítica*, 9.

<sup>14</sup> Martin Jay, *A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas sociais 1923-1950* (Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 2008), 83.

<sup>15</sup> Cf. Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia: a study on the foundations of critical theory* (New York, NY: Columbia University Press, 1986), 148.

<sup>16</sup> Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, 147.

<sup>17</sup> Cf. Fraser, “What’s critical about critical theory?”, 97-131.

dessa falha nas elaborações da tradição, essas autoras passam a fazer proposições visando a superação desse *déficit*. Apesar de esse grupo de autoras ser chamado comumente de “teoria crítica feminista”, é importante pensarmos como essas críticas visam a efetiva realização da teoria crítica e não a criação de uma nova “categoria” dentro da tradição. Ora, se a teoria crítica ambiciona desvelar as relações de dominação e os potenciais e bloqueios emancipatórios presentes, a revelação e a superação da dominação de gênero deve ser a ela incorporada como parte fundamental do processo, e não considerada apenas como um eixo deslocado, separado.

Em suas primeiras obras, Seyla Benhabib, partindo dessa concepção de que é preciso corrigir a “cegueira de gênero” da tradição crítica, entra no debate especialmente com Jürgen Habermas. Porém, ao apresentar as suas críticas à tradição da teoria moral e da teoria democrática, Benhabib se distancia das interpretações de Nancy Fraser. Enquanto Fraser argumenta que “ninguém aperfeiçoou ainda a definição de Marx, de 1843, de teoria crítica como ‘auto-aclaramento das lutas e desejos de uma época’”<sup>18</sup>, justamente porque essa definição carrega um conteúdo político de que o programa de pesquisa e a estrutura conceitual dessa tradição deveria ser construído a partir dos movimentos com os quais se identifica, “as questões que ela coloca e os modelos que projeta são constituídos por aquelas identificações e aquele interesse”<sup>19</sup>; Benhabib defende que uma teoria crítica da sociedade “não pode tomar as aspirações de nenhum ator social sem questionamentos e formatar seus critérios críticos de acordo com as demandas de um movimento social particular”<sup>20</sup>. A tarefa de um teórico crítico deve ser a de manter certo distanciamento, mesmo daqueles movimentos com os quais se

---

<sup>18</sup> Fraser, “What’s critical about critical theory?”, 97.

<sup>19</sup> Fraser, “What’s critical about critical theory?”, 97.

<sup>20</sup> Benhabib, *Situating the Self*, 109-110.



identifica, apesar de seu necessário comprometimento com a transformação social<sup>21</sup>. Ou seja, para Fraser, o que diferencia a teoria crítica da teoria tradicional é justamente o fato de que a primeira não deve se preocupar com fundamentações filosóficas últimas<sup>22</sup>, devendo realizar uma crítica imanente e situada, enquanto para Benhabib é imprescindível uma fundamentação normativa, pois apenas ela é capaz de verificar se os movimentos sociais estão realmente lutando pela emancipação, afinal de contas, “pode haver períodos em que as normas e valores imanentes de uma cultura encontram-se tão reificados, mortos ou petrificados que não se pode falar em seu nome”<sup>23</sup>.

Essa posição de distanciamento do teórico crítico, defendida por Benhabib, não deve ser confundida com um “falar de lugar nenhum” ou ser absolutamente neutro. Pelo contrário, a não apresentação de pressupostos normativos pode, além de tornar a crítica débil em razão de assumir estados de dominação ou de conformismo<sup>24</sup>, mascarar os pressupostos do autor e fazer com que eles sejam assumidos como verdadeiros e únicos. Explicitar os pressupostos normativos da crítica é também colocá-los em campo aberto, disponíveis para a crítica e o questionamento. Logo, para Benhabib, a crítica dos movimentos sociais à teoria forma necessariamente uma dupla com uma crítica da teoria a esses movimentos. Com o caso do movimento feminista não seria diferente. Assim, não basta incorporar as críticas do feminismo direcionadas à teoria crítica ou à teoria moral, como sugerem Linda

---

<sup>21</sup> Cf. Benhabib, *Situating the Self*, 109-110.

<sup>22</sup> Cf. Felipe Gonçalves Silva, “Iris Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib: uma disputa entre modelos críticos”, in *Curso livre de teoria crítica*, org. Marcos Nobre (Campinas, SP: Papirus, 2008), 209.

<sup>23</sup> Benhabib, *Situating the Self*, 228.

<sup>24</sup> Cf. Silva, “Iris Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib”, 217.

Nicholson e Nancy Fraser<sup>25</sup>, é necessário também fazer o processo inverso.

Eu discordo veementemente da sugestão feita por Linda Nicholson e Nancy Fraser de que a crítica social sem filosofia é possível e rejeito a estratégia de uma crítica social unicamente situada, imanente, precisamente porque eu acredito que ‘reivindicações de validade transcendentais ao contexto’ são essenciais para a tarefa de uma crítica social rigorosa<sup>26</sup>.

Dessa forma, a exposição de Benhabib em *Situating the Self* é marcada pela concepção desse processo dual entre a teoria crítica e as reivindicações dos movimentos sociais, sendo sempre necessário o movimento de um ao outro para a realização de uma crítica social rigorosa. Em sua análise dos modelos de espaço público e da teoria moral fica claro como a realidade social das demandas dos movimentos sociais fornece a evidência empírica com base na qual a autora realiza sua crítica à teoria, porém, fica também evidente como considera essencial a existência de uma fundamentação moral capaz de estabelecer parâmetros para a avaliação da realidade em uma sociedade pluralista.

Em diversos momentos de *Situating the Self* eu deixei isso claro: ao discutir concepções de boa vida oferecidas por algumas comunidades religiosas, o conteúdo delas pode entrar em conflito com direitos humanos, civis e políticos básicos, na forma como estão formulados em diversas constituições e declarações de direitos. Eu defendo que esses

---

<sup>25</sup> Cf. Nancy Fraser e Linda Nicholson, “Social criticism without philosophy: an encounter between feminism and postmodernism”, *Social text* 21 (1989), 83-104. Perguntada sobre as críticas, especialmente de Benhabib, sobre essa ideia de crítica social sem filosofia apresentada no artigo, Nancy Fraser argumenta que foi mal compreendida, e que se referia apenas à “Filosofia com F maiúsculo” como forma de fundamentação metafísica para a crítica política. Para a resposta, cf. Nancy Fraser, “Entrevista com Nancy Fraser” (concedida a Ingrid Cyfer e Raphael Neves), in *Redistribuição, reconhecimento e representação: diálogos sobre igualdade de gênero*, org. Maria Aparecida Abreu (Brasília, DF: Ipea, 2011).

<sup>26</sup> Seyla Benhabib, “In defense of universalism. Yet again! A response to critics of *Situating the Self*”, *New German Critique* 62 (1994), 178.

direitos devem ‘triumfar’ sobre essas concepções de boa vida caso entrem em confronto<sup>27</sup>.

É necessário, para a realização da tarefa da teoria crítica, que tenhamos então uma fundamentação normativa capaz de guiar a crítica social, capaz de fornecer os pressupostos a partir dos quais analisaremos os potenciais e bloqueios emancipatórios mesmo nos casos dos movimentos sociais que se dizem progressistas e nos casos daqueles com os quais nos identificamos. A aceitação das demandas dos movimentos como verdade feriria a própria ideia de teoria crítica, que, como argumenta Herbert Marcuse, “preserva a verdade, mesmo que a prática revolucionária se desvie do caminho certo. A prática segue a verdade, e não a verdade à prática”<sup>28</sup>. Essa fundamentação normativa da crítica seria oferecida por uma filosofia universalista, porém, para que ela seja capaz de realizar essa função é necessário que ela própria seja corrigida à luz de críticas fundadas nas práticas dos movimentos sociais.

## II – REFORMULANDO A TEORIA: O UNIVERSALISMO INTERATIVO

Após décadas de crítica contextualista, de fundo comunitarista ou “pós-moderno”, o universalismo se encontra em condições difíceis, soando praticamente indefensável. Porém, Benhabib argumenta que a realidade política de nosso tempo é justamente o que coloca a necessidade de ideais universalistas na agenda global<sup>29</sup>. O objetivo da autora com *Situating the Self* era justamente o de “rearticular uma defesa pós-metafísica do universalismo político e moral de forma que

---

<sup>27</sup> Seyla Benhabib, “In defense of universalism”, 178.

<sup>28</sup> Herbert Marcuse, *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social* (São Paulo, SP: Paz e Terra, 2004), 276.

<sup>29</sup> Cf. Benhabib, “In defense of universalism”, 173.

fizesse justiça a algumas dessas críticas contemporâneas<sup>30</sup>, para isso seria necessário retirar dessa tradição as ilusões metafísicas do Iluminismo. Essas ilusões seriam a de uma razão autotransparente e autofundada; a de um sujeito desincorporado e desencarnado; e a de um ponto de vista moral situado para além de qualquer referência histórica ou cultural<sup>31</sup>. A formulação deste universalismo pós-metafísico seria composta de dois passos: 1) rearticular um conceito de racionalidade discursivo, comunicativo, cuja base é o modelo da ética discursiva formulado por Habermas e Apel<sup>32</sup>; 2) reconhecer “que os sujeitos racionais são criaturas finitas, corporificadas, e frágeis, não *cogitos* desencarnados ou ‘unidades de apercepção transcendental’ abstratas”<sup>33</sup>, realizando, portanto, um afastamento do modelo estritamente consensual habermasiano para apostar em um meio termo entre um “universalismo apriorístico” e formas “mais radicais de contextualismo”<sup>34</sup>. Neste segundo passo, Benhabib utiliza a ideia arendtiana de “mentalidade alargada”<sup>35</sup>, para suprimir a ideia de consenso e unanimidade como meta da conversação racional e colocar em seu lugar um processo que, fundamentado na reciprocidade igualitária, integra os sujeitos concretos tendo em vista a obtenção de algum acordo.

---

<sup>30</sup> Benhabib, “In defense of universalism”, 174.

<sup>31</sup> Cf. Benhabib, “In defense of universalism”, 174.

<sup>32</sup> Para o modelo de ética discursiva de Habermas e Apel ver Jürgen Habermas, “Notas programáticas para uma fundamentação da ética do discurso”, in: *Consciência moral e agir comunicativo* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989) e Jürgen Habermas, *Comentários à Ética do Discurso* (Lisboa: Instituto Piaget, 1999).

<sup>33</sup> Benhabib, “In defense of universalism”, 174.

<sup>34</sup> Cf. Benhabib, “In defense of universalism”, 175.

<sup>35</sup> Sobre a ideia de “mentalidade alargada”, ver Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2000). E Hannah Arendt “Responsabilidade pessoal sob a ditadura”, in *Responsabilidade e Julgamento* (São Paulo: Companhia das Letras, 2004); *A vida do espírito* (Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2010) e “Thinking and moral considerations: a lecture”, *Social Research* 38/3 (1971).

O debate de Benhabib com a teoria moral, portanto, é parte desse esforço que visa a transformação desses sujeitos racionais abstratos em sujeitos concretos e a eliminação dos “excessos racionalistas” da teoria do discurso de Habermas e Apel. Segundo a autora, a teoria moral sempre considerou um “outro generalizado” como modelo para os seus desenvolvimentos, deixando de fora, por isso, as experiências que constituem a individualidade dos sujeitos<sup>36</sup>. Do ponto de vista do “outro generalizado”, abstraímos a individualidade e a identidade concreta do outro, e o consideramos apenas como um sujeito racional descorporificado. A controvérsia entre Lawrence Kohlberg e Carol Gilligan<sup>37</sup> funciona como uma apresentação desse problema: Gilligan desenvolve uma pesquisa em contraposição à realizada por Kohlberg sobre o desenvolvimento moral de jovens adultos. De acordo com Gilligan, as concepções morais de Kohlberg são voltadas à experiência masculina, à socialização masculina, ao passo que habilidades comumente desenvolvidas pelas mulheres são consideradas pelo autor como rebaixamentos morais. Os pontos importantes que Benhabib destaca desse debate entre Kohlberg e Gilligan, e da contribuição feminista à teoria moral são: 1) a teoria feminista considera o sistema sexo-gênero não como algo contingente, e sim como algo essencial para a explicação sociológica. Os *selves* desenvolvem uma identidade que é corporificada, “o *self* se torna um eu através da apropriação de modos psicológicos, sociais e simbólicos de experienciar sua identidade corpórea comuns à sua comunidade”<sup>38</sup>; 2) esse sistema sexo-gênero

---

<sup>36</sup> Cf. Benhabib, *Situating the Self*, 153 et seq.

<sup>37</sup> Cf. Carol Gilligan e John Michael Murphy, “Moral development in late adolescence and adulthood: a critique and reconstruction of Kohlberg’s theory”, *Human development* 23 (1980): 77-104 e Carol Gilligan, *In a different voice: psychological theory and women’s development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), 18-19.

<sup>38</sup> Benhabib, *Situating the Self*, 152.

tem contribuído ao longo da história para a opressão e exploração das mulheres.

A tarefa da teoria crítica é, então, a de revelar esse fato de forma a desenvolver uma teoria emancipatória que possa dar conta também desse tipo de problema social. Partindo da crítica de Gilligan à teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg, Benhabib debate com a teoria universalista de forma a incluir os questionamentos de Gilligan na teoria moral como um todo.

Para exemplificar esse “outro generalizado” presente na teoria moral, Benhabib recorre à teoria contratualista e à metáfora do estado de natureza. Por meio desta metáfora é apresentada a “visão de um self autônomo: um narcisista que vê o mundo a sua própria imagem; que não tem percepção dos limites de seus próprios desejos e paixões; e que não consegue ver a si mesmo através dos olhos de um outro”<sup>39</sup>. Essa situação é rompida pela presença de um outro. “Tendo sido expulsos de seu narcísico universo para um mundo de insegurança por seus irmãos, esses indivíduos têm de restabelecer a autoridade do pai na imagem da lei”<sup>40</sup>. Esse homem do estado da natureza surge como um “cogumelo”, do nada, sem história, sem infância, sem pai nem mãe. Ademais esse homem não é pensado como humanidade, é pensado realmente por meio da experiência masculina, a única perceptível a esses autores, que não veem problemas em se colocar no lugar do universal. Não há outra experiência possível que mereça consideração além da sua própria. A experiência feminina é tomada, então, a partir de qualquer enfrentamento, como a negação da masculina. A mulher é aquilo que o homem não é, “sua identidade é definida por uma ausência – ausência de autonomia, ausência de independência, ausência do falo”<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Benhabib, *Situating the Self*, 156.

<sup>40</sup> Benhabib, *Situating the Self*, 156.

<sup>41</sup> Benhabib, *Situating the Self*, 157.

Essa concepção da mulher como posicionada em um lado oposto ao do homem, como sendo definida pela ausência é também o lançamento da mulher no mundo da natureza, do cuidado, da reprodução, e a sua retirada dos espaços públicos. “A esfera pública, a esfera da justiça, se transforma com o tempo, a esfera do cuidado e da intimidade é imutável e atemporal”<sup>42</sup>.

A separação entre a esfera pública da justiça, onde a história é feita, e o reino atemporal do lar, no qual a vida é reproduzida, é internalizado pelo ego masculino. As dicotomias não estão apenas fora, mas dentro. Ele mesmo é dividido em pessoa pública e indivíduo privado. Em seu peito chocam-se a lei da razão e a inclinação da natureza, o brilho do saber e a obscuridade da emoção. Preso entre a lei moral e o paraíso estrelado acima e o corpo terreno abaixo, o *self* autônomo luta por unidade. Mas o antagonismo – entre autonomia e cuidado, independência e ligação, soberania do *self* e relação com o outro – permanece. No discurso da teoria política e da teoria moral modernas, essas dicotomias são reificadas e tomadas como essenciais para a constituição do *self*. Enquanto os homens humanizam a natureza externa através do trabalho, a natureza interna se mantém a-histórica, sombria e obscura<sup>43</sup>.

Para Benhabib, a teoria moral universalista herda essas dicotomias e isso fica evidente em suas tentativas de restringir o ponto de vista moral à perspectiva do “outro generalizado”. Essa perspectiva nos obriga a tomar todos os indivíduos como seres iguais e racionais, portadores dos mesmos direitos e obrigações e desembaraçados de tudo o que constitui a sua identidade concreta. A relação entre os indivíduos considerados como “outros generalizados” é baseada em *equidade e reciprocidade formais*: cada um pode esperar do outro o que o outro pode esperar dele. “Tratando-te de acordo com essas regras, eu confirmo à tua pessoa os direitos de humanidade e tenho legitimidade para esperar que farás o mesmo em relação a mim”<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Benhabib, *Situating the Self*, 157.

<sup>43</sup> Benhabib, *Situating the Self*, 158.

<sup>44</sup> Benhabib, *Situating the Self*, 159.

O que Benhabib sugere, para que a teoria moral universalista supere esse problema, é que seja considerada, em conjunto com a perspectiva do “outro generalizado”, a perspectiva do “outro concreto”. Desta forma, as normas de interação não seriam mais de equidade e reciprocidade formais, e sim complementares. Os sujeitos que interagem, de acordo com essa norma, seriam considerados do ponto de vista de um ser humano merecedor de direitos, dignidade e respeito como pessoa humana, mas também do ponto de vista de suas experiências pessoais, de suas habilidades, suas vivências, tudo o que forma a concretude de seu *self*. Esse é o desenvolvimento que a autora dá à ideia de “mentalidade alargada” de Hannah Arendt.

O processo de reconhecer o outro em sua individualidade, em sua concretude, de se pôr no lugar do outro, mas sem perder de vista o universalismo – os direitos universais de que somos portadores – é o modo como Benhabib resolve o problema de manter o universalismo como fundamentação, incluindo, porém, uma espécie de contextualismo de forma a torná-lo capaz de atender às necessidades do mundo contemporâneo. Como argumenta Yara Frateschi, o modelo arendtiano da “mentalidade alargada” torna-se produtivo para a superação da oposição entre universalismo e contextualismo no próprio terreno da ética comunicativa, posicionando-a “a favor de uma compatibilidade entre uma ‘moralidade universalista de princípios’ e o ‘juízo moral sensível ao contexto’”<sup>45</sup>.

A proposta de Benhabib de universalismo interativo está diretamente relacionada com a sua versão da ética do discurso, ou seja, com a inclusão nos espaços de discussão, formação da vontade e deliberação pública daqueles que são excluídos do espaço público.

---

<sup>45</sup> Yara Frateschi, “Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: apropriação crítica de Hannah Arendt”, *Ethic@* 13/2 (2014), 374-375.



Não basta estar fisicamente presente, ou que sua presença seja garantida por normas do direito formal, é necessário que a sua participação seja garantida por uma reestruturação da ética discursiva que permita outras possibilidades de argumentação e de discurso que não sejam restritas a uma lógica excessivamente racionalista. A consideração da perspectiva do “outro concreto”, através da reversibilidade de perspectivas, é o motor de uma inclusão real das pessoas no espaço público e da transformação da realidade social. Uma esfera pública restrita não é uma esfera pública compatível com um modelo crítico de democracia.

É fundamental compreender como a ideia de reversibilidade de perspectivas que Benhabib propõe é profundamente diferente da ideia de “reciprocidade” de John Rawls, fundadora de sua teoria da justiça através do experimento do “véu da ignorância”<sup>46</sup>. A reversibilidade de perspectivas de sua proposta de universalismo interativo é bastante diversa dessa versão corrente, que a autora intitula “substitucionalista”. Para a versão substitucionalista, a simetria, entendida como igualdade formal, é pensada do ponto de vista do “outro generalizado”, destituído de todas as suas características pessoais. Neste caso, seria possível pensar a partir do outro porque o outro é limpo de tudo o que o torna diferente, tudo o que forma a sua individualidade. A autora demonstra, através de uma crítica das teorias de Kohlberg e Rawls, que o fato de ignorarem o ponto de vista do “outro concreto” leva a uma “incoerência epistêmica nas teorias morais universalistas”<sup>47</sup>. Isso acontece porque, na teoria de ambos, a reciprocidade moral envolve se colocar imaginativamente no lugar do outro, porém isso acontece em condições nas quais o outro enquanto diferente desaparece, restando tudo o que não é concreto. Ao fazer

---

<sup>46</sup> Cf. John Rawls, *Uma teoria da justiça* (São Paulo, SP: Martins Fontes, 2008).

<sup>47</sup> Benhabib, *Situating the Self*, 161.

isso, Benhabib conclui que se retira tudo o que constitui efetivamente a nossa humanidade: “As diferenças não são negadas, elas se tornam irrelevantes”<sup>48</sup>. Isso acontece na teoria de Rawls porque ele manteria muito da teoria kantiana: “se tudo o que pertence a eles como criaturas corporificadas, afetivas, sofredoras, suas memórias e histórias, seus laços e relações com os outros, precisam ser subsumidos no domínio do fenômeno, então o que nos resta são máscaras vazias que são todos e ninguém”<sup>49</sup>. É necessário que o processo de universalização seja conduzido de forma que considere essa individualidade, essa corporeidade dos sujeitos, e, para Benhabib, a forma de realizar esse processo é através de uma ética do discurso corrigida, capaz de incorporar essas especificidades dos sujeitos.

Para o universalismo interativo, a reversibilidade é pensada também do ponto de vista do outro concreto, e é por isso, complementar. A igualdade, neste caso, é de posição dos sujeitos, não de seu conteúdo. Interagimos com outros sujeitos e aprendemos com essas interações. A reversibilidade de perspectivas não deve ser compreendida como “entrar na cabeça dos outros” ou ser capaz de decidir pelos outros, e sim como o processo de podermos pensar como os outros se sentem ao analisarmos alguma situação, ao formarmos nossa vontade<sup>50</sup>. A reversibilidade de perspectivas é, segundo Benhabib, algo que já acontece o tempo todo em nossas interações sociais: quando a mãe e o pai de uma criança vão ensiná-la que não se deve agir violentamente com os outros, é comum que digam a ela: “imagine como se sentiria se fosse tratado assim”; ou em uma escola, quando ao preparar uma aula o professor precisa pensar do ponto de vista dos alunos, que ainda não sabem aquele conteúdo. Além disso, quando consideramos ações sociais mais complexas, é

---

<sup>48</sup> Benhabib, *Situating the Self*, 161.

<sup>49</sup> Benhabib, *Situating the Self*, 161.

<sup>50</sup> Cf. Benhabib, “In defense of universalism”, 186-187.

justamente em razão da capacidade de se colocar no ponto de vista do outro que muitas das transformações sociais que o mundo viu aconteceram. “Precisamente porque a reversibilidade de perspectivas é possível, aprendizado social sobre problemas como o sexismo, o racismo, e a discriminação étnica é possível. Mudança moral e transformação social podem apenas ter lugar através do aprendizado da tomada do ponto de vista do outro em consideração”<sup>51</sup>.

Esse processo de se colocar no lugar do outro e de buscar argumentar a partir deste ponto de vista faz com que o diálogo torne-se capaz de criar uma interação que não é apenas formal, que não é de indivíduos iguais e que assume que, justamente por não sê-lo, precisa lidar com as diferenças. “A transfiguração da visão liberal do universalismo, 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”<sup>52</sup>. Apenas uma ética do discurso renovada pode ser pensada como parte do procedimento de uma prática realmente democrática. A inclusão prática dos sujeitos em interações democráticas é diretamente relacionada à possibilidade de pensá-los enquanto sujeitos concretos na elaboração das normas e dos procedimentos.

Assim, a crítica de Benhabib ao universalismo e a sua sugestão de correção através da incorporação do “outro concreto” é fundada nas práticas dos movimentos sociais (através da crítica feminista), e ao mesmo tempo, é fundamentação de sua teoria da democracia. Ao dar concretude aos sujeitos do diálogo e considerar que as normas que regulamentam a participação nesses processos de formação de vontade precisam ser, elas também, *complementares*, a autora retira a

---

<sup>51</sup> Benhabib, “In defense of universalism”, 189.

<sup>52</sup> Frateschi, “Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib”, 374.

restrição presente na teoria habermasiana por conta da distinção entre *justiça* e *vida boa* e permite, por meio do modelo radicalmente procedimental apresentado brevemente aqui, uma condução dos anseios dos sujeitos concretos de forma que possam influenciar em todas as decisões públicas. Esse processo de diálogo, de ida e volta, de tomar o universalismo como fundamentação da elaboração do modelo inclusivo e ao mesmo tempo como resultado real do processo; bem como o de o universalismo garantir a participação igual de todos como pressuposto, e ser, ao mesmo tempo, fundamentação normativa da crítica social, é considerado por Benhabib não como um “círculo vicioso”, e sim como um “círculo virtuoso”<sup>53</sup>.

Dessa forma, a proposta de Benhabib se orienta por normas universalistas para a elaboração de um modelo de democracia que tenha práticas realmente inclusivas e que garanta, assim, a efetiva participação de todos no debate público. E é nesse movimento dual entre a teoria e a prática social que Benhabib entende que podem ser desenvolvidos os potenciais emancipatórios do presente: na prática coletiva nesses processos de formação de vontade e de deliberação, os sujeitos, garantidos pela forma inclusiva do procedimento, colocam as suas questões para o debate e podem modificar as demarcações de todas as questões, sejam elas a respeito das normas do próprio processo, sejam elas sobre seu conteúdo.

## **BIBLIOGRAFIA**

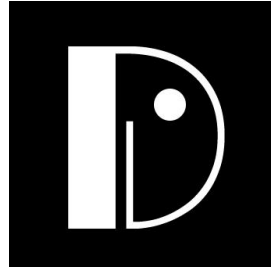
Arendt, Hannah. “Thinking and moral considerations: a lecture”. *Social Research* 38/3 (1971): 417-446, acessado em 07 de julho de 2017, <http://www.jstor.org/stable/40970069>.

---

<sup>53</sup> Seyla Benhabib, *The claims of culture: equality and diversity in the global era* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), 11.

- Arendt, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2004.
- Arendt, Hannah. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2010.
- Benhabib, Seyla. *Critique, Norm and Utopia: a study on the foundations of critical theory*. New York, NY: Columbia University Press, 1986.
- Benhabib, Seyla. *Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. New York, NY: Routledge, 1992.
- Benhabib, Seyla. “In defense of universalism. Yet again! A response to critics of Situating the Self”. *New German Critique* 62 (1994): 173-189, acessado em 07 de julho de 2017, <http://www.jstor.org/stable/488515>.
- Benhabib, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- Benhabib, Seyla. *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.
- Benhabib, Seyla. “Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática”. In: *Democracia deliberativa*. Organizado por Denilson Luis Werle e Rúrion Soares Melo. São Paulo, SP: Esfera Pública, 2007.
- Fraser, Nancy. “Entrevista com Nancy Fraser” (concedida a Ingrid Cyfer e Raphael Neves). In: *Redistribuição, reconhecimento e representação: diálogos sobre igualdade de gênero*. Organizado por Maria Aparecida Abreu. Brasília, DF: Ipea, 2011.
- Fraser, Nancy. “What’s critical about critical theory? The case of Habermas and gender”. *New German Critique* 35 (1985): 97-131. Acessado em 07 de Julho de 2017, <http://www.jstor.org/stable/488202>.
- Fraser, Nancy e Nicholson, Linda. “Social criticism without philosophy: an encounter between feminism and

- postmodernism”. *Social text* 21 (1989): 83-104. Acessado em 07 de Julho de 2017, <http://www.jstor.org/stable/827810>.
- Frateschi, Yara. “Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: apropriação crítica de Hannah Arendt”. *Ethic@* 13/2 (2014): 363-385. Acessado em 07 de Julho de 2017, doi: 10.5007/1677-2954.2014v13n2p363.
- Gilligan, Carol. *In a different voice: psychological theory and women’s development*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- Gilligan, Carol e Murphy, John Michael. “Moral development in late adolescence and adulthood: a critique and reconstruction of Kohlberg’s theory”. *Human development* 23/2 (1980): 77-104. Acessado em 07 de Julho de 2017, doi: 10.1159/000272541.
- Habermas, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 1989.
- Habermas, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- Jay, Martin. *A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 2008.
- Marcuse, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. São Paulo, SP: Paz e Terra, 2004.
- Nobre, Marcos. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2004.
- Rawls, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2008.
- Silva, Felipe Gonçalves. “Iris Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib: uma disputa entre modelos críticos”. In: *Curso livre de teoria crítica*. Organizado por Marcos Nobre. Campinas, SP: Papirus, 2008.



**DISSONÂNCIA**

ISSN: 2594-5025

TEORIA CRÍTICA E FEMINISMO  
Volume 1, Número 2, Dezembro/2017  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH)  
Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

