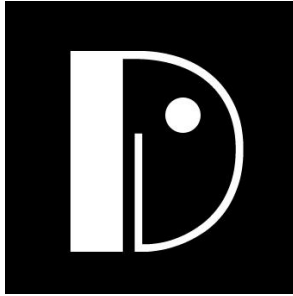




vol.1 n°2



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

# BENHABIB E UM ESPAÇO PÚBLICO PARA SUJEITOS CONCRETOS

Jéssica Omena Valmorbida\*

**RESUMO:** O artigo tem como objetivo analisar noções e teses fundamentais com as quais Benhabib constrói uma concepção de espaço público universalista capaz de superar a primazia do domínio legal, um certo excesso de racionalismo e cegueira de gênero das teorias morais e políticas modernas, que segundo a autora ainda estão presentes na ética do discurso de seu interlocutor direto, Jürgen Habermas. Em nossa chave de leitura, este espaço público, capaz de responder às contribuições feministas, tem como pilar central as relações ético-políticas estabelecidas em regime conversacional, sob a égide do conceito de “outro concreto”, num *continuum* com o conceito de “outro generalizado”. Para cumprir este objetivo, procuramos mostrar que a participação dialógica no espaço público funciona como um procedimento de validação das regras de ação, ao mesmo tempo em que são vetores na transformação moral e política dos agentes. Em seguida, expomos como o conceito de outro concreto serve de plataforma para a superação das teorias éticas centradas no direito e na justiça, possibilitando a constituição de uma ética que considere as diferenças e inclua questões de boa vida e felicidade em seu corpo teórico. Por fim, levando em

---

\* Jéssica Omena Valmorbida é doutoranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Contato: jevalmorbida@gmail.com.

consideração as críticas feministas sobre o déficit de gênero, bem como sobre a falta de concretude das teorias morais, sinalizamos a necessidade da construção de um novo modelo de espaço público que supere tais defasagens.

**PALAVRAS CHAVE:** outro concreto; feminismo; universalismo; Seyla Benhabib.



## BENHABIB AND A PUBLIC SPACE FOR CONCRETE SELVES

**ABSTRACT:** This article aims to analyze fundamental notions and theses with which Benhabib constructs a conception of universalistic public space capable of overcoming the primacy of the legal domain, the excess of rationalism and the blindness of gender in modern moral and political theories – which are still present in the Discourse Ethics of her direct interlocutor, Jürgen Habermas. In our interpretation, this effectively democratic public space, capable of responding to feminist contributions, is based on ethical-political relations established under a conversational regime, through the concept of “concrete other”, in a *continuum* with the concept of “generalized” other. In order to fulfill this objective, we try to show that dialogic participation in public space functions as a validation procedure for the rules of action, while at the same time they are vectors in the moral and political transformation of the agents. Following, we explain how the concept of the “concrete other” serves as a platform for overcoming ethical theories centered on law and justice, enabling the constitution of an ethic that considers differences and includes questions of good life and happiness in its theoretical framework. Finally, taking into account the feminist critiques of gender deficit, as well as the lack of concreteness of moral theories, we signal the need to construct a new model of public space that overcomes such lags and, in this sense, be effectively democratic.

**KEY-WORDS:** public space; feminism; universalism; Seyla Benhabib.

Em *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Seyla Benhabib pretende reconstruir – mediante uma série de acertos de contas históricos – os ideais da modernidade, dentre os quais se destaca o universalismo moral e político sensível ao contexto. Tal reconstrução se faz necessária, pois para a filósofa a modernidade acumula historicamente uma série de defasagens. As concepções de igualdade e liberdade formuladas no século XVIII e revistas no século XIX pararam na porta de casa e mantiveram – e ainda mantêm o século XX – uma ampla parcela de seus integrantes, como as mulheres, às margens desses parâmetros<sup>1</sup>. Benhabib reconhece os ganhos da ética comunicativa de Jürgen Habermas, seu interlocutor direto, sobretudo no que diz respeito à substituição da razão legisladora pela razão interativa. Contudo, ainda segundo Benhabib, a ética comunicativa não atenta para questões de gênero, considera os envolvidos no debate público apenas como sujeitos portadores de direitos e não como *selves*<sup>2</sup> concretos.

O objetivo deste artigo é analisar noções e teses fundamentais com as quais Benhabib constrói uma concepção de espaço público universalista capaz de superar a primazia do domínio legal, um excesso de racionalismo e o déficit de gênero de teorias morais e políticas modernas, que segundo a autora ainda estão presentes na ética do discurso de Habermas. Em nossa chave de leitura, este

---

<sup>1</sup> É com esta orientação que afirma Benhabib: “Se o havia sido considerado, até agora, as maiores obras da tradição ocidental são, quase uniformemente, produto de um grupo específico de indivíduos, a saber, homens europeus e norte americanos, brancos e proprietários, então o quão universal e representativa é a sua mensagem, o quão inclusivo é seu alcance e o quão imparcial é a sua visão?” Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Post-Modernism in Contemporary Ethics* (Cambridge: Polity Press, 1992), 242. Tradução nossa.

<sup>2</sup> “Selves” provêm da noção de “Self”, termos que preferimos manter na língua original.

espaço público efetivamente democrático, capaz de responder às contribuições feministas, tem como pilar central as relações ético-políticas estabelecidas em regime conversacional, sob a égide do conceito de “outro concreto”, num *continuum* com o conceito de “outro generalizado”. Para cumprir este objetivo, num primeiro momento retomamos um ponto central da ética comunicativa habermasiana, a saber, o procedimento intersubjetivo de universalização. Na segunda seção, expomos os déficits apontados por Benhabib e outras teóricas feministas da teoria habermasiana, sobretudo a separação rígida entre público e privado e ao excesso de racionalismo. Na terceira seção evidenciamos como o conceito de outro concreto serve de plataforma para a superação das teorias éticas centradas no direito e na justiça, possibilitando a constituição de uma ética que considere as diferenças e a inclua questões de boa vida e felicidade em seu corpo teórico. Por fim, levando em consideração as críticas feministas sobre o déficit de gênero, bem como sobre a falta de concretude das teorias morais, sinalizamos a necessidade da construção de um novo modelo de espaço público que supere tais defasagens e, neste sentido, seja democrático.

## **COM HABERMAS PARA ALÉM DE HABERMAS**

Para Benhabib, tanto a ética do discurso habermasiana quanto os movimentos sociais vislumbram a efetivação de uma moralidade igualitária e pós-convencional nas esferas da vida “que até então foram controladas pela tradição, pelos costumes, pelas expectativas rígidas de papéis sociais e pela completa exploração desigual das mulheres e de seu trabalho”<sup>3</sup>. Ambos apontam para i) uma negociação discursiva das normas sociais, ii) requerem uma apropriação flexível da tradição, iii) veem a formação de identidades e

---

<sup>3</sup> Benhabib, *Situating the Self*, 110. Tradução nossa.

histórias de vida fluídas como resultantes de um processo de reflexão<sup>4</sup>. Em Benhabib, a cultura não pode ser entendida descontextualizada da dinâmica da organização política, assim como as relações econômicas, jurídicas, os procedimentos médicos e os padrões de parentesco e amizade não podem ser compreendidos independentes de sua relevância cultural<sup>5</sup>. Dada essa intersecção, é no modelo de espaço público habermasiano formulado na ética do discurso que Benhabib encontra potenciais para a efetivação democrática.

A premissa central da ética do discurso é a de que as únicas normas que têm o direito de reclamar validade são aquelas que podem obter anuência de todos os participantes envolvidos nos discursos práticos: estes são vistos como fundamento do procedimento de universalização<sup>6</sup>. Este modelo de Habermas apresenta uma ruptura bastante significativa no que diz respeito ao modo como se constrói o procedimento de universalização: é abandonada a ideia de uma razão legisladora capaz de fornecer ao sujeito, em foro interno, o que é a norma moral —como acontecia no caso do imperativo categórico<sup>7</sup> —, em nome de um *procedimento intersubjetivo* de formação do juízo moral. O princípio de universalização não é mais obtido *monologicamente*, mas na forma intersubjetiva de uma argumentação moral, isto é, em um debate no espaço público no qual a norma em questão é problematizada e aceita

---

<sup>4</sup> Benhabib, *Situating the Self*, 110.

<sup>5</sup> Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Trad Alejandra Vassallo. Buenos Aires. Kats Editores, 2006, 29. Tradução nossa.

<sup>6</sup> Habermas, J. *Comentários à Ética do Discurso*. Tradução de Gilda Lopes. Lisboa, Instituto Piaget, 1991, 16.

<sup>7</sup> Não custa lembrar que o *imperativo categórico* kantiano tem o estatuto de *norma* fornecida pela razão, cuja fórmula, em termos gerais, afirma que a ação moral segue uma máxima passível de se tornar lei universal. Cf. KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, seção 1.

consensualmente mediante a participação de todos os concernidos. A essa mudança habermasiana da formulação do procedimento de universalização estão subjacentes transformações significativas no modo como se entende o processo de formação do sujeito.

O insight de Habermas é afirmar que a formação da identidade do indivíduo se dá necessariamente numa coletividade, num contato interpessoal linguístico. Nos termos do autor, “os sujeitos dotados da capacidade de linguagem e ação só se constituem (...), como indivíduos, na medida em que, enquanto elementos de determinada comunidade linguística, crescem num universo partilhado intersubjetivamente”<sup>8</sup>, ou seja, não há outro modo de um indivíduo humano constituir-se e afirmar sua identidade a não ser através de apropriação das tradições, através do pertencimento e através da participação em interações linguísticas. Nesse processo,

A linguagem funciona como um meio no qual a identidade é constituída, no qual nós definimos a nós mesmos, e como meio para a coordenação da ação social. As identidades são formadas em redes de relações através das quais tomamos conhecimento de uma miríade de papéis sociais, mas mais especialmente do papel do outro generalizado<sup>9</sup>.

Ao defender o princípio do bem-estar geral, Habermas destaca – e também nisso Benhabib está de acordo – a importância dos indivíduos fazerem deferência às suas intrínsecas dependências ao tecido sociocultural em que vivem; já com a liberdade dos indivíduos, prescrita pelo princípio da justiça, tem-se garantida a autonomia necessária para que o indivíduo seja capaz de se abstrair dos valores presos ao contexto e, assim, atingir o *ponto de vista moral*. Em Habermas, o ponto de vista moral é, nos termos de Benhabib, o do “outro generalizado”. Neste, é requerido dos sujeitos que

---

<sup>8</sup> Habermas, *Comentários*, 19.

<sup>9</sup> Meehan, J. Introdução. *Feminists Read Habermas*. Routledge. London, 1995, 03. Tradução nossa.

reconheçam os outros indivíduos como portadores dos mesmos direitos e deveres que si mesmo. A vantagem deste ponto de vista seria a objetividade, que permitiria ao sujeito, de modo neutro, pesquisar as expectativas recíprocas e as interações constitutivas dos papéis sociais de cada participante, deixando de lado suas próprias concepções de bem.

Ainda que a filósofa compartilhe de premissas básicas da ética do discurso, Benhabib faz críticas contundentes a Habermas. Isso porque, na visão da autora, as restrições conversacionais postas no modelo discursivo de Habermas — uma separação entre justiça e vida boa, entre público e privado e, ainda, onde se pretende uma neutralidade — têm como base uma ideia de sujeito abstrato, limitam a agenda da conversa pública e excluem as minorias que não são contempladas pela teoria liberal clássica. A oposição binária público e privado, por exemplo, exclui a tematização da discussão pública os assuntos que envolvem a vida das mulheres. Se historicamente as questões que dizem respeito ao cuidado da casa, isto é, do âmbito privado, foram atribuídas às mulheres, então, ao restringir o diálogo público a questões que sejam de interesse público, as mulheres e suas atividades se tornam invisíveis e isoladas do campo político.

O déficit de gênero da teoria habermasiana não foi apontado somente por Benhabib. Ao contrário, em meados dos anos 1990, a coletânea *Feminists Read Habermas: gendering the subject of discourse* uniu uma série de teóricas feministas como Nancy Fraser, Jean Cohen, Marie Fleming, Johanna Meehan e Joan Landes, que — embora reconheçam os ganhos da ética do discurso — concordam na avaliação segundo a qual a teoria habermasiana sofre com uma “cegueira de gênero” e, na medida em que oculta a diferença no status social e político entre homens e mulheres, precisa de uma

revisão<sup>10</sup>. Nancy Fraser, por exemplo, argumenta que enquanto o modelo habermasiano do capitalismo clássico lança luz nas relações inter-institucionais entre várias esferas da vida pública e privada, por não tematizar as questões de gênero, acaba falhando em realizar uma explicação completa do poder. Ao lidar com as relações entre a esfera econômica e a da família, por exemplo, Habermas não reconhece que essas relações são tão afetadas pelo gênero quanto pelo dinheiro. No papel capitalista do trabalhador, o masculino é identificado com o provedor e se empenha, na história da luta dos trabalhadores, para “sustentar a família”. Se o capitalismo atribuiu o papel de trabalhador ao homem, o papel do consumo, o qual relaciona economia e família, foi atribuído à mulher. Em acréscimo ao papel do consumidor, o capitalismo atribuiu às mulheres a tarefa de educar as crianças e da manutenção da casa, bem como as outras tarefas repetitivas e não pagas que envolvem a reprodução da vida cotidiana<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Meehan. Introdução. *Feminists Read Habermas*, 7. Tradução nossa.

<sup>11</sup> Fraser afirma ainda que, ao desconsiderar a dimensão de gênero na atribuição de papéis, Habermas não consegue reconhecer até que ponto o papel do cidadão — figurando nesse esquema como participante no debate político e na formação da opinião pública — é configurado como masculino. Ademais, consenso e discurso público, pré-requisito para o exercício da cidadania, são historicamente as prerrogativas do homem e têm sido vistas, com frequência, como em desacordo com a feminilidade. Cf. Meehan, J. Introdução. *Feminists Read Habermas*, p.7. Tradução nossa. Em *Rethinking the Public Sphere* (1990), Nancy Fraser aponta que uma das principais vantagens do modelo discurso de Habermas é seu enfoque de dupla via. Contudo, seu modelo ainda é deficitário em alguns pontos. As críticas de Fraser feitas a Habermas se constituem a partir de quatro assunções que são centrais para uma concepção masculina e burguesa de esfera pública; são elas: 1. o pressuposto de que é possível que os interlocutores de uma esfera pública entreponham o status dos diferenciais e deliberem como se fossem equivalentes sociais; o pressuposto, portanto, de que a igualdade social não é uma condição necessária para a democracia política; 2. o pressuposto de que a proliferação de uma multiplicidade de públicos concorrentes está necessariamente a um passo de, em vez de em direção a, uma maior democracia, e que uma esfera pública única e abrangente é sempre preferível a um nexo de múltiplos públicos; 3. o pressuposto de que o discurso nas esferas públicas deve limitar-se à deliberação sobre o bem comum e que a aparência de

As críticas de Jean Cohen e Joan Landes partem de um plano mais empírico. Jean Cohen, cujas pesquisas se ocupam da atuação dos movimentos sociais, considera que Habermas supervaloriza o conceito de espaço público, ao mesmo tempo em que deixa a desejar na identificação dos potenciais emancipatórios. Ademais, aponta que toda luta feminista para reconfigurar identidades e relações de gênero – que é um momento essencial na reconstrução das instituições civis e políticas da sociedade – perpassa o questionamento da falta de fluidez entre o âmbito público e privado defendida por Habermas. Joan Landes, em sua abordagem a partir de pesquisas empíricas, questiona o modo textual e discursivo a partir do qual a participação política e ética foi construída. Landes afirma que, num espaço público inclusivo, a textualidade não pode ser a única forma de representação possível, sendo necessário chamar a atenção para a existência de outras formas de representação, inclusive as não-discursivas

Marie Fleming, por sua vez, afirma que Habermas errou ao ver a exclusão da mulher da esfera pública burguesa como uma falha da burguesia em realizar seus próprios ideais normativos. Para Fleming, esta exclusão foi, na verdade, constitutiva da institucionalização daquela esfera. As profundas mudanças estruturais que se desenrolam na vigência das relações de gênero foram essenciais para o desenvolvimento da esfera pública burguesa. À medida que a família conjugal patriarcal se tornou o tipo normativamente dominante, um espaço para relações “íntimas”, não reguladas economicamente, foi esculpido na esfera privada. Essa experiência de

---

“interesses privados” e “questões privadas” é sempre indescritível; 4. o pressuposto de que o funcionamento da esfera pública democrática requer uma rígida separação entre sociedade civil e Estado. Fraser, N. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, No. 25/26 (1990), pp. 56-80. Duke University Press, p. 59. Tradução nossa.



intimidade foi essencial para a construção de um conceito burguês de “humanidade”, que serviu de norma ideológica na expansão dos direitos de cidadania<sup>12</sup>.

Ainda outras defasagens se acumulam na tradição universalista de forte extração kantiana<sup>13</sup> e com reflexos em Habermas. Seu recorrente caráter deontológico, no qual se defende a primazia do justo sobre o bem e a exclusão de interesses pessoais das ações morais, oblitera um elemento fundamental: a motivação da ação<sup>14</sup>. Para Benhabib, tal problema ainda subsiste na ética de Habermas quando se exige que os indivíduos sejam capazes de deixar de lado suas demandas pessoais para chegar a uma neutralidade que coincida com a justiça. Dessa orientação deontológica, na visão de Benhabib, decorre um *excesso de racionalismo*, na medida em que considera os agentes morais como seres racionais antes de serem entendidos como indivíduos encarnados<sup>15</sup>. Ora, se o agente moral se forma histórica e socialmente, se é generificado, se tem necessidades e desejos, então é necessário voltar-se às forças que mobilizam as ações morais dos indivíduos concretos, ou seja, é necessário “situar o *self*”.

---

<sup>12</sup> Para Fleming, enquanto Habermas tematiza a falsa universalidade da cidadania com estrutura na propriedade, o núcleo das desigualdades constitutivas das relações de gênero na família conjugal patriarcal permanece invisível em sua teoria e a falsa universalidade sob a rubrica de humanidade, a qual em essência e em realidade, é masculina, continua intacta. Meehan, J. Introdução. *Feminists Read Habermas*, 9. Tradução nossa.

<sup>13</sup> Sobre o excesso de racionalismo da ética kantiana, Cf. Benhabib, S. *Situating the Self*, 6.

<sup>14</sup> Ainda que não tenhamos condições de desenvolver tais relações neste artigo, vale lembrar que esta questão da motivação remete-se ao questionamento que Hegel fez à ética do dever de Kant.

<sup>15</sup> Vale lembrar que a crítica ao excesso de racionalismo se inscreve na crítica ao sujeito abstrato da tradição liberal. Cf. em Benhabib, *Situating the Self*, 11.

## CRÍTICA À DEONTOLOGIA FORTE

Benhabib entende que a divisão entre público e privado na modernidade pode ser analisada em termos de um contraste. De um lado o âmbito da economia, da política e do sistema jurídico, nos quais todos podem participar de modo igualitário como agentes econômicos, cidadãos políticos e pessoas jurídicas; de outro lado, o domínio das particularidades do âmbito doméstico<sup>16</sup>. Enquanto o funcionamento do espaço público é guiado pelo princípio da justiça da neutralidade — característica central das decisões públicas, na medida em que garantiria que nenhuma concepção particular de bem seja sobreposta às demais — o espaço privado se caracteriza por aquilo que é exclusivo, particular e baseado em laços afetivos não universalizáveis entre os indivíduos<sup>17</sup>. Dessa divisão moderna entre público-privado resulta não só a estrutura institucional da sociedade ocidental moderna, mas tem formado nelas a concepção dominante de razão e racionalidade. Essa razão, como afirma Iris Young, é de tipo deontológica:

Essa razão, como a razão científica da qual a deontologia afirma distinguir-se, é impulsionada pelo que Theodor Adorno chama de lógica da identidade. Nessa lógica da identidade a razão não significa meramente ter razões ou explicação, ou inteligentemente refletir e considerar uma situação. Para a lógica da identidade razão é ratio, aplicação de princípios à redução de objetos do pensamento à medida comum, as leis universais...Mediante a noção de essência, o pensamento transforma particulares concretos em unidade. Na medida, porém, em que a diferença qualitativa desafia a essência, o programa do pensamento identificador permanece incompleto. Particulares concretos

---

<sup>16</sup> Não custa lembrar que tal compreensão benhabibiana de um “contraste” entre espaço público e privado é retirada do artigo “Além da Política do Gênero”, escrita em conjunto com Drucilla Cornell. Seyla Benhabib e Drucilla Cornell, “Além da Política do Gênero” in *Feminismo como crítica da Modernidade*, ed. Seyla Benhabib e Drucilla Cornell (Rio de Janeiro; Trad. Nathanael da Costa Caixeiro. Rosa dos Tempos, 1987), 13.

<sup>17</sup> Benhabib, *Situating the Self*, 13.

são reduzidos a unidade sob a forma universal, mas as formas mesmas não podem ser reduzidas à unidade<sup>18</sup>.

Uma racionalidade é deontológica na medida em que é capaz de se orientar por normas. Nesse sentido, uma ética deontológica é aquela que se restringe às questões a respeito da ação correta ou justa, e que não pretende abranger todos os problemas de boa vida. Benhabib critica as implicações epistemológicas e normativas das concepções de razão e racionalidade dominantes. Isso porque, na visão da filósofa, a racionalidade deontológica tende a desconsiderar a experiência das mulheres e gerar a exclusão de suas perspectivas do ponto de vista moral, além de obliterar a motivação da ação. Tal razão deontológica é representada nas teorias políticas e morais modernas pelo ponto de vista do “outro generalizado”. Ademais, a esfera da justiça é vista como o domínio no qual seres racionais independentes se relacionam, sendo o sujeito moral e político um ser “desembaraçado” e “desincorporado”: essa concepção do sujeito reflete aspectos da experiência masculina. A metáfora do estado de natureza das teorias contratualistas deixa claro o sujeito moderno e abstrato por excelência.

## **SITUANDO O SELF (OU A CRÍTICA AO SUJEITO MODERNO DESENCARNADO)**

Para desenvolver sua crítica do sujeito desencarnado Benhabib retoma, em seu artigo *O outro generalizado e o outro concreto*, as teorias morais contratualistas. Na visão da autora, a metáfora do estado natural “vem a representar a noção de *Privatrecht* no qual estão subentendidos o direito de propriedade e ‘direitos objetificados de uma natureza pessoal’, que o homem chefe de família exerce sobre

---

<sup>18</sup> Benhabib e Cornell, “Além da Política do Gênero”, 14.

sua mulher, filhos e criados”<sup>19</sup>. Ademais, a metáfora do estado de natureza leva a uma abstração do contexto e do processo social e histórico a partir do qual os indivíduos se constituem: nele “os indivíduos são adultos antes de terem nascido; os garotos são homens antes de terem sido crianças; um mundo no qual nem a mãe, nem a irmã, nem a esposa existem”<sup>20</sup>. Benhabib retoma a reivindicação hobbesiana para que imaginemos “um mundo no qual os homens brotassem da terra como cogumelos, e repentinamente alcançassem plena maturidade”<sup>21</sup>. A imagem dos homens como cogumelos é uma imagem definitiva de autonomia masculina: “a mulher, a mãe de cujo ventre todo indivíduo vem ao mundo, é agora substituída pela terra. A negação de ter nascido da mulher isenta o ego masculino do mais natural e básico vínculo de dependência”<sup>22</sup>. Não só a experiência das mulheres não tem lugar nas teorias políticas, como também as características femininas são constituídas em oposição às masculinas. A mulher é tão somente aquilo que os homens não são: não são autônomas, racionais, nem sujeitos políticos. Ao contrário, são dóceis, não competitivas e estão restritas ao âmbito doméstico. O mundo das mulheres é constituído por uma série de negações: ela é definida por uma carência, como o “outro”, para utilizar os termos de Beauvoir<sup>23</sup>. As mulheres são “outros” porque são definidas por padrões masculinos que guardam para os homens o status de seres racionais e

---

<sup>19</sup> Seyla Benhabib. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto: A Controvérsia Kohlberg-Gilligan e a Teoria Feminista” in *Feminismo como crítica da Modernidade*, ed, Seyla Benhabib e Drucilla Cornell (Rio de Janeiro; Trad. Nathanael da Costa Caixeiro. Rosa dos Tempos, 1987), 94. Tradução modificada.

<sup>20</sup> Benhabib. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, 95.

<sup>21</sup> Benhabib. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, 95.

<sup>22</sup> Benhabib. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, 96.

<sup>23</sup> Judith Butler, J. “Variações sobre o Sexo e Gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault” in *Feminismo como crítica da Modernidade*, ed, Seyla Benhabib e Drucilla Cornell (Rio de Janeiro; Trad. Nathanael da Costa Caixeiro. Rosa dos Tempos, 1987), 144.

desencarnados, mediante a associação direta das mulheres com a esfera corporal.

Na coletânea *Feminismo como Crítica da Modernidade*, Benhabib — juntamente com outras teóricas feministas, como Judith Butler e Nancy Fraser —trabalhou para apontar os limites de uma visão cartesiana de autonomia, ligada ao ser desencarnado. As autoras reconhecem que

É a própria constituição de uma esfera de discurso que bane a mulher da história empurrando-a para o domínio da natureza, da luz do público para o interior da casa, do efeito civilizador da cultura para o repetitivo faro de nutrir e reproduzir. A esfera pública, a esfera da justiça, dá-se na historicidade, ao passo que a esfera privada, a esfera do cuidado e da intimidade é imutável e indeterminável. (...) A desistorização do domínio privado significa que, enquanto o ego masculino celebra sua passagem da natureza para a cultura, do conflito para o consenso, as mulheres permanecem num universo interminável, condenadas a repetir os ciclos da vida<sup>24</sup>.

Segundo Benhabib, a concepção da esfera pública do eu abstrato portador de direitos, da qual provém o liberalismo e em grande medida mantida pela ética do discurso de Habermas, torna-se deficitária ao não atentar para a desigualdade, assimetria e dominação que permeiam a identidade desse eu como sujeito dotado de gênero<sup>25</sup>.

Para Benhabib, é possível aderir ao *insight* da ética comunicativa de Habermas – o fato das normas morais serem estabelecidas intersubjetivamente por meio de um processo de argumentação prática – sem cair num excesso de racionalismo, mas, para tanto, a ética comunicativa não deve dizer respeito apenas a questões de justiça, mas também às de felicidade e de boa vida para os indivíduos e grupos envolvidos.

---

<sup>24</sup> Benhabib. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, 96.

<sup>25</sup> Benhabib e Cornell, “Além da Política do Gênero”, 17.

É válido ressaltar que tal reivindicação — a confluência entre justiça e boa vida — não significa sair em defesa de um relativismo ou contextualismo e abandonar a pretensão normativa e universalista da teoria. Ao contrário, para não abrir mão do universalismo é necessário que Benhabib mantenha uma concepção de deontologia, contudo, em uma versão mais fraca, para que, “em situações de coexistência de diferentes comunidades éticas em um regime político, os direitos humanos universais e os de cidadania têm precedência sobre as normas específicas de uma comunidade ética específica”<sup>26</sup>. Para fugir do relativismo sem ceder aos excessos racionalistas, para manter a pretensão normativa e universalista sem negar a contextualização do juízo moral, é necessário que os indivíduos sejam vistos a partir de duas perspectivas: a do “outro concreto” e a do “outro generalizado”.

## **O “OUTRO GENERALIZADO” E O “OUTRO CONCRETO”**

De acordo com o ponto de vista do “outro generalizado”, cada indivíduo é um ser racional e ativo, capaz de senso de justiça, de formular uma visão de bem, e de engajar-se em busca desta última, além de ser dotado dos mesmos direitos morais que nós mesmos<sup>27</sup>. Assumir o ponto de vista do outro generalizado exige o distanciamento dos papéis sociais concretos, isto é, exige abstração das identidades dos indivíduos. O agente moral envolvido num processo de diálogo distancia-se do concreto para poder assumir o máximo de neutralidade em sua análise. Nos termos da autora:

Este [o outro generalizado] pode ser realizado somente quando os sujeitos podem se distanciar de papéis particulares e reconhecer que todos os papéis são estruturados a partir de normas sociais compartilhadas. Então, a vantagem do outro generalizado é a vantagem

---

<sup>26</sup> Benhabib, *Situating*, 45. Tradução nossa.

<sup>27</sup> Benhabib, *Situating*, p.10

do observador neutro, que pode objetivamente perceber as expectativas recíprocas e interações que constituem esses papéis<sup>28</sup>.

O excerto é elucidativo: o processo de abstração com o qual se chega a um outro generalizado não é um processo de exclusão das diferenças constitutivas das identidades constituídas. Para a obtenção de um ponto de vista justo busca-se, pelo contrário, compreender que neste momento tais diferenças são indiferentes e passíveis de serem superadas. O observador caminha para a neutralidade e justiça, portanto, quando capaz de compreender as expectativas recíprocas e as interações constitutivas das partes envolvidas. A filósofa é enfática ao apontar as insuficiências das teorias que operam na chave do outro generalizado. É neste sentido que afirma que uma teoria moral universalista restrita ao ponto de vista do outro generalizado cai em uma incoerência epistêmica que prejudica sua reivindicação de satisfazer adequadamente a reversibilidade e a universalidade<sup>29</sup>.

É na busca por superar a insuficiência do “outro generalizado” na reversibilidade de perspectivas que Benhabib apresenta o conceito de “outro concreto”. O ponto de vista do outro concreto exige que enxerguemos todo e cada ser racional como um indivíduo único, que tem uma história de vida própria, com apetites e falhas, identidade e uma constituição afetivo-emocional. Não devemos mais operar tendo em vista aquilo que temos em comum, e sim nossas diferenças em relação aos outros; o que está em jogo não é reconhecer a humanidade, mas a individualidade humana<sup>30</sup>. Cada qual tem o direito de esperar e admitir do outro formas de comportamento através das quais ele se sinta reconhecido e confirmado como um ser individual concreto, com necessidades específicas, talentos e

---

<sup>28</sup> Meehan, Joan. Introdução. *Feminists Read Habermas*, 3. Tradução nossa.

<sup>29</sup> Benhabib. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, 101.

<sup>30</sup> Benhabib. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, 98.

capacidades<sup>31</sup>. Este ponto de vista é regido pelas categorias de equidade e reciprocidade complementar e está implícito nas relações éticas nas quais sempre nos encontrarmos imersos no mundo da vida, como, por exemplo, no convívio com a família: “Ser membro de uma família, ser pai ou mãe, esposa ou esposo, irmã ou irmão, significa saber como pensar a partir do ponto de vista do outro concreto”<sup>32</sup> e, devido a isto, saber o que é esperado de nós, como indivíduos concretos que possuem laços sociais que nos unem com os outros.

Ao incluir o convívio familiar, situado no âmbito privado, como formador do ponto de vista moral Benhabib rompe de forma brusca com a teoria moral universalista mais comum, já que “a teoria moral universalista desdenha essa moral cotidiana, interacional e presume que o ponto de vista público da justiça, e nossas personalidades públicas como indivíduos portadores de direitos são o centro da teoria moral”<sup>33</sup>. Se a vida ética envolve muito mais do que a relação entre outros generalizados portadores de direitos e, se as relações familiares contam como formadoras do ponto de vista moral que leva em conta a reversibilidade, então é necessário tirar o foco da justiça e a alterar a primazia do domínio legal nas teorias universalistas<sup>34</sup>. Estas reformulações são relevantes para Benhabib, pois, segundo a filósofa, a tendência de modelar vínculos éticos de acordo com vínculos jurídicos é predominante, mesmo na ética discursiva habermasiana, quando este defende que a teoria ética moderna deve se restringir a articular uma concepção universal mínima de justiça e, de quebra, deixa restrito ao domínio da vida

---

<sup>31</sup> Benhabib. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, 98. É nesse sentido, de enxergar o outro como um outro concreto, conhecer sua história de vida e a partir disso, conseguir olhar sob seu ponto de vista, que é possível entender o que Benhabib chama de universalismo historicamente consciente.

<sup>32</sup> Benhabib, *Situating*, 10. Tradução nossa.

<sup>33</sup> Benhabib. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, 102.

<sup>34</sup> Benhabib, *Situating*, 11.



privada todas as outras matérias morais que pertencem a virtudes e a emoções morais.

Uma ética cujo princípio de universalização está em consonância com um modelo de uma conversação moral fundamentado na reversibilidade de perspectivas, ao pressupor a relação eu-outro, a interação entre seres humanos com pontos de vistas diferentes, precisa lidar também com a perspectiva do outro concreto, caso pretenda superar uma incompletude: a “identidade definicional leva a reversibilidade incompleta, porque o principal requisito da reversibilidade, isto é, uma distinção coerente entre mim e você, o eu e o outro, não pode ser mantida nessas circunstâncias”<sup>35</sup>. Sem presumir o ponto de vista do outro concreto, nenhum teste de universalização coerente pode ser efetuado, pois nos faltam as informações epistêmicas necessárias para julgar minha situação moral como sendo “semelhante” ou “dessemelhante” em comparação uns aos outros<sup>36</sup>. O desaparecimento do discurso universalista moral, segundo Benhabib, é exatamente consequência de limitar os procedimentos de universalização ao ponto de vista do outro generalizado. Vale sublinhar que o reconhecimento da dignidade e valor do outro generalizado é uma condição necessária, embora não suficiente para definir a opinião moral nas sociedades modernas. Nesse sentido, “o outro concreto é um conceito crítico que designa os limites ideológicos do discurso universalista”<sup>37</sup>.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS: CONTRIBUIÇÕES FEMINISTAS NA AMPLIAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO**

Uma das contribuições decisivas dos pensamentos feministas foi o questionamento da linha divisória entre a vida pública e a privada, justamente para tornar públicas – e portanto passíveis de

---

<sup>35</sup> Benhabib. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, 101.

<sup>36</sup> Benhabib. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, 102.

<sup>37</sup> Benhabib. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, 103.

serem refletidas e discutidas – relações de dominação e exploração que até então eram obscurecidas pela privacidade do mundo privado. Não por acaso as formas de resistência questionam as fronteiras desta dicotomia entre público e privado e, em seguida, conduzem-se para reflexões sobre a natureza e as defasagens do espaço público:

Todas as lutas contra a opressão no mundo moderno começam ao redefinir o que anteriormente foi considerado “privado”, questões não-públicas e não-políticas, como questões de interesse público, como questões de justiça, como locais de poder que precisam de legitimação discursiva<sup>38</sup>.

As feministas argumentam que a “privacidade” da esfera privada, que sempre incluiu as relações entre o chefe masculino da família e sua esposa e filhos, tem sido como um vidro opaco por meio do qual as mulheres e suas esferas tradicionais de atividade se tornam invisíveis e inaudíveis. As mulheres, mas também as atividades nas quais estão historicamente confinadas, como criação dos filhos, cuidados da casa, satisfação das necessidades emocionais e sexuais do homem, cuidados com os doentes e idosos, eram colocadas até recentemente para além dos limites da justiça: “as normas de liberdade, igualdade e reciprocidade pararam na porta de casa”<sup>39</sup>. A divisão de vida pública e privada faz com que a moral desconsidere as mulheres e suas ações que historicamente estão confinadas no lar. Ao ignorar as relações familiares, a teoria da moralidade universalista ou da esfera pública ficam deficitárias. Contudo, essas teorias “não podem simplesmente ‘ignorar’ as mulheres e subsequentemente ser ‘corrigidas’ por sua reinserção na fotografia na qual estavam faltando”<sup>40</sup>. Não é só a teoria do discurso que deve ser confrontada pelas reivindicações feministas, mas a própria teoria feminista “precisa de um modelo de

---

<sup>38</sup> Benhabib, *Situating*, 100. Tradução nossa.

<sup>39</sup> Benhabib, *Situating*, 13. Tradução nossa.

<sup>40</sup> Benhabib, *Situating*, 13. Tradução nossa.

espaço público e de discurso público que a coloque de volta em um política de empoderamento”<sup>41</sup>. Resulta que, para Benhabib, “a crítica feminista do modelo habermasiano deve ser completada pela apropriação, pelas feministas, de uma teoria crítica da esfera pública”<sup>42</sup>.

As éticas deontológicas centradas no domínio legal e distantes dos domínios cotidianos da vida social ficam cegas às questões de gênero. Assim, elas mantêm a linha que separa as questões de interesse público das de interesse privado mais ou menos onde sempre esteve:

Todo conceito de espaço público pressupõe uma delimitação correspondente do privado. (...) Essas teorias da esfera pública são cegas ao gênero na medida em que ou traçam uma fronteira rígida e dogmática entre o público e o privado, ou, como é o caso de Habermas, desenvolvem oposições binárias que excluem da discussão pública a tematização dos assuntos mais importantes para as mulheres<sup>43</sup>.

Em Benhabib, essa exclusão das mulheres leva a distorções teóricas que não têm apenas fundo político e moral, mas também carregam um déficit epistemológico em pelo menos dois pontos. O primeiro ponto diz respeito à cegueira das teorias da esfera pública ao gênero. Em segundo lugar, a negligência com relação à mulher e suas atividades desconsidera que, pelo fato de a mulher ser histórica e socialmente concentrada nas relações privadas – os vínculos do lar, mas também da vizinhança e da comunidade – a experiência feminina é mais sintonizada com os processos conversacionais pautados pela reversibilidade de perspectiva, tornados possíveis na assunção de um outro concreto. Como afirma Flávia Birolli,

A sensibilidade para as necessidades dos outros e a responsabilidade por cuidar dos outros leva as mulheres a considerar vozes que não a própria

---

<sup>41</sup> Benhabib, *Situating*, 112. Tradução nossa.

<sup>42</sup> Benhabib, *Situating*, 112. Tradução nossa.

<sup>43</sup> Benhabib, *Situating*, 13. Tradução nossa.

e a incluir em seu julgamento diferentes pontos de vista. A fraqueza moral das mulheres, manifesta na aparente diluição e confusão no julgamento, é portanto, inseparável da força moral das mulheres, sua preocupação prioritária com os relacionamentos e as responsabilidades<sup>44</sup>.

É importante destacar que a necessidade de superação do outro generalizado tem tido centralidade nos debates éticos e de gênero. Iris Young, no artigo *Comments on Seyla Benhabib*, retoma a crítica de Irigaray feita em *Speculum of the Other Woman*, ao que denomina “o ponto cego de um velho sonho de simetria”<sup>45</sup>. Com Irigaray, Young faz uma crítica à teoria de Benhabib, pois o desejo de simetria entre duas pessoas, incluído na ideia de reciprocidade igualitária defendida pela filósofa, pode significar negar as diferenças entre estas e, além disso, significar que uma delas projeta a si mesma e suas expectativas neste outro: “As outras posições que eu represento imaginativamente a partir de mim podem ser fantasias de como eu desejaria que essa perspectiva fosse”<sup>46</sup>. Iris Young pontua que, para que a noção de outro concreto não se transforme em uma projeção é imprescindível que o outro se torne construtor de sua própria narrativa:

Nem a concretude [*concreteness*] nem a alteridade [*otherness*] do outro concreto podem ser conhecidos na ausência da voz do outro. O ponto de vista do outro concreto emerge como distinto somente como resultado da própria definição. É o outro que nos faz conscientes da sua

---

<sup>44</sup> Luis Felipe Miguel e Flávia Birolli, *Feminismo e Política*, (São Paulo: Boitempo, 2014), 52. Benhabib, ao afirmar que a experiência feminina é mais sintonizada com a perspectiva do outro concreto, reitera a ideia de que a mulher é a protagonista da ética do cuidado. Embora sua análise esteja sustentada no processo histórico de formação das identidades a partir da divisão de gênero, e, justamente por isso, a filósofa não recai num essencialismo, ainda assim pode parecer que, nesse ponto, Benhabib contribui para a manutenção dos estereótipos de gênero, bem como reforça as expectativas sociais de gênero. Para mais, conferir Birolli, F. *Feminismo e política: uma introdução*, p.37.

<sup>45</sup> Iris Young, “Comments on Seyla Benhabib Situating the Self”. *New German Critique*, 1994, 168.

<sup>46</sup> Young, “Comments on Seyla Benhabib”, 169. Tradução nossa.

concretude e alteridade. Sem engajamento, confronto, diálogo e mesmo uma disputa por reconhecimento, nos termos hegelianos, nós tendemos a construir a concretude do outro pela projeção e fantasia ou ignorar isso através da indiferença<sup>47</sup>.

A necessidade da presença do outro na relação ética aponta para uma mudança epistemológica significativa. Benhabib mantém sua ética sempre ancorada no ser social, ou seja, nas relações entre indivíduos, e não nos indivíduos eles mesmos. O ganho advém de não correr o risco de recriar um sujeito autônomo, ensimesmado, que adquire a visão do outro concreto e a leva consigo em sua vida pessoal. A passagem do outro generalizado para o outro concreto não é somente uma preocupação de ajuste de contas teórico e de ressignificação em relação à teoria de Habermas. Em uma moral pós-convencional, a invocação do outro concreto é suscitada por questões eminentemente práticas.

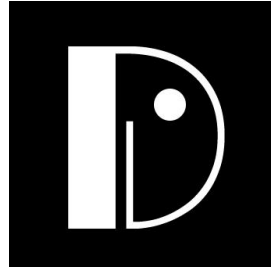
## **BIBLIOGRAFIA**

BENHABIB, S. CORNELL, D. *Feminismo como Crítica da Modernidade*. Rio de Janeiro; Rosa dos Tempos, 1987. Tradução de Nathanael da Costa Caixeiro

---

<sup>47</sup> Young, “Comments on Seyla Benhabib”, 172. Ao longo de sua obra, Benhabib absorve as considerações feitas por Iris Young em seu artigo “Comments on Seyla Benhabib, Situating the Self” e as responde em um artigo chamado “In Defense of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of Situating the Self”, de 1994. Em linhas gerais, segundo Young, o enfrentamento das questões concretas sobre a aplicabilidade da ética do discurso exige um deslocamento da tônica da esfera da ética para a da política: “Meu argumento final contra a ideia do respeito moral no diálogo envolve consideração de que o ponto de vista do outro é um argumento político. Diversas situações de interação moral e conflito político envolvem membros de grupos que são social e culturalmente diferentes e que, consequentemente, estão situados de modo diferente em relações de privilégio e opressão. Isso parece especialmente problemático para impor aos agentes morais a adoção do ponto de vista dos outros através de tais relações de privilégios e opressão”. Young, “Comments on Benhabib”, 62. Tradução nossa.

- BENHABIB, S. *Situating the Self: Gender, Community and Post-Modernism in Contemporary Ethics*. Cambridge, UK. Polity Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. “Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation”. *Signs*, Vol. 24, No. 2, pp. 335-361. The University of Chicago Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires. Kats Editores, 2006. Tradução de Alejandra Vassallo.
- BIROLI, F. MIGUEL, Luis Felipe. *Feminismo e Política*. São Paulo. Boitempo Editorial, 2014.
- CANADAY, MARGOT. “The Critical Feminist Theory of Nancy Fraser and Seyla Benhabib”. *Feminist Review*, No. 74, Fiction and Theory: Crossing Boundaries (2003), pp. 50-69. Palgrave Macmillan Journals
- FRASER, N. “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”. *Social Text*, No. 25/26 (1990), pp. 56-80. Duke University Press, p.59.
- FRATESCHI, Yara. “Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib”. *Ethic@*. Florianópolis, Santa Catarina. V.13, n.2, p.363-385, julh./dez.,2014.
- HABERMAS, Jürgen. *Comentários à Ética do Discurso*. Lisboa, Instituto Piaget, 1991. Tradução de Gilda Lopes.
- MEEHAN, Johanna. *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*. Great Britain. Routledge, 1995.
- OKIN, Susan M. “Gênero, o Público e o Privado” in *Revista de Estudos Feministas*, v. 16 (2). Tradução Flávia Birolli.
- YOUNG, Iris M. “Comments on Seyla Benhabib, Situating the Self”. *New German Critique*, No. 62, spring – summer, 1994.



**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)

