



DISSONÂNCIA

Revista de Teoria Crítica

ISSN: 2594-5025

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica

Título Razão, Narrativa e Corpo no modelo de Self de Seyla Benhabib

Autor(a) Ingrid Cyfer

Tradutor(a) -

Fonte Número Especial: Amy Allen (*Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, volume 2, número especial, junho de 2018)

Como citar este artigo:

Cyfer, Ingrid. "Razão, Narrativa e Corpo no modelo de Self de Seyla Benhabib". *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 2, n. especial, p. 43-65, junho de 2018.

RAZÃO, NARRATIVA E CORPO NO MODELO DE SELF DE SEYLA BENHABIB

Ingrid Cyfer

Resumo: O ponto de partida deste artigo é a crítica de Amy Allen a um resíduo racionalista que teria persistido no “núcleo do self” proposto por Seyla Benhabib. Meu primeiro argumento será o de que para se buscar uma resposta a esse tipo de questão é preciso que se desloque a controvérsia sobre o “núcleo do self” para um debate sobre “a corporificação do self”. Em seguida, sustentarei que a corporificação do self em Benhabib pode responder às críticas de Allen, mas que para fazê-lo é necessário apreender sua noção de corporificação com recursos teóricos que a “ética do cuidado” de Carol Gilligan não é capaz de fornecer. Finalmente, sugiro que no corpo como situação de Simone de Beauvoir podem ser encontradas ferramentas que captam com mais precisão a complexidade e abrangência da noção de corpo inscrita no modelo narrativo de self de Seyla Benhabib.

PALAVRAS-CHAVE: self, narrativa, corpo, teoria crítica, feminismo

REASON, NARRATIVES AND THE BODY IN SEYLA BENHABIB'S MODEL OF THE SELF

Ingrid Cyfer

ABSTRACT: The present paper departs from Amy Allen's critique to a rationalist residue in Seyla Benhabib's "core of self". My first claim is that in order to search for a response to that sort of critique we should shift the dispute over "the core of the self" to a debate on "the embodiment of the self". Secondly, I argue that Benhabib's account of embodiment might respond to Allen's critique, but in order to do so it would be necessary to grasp it with theoretical resources that Carol Gilligan's "ethics of care" cannot provide. Finally, I suggest that in Simone de Beauvoir's conception of the body as situation we can find better tools to capture the complexity and comprehensiveness of the account of the body inscribed in Benhabib's narrative model of the self.

KEYWORDS: self, narratives, body, Critical Theory, Feminism

O projeto de contestar o excessivo racionalismo das teorias política e moral é um ponto para o qual convergem múltiplas vertentes da teoria feminista¹. Nessas contestações, a corporificação, a finitude e a vulnerabilidade pressionam concepções de razão e autonomia que estão pressupostas nas “ilusões metafísicas do iluminismo, [...] nas ilusões de uma razão auto-transparente e auto-fundamentada, [na] ilusão de um de um sujeito descorporificado e desenraizado, e [na] ilusão de encontrar um ponto de vista arquimediano, situado além da história e das contingências culturais” (BENHABIB 1992: 4).

A teoria crítica de Benhabib toma essas questões como centrais. No entanto, suas críticas às ilusões metafísicas do iluminismo não a conduzem a uma rejeição do universalismo, mas sim ao comprometimento com sua reformulação. Seu primeiro passo nessa empreitada é recorrer à reformulação pragmática-universal da filosofia transcendental proposta por Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas. Para Benhabib, um dos grandes méritos dessa reformulação está em propor uma posição universalista pós-metafísica que se distancia de concepções substancialistas de razão, substituindo-as por um conceito de racionalidade comunicativa (BENHABIB 1992: 4-

¹ Este texto corresponde a uma apresentação oral proferida no Colóquio “*Autonomy, Power and Gender*”, realizado no CEBRAP, em março de 2016.

46 | 5). Sua etapa seguinte é salientar a dimensão corpórea, frágil e finita dos sujeitos. Essa dimensão, quase sempre negligenciada pela teoria política e moral, exige que se matize a autonomia com a dependência e vulnerabilidade corpórea do sujeito. Nas palavras de Benhabib, seu principal ponto aqui é salientar que o “sujeito racional é uma criança humana cujo corpo somente pode se manter vivo, cujas necessidades somente podem ser satisfeitas, e cujo self somente pode se desenvolver dentro da comunidade em que nasceu” (BENHABIB 1992: 5). A fim de dar conta dessas etapas, Benhabib propõe seu modelo narrativo de self, que ela desenvolve especialmente ao longo do livro *Situating the Self* (1992) e do artigo “*Sexual Difference and Collective Identities*” (1999).

No entanto, apesar de Benhabib articular seu projeto de situar o self questionando concepções desenraizadas e descorporificadas de racionalidade, Amy Allen sustenta que:

Apesar de ela [Benhabib] criticar Habermas pelo fato de ele "descartar muito facilmente insights centrais de Gilligan e de outras feministas, a saber, o de que somos crianças antes de sermos adultos, de que o cuidado e a responsabilidade pelos outros é essencial para o desenvolvimento de indivíduos moralmente competentes e auto-suficientes" e de insistir que "essas redes de dependência e teias de relações humanas, nas quais estamos imersos, não são simplesmente como roupas que

descartamos ou como sapatos que deixamos para trás [...]”; ela não extrai todas as conseqüências relevantes de sua própria concepção de self narrativo. [...]. [Apesar de seu projeto de situar e corporificar o self], eu acredito que haja um resíduo racionalista que a leva a uma visão implausível de que haja um núcleo do self não generificado (ALLEN 2008: 159).

Moira Gatens contesta essa crítica de Allen a Benhabib sustentando que Allen, ao exigir a “generificação do núcleo do self” de Benhabib, estaria assumindo o gênero como o marcador de identidade central (“*core identity marker*”), mais fundamental e saliente no self do que outros marcadores de identidade como raça, sexualidade, idade, etc (GATENS 2014: 43). Ao responder a Gatens, Allen argumenta que seu ponto nunca foi propor um “núcleo generificado do self” no lugar de um “núcleo racional do self”. Ao invés disso, ela afirma ter apenas pretendido salientar que “o gênero não é apenas uma narrativa [...], mas é também uma pré-condição para se formar uma narrativa (ALLEN 2014: 65). No entanto, apesar de insistir em sua crítica a Benhabib, Allen concede que “provavelmente não seja muito produtivo conceituar o gênero dessa forma dicotômica – núcleo/não núcleo [*core/noncore*] do self” (ALLEN 2014: 65).

Meu ponto de partida é justamente essa afirmação de

48 | Allen que, de certo modo, sugere que a crítica que fez a Benhabib em seu livro *The Politics of Ourselves* possa ter, eventualmente, errado o alvo. De fato, me parece que reflexões sobre o núcleo do self costumam ser falaciosas, uma vez que apontam para disputas acerca daquilo que seria o elemento central, primário da subjetividade, o mais básico ao processo de formação do sujeito, seja esse elemento entendido como racionalidade, gênero, raça, classe, nacionalidade ou qualquer outro. Em síntese, sempre que se levanta a questão do “núcleo do self” a propósito da relação entre subjetividade e política, torna-se mais difícil, a meu ver, abordá-la em toda a sua complexidade.

Assim sendo, eu gostaria de propor uma discussão do modelo narrativo de self de Seyla Benhabib apresentando o problema de modo distinto do que fez Allen. Ao invés de investigar sobre como seria o núcleo do self em Benhabib, eu gostaria de perguntar sobre sua *corporificação*. Ao fazer isso, pretendo salientar que a relação entre corpo, subjetividade e autonomia deve ser pensada como uma forma de síntese particular que combina corpo, mente, razão e emoção, sem estabelecer nenhum tipo de hierarquia entre tais elementos. Desse ponto de vista, acredito que indagações sobre o que vem antes, qual é o núcleo ou elemento mais fundamental da

identidade perdem o propósito. A questão central passa, então, | 49
a ser: como formular um modelo de self que emerge de uma
síntese entre diferentes aspectos da experiência humana
corporificada e enraizada, sem prejuízo de uma concepção de
autonomia?

O principal argumento deste artigo é o de que essa
síntese já está inscrita, embora não teoricamente articulada, no
modelo de self narrativo de Seyla Benhabib. O entrave a essa
articulação reside, a meu ver, no fato de Benhabib confiar
demasiadamente na “ética do cuidado” de Carol Gilligan para
lidar com a corporificação do self e sua vulnerabilidade. Por isso,
o objetivo aqui é fazer uma crítica imanente ao modelo de self
narrativo de Seyla Benhabib, com a qual pretendo salientar que
uma resposta à acusação de Allen de que o núcleo do self
narrativo seria muito racionalista e abstrato depende da
articulação da concepção de corporificação inscrita na reflexão
de Benhabib, mas uma articulação que exige uma noção de
corpo mais complexa do que a que Carol Gilligan pode oferecer.
Minha sugestão é a de que, abrindo espaço para a concepção de
corpo como situação de Simone de Beauvoir, Benhabib pode
encontrar ferramentas teóricas mais potentes para corporificar
seu self narrativo ².

² Sustentei o mesmo argumento em Cyfer, “Afiml, O que é Uma Mulher: Simone de Beauvoir e a Questão do Sujeito na Teoria Crítica

50 | **REDES DE DEPENDÊNCIA E TEIAS DE RELAÇÕES HUMANAS:
CORPO, VULNERABILIDADE E NARRATIVAS**

Carol Gilligan e Hannah Arendt cumprem um papel fundamental na crítica de Benhabib ao self descorporificado e desenraizado das teorias políticas e morais universalistas. A principal contribuição do pensamento de Gilligan, segundo Benhabib, é chamar atenção para a interdependência entre justiça e cuidado, uma relação que complexifica a conexão entre autonomia e vulnerabilidade. A influência de Arendt, por sua vez, atravessa uma boa parte da obra de Benhabib, sendo particularmente evidente na relação entre subjetividade, narrativa e ação política. Nas palavras de Benhabib:

como seres concretos e corporificados, com necessidades e vulnerabilidades, emoções e desejos nós passamos nossas vidas capturados em **“redes de relações humanas”, nas palavras de Hannah Arendt, ou em redes de “cuidado e dependência”, nas palavras de Carol Gilligan.** A filosofia moral moderna, e particularmente as teorias morais universalistas da justiça, enfatizaram nossa dignidade e valor como sujeitos morais à custa de esquecer e reprimir nossa vulnerabilidade e dependência como selves corporificados (BENHABIB 1992: 188-9, grifos meus).

Feminista” (2015: 41-77). Esse artigo corresponde a um dos resultados de meu projeto de pesquisa de pós-doutorado (BPE- FAPESP 14/09589-0), que desenvolvi entre 2014 e 2015 em *Dartmouth College*, sob a supervisão da professora Amy Allen.

Gilligan e Arendt combinadas contribuem, como se vê, | 51
para a formulação de um modelo de self em consonância
com as problematizações que a teoria feminista costuma fazer
sobre os excessos racionalistas das teorias políticas e morais.
Mas, além disso, contribuem também para enfrentar tais
excessos sem comprometer a capacidade de ação do sujeito,
capacidade esta que Benhabib define como uma “habilidade de
fazer sentido [ability to make sense]” (BENHABIB 1999: 347).

É essa habilidade, porém, que leva Allen a desconfiar de
um resíduo racionalista no núcleo do self narrativo de
Benhabib, pois essa habilidade não seria genericada. O
principal argumento de Allen, ancorado em pesquisas de
psicologia do desenvolvimento, é o de que as identidades de
gênero nos são atribuídas muito antes de adquirirmos a
capacidade de narrar nossa própria história, ou seja, muito
antes de desenvolvermos a “habilidade de fazer
sentido” (ALLEN 2008: 165-6).

No entanto, Benhabib não parece sugerir que “a
habilidade de fazer sentido” seja anterior ou independente de
narrativas de gênero, uma vez que essa habilidade se constitui
em meio a teias de relações humanas cujos valores, tradição e
critérios para distribuição dos papéis sociais, inclusive aqueles
atinentes aos papéis de gênero, já estão postos quando

52 | nascemos. Assim, a habilidade de fazer sentido é ela própria produto de narrativas tecidas em redes incrustadas nesses códigos, e não uma capacidade de um sujeito desenraizado, com pleno controle de suas narrativas e imune às desigualdades de gênero subjacentes a valores sociais hegemônicos. “Fazer sentido” em Benhabib remete a uma capacidade muito mais modesta, a saber:

a capacidade psicodinâmica de seguir em frente, de recontar, de re-lembrar, de reconfigurar. Recontar, relembrar e reconfigurar implicam sempre mais de uma narrativa; tudo isso ocorre em meio a “redes de interlocução”, que são também uma conversação com os outros. Os outros não são apenas assunto para minha história; eles são também contadores de sua própria história, que compete com a minha, desestabiliza minha auto-compreensão, e frustra minha tentativa de premeditar [*mastermind*] minhas próprias narrativas (BENHABIB 1999: 348).

Esse self que não tem controle total de suas narrativas, pois jamais esteve fora de teias de relações humanas, é um self situado em interações intersubjetivas mediadas por códigos estabelecidos por contextos históricos e culturais, contextos estes que limitam nossa capacidade de variar o código. Mas essa limitação não elimina a inovação, pois tais códigos funcionam como as regras gramaticais da linguagem que, depois de

adquiridas:

| 53

não exaurem nossa capacidade de construir um número infinito de sentenças bem formadas na linguagem [...]. Do mesmo modo, a socialização e o processo de acumulação não determina a história de vida de nenhum indivíduo nem tampouco sua capacidade de iniciar novas ações e novas sentenças em uma conversação (BENHABIB 1999: 348).

Além das constrictões históricas e culturais às narrativas, Benhabib salienta também que as redes de interlocução não são cegas à dimensão corporal do self. O self não é, portanto, puro discurso. É também materializado em um corpo vulnerável, que exige cuidados para sua sobrevivência. Assim, aos condicionantes históricos, culturais e dialógicos da narrativa, somam-se aqueles relacionados à vulnerabilidade do corpo, que se expõe e se exprime nessas teias. É principalmente para tratar da vulnerabilidade corpórea do self que Benhabib busca inspiração em Carol Gilligan.

A ÉTICA DO CUIDADO DE CAROL GILLIGAN E O SELF CORPORIFICADO EM BENHABIB

Na teoria feminista, corporificação e enraizamento do sujeito são frequentemente indissociáveis. No caso de Benhabib,

54 | não é diferente. Para a autora, a concretude e corporificação do sujeito remetem à relação da dependência, cuidado e mutualidade com concepções de autonomia e justiça. A fim de abordar essa questão, Benhabib reconstrói o debate entre Carol Gilligan e Lawrence Kohlberg acerca do lugar da vulnerabilidade corpórea e do cuidado em teorias do desenvolvimento moral e da justiça (BENHABIB 1995: cap. 5).

O tópico central de Gilligan é a distinção entre uma “orientação ética para justiça e direitos” e uma “orientação ética para o cuidado e a responsabilidade pelo outro”. Pesquisas empíricas, que Gilligan e sua equipe realizaram com vinte e seis estudantes de graduação, segundo os critérios e métodos propostos por Kohlberg (GILLIGAN 1993: 25ss), apontaram que boa parte das pessoas entrevistadas teriam regredido, nos seus patamares de desenvolvimento moral, na passagem da adolescência para a fase adulta, diagnóstico este que sugeriria a necessidade de reformulação da ideia de maturidade moral concebida por Kohlberg.

Além da alta percentagem de regressão moral, as pesquisas de Gilligan destacaram outra distorção que resultaria da teoria de Kohlberg: a pontuação das mulheres e de homens em relação a seus respectivos índices de desenvolvimento moral eram, em geral, diferentes, sendo que quase sempre a

pontuação das mulheres era mais baixa. A razão disso, diz | 55
Gilligan, residiria em uma tendência de o julgamento moral das
mulheres ser mais contextual e imerso em relações e afetos do
que o dos homens, tendência esta que estaria relacionada aos
diferentes modos de socialização de meninos e meninas.

Assim, teorias do desenvolvimento moral, como a de
Kohlberg, que consideram que o mais alto estágio está
relacionado a concepções de justiça, imparcialidade e
reflexividade, tenderiam a classificar o desenvolvimento moral
característico do tipo de socialização a que as mulheres
costumam estar expostas como uma deficiência.

Contra esse tipo de hierarquização, Gilligan ressalta o
papel da empatia e do cuidado no desenvolvimento moral, o
que não apenas implicaria uma revisão da hierarquia entre os
estágios da teoria de Kohlberg, mas também questionaria a
própria noção de desenvolvimento moral (GILLIGAN 1993:
25ss).

As críticas de Gilligan a Kohlberg desencadearam debates
entre ambos, assim como intervenções de Habermas em favor
deste último. Benhabib, por sua vez, se envolve na discussão
para salvaguardar o que considera ser uma contribuição
feminista indispensável de Gilligan acerca da relação entre
vulnerabilidade corpórea e maturidade moral, contribuição esta

56 | que Kohlberg e Habermas teriam descartado precipitadamente:

a nutrição, o cuidado e a responsabilidade pelos outros é essencial para nós nos desenvolvermos como indivíduos moralmente competentes e auto-suficientes. Ontogeneticamente, nem a justiça nem o cuidado são primários, cada um deles é essencial para o desenvolvimento do adulto autônomo e individual a partir da criança humana frágil e dependente. [...] O self autônomo não é o self descorporificado; as teorias universalistas devem reconhecer as profundas experiências de cuidado e justiça na formação do ser humano (BENHABIB 1992: 189).

Assim, Benhabib alia-se a Gilligan contra Habermas e Kohlberg porque estes últimos desconsiderariam o impacto que relações de dominação no estágio convencional da formação do self pode produzir tanto no auto-respeito como no respeito aos demais participantes. Em outras palavras, Benhabib evoca as concepções de corpo, vulnerabilidade e cuidado de Gilligan a fim de integrá-las a seu modelo crítico, articulando-as a uma concepção narrativa de self que, por sua vez, é fortemente inspirada na “teia de relações humanas” de Arendt.

Essa formulação parece bastante atraente para o propósito de combinar corporificação, enraizamento, poder e autonomia no processo de formação do sujeito. No entanto, conforme mencionado anteriormente, acredito que a escolha de

Carol Gilligan para apreender a corporificação do self narrativo | 57
é limitadora, pois o corpo aparece invariavelmente associado à vulnerabilidade e à dependência.

Sem dúvida, essa é uma dimensão do corpo importante, mas não me parece que seja suficientemente abrangente para integrar a corporificação do self em teorias morais e políticas. Por isso, sugiro que uma concepção de corpo fenomenológica, como a de Beauvoir, seria mais produtiva para o modelo de Benhabib do que a de Gilligan. Afinal, mais do que “o corpo que precisa de cuidados”, o modelo de Benhabib parece exigir uma concepção de corporificação capaz de aglutinar sua dimensão física a uma experiência vivida intersubjetiva, experiência esta que ao mesmo tempo restringe e viabiliza nossa “habilidade de fazer sentido”.

O CORPO COMO SITUAÇÃO: CORPORIFICAÇÃO ALÉM DA ÉTICA DO CUIDADO

Trazer a concepção de corpo de Beauvoir para teoria crítica feminista não é nenhuma novidade. Iris Young, em seu importante livro *On Female Body Experience: Throwing Like a Girl and Other Essays* é um exemplo de destaque do potencial da apropriação de Beauvoir na teoria crítica feminista para o

58 | tema da corporificação. No entanto, a meu ver, apesar da importante contribuição de Young, essa concepção de corpo me parece ainda mais produtiva no contexto do modelo crítico de Benhabib³.

É importante esclarecer, porém, que Beauvoir não oferece recursos teóricos para pensar alguns tópicos centrais para a teoria crítica de Benhabib, como democracia, narrativa e conflitos culturais. Para essas temáticas, para as quais Benhabib vale-se sobretudo de Habermas e Arendt, Benhabib pode, a meu ver, dispensar Beauvoir. No entanto, no que se refere à relação entre *corpo e narrativa*, acredito que Beauvoir capta melhor a concepção de self corporificada de Benhabib do que a

³ A pergunta óbvia que decorre da tentativa de trazer Beauvoir para a teoria crítica de Benhabib é: por que não defender simplesmente o modelo crítico de Iris Young contra o de Benhabib? Afinal, a primeira não realizou exatamente o tipo de integração teórica que está sendo sugerida a Benhabib? Até certo ponto, sim. No entanto, acredito que existam razões importantes para insistir no modelo de Benhabib. Essa questão exige um outro artigo, mas aqui posso esboçar uma resposta a essa pergunta evocando as próprias críticas de Benhabib a Young: “A tentativa de Young de querer transformar a linguagem do império da lei em uma forma de comunicação mais parcial, afetiva e contextualizada teria como consequência conduzir à arbitrariedade, pois quem poderia dizer até que ponto pode se estender o poder de uma saudação? Além disso, criaria um caráter caprichoso – o que dizer sobre aqueles que não podem simplesmente entender minha história? Isso acabaria por limitar em vez de expandir a justiça social, pois a retórica persuade as pessoas e conquista resultados sem ter de apresentar uma explicação das razões que persuadem as pessoas a engajarem-se em determinados cursos de ação, e não em outros”. (BENHABIB 2007: 73-4).

“rede de dependência” de Carol Gilligan.

A fim de explorar essa possibilidade é preciso, inicialmente, precisar o conceito de *corpo como situação* em Beauvoir:

Se o corpo não é uma coisa, ele é uma situação; ele é nossa relação com o mundo e o esboço de nossos projetos. E se definirmos o corpo através da existência, a biologia se torna uma ciência abstrata, uma vez que qualquer dado psicológico assume um significado e esse significado depende de um contexto (BEAUVOIR 1980: 54).

Conforme observa Toril Moi, Beauvoir explicita, nessa passagem, sua recusa em separar o corpo em componentes objetivos e subjetivos, científicos e culturais. Ao invés disso, o corpo é entendido como parte crucial e inseparável da experiência vivida construída daquilo que o mundo faz de mim e do que faço do mundo. O corpo em Beauvoir, portanto, não é redutível à sua dimensão física, nem tampouco à sua dimensão cultural; é, sim, entendido como “uma consolidação histórica de nosso modo de viver no mundo e do mundo viver conosco” (MOI 2001: 68). Acredito que Benhabib não discordaria disso. No entanto, tampouco me parece que as ferramentas teóricas que Benhabib encontra na “ética do cuidado” de Gilligan levariam a uma concepção de

60 | corporificação como essa. Isto porque nesta última o escopo da experiência corpórea privilegia o corpo no contexto de relações de dependência e cuidado.

Além disso, a “rede de dependência” de Gilligan parece ter sido muito rapidamente associada à “teia de relações humanas” de Arendt, indicando uma certa complementaridade entre a corporificação de Gilligan e a narrativa de Arendt. Mas me parece que essa combinação entre Gilligan e Arendt enfrenta alguns difíceis impasses. O mais evidente deles diz respeito ao corpo nas narrativas arendtianas.

Há muita controvérsia acerca da relação entre corpo, narrativa e política em Arendt. Uma interpretação mais literal de sua obra quase sempre aponta para um corpo entendido como ameaça à pluralidade, como aquilo que nos prende ao ciclo incessante da natureza, a um lócus que nos impõe necessidades escravizantes, previsíveis, que nos isola e nos concentra na atividade de mantê-lo em funcionamento (ARENDR 2016: 98-101). Assim, por estar imerso em um ciclo vital do qual nada novo emerge, o corpo seria entendido como meramente biológico e, por isso, radicalmente distinto e apartado da política.

Essa interpretação, porém, é bastante questionada. Linda Zerilli, por exemplo, considera que a “cegueira de gênero” em

Arendt sugere uma espécie de corpo performativo *avant la lettre*, ou seja, uma concepção discursiva de corpo que remete à desconstrução do corpo biológico e que, assim, questiona, ainda que não intencionalmente, a estabilização do significado de gênero (ZERILLI 1995: 188)⁴. | 61

John Tambornino, por sua vez, salienta que há ao menos duas concepções de corpo em Arendt, e que uma delas poderia ser frutífera para relacionar corpo e política. Para o autor, uma referência a Merleau Ponty, em *A vida do Espírito*, ao abordar a “boa ambigüidade”, ou seja, a condição de sermos simultaneamente sujeito e objeto, corpo e mente (ARENDDT 2002: 27) poderia ser uma sugestão de um corpo concebido como mais do que mero organismo que nos escraviza a ciclos vitais. No entanto, o próprio autor não leva essa ideia muito adiante, reconhecendo que Arendt, “ao invés de explorar a interpenetração entre sociedade, política e corpo, [...] afasta-se deste último, definindo pensamento e política em oposição ao corpo” (TAMBORNINO 1999: 185).

Assim, é em razão da dificuldade de se incluir o corpo nas narrativas de Arendt, e a limitação da concepção de corpo nas “redes de dependência” de Gilligan, que, ao contrário de Allen, localizo a fragilidade remanescente do modelo de

⁴ Discuto essa questão em mais detalhes em Cyfer (2015: 41-77).

62 | Benhabib não em um resíduo racional do self, mas na dificuldade de articular a concepção de corpo inscrita em sua concepção de self narrativo a partir da “ética do cuidado” de Gilligan.

É importante ressaltar, porém, que Benhabib está ciente das limitações de Gilligan para seu projeto. Entre elas, destaca-se o peso excessivo que esta última atribui aos sentimentos de empatia em teorias morais. Contra isso, Benhabib respalda-se na concepção de “mentalidade alargada” de Arendt:

A habilidade de levar em conta o ponto de vista do outro não é empatia, embora esteja relacionada a ela, [uma vez que] indivíduos bastante empáticos podem também ser aqueles aos quais falta uma “mentalidade alargada”. [...] [Afinal,] sua natureza empática pode obstar sua disposição de traçar fronteiras entre o self e o outro de modo a viabilizar a emergência do “outro concreto”. Ironicamente, eu concordo aqui mais com Rawls do que com Okin ou Gilligan, pois como os objetos de benevolência- e eu acrescentaria a empatia- se opõe um ao outro, nós precisamos de princípios, instituições e procedimentos para permitir a articulação da voz do outro (BENHABIB 1992: 168).

Essa ponderação, porém, se de um lado atenta para o problema da ética do cuidado de Gilligan para uma teoria moral universalista como a de Benhabib, de outro, ela não me parece

ser suficiente para abordar, nem tampouco sanar, o caráter excessivamente restrito de corpo em Gilligan. A razão pela qual a “mentalidade alargada” de Arendt é frutífera para “corrigir” eventuais excessos particularistas de Gilligan é justamente porque a questão corporal não é o foco. Se fosse, dificilmente Arendt seria a melhor resposta ou complemento à ética de Gilligan. | 63

Em suma, no que se refere à corporificação do self não me parece que a estratégia de Benhabib de integrar a “rede de dependência” de Gilligan à “teia de relações humanas de Arendt” atenda plenamente a seu próprio projeto. Nem mesmo se considerarmos a estratégia de Benhabib de expandir as categorias de Arendt sem contradizê-las, ou seja, de “fazer perguntas arendtianas a Hannah Arendt”. Afinal, no que se refere à corporificação, as questões arendtianas não parecem nos levar muito longe. Por isso, a fim de seguir adiante com o projeto de Benhabib, eu gostaria de sugerir, parafraseando a própria autora, que fizéssemos “questões benhabibianas a Seyla Benhabib”, ou seja, que desafiássemos a concepção de self de Benhabib com o mesmo tipo de questões que ela apresentou a teorias morais e políticas universalistas. Em suma, concluo reivindicando que é mobilizando-se “Benhabib contra Benhabib” que se pode vislumbrar a importante contribuição

64 | que o *corpo como situação* de Beauvoir é capaz de trazer para a articulação da concepção de corpo inscrito no modelo de self de Seyla Benhabib.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, AMY. *The Politics of our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2008.

_____. “Normativity, Power and Gender: A Reply to Critiques.” *Critical Horizons* 15, no. 1 (março de 2014): 52-68. doi:10.1179/1440991713Z.00000000018.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo, revisão de Adriano Correa. Rio de Janeiro: Forense, [1958] 2016.

_____. *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1949], 1980.

BENHABIB, Seyla. “Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation.” *Signs* 24, no. 2 (1999): 335-61. doi:10.1086/495343.

_____. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992.

_____. “Sobre um Modelo Deliberativo de Legitimidade Democrática”. In *Democracia Deliberativa*, organizado e traduzido por Rúrion Melo e Denilson Werle, 47-79. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

CYFER, Ingrid. “Afimial, o que é Uma Mulher: Simone de Beauvoir e a ‘Questão do Sujeito’ na Teoria Crítica Feminista”. *Lua Nova* 94 (2015): 41-77. doi:10.1590/0102-64452015009400003.

GATENS, Moira. “Let’s Talk story: Gender and the Narrative Self”. *Critical horizons* 15, no. 1 (março de 2014): 40-51. doi: 10.1179/1440991713Z.00000000019.

GILLIGAN, Carol. In a *Different Voice: Psychology Theory and Women’s Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press, [1982] 1993.

MOI, Tori. *What is a Woman? And Other Essays*. Oxford/ Nova York: Oxford University Press, [1999] 2001.

TAMBORINO, John. “Locating the Body: Corporeality and Politics in Hannah Arendt”. *The Journal of Political Philosophy* 7, no. 2 (1999): 172-90. doi:10.1111/1467-9760.00072.

ZERILLI, Linda. “The Arendtian Body”. In: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, organizado por Bonie Honnig, 167-93. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.