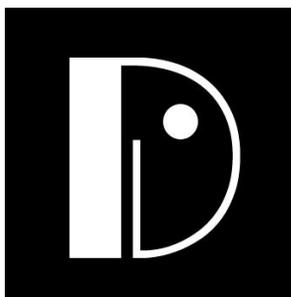


vol.1 n°2



DISSONÂNCIA

DOSSIÊ TEORIA CRÍTICA E FEMINISMO

VOLUME 1, NÚMERO 2, DEZEMBRO/2017

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



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

EDITORIAL

APRESENTAÇÃO

As questões suscitadas pelas teorias e movimentos feministas ocupam um lugar central nos debates da Teoria Crítica contemporânea. Essas questões, no entanto, não estavam originalmente no horizonte do Instituto de Pesquisa Social. A aproximação entre Teoria Crítica e feminismo deu-se gradualmente ao redor do mundo, tendo sido particularmente intensa nos Estados Unidos, em meio à agitação dos movimentos sociais de fins da década de 1960, conhecidos como *Nova Esquerda*. Nesse contexto, filósofas engajadas em tais movimentos começaram a forjar a relação entre Teoria Crítica e Feminismo que tem hoje maior repercussão no debate internacional.

A influência teórica que as autoras feministas têm produzido na Teoria Crítica contemporânea desde então, somada à crescente demanda por reflexões sobre opressão de gênero na sociedade e na academia brasileiras, tem aberto caminho no Brasil para uma rápida expansão desse campo que atravessa diferentes disciplinas, especialmente a filosofia e a teoria políticas, a filosofia moral, a psicologia, a teoria social e o direito.

Neste segundo volume da *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, esperamos colaborar para a consolidação dessa área de pesquisa no Brasil. Os artigos selecionados apresentam diferentes abordagens acerca da contribuição que a Teoria Crítica pode oferecer à teoria e prática política feministas, assim como reflexões sobre os subsídios que estas últimas podem proporcionar à elaboração de uma

teoria que seja crítica no sentido específico da Teoria Crítica, ou seja, comprometida com a produção de diagnósticos do tempo presente, assim como com a apresentação de potenciais emancipatórios inscritos nesse diagnóstico.

A primeira seção deste número é dedicada ao **artigo convidado de Olivier Voirol**, originalmente apresentado em francês, na forma de fala, na abertura do *Colóquio Iris Young* em junho de 2017. O texto coloca Iris Young na tradição da Teoria Crítica por meio da especificidade representada pela relação da autora com a teoria crítica do primeiro Horkheimer. A partir das noções de positividade do saber e sua relação com a ciência e o método da Teoria Crítica de Horkheimer, Voirol constrói pontes com a crítica de Young à lógica da identidade e à maneira como ela se apropria do método crítico transformando sua metodologia. É essa transformação que permite a Young pensar uma crítica ao comunitarismo e ao liberalismo que, por sua vez, possibilita uma maneira nova de pensar o político.

A segunda seção reúne três **artigos inéditos**. Em “Contestando os limites do político: o lugar da representação na teoria crítica”, **Beatriz Rodrigues Sanchez** discute a relação entre as teorias da representação e a teoria crítica de Nancy Fraser, tendo em vista o potencial presente na obra de Fraser para analisar as relações entre democracia e desigualdades. O artigo “Benhabib e um espaço público para sujeitos concretos”, de **Jéssica Omena Valmorbida**, por sua vez, analisa as noções e teses fundamentais com base nas quais Seyla Benhabib constrói uma concepção de espaço público universalista que se propõe a superar o excesso de racionalismo e a cegueira de gênero das teorias morais e políticas modernas e contemporâneas. Finalmente, o artigo de **Adriana P. Matos**, “Diálogos entre a teoria e a prática social: Seyla Benhabib e a fundamentação normativa da crítica”, aborda os debates realizados por Benhabib em *Situating the Self* (1992), tendo em vista especialmente sua reivindicação de que a

teoria crítica precisa de uma fundamentação normativa capaz de guiar o processo crítico.

A terceira seção é dedicada a três **traduções** de artigos publicados em livros e revistas internacionais que discutem alguns dos temas predominantes na teoria crítica feminista mais recente. Em “Como se coalizar? Corpos aliados e democracia”, **Cynthia Kraus** se volta à teoria política de Butler, levando em consideração aquela que seria uma de suas questões fundamentais: a possibilidade de formar comunidades, isto é, de criar alianças na vida social. A autora mapeia como o tema da coalizão ganha força ao longo da obra de Butler, tornando-se um tópico importante para entender como sua teoria da performatividade do gênero e sua ética da vida precária se articulam numa comum intenção de pensar os corpos em sociedade, os conflitos sociais e, sobretudo, as formas de intervenção e participação democráticas.

No artigo “(Re)fazer a Teoria Crítica: por uma (re)leitura feminista”, **Estelle Ferrarese** discute a contemporânea relação entre feminismo e teoria crítica. Para a autora, importa discutir de que modo o feminismo poderia “modelar o gesto crítico” na contemporaneidade, isto é, de que modo as teorias feministas poderiam reelaborar e atualizar certas constelações temáticas da teoria crítica. Nesse sentido, ao longo do artigo Ferrarese delinea três tópicos fundamentais à teoria crítica, discutindo ao mesmo tempo como eles ressurgem nas teorias feministas e de que modo eles podem ser repensados na atualidade.

Finalmente, o artigo de **Danielle Petherbridge**, “O que há de crítico na vulnerabilidade? Repensando interdependência, reconhecimento e poder”, debate um tema do pensamento feminista que é tão atual quanto controverso: o potencial crítico do conceito de vulnerabilidade. A autora aborda, neste artigo de 2016, dois modos distintos, e em certo sentido opostos, de conceber a vulnerabilidade:

ora como uma categoria normativa que enfatiza acima de tudo a interdependência constitutiva do ser humano como condição para autorrealização (tal como Axel Honneth formula em sua teoria do reconhecimento), ora como conceito ligado a uma teoria do poder que tem como preocupação central as relações estruturais de dominação e sujeição que marcam o processo de formação da identidade individual (o que aparece na obra de Judith Butler, em especial seus escritos mais antigos). Petherbridge procura traçar um caminho intermediário entre as críticas e as defesas da vulnerabilidade, ressaltando a importância de preservar as tensões e a ambiguidade do conceito para que ele possa manter o seu potencial crítico. Definir se em determinadas circunstâncias a vulnerabilidade é problemática ou não é uma questão aberta, e cuja resolução depende sempre das condições do debate público. Petherbridge desloca, assim, a discussão em torno da vulnerabilidade da esfera ética para a esfera pública política.

A quarta seção é dedicada à **resenha-ensaio** intitulada “Justiça e inclusão: desafios contemporâneos aos movimentos feministas na perspectiva de Iris Young”. Nesse texto, **Ana Catarina Pereira** aborda a relação entre justiça e inclusão social discutindo dois artigos fundamentais de Iris Young, “Five faces of oppression”, da obra *Justice and the Politics of Difference*, e “O gênero como serialidade: pensar as mulheres como um colectivo social”, publicado no oitavo número da Revista Ex Aequo da Associação Portuguesa de Estudos das Mulheres.

Finalmente, a última seção traz uma **entrevista** com **Gislene Aparecida dos Santos**, professora livre-docente pela Universidade de São Paulo (USP). Formada nas áreas de Filosofia e Psicologia, atualmente leciona no curso de graduação em Gestão de Políticas Públicas da USP e na Pós-Graduação em Direitos Humanos da Faculdade de Direito da mesma Universidade. É também

pesquisadora do GEPPIS (Grupo de Estudos e Pesquisas para Inclusão Social) e do Diversitas (Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos), ambos na USP. Suas pesquisas se estendem, entre outros, pelos temas da ética, crítica do direito, multiculturalismo, políticas públicas, interseccionalidade, racismo e inclusão. Na entrevista conduzida por **Natália Neris e Fernando Bee**, além de uma sintética introdução sobre os problemas da localização do feminismo e da raça no campo da teoria e da conceituação científica, a professora Gislene dos Santos apresenta quatro desafios para o desenvolvimento de pesquisas que levam em consideração a interseção entre gênero e raça. Esses desafios, ela destaca, se referem tanto à maneira como a ciência é financiada e produzida quanto aos próprios fenômenos e conceitos que são problemas essenciais de pesquisa.

Boa leitura!

Ingrid Cyfer (editora convidada)

Inara Marin

Mariana Teixeira

Bruna Batalhão

Editoras do dossiê **Teoria Crítica e Feminismo**

ARTIGO CONVIDADO

O POSITIVO E O POLÍTICO: IRIS M. YOUNG E O PROJETO DA TEORIA CRÍTICA*

Olivier Voirol

É incontestável que os trabalhos de Iris Marion Young tiveram um impacto decisivo sobre a filosofia política e a teoria feminista. Tais trabalhos foram comentados e discutidos sobretudo em torno dos temas das “políticas da diferença”, da questão da democracia, da relação entre o universal e a diferença, do pertencimento de grupo etc. Seus trabalhos sobre a questão do corpo, fortemente inspirados pela fenomenologia francesa (em particular por Merleau-Ponty), assim como suas pesquisas sobre a questão da responsabilidade e da justiça global em um mundo marcado pelas relações mediatizadas e à distância, “entre estranhos”, foram também objeto de numerosas discussões. No entanto, em seus comentários e discussões, a questão da epistemologia mobilizada por Iris Young e seus procedimentos metodológicos suscitaram pouca discussão até o momento. Com exceção de algumas contribuições – principalmente de um texto notável de Alison Jaggar sobre a relação tensa de Iris Young com a teoria de Rawls e sua apropriação ao método crítico –, sua abordagem metodológica (e sua ligação à Teoria Crítica da Escola de Frankfurt) não foi objeto de uma atenção particular. Entretanto, a Teoria Crítica parece ter sido decisiva na elaboração de sua teoria política – em todo caso, é sobre esse aspecto que vou me ater em minha intervenção.

* Intervenção no *Colóquio internacional Iris Marion Young*, Université Paris I Panthéon Sorbonne, 31 de maio – 2 de junho, 2017.

De fato, o trabalho filosófico de Iris Young é marcado fundamentalmente por uma situação filosófica particular, aquela do contexto intelectual americano dos anos 1970. Por um lado, impôs-se na filosofia e na teoria política a “revolução rawlsiana” a partir da publicação de *A Theory of Justice* em 1971¹, que operou uma verdadeira revolução na maneira de pensar a teoria política. Por outro lado, assistiu-se a partir de meados dos anos 1960 o surgimento de movimentos radicais nos *campi* americanos, na jovem geração de estudantes – no contexto do movimento contra a guerra do Vietnã, do movimento pelos direitos civis e do movimento feminista. No plano conceitual, esses movimentos foram fortemente influenciados pelos pensadores da Teoria Crítica, em particular por Herbert Marcuse – mas também Jürgen Habermas. Iris Young faz parte dessa geração cindida entre essa experiência social e política e um quadro filosófico rawlsiano – de fundo bastante conservador.

Boa parte do trabalho de Iris Young consiste em criar um lugar para essa experiência política em uma filosofia política bastante estreita e abstrata, de modo a integrar essas exigências práticas de justiça. Ao fazê-lo, ela retoma o quadro de questionamento sobre a justiça, ao mesmo tempo em que o desloca radicalmente para uma consideração da injustiça, da opressão e da dominação. Isso tem consequências decisivas para a metodologia e para a prática filosófica. Além do mais, a filosofia de Iris Young procura se diferenciar daquela de Rawls e de sua teoria “ideal”, ao adotar uma metodologia muito distinta deste último. Seu método se baseia na Teoria Crítica entendida aqui em um sentido limitado, a saber, da Escola de Frankfurt representada por Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno e Jürgen Habermas, para citar apenas os autores explicitamente

¹ RAWLS, John. *A theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press, 1971. Tradução brasileira: RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 2. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2002.

influentes em suas obras. Em seus escritos, contudo, Iris Young dedica pouco espaço para a discussão desses autores, dos quais ela extrai ideias decisivas – como a crítica da “lógica da identidade” inspirada em Adorno (e Derrida), o método de crítica imanente de Marcuse, ou ainda a ética habermasiana da comunicação.

Em minha intervenção, gostaria de examinar principalmente a ideia segundo a qual o método desenvolvido por Young se inspira diretamente na Teoria Crítica. Trata-se de mostrar aquilo que o pensamento de Young faz *da* Teoria Crítica, bem como as consequências *para* a Teoria Crítica; é sobre esse ponto que retornarei na conclusão. Para explorar essa ligação entre os trabalhos de Iris Young e a Teoria Crítica, eu retomarei, em um primeiro momento, (I) aquilo que eu chamo o “projeto da Teoria Crítica” tal como formulado nos anos trinta sob a pena de Max Horkheimer – e Herbert Marcuse – em particular. Isso permitirá mostrar de maneira um tanto esquemática um conjunto de proposições e de temas que constituem a meu ver o núcleo da Teoria Crítica, do qual Iris Young se apropria em suas pesquisas. Assim, eu mostrarei que a Teoria Crítica se constituiu, na esteira da filosofia hegeliana, contra a cisão entre ciência e filosofia. Não se trata de contentar-se em descrever o real, nem de prescrevê-lo, mas de “conhecer o real em seu presente”: acessar o real e “aquilo que é” significa compreender “aquilo que pode ser” – o possível. Somente uma colaboração entre a filosofia e a ciência social – sob a forma de pesquisa social – pode enfrentar esse desafio, no início do século XX, segundo Horkheimer. Isso supõe de todo modo uma grande “humildade do conceito” e da teoria frente ao real e à prática: não há “saber absoluto”, nem identidade entre o conceito e o real. Tal toma a forma de uma “dialética inacabada” (Horkheimer) ou de uma “dialética negativa” (Adorno), e de uma crítica da identidade (conceito/coisa, sujeito/objeto). Young retoma, à sua maneira, esse tema da “crítica da identidade” em sua crítica do

“método idealista” rawlsiano; ela se inspira explicitamente na reflexão normativa ancorada na experiência concreta e histórica trazida pela Teoria Crítica.

(II) Em um segundo momento, eu retomarei um outro fio que me parece essencial no projeto da Teoria Crítica: sua dupla oposição ao individualismo metodológico e ao holismo coletivista, e seu pensamento de processos “transindividuais”, de processos “sociais” – enfim, seu pensamento do “social” – e de processos coletivos de cooperação “racional”. Iris Young une, à sua maneira, esse pensamento “transindividual” em sua crítica conjunta do liberalismo e do comunitarismo.

(III) Por fim, eu mostrarei que estes dois pontos, relativos à metodologia crítica e ao pensamento do grupo social converge em suas considerações sobre a “vida da cidade” (*city life*) no final de *Justice and the Politics of Difference* (1990)².

I – O PROJETO DA TEORIA CRÍTICA: UM ESBOÇO

Em uma de suas referências mais diretas e explícitas à Teoria Crítica, na introdução de *Justice and the Politics of Difference*, Iris Young descreve da seguinte maneira seu recurso a essa tradição de pensamento:

Como eu a compreendo, a Teoria Crítica é uma reflexão normativa histórico e socialmente contextualizada. A Teoria Crítica rejeita como ilusória a tentativa de construir um sistema normativo universal isolado a partir de uma sociedade particular. A reflexão normativa deve começar de circunstâncias historicamente específicas porque não há nada além daquilo que é, o dado, o interesse situado na justiça, a partir do qual começar. Refletindo de dentro de um contexto social particular, a boa teorização normativa não pode evitar descrições e explicações sociais e políticas. Sem a teoria social, a reflexão normativa é abstrata, vazia, e incapaz de guiar a crítica no interesse particular na emancipação.

² YOUNG, Iris Marion. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton Univ.: [s.n.], 1990[a].

Diferentemente da teoria social positivista, entretanto, que separa os fatos sociais dos valores, e se reivindica neutra em relação aos valores, a Teoria Crítica nega que a teoria social deva aceder ao dado” (...) A Teoria Crítica presume que os ideais normativos usados na crítica da sociedade estão enraizados na experiência de e na reflexão sobre essa mesma sociedade, e que as normas não podem vir de qualquer outro lugar. (...) A reflexão normativa surge ao ouvir o grito de sofrimento ou aflição, ou ao sentir a própria aflição. A filósofa está sempre situada socialmente e, uma vez que a sociedade está dividida por opressões, ela ou as reforça ou luta contra elas³.

Ela mantém a crítica imanente, a ideia do *possível* sob o padrão de medida do real – “daquilo que é” – e a necessidade, para fazê-lo, de desenvolver um laço estreito com a teoria social. Apesar disso, a consideração do real, do “positivo”, não deve se fechar em uma recondução conformista “daquilo que é”, à semelhança do positivismo que se contenta em registrar e descrever os contornos do real. Esses [crítica imanente e relação com a teoria social] são efetivamente dois temas importantes da Teoria Crítica.

Um autor que Iris Young não cita, mas que é, todavia, incontornável para a compreensão do projeto da Teoria Crítica é Max Horkheimer. É Horkheimer que esboça – com a ajuda de Herbert Marcuse – os principais contornos do programa da Teoria Crítica no início dos anos 1930. O que diz Horkheimer em seus textos?

Um primeiro elemento que podemos sublinhar é a crítica radical, levada a cabo por Horkheimer, da maneira de conceber a atividade científica. A crítica é sobre uma concepção de *ciência* que se contenta em registrar os fatos positivos, em descrever o mundo “tal como ele é”, reunindo esses fatos em descrições pretensamente correspondentes em todos os pontos à realidade observada. Os fatos dessa ciência positiva se mostram assim à observação de maneira bruta, neutra e “objetiva”. Segundo essa concepção, uma “boa ciência” seria, assim, convocada a proceder uma restituição dos fatos

³ YOUNG, I, Op. cit. 1990[a], p. 05.

“tais como eles são”, sem interferências nem distorções. Isso implica em se livrar dos *a priori* e de suspender ou neutralizar o conjunto de valores e de interesses suscetíveis de interferir nessa apreensão positiva da realidade dos fatos. Trata-se apenas, a partir daí, de dispor de boas “ferramentas” metodológicas, as mais neutras possíveis, para apreender um objeto supostamente existente em si mesmo; ela reduz, conseqüentemente, toda abordagem de pensamento e de análise a uma questão de instrumentação e de método. O “bom método” faz o bom conhecimento segundo uma perspectiva estritamente positivista.

Ora, uma tal concepção não é apenas problemática em razão da cisão clara que ela introduz entre os fatos e os valores e sua pretensão à neutralidade, mas também e sobretudo porque ela se condena assim a apreender e a reconduzir a realidade tal como ela se mostra, na superfície, em sua aparência imediata. Ela não é capaz de ler além ou aquém da superfície dos fenômenos empíricos, de negar ou de contradizer os fatos tais como eles se dão na observação imediata. E essa análise superficial é reforçada uma vez que os fatos da realidade empírica são isolados e tomados por eles mesmos, sem serem conectados a outros fatos observados em outros setores da realidade social. Este é o resultado desolador, para Horkheimer, de uma atividade científica que é separada de toda reflexão filosófica e que pretende prescindir desta, ao reduzir a filosofia à metafísica e ao conceber sua contribuição como uma ameaça a todo projeto positivo de conhecimento racional. Uma tal prática da atividade científica tem por conseqüência a reprodução do mundo, a defesa do *status quo*, e a interdição de todo pensamento que consiste em afirmar que a realidade poderia ser outra que a realidade presente; que a realidade contém mais do que sua realização atual e que outros devires são possíveis a partir de seu próprio conteúdo.

Segundo Horkheimer, sair desse impasse positivista implica refazer os laços que essa concepção ciência desfez ao se fechar em

uma visão restrita do dado empírico. É a filosofia que falta nessa concepção restrita de ciência e é a filosofia que conviria convocar novamente em um projeto que escapasse desse reducionismo. Depois de Hegel, é preciso notar, o laço entre a filosofia e a ciência foi radicalmente rompido, desenvolvendo-se uma concepção de ciência hostil à filosofia – e também, inseparavelmente, uma concepção de filosofia cada vez mais hostil à ciência e a suas formas de investigação. Pois a filosofia que Horkheimer tem sob seus olhos no início dos anos trinta manifesta efetivamente uma hostilidade muito forte com relação à abordagem científica. Sob a superfície da sociedade, essa filosofia pretende tornar possível um acesso ao fenômeno, à “coisa mesma”, livre dos procedimentos de saber das ciências positivas (desenvolvidas aqui sobre Heidegger). Sob a forma da filosofia kantiana do conhecimento (da escola de Marburg, por exemplo) ela se contenta em analisar à distância os *a priori* dos sistemas de conhecimento, se posicionando como pura observadora destes últimos – sem tentar entrar em colaboração direta com eles.

É precisamente isso que Horkheimer tenta evitar, a saber, uma filosofia do conhecimento que se coloca como observadora da atividade científica, e que se ocupa inteiramente em extrair os *a priori* – isso que se encontra no momento atual no projeto de uma “filosofia das ciências sociais”. Se convém, assim, reencontrar um lugar para a filosofia, não se trata de um lugar qualquer ou de fazê-lo de uma maneira qualquer. Trata-se sobretudo de reencontrar um lugar dinâmico e colaborativo entre ciência e filosofia – ou entre empiria e metafísica –, no qual a filosofia não se coloca em exterioridade, mas como parceira implicada na elaboração mesma da ciência, em seus questionamentos, em seus procedimentos e na elaboração de seus resultados. Uma filosofia envolvida em tais processos se coloca, portanto, em posição de informar essas

atividades científicas, de orientar seus questionamentos, de efetuar sínteses conceituais sobre os processos de observação realizados.

Mas ela se coloca também em posição de ser questionada, desestabilizada, nesse processo de elaboração dos conhecimentos da atividade de pesquisa. Para Horkheimer, a atividade científica traz com efeito alguma coisa de fundamental à filosofia, que ela saberia implementar apenas de maneira muito atrapalhada com seus próprios meios. Essa contribuição é justamente a apreensão do real com seus métodos próprios e elaborados, a compreensão do mundo “tal como ele é” nas suas próprias configurações. A filosofia hostil à ciência se confina a uma abstração contemplativa do mundo, que a torna incapaz de compreender sua positividade e seus contornos singulares. A filosofia necessita do real para não se afastar do mundo e evitar conceber os conceitos em total defasagem. Ao entrar em colaboração com atividade científica ela se submete a uma autocrítica nas suas operações de conhecimento. Mas ela também consegue encontrar uma ligação com o mundo prático, do qual ela deve oferecer uma imagem reflexiva e crítica – por ser a forma reflexiva da prática e, portanto, por remeter melhor à prática⁴.

É a Hegel que Horkheimer faz referência quando defende uma tal concepção de filosofia ligada ao “conhecimento do real” e, portanto, uma compreensão da positividade no mundo naquilo que ele é. Hegel enfatizou que a tarefa da filosofia não é a de construir o real “tal como ele deveria ser”, buscando inventá-lo como aquilo que ele não é – numa perspectiva idealista que mais constrói o real do que o conhece. Sua tarefa não consiste tampouco em se contentar a descrever o real naquilo que ele é (empirismo): é preciso conhecê-lo de modo indissociado a partir daquilo que ele é e daquilo que ele

⁴ Cf. DEWEY, John. *Reconstruction in philosophy*. [1920] New York: New American Library, 1950.

poderia ser. Este possível não é projetado em um além inventado, ele também não é construído peça por peça, mas contido no cerne mesmo do real – ao mesmo tempo a título de real e de potencial convocado a se realizar. É portanto conhecendo mais e de maneira mais precisa esse real que se fará emergir seus potenciais internos. É a razão pela qual Hegel considera que uma filosofia da história não pode abrir mão de uma história empírica. Mas seu papel é ir além do positivo, da empiria, para ler no real o que está contido em seu próprio núcleo e que pede para se realizar. Trata-se portanto de anular não o além, mas sim o aquém do real para apreender suas possibilidades inesgotáveis.

Em Horkheimer, é a pesquisa social que retoma essa tarefa de articulação entre ciência e filosofia: ela é a categoria mediadora. Seu papel é de apreender “aquilo que é”, de conhecer o real nas suas configurações próprias e seus traços singulares, de modo a conseguir detectar no real um possível – ou seja, segundo a exigência de emancipação e de justiça que opera no curso da história, no “esforço da humanidade para suprimir a injustiça” (Horkheimer 1937). Dito de outro modo, a teoria crítica deve se remeter a procedimentos propriamente científicos de “conhecimento do real”, e compreendê-lo a partir daquilo “que ele é” por meio dos procedimentos de pesquisa empírica e social, de métodos que as ciências sociais desenvolvem e de princípios de conhecimento elaborados e técnicas que lhes são próprias. Mas a teoria crítica não se detém aí, pois esse conhecimento é apenas um momento em um processo mais exigente que consiste em apreender, na positividade do real, aquilo que ele contém como exigência de razão e de emancipação.

Contudo essa exigência é acompanhada de uma tomada de distância em relação ao empirismo e ao positivismo, postulando que as ciências desenvolvidas não “correspondem” ao real prático, embora elas procurem apreendê-lo sempre de maneira adequada; as

ciências estão em tensão com este último – uma tensão dialética – sem pretensão de ser uma duplicação conceitual. Assim, há sempre uma distância entre o real e sua conceitualização, entre a prática e a teoria; não há “saber absoluto”, não há conhecimento definitivo. É isso que Horkheimer descreve com a expressão de “dialética inacabada” (criticando a *Aufhebung* de Hegel) e que Adorno desenvolverá mais tarde sob a forma da “dialética negativa”. Dito de outro modo, no próprio projeto da Teoria Crítica há desde muito cedo a ideia de uma crítica da identidade entre o conceito e o real; uma crítica da forma da equivalência e do imperialismo econômico que não consistirá no postulado da “apreensão” do real pelo conceito – de sua “influência” dominadora.

YOUNG: CRÍTICA DA LÓGICA DA IDENTIDADE

Esses temas ressoam na filosofia de Iris Young, que é tomada, por outro lado, em um contexto intelectual diferente, a saber, aquele dos Estados Unidos de meados dos anos setenta, de uma certa concepção de filosofia influenciada por *A Theory of Justice* de Rawls (1971). Para Young, essa filosofia política, predominante no momento no qual ela começa suas pesquisas, engendrou uma verdadeira mudança de paradigma no questionamento teórico. Este último se constrói sobre um princípio metodológico fundamental que configura toda a sua infraestrutura: aquele da “posição original” e do “véu da ignorância”. Na “posição original”, os participantes decidem os princípios de justiça posicionando-se por detrás de um hipotético “véu de ignorância”, permitindo que se abstraíam de seu lugar na sociedade, de sua situação social, de sua posição de classe ou de seu estatuto, de suas concepções de bem, de suas “tendências psicológicas particulares”, como muitos dos aspectos suscetíveis de prejudicar, segundo Rawls, suas capacidades de estabelecer um consenso. Para

Rawls, é na ignorância de todos esses aspectos que os princípios de justiça estabelecidos serão os mais imparciais⁵.

Nesse sentido, a reflexão sobre a justiça implica em um gesto reflexivo de abstração de todas as ancoragens concretas e situações reais de existência para pensar a partir de situações imaginadas filosoficamente, nas quais as entidades individuais são desencarnadas e privadas de corpo; arrancadas de tudo aquilo que faz sua ancoragem no real, bem como de suas particularidades efetivas. Assim, segundo esse método, é colocando um “véu de ignorância” sobre os diversos participantes que se pode alcançar os princípios de justiça universais, não discriminantes. Essa abordagem procede conseqüentemente pela obliteração assumida das especificidades efetivas e dos dados empíricos, interessando-se pelos princípios normativos abstratos e não pelas experiências vividas. Segundo Young, a “posição original” construída por Rawls como ponto de vista imparcial por meio do “véu de ignorância” – que implica o exercício de um julgamento moral separado, desapaixonado, desinteressado e universal – é uma pura ficção. A posição original “separa cada indivíduo de qualquer conhecimento ou conexão com uma história particular, com afiliações de grupo, ou comprometimento conjunto; e a exigência de desinteresse mútuo assegura que nenhuma conexão se desenvolverá entre os indivíduos conforme se comunicarem”⁶. As exigências de que os participantes na posição original sejam mutuamente desinteressados interdita qualquer um dos participantes da possibilidade de ouvir as expressões de desejos e interesses dos outros e de ser influenciado por elas⁷. Para Young, esse ideal de imparcialidade é uma “ficção idealista” (Idem: 104) pois é “impossível adotar um ponto de vista

⁵ Cf. *A Theory of Justice*, op. cit., 1971.

⁶ YOUNG, I. Op. cit, 1990[a], p. 104.

⁷ Idem, p. 101.

moral não situado”; “é impossível refletir sobre assuntos morais substantivos sem compreender sua substância, que sempre pressupõe algum contexto particular e histórico” (Idem)⁸.

Se Horkheimer se ocupa, por sua vez, do método da “teoria tradicional”⁹, cujo processo de conhecimento consiste em separar-se de seu objeto de conhecimento, constituindo-o sob a forma de abstração precisamente por supor que, assim, lhe restituiria melhor na teoria, Young se ocupa, de sua parte, desse gesto de abstração próprio da “reflexão moral”, em nome do qual os princípios de justiça seriam estabelecidos nas condições as mais ideais. Young realiza a crítica dessa forma típica de “teoria tradicional” (em sua versão rawlsiana), para retomar os termos de Horkheimer, em razão de sua abordagem que se pretende falsamente imparcial, e assim de sua própria concepção da filosofia como operação abstrata. Para atender aos critérios de justiça, o gesto pelo qual se abstrai do mundo efetivo vivido pelos sujeitos seria o método mais apropriado e mais justo. Essa concepção desencarnada da filosofia é puramente idealista para Iris Young, na medida em que tal filosofia se fecha na definição irreal e contrafactual daquilo que “deve ser”, obliterando “aquilo que é”; mais ainda, ela não é apenas um exercício idealista e uma operação puramente intelectual (segundo a concepção abstrata da filosofia que Horkheimer criticava), mas também pura e simplesmente impossível – no sentido de que o pensamento emana sempre da experiência vivida e da prática da qual é a reflexão, e da qual ela somente é separada por meio de esforços consideráveis. Alison Jaggar enfatiza a esse respeito: “os participantes, sua situação, suas razões não são meramente imaginados ou ficcionais; eles também são idealizados no sentido de que eles não poderiam nunca serem

⁸ Idem, p. 104.

⁹ Cf. HORKHEIMER, M. “Teoria tradicional e teoria crítica” in *Os pensadores*, vol. XLVIII, Abril Cultural, 1975.

replicados no mundo real. A posição original não é apenas hipotética; é impossível”¹⁰.

Em oposição a uma abordagem idealista defendida pela “teoria tradicional”, os defensores da Teoria Crítica sustentam, como se viu, a ideia de partir “daquilo que é”, e de conceber as situações reais nos seus contornos singulares. Sobre esse ponto, o gesto de Iris Young consiste justamente em operar uma reversão radical da abordagem normativa rawlsiana para partir da experiência vivida, dos corpos situados e de situações encarnadas, de indivíduos reais e de experiências vividas, de formas de opressão e dominação efetivas. Iris Young dedicou sua primeira obra à experiência corporal do fato de ser mulher na sociedade contemporânea, interessando-se sobre os aspectos mais arraigados nos próprios corpos – o “corpo como ele é vivido, a maternidade, o aleitamento, o peso das aparências, as vestimentas, tudo isso é parte integrante de sua reflexão filosófica e de suas pesquisas”¹¹. Como Young mesma admite, ela deve muito do seu interesse e desse olhar à tradição fenomenológica e à filosofia de língua francesa (penso na filosofia de Merleau-Ponty), particularmente em seus usos feministas contemporâneos (Kristeva e Irigaray). À partir dessa reflexão ancorada no “corpo vivido” da condição das mulheres e sua insistência sobre a experiência efetiva de injustiça, a abordagem de Rawls, mais do que um conjunto de normas de justiça enunciadas em uma situação fictícia e socialmente improvável (a situação “original”), aparece tão somente como uma abordagem seca, fria abstrata.

¹⁰ JAGGAR, Alison. “L’imagination au pouvoir: comparing John Rawls’s Method of Ideal Theory with Iris Marion Young’s Method of Critical Theory”, in TESSMAN, L (ed.), *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal*, 2009, Springer, Dordrech-Heidelberg-London-New York, Chapter 4. p. 62.

¹¹ Cf. YOUNG, Iris Marion. *Throwing like a girl and other essays in feminist philosophy and social theory*. Bloomington: Indiana University Press, c1990[b].

O “paradigma do raciocínio moral” definido pelo discurso sobre a justiça e os direitos consiste em adotar “um ponto de vista imparcial e impessoal sobre uma situação, alijada de todo interesse particular em causa, medindo todos os interesses de maneira igual e chegando a uma conclusão que se conforma a princípios gerais de justiça e de direitos, aplicados de maneira impessoal ao caso em questão”¹². Para Young, o paradigma do raciocínio moral aplica princípios gerais e descreve “apenas um domínio restrito da vida moral”¹³.

É precisamente isto que ela enfatiza em sua crítica à teoria liberal da imparcialidade: o apagamento da experiência e de suas diferenças, sua abstração, evidencia uma ‘lógica da identidade’ (Adorno). Para Young, o ideal de imparcialidade na teoria moral evidencia uma “lógica da identidade que tenta reduzir as diferenças à unidade”¹⁴. Pois a imparcialidade é alcançada somente ao abstrair os particulares da situação, os sentimentos, o pertencimento social e os pontos de vista. Para pensar essa “lógica da identidade”, Young se refere em particular a Theodor W. Adorno – mas também faz referência à Jaques Derrida¹⁵ e Luce Irigaray¹⁶. A lógica da identidade exprime uma operação da razão por meio da qual elementos diversos são conduzidos àquilo que os unifica sob traços universais, sob a forma da unidade, da lei, aniquilando o fenômeno assim tomado. As categorias da lógica da identidade conduzem todas as coisas a um elemento comum sob formas idênticas, mensuráveis e quantificáveis, no interior de um sistema conceitual totalizante. As singularidades de um real relacional e diverso são tomadas e conduzidas a categorias unificantes, obliterando a particularidade das

¹² YOUNG, I. Op. cit, 1990[a], p. 97.

¹³ Idem, pp. 96-97.

¹⁴ Idem, p. 97.

¹⁵ [N. T]: DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. 2. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 2000.

¹⁶ [N. T]: IRIGARAY, Luce. *Speculum de l'autre femme*. Paris: Editions Minuit, 1974.

experiências e das situações heterogêneas. As diferenças se encontram negadas e reprimidas, sob essa totalização que apaga toda multiplicidade, todo processo e toda relação. A pluralidade de sujeitos particulares, suas experiências corporais, seus engajamentos perceptivos e emocionais; tudo isso é aniquilado sob uma totalidade unificada, levando toda singularidade ao mensurável e ao estandardizado em nome de uma razão universal.

A lógica da identidade foge da particularidade sensível da experiência, com suas ambiguidades, e procura gerar categorias estáveis. Por meio da lógica da identidade o pensamento visa dominar essa corporeidade sensual heterogênea ao submeter totalmente o objeto sob o conceito. Com isso, ela nega a diferença entre sujeito e objeto; ela procura uma unidade do sujeito pensante com o objeto pensado, que o pensamento deve apreender, e compreender o real. Por meio da lógica da identidade, o pensamento procura trazer tudo sob seu controle, eliminar a incerteza e a imprevisibilidade, procura espiritualizar a realidade corporal de imersão sensível em um mundo que ultrapassa o sujeito, e elimina a alteridade¹⁷.

De acordo com Young, a lógica da identidade em operação no “paradigma do raciocínio moral”, ao exaltar a imparcialidade através da abstração, aniquila toda particularidade e faz desaparecer toda as diferenças efetivas. Essa negação das diferenças opera segundo diferentes formas de obliteração¹⁸. Primeiramente, ela oblitera *o particular das situações práticas*, dado que os sujeitos são esvaziados daquilo que são e conduzidos a um princípio geral e a um ponto de vista universal – aplicando-se da mesma maneira a todas as situações morais particulares. Em segundo lugar, ela oblitera *a afetividade*, a parte dos sentimentos e das situações vividas; ela apaga todo desejo sob uma razão unificante, sem corpo. Em terceiro lugar, ela oblitera *a pluralidade* efetiva dos sujeitos morais sob uma subjetividade moral transcendente que deve representar o ponto de vista moral que todo

¹⁷ YOUNG, I. Op. cit., 1990[a] pp. 98-99.

¹⁸ Idem, p. 100.

sujeito racional pode adotar – a despeito dos pontos de vista particulares de pessoas implicadas nas interações reais. Essa subjetividade transcendente remete à “vontade geral”, à lei e aos princípios universais.

Tal redução do particular em benefício do “interesse geral” e da lei moral de uma subjetividade transcendente convocada a apagar todos os particulares foi um tema caro a Adorno e Horkheimer nos anos 1930 e 1940. Diferentemente de Young, no entanto, os autores frankfurtianos mostram que não se assiste somente à violência de uma abstração e de um apagamento da prática, mas também ao estabelecimento de um espaço de renúncia aos particulares sensíveis e afetivos de si, sob uma forma disciplinar que produz uma soma considerável de renúncias pulsionais e de frustrações (autodisciplina, autocontrole etc.) O apelo aos princípios morais de interesse geral e à moralidade altruísta que os acompanha é, portanto, contradita pela experiência efetiva da solidão nas sociedades de mercado e de concorrência econômica da modernidade. A violência do princípio de identidade explica a perda considerável da frustração e a violência inscrita nesse ato de submissão. No mais, sua expressão assume uma forma agressiva e violenta, voltando-se contra os princípios da sociedade atual – e do liberalismo.

A evidenciação desses princípios de violência do universal – do interesse geral – remonta aos anos 1930 nos textos de Horkheimer. Foi Adorno quem deu a esse tema a forma filosófica a mais acabada na *Dialética Negativa*¹⁹. Muito cedo no desenvolvimento da Teoria crítica, seus representantes procuraram desenvolver uma concepção do conhecimento que não fosse submissa, ela mesma, a esse princípio transcendental universal em detrimento do particular – na sua

¹⁹ [N. T.] ADORNO, Th. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

maneira de fazer, na sua epistemologia. Horkheimer falava de “dialética inacabada” para pensar a relação entre sujeitos que conhecem e objetos de conhecimento. Em virtude dessa ideia, o conceito não poderia combinar perfeitamente com a coisa conceitualizada – o particular e as diferenças não são inteiramente recobertas pelo conceito. Por consequência, o conceito é insuficiente. É um apelo a uma humildade do conhecimento (Horkheimer). O que significa que o real contém sempre mais do que aquilo que podemos descrever, e sempre mais que o próprio dado empírico.

É também nesse aspecto que Young se apropria da Teoria Crítica e retoma sua “metodologia” e sua concepção da crítica. Na introdução a *Justice and the politics of difference*, sem dúvida na passagem de sua obra na qual ela explicita de maneira mais extensa e clara sua relação com a Teoria Crítica, Iris Young se refere a Herbert Marcuse, e em particular ao capítulo 8 de *One-dimensional Man*²⁰, intitulado “*Historical commitment of philosophy*” [“O engajamento histórico da filosofia”]. Nesse capítulo, Marcuse opera uma crítica da filosofia analítica ao mostrar que seu esforço desesperado de se ater apenas aos dados e se livrar de toda metafísica se enreda em contradições insolúveis. A filosofia analítica pretende se livrar das entidades metafísicas e dos universais, para somente se ater a “fórmulas que enunciam operações particulares, realizações, forças, tendências, especializações particulares e precisas”²¹. Os conceitos, mesmo os mais abstratos e universais (nação, etc), operam sempre na vida dos seres humanos, em suas práticas efetivas e seus discursos. O exame dos conceitos ou dos elementos da linguagem, mesmo os mais comuns, não pode limitar-se àquilo que eles dizem na situação – eles

²⁰ [N. T.] MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. Robespierre de Oliveira, Deborah Antunes, Rafael Cordeiro. São Paulo, SP: Edipro, 2015.

²¹ MARCUSE, H. Op. cit, 2015, p. 227.

mobilizam sempre elementos extra-situacionais e históricos. Se, segundo a filosofia analítica, os conceitos são sempre tomados em seu uso corrente, cumprindo sua significação na situação, não poderíamos conduzi-los apenas a seus componentes individuais. Eles evocam sempre elementos que transbordam essas situações práticas, aquilo que “não cabe no sentido de análise linguística e de análise lógica”²². Eles só podem ser isolados à custa de uma abstração e de um trabalho de simplificação consideráveis.

Se a filosofia não concebe que esses processos de tradução e identificação são processos sociais – ou seja, uma mutilação do espírito (e do corpo) infligida aos indivíduos pela sociedade – então a filosofia combate apenas o fantasma da substância que ela desejaria desmistificar (...) (e) toma assim as aparências (elas próprias bem reais!) de uma forma mutilada e reprimida pela realidade²³.

Ela se contenta em duplicar o mundo tal como ele é, em sua fenomenalidade empírica, mas ela o faz à custa de uma formalização que a transforma em um exercício puramente formal. O papel da filosofia, ao contrário, é de assumir plenamente seu engajamento histórico e prático, e de não considerar apenas as aparências mas também, e principalmente, o possível (ou os virtuais) encarnados no real. Ela deve considerar as possibilidades bloqueadas na realidade, contra o positivismo cujo esforço consiste em se desfazer de toda entidade “metafísica”²⁴.

É notadamente esta metodologia de uma crítica imanente que insiste sobre o possível no real e sob o real que Young retoma à sua maneira. Para uma filósofa que fez sua tese (em 1974 na Pennsylvania State University) sobre a filosofia da linguagem de Wittgenstein e sua lógica formal, a descoberta desse método crítico – que se deu primeiramente por intermédio de Habermas, deve ter sido

²² Idem, p. 230.

²³ Idem, p. 228.

²⁴ Idem, p. 234.

uma experiência filosófica importante²⁵. Para ela, com efeito, a Teoria Crítica recusa a ideia de que bastaria se limitar aos fenômenos práticos em sua aparência comum, naquilo “que é dado”, e a sua descrição. Isso supõe ser importante observar naquilo “que é”, no dado factual, mais do que aquilo que se deixa aparecer em um primeiro momento. O real é também *aquilo que ele não é*, sua negação prática – ele é assim uma possibilidade. “A Teoria crítica é um modo de discurso que projeta possibilidades normativas não realizadas mas sentidas em uma realidade social particular dada. Cada realidade social apresenta suas próprias possibilidades não realizadas, experimentadas como faltas e desejos”²⁶.

Existe toda uma espécie de conceito (...) na qual a relação quantitativa entre o universal e o particular toma um aspecto qualitativo, na qual o universal abstrato parece designar virtualidades, em um sentido concreto e *histórico*. No entanto, o ‘homem’, a ‘natureza’, a ‘justiça’, o ‘belo’ ou a ‘liberdade’ podem receber uma definição: tratam-se de conceitos que fazem a síntese de conteúdos da experiência em ideias que transcendem suas relações particulares, como algo que é preciso superar e ultrapassar. O conceito de belo compreende assim toda a beleza que *ainda* não foi realizada; o conceito de liberdade, toda a liberdade que *ainda* não foi alcançada. (...)

Assim, esses universais parecem ser instrumentos conceituais para compreender as condições particulares de coisas em função de suas virtualidades. Eles são históricos e supra-históricos; eles conceitualizam assim a maneira que é feito o mundo da experiência e eles a conceitualizam ao permitir entrever suas eventualidades, que são atualmente limitadas, suprimidas, negadas. É na tomada de consciência de uma concepção geral em um contínuo histórico que se formam e se desenvolvem os conceitos filosóficos; eles são elaborados a partir de uma posição individual no interior de uma sociedade específica. A substância do pensamento é uma substância histórica – quer seja a abstração, a

²⁵ Cf. TORBISCO-CASALS, N., BORAN, I., “Interview with Iris Marion Young”, *Hypatia*, vol. 23, no. 3, July–September 2008, p. 174.

²⁶ YOUNG, I. Op. cit., 1990[a], p. 06.

generalidade ou a pureza às quais ela pode pretender na teoria científica ou filosófica²⁷.

Iris Young define a teoria crítica como uma “reflexão normativa que é situada social e historicamente” à diferença de uma reflexão normativa “abstrata, vazia” e separada de todo interesse prático na emancipação. Os “ideais normativos” a partir dos quais uma sociedade ou uma situação podem ser criticados são ancoradas na “experiência e na reflexão sobre essa mesma sociedade”²⁸. Dito de outro modo, a reflexão normativa vem de um “grito de sofrimento”; de uma experiência vivida e ela conduzida por uma filosofia que é sempre “situada socialmente”²⁹.

Como eu a entendo, a teoria crítica é uma reflexão normativa historicamente e socialmente contextualizada. A teoria crítica rejeita como ilusório o esforço de construir um sistema normativo universal isolado de uma sociedade particular. A reflexão normativa deve começar de circunstâncias historicamente específicas porque não há nada a não ser o que é, o dado, o interesse situado em justiça, a partir do qual começar. Refletindo a partir de um contexto social particular, a boa teoria normativa não pode esquivar-se da descrição e explicação social e política. Sem a teoria social, a reflexão normativa é abstrata, vazia e incapaz de guiar a crítica com o interesse prático na emancipação. Ao contrário da teoria social positivista, no entanto, que separa os fatos sociais dos valores, e se reivindica como neutra, a teoria crítica nega que a teoria social deva aceder ao dado. (...) A teoria crítica presume que os ideais normativos usados para criticar a sociedade são enraizados na experiência e na reflexão da própria sociedade, e que as normas não podem vir de mais nenhum lugar. (...) A reflexão normativa surge ao ouvir o grito de sofrimento e angústia, ou ao sentir-se a si mesmo angustiado. A filósofa está sempre situada socialmente, e se a sociedade é dividida pela opressão, ela ou reforça ou luta contra elas³⁰.

A essa dimensão situada das normas, Iris Young acrescenta uma outra dimensão que carrega a “paixão” do conhecimento. Com efeito,

²⁷ MARCUSE, H. Op. cit, 2015, pp. 238-239

²⁸ YOUNG, I. Op. cit., 1990[a], p. 05.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

para ela, a filosofia apreende “aquilo que é” (given) não sob o modo da observação externa (contemplação) mas com “paixão”, no que é vivido do dado ao modo de um “desejo” de emancipação – um desejo de felicidade, de criar uma distância, uma negação que abre o espaço da crítica. As ideias do bom e do justo emergem por uma negação desejante do dado – “as ideias do bom e do justo surgem do negação desejante que a ação traz àquilo que é dado”³¹. Dito de outro modo, a distância crítica daquilo “que é” não se cria por meio de uma distância que opera por abstração, permitindo a elaboração de uma ideia racional do bom e do justo. Por consequência, o conhecimento procede de um engajamento no mundo, feito de paixão e de desejos de emancipação. Ao fazer isso, a atitude de conhecimento que ela defende se opõe a ideia do observador neutro e desengajado, à distância objetivante e à neutralidade axiológica que separa fatos e valores.

2. CRÍTICA DO LIBERALISMO E DO COLETIVISMO

Eu gostaria agora de retornar ao projeto da Teoria Crítica tal como formulado no início dos anos 1930 sob a pena de Max Horkheimer para desenvolver um segundo ponto que me parece decisivo para a ligação que se pode tecer entre a teoria política feminista de Iris Young e o “projeto da teoria crítica”. Se, como vimos, Horkheimer deplora a ruptura que se deu entre a ciência e a filosofia com a perda de influência do sistema hegeliano, engendrando o estabelecimento crescente da ciência autonomizada em relação à metafísica, por um lado, e, por outro, da filosofia separada da investigação sobre a realidade, ele deplora igualmente a perda de categorias que permitam pensar as mediações entre o indivíduo e o coletivo. Hegel insistiu, com efeito, sobre os processos supra-

³¹ Idem, p. 06.

individuais e sobre os “princípios dinâmicos” de unificação” constituindo estruturas “transindividuais”, o que lhe permitiu ao mesmo tempo legar um papel fore à categoria dos indivíduos sem renunciar um lugar decisivo às estruturas coletivas que os fazem existir e que os tornam possíveis.

A partir de meados do século XIX, a crise do hegelianismo deu-se em conjunto com uma renovação da teoria liberal, cuja especificidade é fazer do indivíduo atomizado a referência última em nome da qual todo processo coletivo deve ser examinado. A teoria liberal induz assim a uma metodologia individualista que rejeita de saída toda consideração sobre a existência de elementos interindividuais. Hostil a toda hipótese transindividual, é com grande dificuldade que ela tematiza a questão da ligação entre os indivíduos – vistos como portadores de instintos de autopreservação fixados naturalmente –, permanecendo presa à questão da coordenação dos interesses individuais. Incapaz de responder à questão da existência da sociedade, ela se fecha no dogma da “harmonia dos interesses” privados. Além disso, a renovação do pensamento liberal em fins do século XIX enterrou os questionamentos hegelianos sobre os processos transindividuais e interrompeu o desenvolvimento ulterior da filosofia social.

É em reação a tal renovação de metodologias individualistas que as abordagens “holistas” insistem, inversamente, sobre as dinâmicas coletivas e processos relativos à comunidade social que constituem os sujeitos sociais. Partindo do universo coletivo, a abordagem holista se concentra sobre as entidades supra-individuais e toma somente como referência o horizonte de sentido que excede as perspectivas individuais. Por exemplo, o materialismo histórico retomou à sua maneira a ideia hegeliana de uma “dinâmica supra-individual” do desenvolvimento histórico, ao insistir sobre a atividade prática e criativa dos seres humanos agindo coletivamente em sua relação com

o ambiente – a produção de sua existência coletiva graças a diferentes ferramentas, conhecimentos e técnicas. Escapando da armadilha atomista liberal limitada ao indivíduo atomizado, Marx renovou à sua maneira a tese hegeliana das estruturas dinâmicas transindividuais, ao insistir sobre as capacidades práticas dos seres humanos e sobre suas possibilidades de desenvolvimento histórico.

Contudo, segundo Horkheimer, Marx tende a negligenciar as singularidades individuais e as configurações singulares da psique individual ao enfatizar as formações históricas e as dinâmicas coletivas. Para Horkheimer, Marx considera muito pouco as especificidades individuais dos seres humanos e, ao fazê-lo, tende a obliterar todo elemento racional situado entre os indivíduos, entre o particular e o todo, entre o indivíduo e a coletividade – a saber, esse elemento interindividual [*interindividuel*] sobre o qual estava justamente construída a filosofia social hegeliana. Segundo ele, tal questão somente pode ter uma resposta satisfatória ao considerar a dimensão psíquica individual de modo a conseguir articulá-la com “as estruturas dinâmicas unificadoras” identificadas por Marx nos processos materiais das sociedades modernas³². É o aspecto “interindividual” – que Hegel concebeu em uma articulação entre a particularidade individual e o horizonte coletivo – que importa pensar, de modo a reconectar os elementos conceituais mantidos separados na situação intelectual de seu tempo.

Tal como pretende Horkheimer, o projeto da Teoria Crítica visa continuar a herança hegeliana de maneira renovada ao dar-se os meios de pensar o indivíduo singular à luz do todo e o todo à luz do indivíduo singular. Na abordagem de Horkheimer, o horizonte da totalidade permanece, como em Hegel, aquele no qual a existência

³² HORKHEIMER, M. “Geschichte und Psychologie”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang I, 1932, 125-44. p. 53-55.

individual tem seu sentido mais elevado, posto que o “conteúdo substancial do indivíduo” não aparece nos atos desse indivíduo mas “na vida do Todo ao qual ele pertence”³³. Horkheimer é cioso de não eliminar a psique individual sob os pés esmagadores de uma esfera transindividual, sem salvaguardar os potenciais de resistência do sujeito particular. Preservar a dimensão individual, incluindo a psicológica, permite salvaguardar a ligação dialética do particular e do todo, escapando de sua existência atomizada. Entretanto, a essência do ser humano, enfatiza Horkheimer, não reside na interioridade individual, nem no destino empírico do indivíduo, mas no todo coletivo: “é apenas na medida em que o Todo vive no indivíduo, diz ele, que o indivíduo tem realidade; pois a vida do Todo é a vida do espírito”³⁴.

Consequentemente, o projeto da Teoria Crítica se forma sobre a base de uma dupla crítica do individualismo metodológico e do holismo, debruçando-se sobre as dinâmicas transindividuais que estão no centro da análise realizada pela “filosofia social” na esteira de Hegel. Ao longo do desenvolvimento da Teoria Crítica encontra-se, por consequência, esta preocupação pela dimensão transindividual – ou social. A ideia de uma universalidade racional de auto-realização cooperativa, à qual todos os membros da Teoria Crítica aderem, elabora uma crítica do liberalismo, bem como do holismo “comunitarista”. Para os representantes da Teoria Crítica, de Horkheimer até Habermas, a realização individual está ligada à

³³ HORKHEIMER, M. “The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research”, in: *Between philosophy and social science: selected early writings*. Tradução de G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, John C. Torpey. Cambridge, MA; London: MIT, 1993, p. 2-3. [N. T.] Em português: “A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais”. Trad. Carlos Eduardo Machado e Isabel Loureiro. In: *Revista Praga*, nº7, São Paulo, Hucitec, 1999.

³⁴ Idem, p. 4

participação a uma prática social que ultrapassa a mera coordenação dos interesses individuais. Essa prática social requer um grau de acordo intersubjetivo bem superior que a teoria liberal está disposta a admitir. A Teoria crítica pressupõe assim um ideal de auto realização cooperativa dos indivíduos incompatível com as premissas da metodologia atomista própria ao liberalismo; os sujeitos individuais não chegam a desenvolver uma vida bem sucedida sem a existência de um núcleo de convicções comuns como plano de fundo de seus respectivos interesses individuais. A ideia “transindividual” de uma “comunidade de homens livres” formulada por Horkheimer³⁵ constitui seu motivo normativo central. É próprio ao núcleo da Teoria Crítica ver a autorrealização individual em conexão com a condição de uma práxis comum como sendo o resultado de uma realização da razão. Nenhum autor pertencente à Teoria Crítica renunciou à ideia hegeliana segundo a qual a práxis cooperativa e os valores ligados a esta última deveriam possuir um caráter racional.

Contudo, seu ceticismo em relação ao holismo – cujo equivalente atual é o “comunitarismo” – é igualmente grande. Da mesma forma que ela se distingue do liberalismo por sua concepção social de autorrealização individual, a Teoria crítica se distingue da ideia do primado da comunidade. Diferentemente do comunitarismo, ela submete o universal aos critérios da fundamentação racional, universal que se encarna e se realiza na cooperação social. Longe de compreender a ligação com os valores comuns como um fim em si mesmo, a constituição de um contexto de cooperação tem a função de elevar a racionalidade social. A finalidade normativa das sociedades deveria consistir em tornar a autorrealização possível. O

³⁵ HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. In. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 145.

processo de realização da razão deve possuir em si a força de convicção racional para criar uma práxis social cooperativa.

A realização deste objetivo é submetida a uma análise precisa dos processos de desenvolvimento do ser humano, de suas condições históricas, e dos entraves de que são vítimas. A explicação dos processos de deformação “patológica” da razão é “sociologizada” na Teoria Crítica, entrelaçando descrição e prescrição, pesquisa social e fundamentação normativa.

YOUNG: CRÍTICA DO LIBERALISMO E DO COMUNITARISMO

A filosofia política de Iris M. Young se inscreve da mesma forma nessa dupla crítica do liberalismo e do comunitarismo. Em uma passagem de *Justice* na qual ela discute a questão dos pressupostos da teoria individualista e liberal, ela se refere explicitamente à teoria do agir comunicativo de Habermas, que concebe a identidade individual “não como uma origem mas como um produto da interação linguística e prática”, segundo ela, e que “situa os egos intencionais como as origens ontológicas das relações sociais”³⁶. Ao fazê-lo, ela se inscreve explicitamente na trilha desta tradição de pensamento, cuja particularidade é de formular ao mesmo tempo uma crítica ao liberalismo e ao holismo/comunitarismo.

A crítica do liberalismo conduzida por Iris Young opera sobre três eixos diferentes mas complementares. Trata-se, primeiramente, de uma *crítica da metodologia* própria à teoria normativa, cujos pressupostos gerais e universais tendem, como vimos, a apagar toda forma de ancoragem concreta, social, e de todo domínio da experiência sensível e do “corpo vivido” dos sujeitos sociais. Ela já foi discutida precedentemente por meio da questão da identidade e da imparcialidade levantada pela concepção rawlsiana do “véu da

³⁶ YOUNG, I. Op. cit., 1990[a], p. 45.

ignorância”. Trata-se, em segundo lugar, de uma *crítica do paradigma distributivo* cujo elemento próprio é reduzir as questões de justiça à alocação de recursos materiais, à renda e à riqueza, à distribuição de posições sociais, em particular os empregos³⁷. Ora, ao adotar esse modelo distributivo, toda uma gama de injustiças sociais efetivas tendem a desaparecer pois elas ultrapassam esse enquadramento estreito: as questões relativas ao poder de decisão, à participação democrática, à exclusão política, que surgem da análise do sistema social, cujo propósito é desvelar as formas específicas de opressão e de dominação. Trata-se, em terceiro lugar, de uma *crítica da ontologia social individualista* que pressupõe um primado do indivíduo sobre o social. A metodologia atomista que sustenta essa concepção vai ao encontro de uma concepção normativa do indivíduo como ser independente, autônomo, unificado, situado fora da história e de seu contexto concreto, apto a se realizar a si mesmo e a escolher por si mesmo, a traçar seu percurso e seu projeto de existência. A partir de uma tal ontologia individualista, essa perspectiva não pode pensar as relações transindividuais de outro modo que sob a forma do *agrupamento* ou da associação. Sob a forma do agrupamento os indivíduos são postos juntos a partir de qualquer atributo comum (a cor dos olhos ou da pele, a idade, a marca do carro, a rua onde eles habitam etc.). Sob a forma da *associação*, Young pensa as relações a partir do modelo do contrato: os indivíduos se coordenam ao constituírem associações e estabelecerem regras, princípios, de maneira voluntária e consciente – esses são os indivíduos já formados, que precedem a associação (clube, partido político, sindicato, igreja etc.). Diferentemente do modelo do agrupamento, o modelo da associação supõe portanto uma instituição

³⁷ Cf. Cap. 1 de *Justice and the Politics of Difference*. YOUNG, I. Op. cit, 1990[a].

organizada formalmente, e suas práticas e regras formais definem suas modalidades próprias.

Quanto à crítica ao comunitarismo, Iris Young apresenta-a em vários lugares em seus trabalhos³⁸. A ideia de comunidade é frequentemente mobilizada a partir de uma crítica dos processos de fragmentação, de isolamento e de alienação no interior das sociedades modernas, a partir de um horizonte político desejável capaz de corrigir tais processos de decomposição. A ideia de comunidade é mobilizada contra os processos impessoais e alienantes das sociedades modernas, seu funcionamento alienante, frio e profundamente “inautêntico”. Frente a isso, a comunidade aparece como um universo de relações autênticas e implicadas, não de relações a distância entre os participantes, mas relações face a face, substituindo as relações distanciadas por outras imediatas e pessoais. Ora, segundo Young, o problema é que este modelo comunitário privilegia a proximidade e imediatidade afirmando os laços comunitários e negando toda diferença individual aos participantes, e marcando um forte desejo de identificação comunitária – que pode se realizar sob pena de exclusão dos “outros”. A hostilidade a toda forma de mediação e de “relações com estranhos” é manifesta, e é acompanhada da valorização de uma imediatidade concreta, assim como da tendência à totalização.

PENSAR OS GRUPOS SOCIAIS

Para Young, o que é preciso pensar são os “grupos sociais”, a saber, uma categoria “transindividual” ao mesmo tempo irreduzível aos indivíduos que a compõem e diferente de uma comunidade que tende a anular toda singularidade individual. Dito de outro modo, em Young, a resposta à questão das “dinâmicas transindividuais” reside

³⁸ Cf. *Idem*, p. 226-236.

em uma teoria do grupo social – pensada em relação direta com a questão da opressão³⁹. Um grupo social não é apenas uma “coleção de pessoas”, pois elas estão conectadas às identidades das outras pessoas pertencentes a esse grupo. Trata-se de uma forma de coletividade que tem consequências sobre a maneira pela qual as pessoas se compreendem entre si e se relacionam a si mesmas.

Young define três critérios para compreender o que é um grupo social. Primeiramente, ele remete a um conjunto de *práticas e de formas de vida*, de formas culturais; os membros de um grupo tem afinidades específicas uns com os outros em razão de suas experiências similares ou de sua forma de vida. Essa afinidade prática específica os encoraja a se relacionarem uns com os outros – tendencialmente mais do que entre aqueles que não pertencem ao grupo, ou que possuem práticas distintas. Em segundo lugar, um grupo social é a expressão de relações sociais e existe somente em *relação* a outros grupos sociais: a identificação ao grupo se dá no encontro e na interação entre coletividades sociais, nas quais elas experimentam as diferenças entre suas formas de vida e suas formas de associação. Em terceiro lugar, um grupo social se define pelo *senso da identidade* que ele confere a seus membros, que se identificam às categorias produzidas pelo grupo, o qual constitui então parte da identidade de seus membros, em termos de forma cultural, situação social, história comum entre seus membros⁴⁰. Os grupos constituem portanto em boa parte os indivíduos que os compõem, seus modos de raciocínio, de avaliação, de expressão de sentimentos – o que não implica nem a independência total, nem a transcendência do grupo sobre o indivíduo⁴¹.

³⁹ Idem, p. 42.

⁴⁰ Idem, p. 44.

⁴¹ Idem, p. 45.

O ideal normativo de emancipação política não reside na comunidade mas na “*política da diferença*”, um modo de relação social desprovido de dominação, no qual as pessoas vivem juntas em relações próximas ou distantes, entre estranhos, de uma forma nem indiferente, nem opressora. A vida na cidade é o próprio modelo de relação social favorável à diferença e oposto ao modelo de comunidade – a vida urbana encarna por excelência essa forma de vida.

A diferenciação temporal e espacial que marca o ambiente físico da cidade produz uma experiência de *inesgotabilidade* estética. (...) É uma experiência da diferença no sentido de sempre estar inserido. A cidade moderna não tem muros; não é planejada e coerente. Habitar a cidade significa ter sempre o senso de um além, de que há muito mais vida humana além da minha experiência acontecendo dentro ou próximo desses espaços, e de que não posso nunca abarcar a cidade como um todo.

A vida na cidade, portanto, encarna a diferença como o contrário do ideal do face a face expresso pela maioria das propostas de comunidade. A vida na cidade é o “estar junto” dos estranhos. Estranhos se encontram uns com os outros, seja face a face ou de modo mediado, frequentemente permanecendo estranhos e ainda assim reconhecendo sua contiguidade quanto à vida, e as contribuições que cada um faz aos outros. Em tais encontros, as pessoas não estão “internamente” relacionadas, como os teóricos da comunidade conceberam, e não compreendem uns aos outros de dentro de sua própria perspectiva. Eles estão externamente relacionados, eles experienciam o outro como outro, diferente, de grupos diferentes, histórias, profissões, culturas, as quais eles não compreendem. Os espaços públicos da cidade são tanto a imagem do todo das relações da vida da cidade quanto um meio primário nos quais essas relações acontecem e são experienciadas. (...) Na cidade os estranhos vivem lado a lado em espaços públicos, dando e recebendo produtos sociais e estéticos uns aos outros, frequentemente mediados por uma enorme cadeia de interações. Isso evidencia as relações sociais como diferença no sentido de um entendimento de grupos e culturas que são diferentes, com trocas e interações sobrepostas

que não resultam em comunidade, ainda que os previna de serem totalmente separados uns aos outros⁴².

O IDEAL NORMATIVO DA VIDA URBANA

A vida urbana serve à Iris Young como ideal normativo ancorado na experiência, que ultrapassa o ideal da comunidade e do individualismo liberal. Ela é uma forma de relação social ligada a um “estar junto entre estranhos” (*being together of strangers*). Isso supõe uma experiência de “fazer parte” sem dissolução em uma unidade comum. Pois a vida urbana é composta de diversos tipos de pessoas com afinidades entre si – famílias, grupos sociais, redes, associações voluntárias, redes de vizinhança, uma miríade de pequenas comunidades etc⁴³.

Dito de outro modo, a vida urbana permite evidenciar os traços de um ideal normativo ancorado na experiência urbana. Ela enfatiza que um ideal somente pode inspirar uma ação de transformação social se “ele emerge das possibilidades de nossa experiência atual”⁴⁴. Ou seja, um ideal normativo deve estar ancorado em nossas experiências efetivas de modo a liberar as possibilidades ou as virtualidades contidas nessas experiências, e sua tensão em direção a um possível supra-empírico [*supra-empirique*]. “Um ideal normativo da vida da cidade deve partir de nossa experiência vivida da cidade, e se voltar para as virtudes dessa forma de relações sociais. Definir um ideal como possibilidades do atual não realizadas; extrapolo quatro

⁴² YOUNG, I. “The Ideal of Community and the Politics of Difference”, in *Contemporary Political Theory. A Reader*, Ed. Colin Farrelly, Sage, London-Thousand Oaks-New Delhi, 2004, pp. 201-202.

⁴³ Idem, op. cit., 1990[a], p. 237.

⁴⁴ Idem, p. 241.

virtudes a partir dessa experiência”⁴⁵.

É aqui que ela extrai quatro virtudes práticas da vida urbana:

(a) a ideia de uma *diferenciação social* sem exclusão – a vida urbana reforça a diferenciação de grupos, a formação diferenciada de grupos, uma liberdade que permite a diferenciação social e espacial de grupos, a formação de grupos de afinidades, sem exclusão, sem fronteiras fixas, as fronteiras permanecendo abertas e indecisas no ideal normativo da vida urbana⁴⁶.

(b) a *variedade* e a diferenciação do espaço social;

(c) o *erotismo* no sentido da atração para o outro, o prazer e a excitação de sair de sua rotina e de suas certezas para encontrar aquilo que é novo, estranho e surpreendente: a possibilidade de perder sua identidade e de ter prazer em estar aberto e interessado em pessoas ou grupos que são percebidos como diferentes – uma atração erótica que é o inverso da comunidade da experiência partilhada e do reconhecimento de si;

(d) a *publicidade*: a diversidade de grupos urbanos aparece nos espaços públicos – um espaço acessível a todos; as cidades oferecem importantes espaços públicos (e a política depende fundamentalmente da experiência de espaços aos quais cada um tem acesso); entrar no que é público supõe correr o risco de encontrar as diferenças e aqueles que se identificam a grupos diferentes e que possuem diferentes opções e formas de vida⁴⁷; estar junto aos estranhos não supõe um público esclarecido universal mas a realização da “política da diferença” (a única a garantir a justiça social) – esse público não pode ser concebido como uma unidade que transcende as diferenças de grupos; ele supõe um comportamento não opressor aberto à assimilação da alteridade: esse público não

⁴⁵ Idem, p. 238.

⁴⁶ Idem, pp. 238-239.

⁴⁷ Idem, p. 240.

realiza a completa compreensão mútua – trata-se de um reconhecimento dos outros e uma abertura à escuta.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, eu gostaria de extrair alguns pontos a partir desta apresentação. De início, um ponto crítico: ao interrogar o trabalho de Young à luz do projeto da Teoria Crítica, evidenciaram-se incertezas e imprecisões.

(1) Pode-se perguntar com efeito se Iris Young foi longe o suficiente em sua crítica da teoria política “idealista” rawlsiana, ao fornecer a si mesma os meios para a elaboração de um domínio mais dinâmico de relação com as ciências sociais, a sociologia, e a pesquisa social em particular. Na minha perspectiva, falta a Iris Young uma concepção de pesquisa social; uma articulação da filosofia normativa com as ciências empíricas.

Ora, o fato que ela não estabeleceu uma concepção de articulação entre a teoria política e a pesquisa social – e portanto também o trabalho das ciências sociais – tem consequências, para mim, sobre o seu trabalho. A partir de sua oposição à teoria liberal e à postura de imparcialidade do “paradigma do raciocínio moral”, ela introduz a noção de grupo social e se põe a pensar nessa escala do grupo – e não naquela da comunidade. Ela está plenamente consciente dos riscos de um pensamento de comunidade e das ameaças fortes de reificação dos grupos; mas mesmo estando extremamente consciente desse risco e dessa armadilha ela não fornece os meios de evitá-los. Sua insistência sobre os “grupos” tende a reificá-los e a pensar que eles existem como entidades estabilizadas – sem que seja necessário fazer um trabalho constante para trazê-los à existência, para reconstruí-los sem cessar, garantir-lhes uma existência e uma estabilidade. São os trabalhos em ciências

sociais – notadamente na esteira da escola de Chicago, sobre a cidade, a migração, os subgrupos sociais –, mas também são os princípios de constituição de movimentos sociais e políticos que se interessaram mais por tais processos.

Até onde conheço, não há referências a esses trabalhos nos escritos de Young, que, no entanto, confere um lugar importante à questão do corpo vivido [*corps vécu*], à experiência concreta, aos movimentos sociais e aos coletivos de ação. Para mim, faltou-lhe um elemento conceitual em sua concepção da filosofia de modo a permitir realizar essa conexão com a pesquisa social – mediação que Horkheimer desenvolveu em seus textos do início dos anos trinta, ao conceber o papel de uma filosofia social em relação direta com a pesquisa social. Ao voltar-se a esses trabalhos, Young certamente teria sido obrigada a redefinir o grupo e a se interessar ao conjunto das operações práticas, semânticas e normativas de construção e de manutenção dos grupos sociais, deslocando seu ponto de referência do grupo para as relações intersubjetivas (sociais) que os fazem existir.

Os grupos sociais se constroem sobre a base de *relações intersubjetivas primárias* que são elas próprias sociais, mas que não possuem o mesmo grau de rigidez e de consistência que os “grupos sociais” constituídos, dos quais fala Young, e que servem de ponto de referência para pensar as “políticas da diferença”. Ao tomar como ponto de referência a intersubjetividade prática (Habermas, Honneth), somos levados a fazer do grupo não uma entidade reificada mas a interrogar suas modalidades de construção, a forma de existência de seus procedimentos de manutenção enquanto coletivos sociais ou políticos, sem recair em uma concepção liberal clássica que considera os coletivos unicamente como aglomerados de sujeitos individuais. Considerar a relação (social, transindividual) em um nível menos “sólido”, graças a pesquisa social, teria evitado que Young reificasse os grupos sociais.

A Teoria Crítica fornece uma perspectiva crítica sobre a reificação dos grupos sociais: não nomear claramente os sujeitos da emancipação; deixar um espaço entre o conceito e a coisa (evitar a lógica da identidade tanto nos conflitos quanto nas lutas políticas).

TRADUÇÃO: Inara Marin e Ricardo Lira

REVISÃO: Raquel Patriota

ARTIGOS

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.

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 crítica¹ – 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 comunidades², 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

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

² 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 diálogo³.

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

³ 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”⁴. 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 contemporâneas⁵; 2) a necessidade de formas de resolução dos conflitos da vida social onde sejam possíveis diversas formas de

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

⁵ “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”⁶.

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 reivindicações⁷ 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

⁶ Benhabib, “Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática”, 56.

⁷ 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*”⁸. 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”⁹. 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”¹⁰.

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

⁹ Fraser, “What’s critical about critical theory?”, 119.

¹⁰ 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”¹¹, 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”¹². 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’

¹¹ Benhabib, *Situating the Self*, 94.

¹² 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’¹³. 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”¹⁴. 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”¹⁵. 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’”¹⁶.

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”¹⁷ que precisa ser revelada para que possa ser uma teoria crítica *de fato*. A partir da percepção

¹³ Nobre, *A teoria crítica*, 9.

¹⁴ 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.

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

¹⁶ Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, 147.

¹⁷ 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’”¹⁸, 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”¹⁹; 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”²⁰. A tarefa de um teórico crítico deve ser a de manter certo distanciamento, mesmo daqueles movimentos com os quais se

¹⁸ Fraser, “What’s critical about critical theory?”, 97.

¹⁹ Fraser, “What’s critical about critical theory?”, 97.

²⁰ Benhabib, *Situating the Self*, 109-110.

identifica, apesar de seu necessário comprometimento com a transformação social²¹. 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 últimas²², 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”²³.

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 conformismo²⁴, 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

²¹ Cf. Benhabib, *Situating the Self*, 109-110.

²² 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.

²³ Benhabib, *Situating the Self*, 228.

²⁴ Cf. Silva, “Iris Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib”, 217.

Nicholson e Nancy Fraser²⁵, 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 rigorosa²⁶.

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

²⁵ 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).

²⁶ 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 confronto²⁷.

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”²⁸. 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 global²⁹. 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

²⁷ Seyla Benhabib, “In defense of universalism”, 178.

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

²⁹ Cf. Benhabib, “In defense of universalism”, 173.

fizesse justiça a algumas dessas críticas contemporâneas³⁰, 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 cultural³¹. 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 Apel³²; 2) reconhecer “que os sujeitos racionais são criaturas finitas, corporificadas, e frágeis, não *cogitos* desencarnados ou ‘unidades de apercepção transcendental’ abstratas”³³, 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”³⁴. Neste segundo passo, Benhabib utiliza a ideia arendtiana de “mentalidade alargada”³⁵, 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.

³⁰ Benhabib, “In defense of universalism”, 174.

³¹ Cf. Benhabib, “In defense of universalism”, 174.

³² 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).

³³ Benhabib, “In defense of universalism”, 174.

³⁴ Cf. Benhabib, “In defense of universalism”, 175.

³⁵ 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 sujeitos³⁶. 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 Gilligan³⁷ 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”³⁸; 2) esse sistema sexo-gênero

³⁶ Cf. Benhabib, *Situating the Self*, 153 et seq.

³⁷ 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.

³⁸ 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”³⁹. 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”⁴⁰. 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”⁴¹.

³⁹ Benhabib, *Situating the Self*, 156.

⁴⁰ Benhabib, *Situating the Self*, 156.

⁴¹ 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”⁴².

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 obscura⁴³.

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”⁴⁴.

⁴² Benhabib, *Situating the Self*, 157.

⁴³ Benhabib, *Situating the Self*, 158.

⁴⁴ 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’”⁴⁵.

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.

⁴⁵ 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”⁴⁶. 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”⁴⁷. 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

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

⁴⁷ 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”⁴⁸. 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”⁴⁹. 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 vontade⁵⁰. 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

⁴⁸ Benhabib, *Situating the Self*, 161.

⁴⁹ Benhabib, *Situating the Self*, 161.

⁵⁰ 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”⁵¹.

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”⁵². 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

⁵¹ Benhabib, “In defense of universalism”, 189.

⁵² 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”⁵³.

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>.

⁵³ 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.

CONTESTANDO OS LIMITES DO POLÍTICO: O LUGAR DA REPRESENTAÇÃO NA TEORIA CRÍTICA FEMINISTA

Beatriz Rodrigues Sanchez*

RESUMO: A teoria democrática é um campo em disputa. As teorias da representação hegemônicas, ou seja, aquelas que partem de uma perspectiva liberal de democracia, não são lugares neutros, já que contribuem para a cristalização de determinados pontos de vista em detrimento de outros. A teoria política feminista tem como contribuição fundamental o apontamento dos ocultamentos produzidos historicamente por essas correntes dominantes da ciência política. Partindo destes pressupostos, o trabalho tem como objetivo a aproximação entre as teorias da representação e a teoria crítica, mais especificamente a teoria crítica feminista apresentada na obra de Nancy Fraser, promovendo reflexões que revelem os pontos de contato e distanciamento entre os diversos autores. O cerne da argumentação está na afirmação de que a conexão entre as teorias da representação e a teoria crítica feminista pode oferecer elementos para a análise das relações entre democracia

* Beatriz Rodriguez Sanchez é doutoranda em Ciência Política pela Universidade de São Paulo. Contato: beatriz.rodrigues.sanchez@gmail.com.

e desigualdades. O trabalho será dividido em cinco partes. Na primeira parte é apresentada uma breve reflexão sobre o conceito de representação política na teoria democrática e os desafios trazidos para sua definição a partir da modernidade. Em seguida, são discutidos os objetivos da teoria crítica, sua ligação intrínseca com os movimentos sociais e o conceito de democracia deliberativa desenvolvido por Habermas. Na terceira parte, define-se a teoria crítica feminista a partir da crítica feita pelas autoras à democracia deliberativa e aos limites excludentes da teoria da ação comunicativa. Logo após, o lugar da representação política na teoria crítica feminista, principalmente na obra de Nancy Fraser, é abordado. Por fim, exploram-se as implicações ou ganhos analíticos da aproximação entre os dois campos.

PALAVRAS-CHAVE: representação política; teoria crítica feminista.

CHALLENGING THE LIMITS OF THE POLITICAL: THE PLACE OF REPRESENTATION IN FEMINIST CRITICAL THEORY

ABSTRACT: Democratic theory is a disputed field. The hegemonic theories of representation, that is, those that depart from a liberal perspective of democracy, are not neutral places, since they contribute to the crystallization of certain points of view to the detriment of others. Feminist political theory has as its fundamental contribution the observation of the occultations produced historically by these dominant currents of political science. Based on these assumptions, the objective of the paper is to approximate theories of representation and critical theory, specifically the feminist critical theory presented in Nancy Fraser's work, promoting reflections that reveal the points of contact and distance between the different authors. At the heart of the argument lies the assertion that the connection between the theories of representation and feminist critical theory can provide elements for the analysis of the relations between democracy and inequalities. The paper will be divided into five parts. The first part presents a brief reflection on the concept of political representation in democratic theory and the challenges brought to its definition from modernity. Next, the objectives of critical theory, its intrinsic connection with social movements and the concept of deliberative democracy developed by Habermas are discussed. In the third part, feminist critical theory is defined based on the critique of deliberative democracy

and the exclusionary limits of communicative action theory. Soon after, the place of political representation in feminist critical theory, especially in the work of Nancy Fraser, is presented. Finally, the implications or analytical gains of the approximation between the two fields are explored.

KEYWORDS: political representation; feminist critical theory.

INTRODUÇÃO

A teoria democrática é um campo em disputa. As teorias da representação hegemônicas, ou seja, aquelas que partem de uma perspectiva liberal de democracia, não são lugares neutros, já que contribuem para a cristalização de determinados pontos de vista em detrimento de outros. A teoria política feminista tem como contribuição fundamental o apontamento dos ocultamentos produzidos historicamente por essas correntes dominantes da ciência política. A existência de um indivíduo abstrato e homogêneo pregada pelo pensamento liberal e a objetividade da produção científica afirmada pelo positivismo são exemplos de aspectos duramente criticados pelo pensamento feminista.

Entre as preocupações da teoria política feminista está o tema da representação política. As teóricas críticas feministas revelaram que as assimetrias sociais e as desigualdades materiais impactam as oportunidades políticas dos indivíduos e, conseqüentemente, prejudicam a existência de uma representação política verdadeiramente democrática. No entanto, as correntes mais influentes da teoria democrática, como, por exemplo, as obras de Robert Dahl, não enxergam os problemas gerados pelas diversas formas de opressão como centrais para a consolidação das democracias, pois consideram as desigualdades materiais e culturais como dados prévios e focam apenas em aspectos institucionais da democracia.

Com relação às conexões entre teoria democrática e teoria crítica, é possível afirmar que os teóricos da representação não costumam dialogar com os teóricos críticos e nem vice-versa. Prova disso é o fato de que as revisões da literatura sobre teoria democrática muitas vezes não incluem os autores da teoria crítica, à exceção de Habermas. Isso ocorre, entre outros motivos, porque alguns dos

pressupostos cognitivos da teoria democrática, como a defesa da democracia como melhor alternativa, não estava entre as preocupações iniciais dos teóricos críticos. Ao mesmo tempo, o comprometimento com a emancipação humana, típico da teoria crítica, não está presente em grande parte das teorias da representação. A teoria democrática por muito tempo teve como principal problema a proposição de afirmações normativas para problemas da realidade concreta, mas nem sempre apresentou formas de conexão entre essas duas dimensões. A teoria crítica, por outro lado, teve como propósito desde o início a apresentação de diagnósticos dos problemas reais da sociedade como ponto de partida para a descoberta de caminhos que possibilitem a transformação social e a emancipação humana.

A representação política não ocupa lugar central no debate travado entre os teóricos críticos. As obras da chamada primeira geração da teoria crítica já revelavam esse distanciamento: o debate sobre democracia não interessava para o propósito de emancipação e a democracia era entendida como reprodutora das formas de dominação. A preocupação principal da teoria estava em superar o marxismo vulgar caracterizado pelo economicismo, incorporando novos elementos à crítica do capitalismo. Havia aqui um paradoxo: o projeto emancipatório não era compatível com o projeto democrático do novo capitalismo estatal, o que fazia com que a teoria crítica estivesse fadada a ser uma teoria sobre a impossibilidade da democracia.

Com o desenvolvimento das novas gerações da teoria crítica, a aproximação entre os campos se tornou uma realidade possível. Apesar disso, a teoria democrática e a teoria crítica continuam sendo campos distantes. Essa distância aumenta quando são analisados os pressupostos ontológicos, epistemológicos e normativos das obras. Cada um desses campos possui debates internos e desenvolvimentos

teóricos que dificultam a interlocução entre os autores. A produção de gramáticas e imaginários distintos são expressão dessa incongruência. Os diferentes níveis de abstração e aplicação das teorias geram limites para a conexão entre os dois campos. Para que o diálogo seja possível é preciso encontrar os pontos em comum entre esses dois mundos.

Se as relações entre teoria democrática e teoria crítica permanecem obscuras, o problema é ainda mais evidente quando se analisa as conexões entre as teorias da representação e a teoria crítica feminista. De um lado, há o ocultamento das desigualdades materiais e culturais produzidas pela dominação masculina. De outro, há a desconsideração da relevância das instituições políticas na produção e reprodução dessas desigualdades.

Partindo deste diagnóstico, o trabalho tem como objetivo a aproximação entre as teorias da representação e a teoria crítica, mais especificamente a teoria crítica feminista apresentada na obra de Nancy Fraser, promovendo reflexões que revelem os pontos de contato e distanciamento entre os autores, contribuindo para o preenchimento desta lacuna. O cerne da argumentação está na afirmação de que a conexão entre as teorias da representação e a teoria crítica feminista pode oferecer elementos para a análise das relações entre democracia e desigualdades que vá além de uma abordagem institucionalista.

O trabalho será dividido em cinco partes. Na primeira parte é apresentada uma breve reflexão sobre o conceito de representação política na teoria democrática e os desafios trazidos para sua definição a partir da modernidade. Em seguida, são discutidos os objetivos da teoria crítica, sua ligação intrínseca com os movimentos sociais e o conceito de democracia deliberativa desenvolvido por Habermas. Na terceira parte, define-se a teoria crítica feminista a partir da crítica feita pelas autoras à democracia deliberativa e aos

limites excludentes da teoria da ação comunicativa. Logo após, o lugar da representação política na teoria crítica feminista, principalmente na obra de Nancy Fraser, é abordado. Por fim, exploram-se as implicações ou ganhos analíticos da aproximação entre os dois campos.

O QUE É REPRESENTAÇÃO POLÍTICA?

A representação política é um dos temas centrais da ciência política. Mais especificamente no âmbito da teoria política, a preocupação com uma boa representação é o horizonte normativo implícito ou explícito de praticamente toda teoria democrática. As democracias modernas, caracterizadas pela separação entre representante e representado, apresentaram novos desafios derivados da necessidade de formas de intermediação. Entre as consequências do estabelecimento da democracia representativa liberal está a formação de uma elite política distanciada da população que tende a seguir as clivagens com maior impacto na reprodução das desigualdades sociais, sejam elas de classe, gênero, orientação sexual ou raça (MIGUEL, 2014).

A categorização feita por Pitkin (1967) ditou as bases sobre as quais o tema da representação política tem sido abordado na ciência política contemporânea. De acordo com a autora, a representação política pode ser entendida a partir de quatro perspectivas: a formalística, a descritiva, a simbólica e a substantiva.

A primeira delas, a representação formalística, consiste nas regras que organizam a representação e que dão o direito de representar ao representante. Dois dos argumentos centrais dessa categoria estão baseados nas ideias de autorização e de *accountability*. Nela, os representantes possuem liberdade de ação, já que a qualidade

ou o conteúdo de sua representação não são objetos de análise e suas ações são de responsabilidade dos representados.

A representação descritiva, por sua vez, ocorre quando o representante não atua por seus representados, mas os substitui. Nesse tipo de representação, as características do perfil dos representantes são importantes. Essa concepção também é conhecida como representação espelho. Um dos problemas dessa perspectiva, de acordo com Pitkin (1967), consiste no fato de que o representante não deve ser considerado um reflexo do seu grupo, pois as características pessoais não são estanques e nem naturais. Além disso, para a autora, o representado deve estar presente no ato e não nas características do representante. A representação descritiva, portanto, se preocupa apenas com quem os representantes são, ignorando o que eles fazem e os mecanismos que deveriam garantir que respondessem aos anseios de seus eleitores.

A terceira categoria é a representação simbólica, em que os representados creem nos representantes por determinados motivos. Assim como no caso da representação descritiva, a representação simbólica se baseia na ideia de *standing for*, em que o representado mantém uma ligação intrínseca com o representante. Para Pitkin (1967), essa visão é problemática porque a definição dos símbolos é arbitrária, ou seja, não há critério racional que os defina.

Por fim, a representação substantiva leva em consideração o conteúdo da representação. Nessa definição, a representação política consiste em agir pelo interesse dos representados (ideia expressa no conceito de *acting for*), de forma a ser responsivo a eles. O foco dessa análise está na atividade da representação e em sua qualidade. Como é possível perceber, Pitkin (1967) organiza seu trabalho em ordem de complexidade, apresentando em primeiro lugar os argumentos formalistas, considerados limitados pela autora, passando pelas representações descritiva, simbólica e substantiva.

Ao comparar as características biográficas dos parlamentares brasileiros com as características da população, na perspectiva da representação descritiva, é possível notar as discrepâncias entre representantes e representados (MUCINHATO, 2014). As mulheres, por exemplo, representam 51,5% da população brasileira, mas apenas 9,9% das cadeiras na Câmara dos Deputados¹. Essa diferença entre a composição da população e a composição do Congresso pode gerar rupturas entre a vontade dos governantes e a vontade dos governados. Como Mitchels (1911) já havia verificado, a condição de representante leva com frequência à produção de novos interesses distintos dos da base. Por tudo isso, a democracia representativa não implica necessariamente uma representação democrática.

A conquista dos direitos políticos formais representou um avanço para as democracias. Com ela, foi afirmado um ideal normativo de igualdade que deve ser buscado por todos os regimes democráticos, o que ampliou o horizonte de possibilidade de participação dos grupos marginalizados que até então encontravam-se excluídos dos processos de tomada de decisão. No entanto, a igualdade formal de acesso às decisões com a conquista do sufrágio não resolveu os problemas colocados pelas desigualdades reais, tanto materiais quanto culturais. O mecanismo eleitoral apresenta limites estruturais que acabam produzindo e reproduzindo desigualdades sociais. Um dos problemas gerados por essas desigualdades consiste no fato de que os indivíduos possuem capacidade diferenciada de determinar suas preferências e interesses por causa dos recursos cognitivos diferentes e posições sociais desiguais que ocupam. Mas como analisar as relações entre democracia representativa e produção de desigualdades? A teoria crítica feminista oferece

¹ Dados do Centro Feminista de Estudos e Assessoria (CFEMEA). Disponível em: <http://www.cfemea.org.br/>. Acesso em: 07/08/2015.

algumas respostas a partir da discussão sobre as relações de dominação masculina e seu impacto na representação política democrática.

O QUE É TEORIA CRÍTICA?

A teoria crítica é um campo teórico amplo orientado para a emancipação da dominação (NOBRE, 2003). Ela parte do pressuposto de que a possibilidade de uma sociedade emancipada está inscrita nas próprias formas de organização social e a tarefa dos intelectuais críticos é revelar suas tendências de desenvolvimento. Há diferentes modelos de teoria crítica e os seus autores disputam as diferentes visões sobre qual deveria ser o horizonte de uma teoria social crítica. Para além das preocupações normativas, a teoria crítica tem o propósito prático de oferecer possibilidades emancipatórias. Para isso, principalmente a partir das gerações mais recentes da teoria crítica, foi necessário recolocar os temas da democracia, da política e do direito em um contexto em que o foco dos teóricos marxistas estava na crítica à economia capitalista.

O desenvolvimento da teoria crítica foi um desdobramento do marxismo que, com o fortalecimento do capitalismo de Estado, encontrou dificuldades para o estabelecimento de seu projeto inicial. A preocupação com a emancipação humana na teoria crítica se dá em registro não utópico, uma vez que o potencial de transformação estaria presente no próprio mundo real. O desafio do teórico crítico seria, portanto, apresentar um diagnóstico sobre como desenvolver este potencial plenamente.

Fraser (1989) afirma que a melhor definição do que é teoria crítica foi apresentada por Marx em seus primeiros escritos. Ele a define como “a auto-clarificação das lutas e anseios de uma era” (MARX, 1843). O que chama atenção nessa definição, de acordo com

a autora, é o seu caráter essencialmente político e não meramente filosófico. Seguindo essa linha de raciocínio, a teoria crítica deve basear seu programa de pesquisa e conceitos nos objetivos e ações dos movimentos sociais com os quais possui uma identificação.

Horkheimer (1975), teórico expoente da chamada primeira geração da teoria crítica, também evidencia o comprometimento do teórico crítico com a transformação social. Partindo da crítica do que o autor chama de teoria tradicional, ele afirma que a ciência não deve ser a-histórica ou autônoma em relação ao seu objeto de estudo. Pelo contrário, toda ciência tem potencial revolucionário e deve ser comprometida com a práxis social. Assim, a teoria crítica tem como dever a replicação da voz dos movimentos sociais.

A. DEMOCRACIA DELIBERATIVA

O conceito de democracia deliberativa desenvolvido por Habermas (1997), teórico da chamada segunda geração da teoria crítica, surge como resposta às concepções formalistas de democracia que entendiam o processo democrático como um conjunto de regras e procedimentos. Foi a partir do desenvolvimento desse conceito que a aproximação entre os autores da teoria crítica e os autores da teoria democrática pôde ocorrer de maneira mais evidente.

A proposta de democracia deliberativa apresentada por Habermas é resultado do desenvolvimento de sua teoria do agir comunicativo (HABERMAS, 2012), que recebeu duras críticas não somente por seu aspecto dual, mas também por ser demasiadamente abstrata. O conceito de democracia deliberativa teve como objetivo detalhar o papel da esfera pública e analisar sua relação com o mundo político. Esse novo enfoque da teoria de Habermas teve como consequência uma ênfase na institucionalização. O exame dos processos institucionais é uma tentativa mais realista de responder à

questão da integração entre mundo da vida e sistema. A democracia deliberativa é, portanto, a maneira que Habermas encontrou para demonstrar que sua teoria não é cega à realidade das instituições. Nesse novo contexto, a reificação da vida é interpretada a partir da crise do capitalismo e das democracias de massa.

A ideia de uma democracia radical em que a divisão entre Estado e sociedade civil não é mais tão evidente começa a ser desenvolvida em seus trabalhos dos anos 1990 e é reflexo de sua postura mais ofensiva em relação às críticas recebidas. Os “novos movimentos sociais” passam a ter papel central na disputa do aprofundamento da democracia em um processo que ocorre numa via de mão dupla entre o social e o institucional. Esses movimentos geram a necessidade de revisão do conceito de democracia ao afirmar que o processo democrático deve ser o mais amplo e ativo possível e que as instituições não são capazes de dar conta de suas demandas.

No entanto, a solução apontada por Habermas não é mais a destruição das instituições democráticas, mas sim a promoção da igualdade e da participação a partir de reformas que possibilitem a auto-determinação dos diferentes grupos da população. A política deliberativa é uma política aberta, é o lugar em que se dá a negociação entre os diferentes interesses. A democracia deve ser compatível com uma esfera pública acessível para os grupos excluídos. O menor nível de abstração da teoria de Habermas a partir da proposição de uma democracia deliberativa pretende dar conta dos novos desafios apresentados pela realidade contemporânea.

O QUE É TEORIA CRÍTICA FEMINISTA?

Fraser (1989) afirma que a teoria crítica, mais especificamente os trabalhos de Habermas, não foi capaz de teorizar sobre a situação e as perspectivas das mulheres nas sociedades contemporâneas. A tarefa

da teoria crítica feminista consiste em corrigir essa ausência, revelando as relações de dominação de gênero que foram ocultadas pelos teóricos críticos, criticando estruturalmente o androcentrismo do capitalismo, analisando sistematicamente a dominação masculina e revisando os conceitos de democracia e de justiça. Seria preciso reconstruir a ideia de esfera pública a partir da crítica à separação entre público e privado para que fosse possível desvendar os limites da democracia representativa.

A. CRÍTICAS À DEMOCRACIA DELIBERATIVA

A maioria dos teóricos da democracia deliberativa assumem uma concepção de esfera pública enviesada culturalmente, o que tende a silenciar determinados grupos. Esses teóricos, de maneira inapropriada, assumem que os processos de discussão têm como objetivo o entendimento compartilhado e o “bem comum”. Entretanto, não há imparcialidade na esfera pública e os arranjos institucionais em que se dá o processo de deliberação não são neutros. Portanto, a mera inclusão da representação de grupos marginalizados no processo de deliberação não é suficiente. É necessária uma mudança nos arranjos institucionais para que sejam mais sensíveis aos diferentes modos de expressão de perspectivas na sociedade (MIGUEL, 2014).

A alternativa proposta por Young (2000) à democracia deliberativa é a democracia comunicativa. Nessa nova abordagem, as diferenças culturais e de perspectivas devem ser levadas em consideração na discussão democrática e não devem ser encaradas como divisões a serem superadas, como fazem os teóricos da democracia deliberativa. Em suas palavras:

Teorizar a democracia como um processo de comunicação que visa chegar a decisões não condiz suficientemente com a necessidade de conceituar a democracia descentralizada das grandes sociedades de

massa. Numa sociedade complexa e com muitos milhões de pessoas a comunicação democrática consiste em discussões e decisões fluidas, sobrepostas e divergentes, dispersas tanto no espaço como no tempo. (YOUNG, 2006, p.1)

Young (2000) propõe formas alternativas de comunicação que possam contribuir para a discussão política. A primeira delas, chamada “greeting”, consiste no reconhecimento da importância de formas de saudação que gerem empatia, confiança e reconhecimento do outro no processo deliberativo. A segunda, chamada “rhetoric”, se baseia na contextualização daquele que fala em relação à sua audiência. Por fim, o “storytelling” é o uso de narrativas como maneira de gerar empatia e conhecer as diferentes experiências e valores. Essas formas de comunicação têm papel fundamental no acesso dos diferentes grupos à esfera pública. Quando o diálogo político tem como objetivo resolver os problemas coletivos, ele requer uma pluralidade de perspectivas, estilos de fala e maneiras de expressar as particularidades das diferentes situações sociais.

No momento em que Young escreve “Inclusion and democracy” (2000), ela abandona a ideia de representação de grupos oprimidos defendida anteriormente em “Justice and the politics of difference” (1990) e adota a ideia de representação de perspectivas. Os interesses dos grupos oprimidos podem ser representáveis por qualquer indivíduo, mas as suas perspectivas sociais apenas por iguais que compartilham a mesma experiência de opressão. O conceito de perspectiva social é capaz de captar a sensibilidade da experiência gerada pela posição de grupo, sem associar a ela um conteúdo unificado. Essa transição está relacionada à crítica feita ao trabalho inicial de Young que ao defender a representação de interesses de grupos específicos, estaria contribuindo para a naturalização e perpetuação das diferenças. Nessa nova proposta de representação de perspectivas, a adoção de cotas para mulheres na política volta a ser

defendida como forma de gerar um espaço plural de discussão e de tomada de decisão.

Young (2006) concorda com Fraser ao conceber a representação como atividade que vai para além das instâncias legislativas e afirma que a sub-representação dos grupos marginalizados é forte evidência das desigualdades materiais e culturais. De acordo com ela:

As pessoas muitas vezes reclamam que os grupos sociais dos quais fazem parte ou com os quais têm afinidade não são devidamente representados nos organismos influentes de discussões e tomadas de decisão, tais como legislaturas, comissões e conselhos, assim como nas respectivas coberturas dos meios de comunicação. Essas demandas evidenciam que numa sociedade ampla e com muitas questões complexas os representantes formais e informais canalizam a influência que as pessoas podem exercer. (YOUNG, 2006, p. 2)

O foco de Young (1990), diferentemente do que propõe Habermas, está no enfrentamento às formas de opressão e dominação. Para ela, a justiça significa a superação da opressão e da dominação institucionalizadas, não a aplicação de algum modelo abstrato. Ao mesmo tempo, a justiça social precisa ser mais substantiva do que poderia sugerir o paradigma da justiça redistributiva proposto por Rawls (1971). A concepção “universal” de justiça transforma as possíveis diferenças em dicotomias, num par em que o elemento universal é imparcial e homogêneo. A consequência disso é que determinadas experiências se constituem como padrão, caracterizando um caso de “imperialismo cultural”. A opressão e a dominação devem ser entendidas no contexto estrutural que situa as relações entre os grupos, ou seja, como a limitação ao desenvolvimento pleno das capacidades dos sujeitos e a limitação à sua auto-determinação (Young, 1990). Young revelou que em contextos nos quais alguns grupos possuem maior privilégio simbólico ou material é provável que afirmar a existência de um “bem comum”, como propõe Habermas, contribua para a

perpetuação de tal privilégio. O ideal moral da imparcialidade defendido pelos teóricos da democracia deliberativa não pode ser atingido. A imposição de uma perspectiva dominante só pode ser superada com o abandono das perspectivas unitárias e o reconhecimento da diversidade de grupos presentes na sociedade.

A ideia de dominação também está presente na obra de Mansbridge (1980). Ela afirma que a deliberação política pode servir, na verdade, como uma máscara para a dominação. Na democracia representativa, os grupos subordinados nem sempre são capazes de expressar sua voz e pensamentos da maneira como desejariam e, quando conseguem, não são ouvidos. Eles são silenciados frequentemente e acabam dizendo “sim” quando querem dizer “não”, o que, mais uma vez, traz à tona o debate sobre a autonomia na formação das preferências.

O modelo deliberativo, apesar de postular uma forma legítima de produção de decisões coletivas, uma vez que prevê a inclusão de todos os envolvidos e a ausência de formas de coação, ignora os vieses presentes em seus resultados. Assim como a conquista do sufrágio não garantiu igualdade de influência política, o acesso de todos à esfera pública é insuficiente para minar a capacidade dos grupos dominantes de promover seus próprios interesses. A consequência disso é que a ação comunicativa que tinha como objetivo a emancipação humana acaba por representar para os grupos privilegiados um meio de perseguir seus próprios interesses (MIGUEL, 2014). Para os grupos marginalizados, por outro lado, ela funciona a partir de uma lógica diferente e pode representar um obstáculo a partir do impedimento à formulação de interesses próprios que só pode ocorrer em espaços reservados de auto-organização.

A teoria crítica feminista deve estar comprometida com a retomada da centralidade da autonomia, ou seja, da capacidade de

produção coletiva das regras sociais na democracia. Além disso, ela deve se preocupar com a organização do mundo material, o que implica tanto a crítica ao capitalismo quanto à dominação masculina.

REPRESENTAÇÃO POLÍTICA E TEORIA CRÍTICA FEMINISTA

Um dos aspectos que une as teóricas críticas feministas é a afirmação de que as desigualdades materiais e culturais geradas pela dominação masculina constituem barreiras para uma representação política democrática. Elas são contundentes ao afirmar que a democracia requer não somente direitos políticos formais, mas também igualdade social substantiva.

A aproximação entre a teoria crítica feminista e as teorias da representação pode ser desenvolvida de maneira frutífera a partir do conceito de paridade de participação. De acordo com Fraser (1992), mulheres de todas as classes e etnias foram excluídas da participação política oficial por muito tempo. No entanto, mesmo com a conquista do sufrágio, os impedimentos informais para a paridade de participação continuam, o que representa um desafio para a compreensão do conceito habermasiano de esfera pública. Diferentemente do que propõe a perspectiva liberal, a paridade de participação no âmbito da teoria crítica não se trata de uma questão de números e, portanto, não deve ser traduzida numa lei que determine que as mulheres sejam metade do eleitorado ou metade do parlamento (FRASER, 1992). A paridade de participação é um estado qualitativo e significa estar em igualdade com os outros em todos os aspectos da vida social, algo que os números não garantem. Aqui está expressa uma crítica aos limites da adoção de cotas para mulheres na política como solução para a correção da sub-representação feminina nos parlamentos, defendida por algumas feministas incluindo Young (1990).

Um dos aspectos mais conhecidos da obra de Fraser é a discussão que ela propõe sobre redistribuição material, reconhecimento cultural e representação política como remédios para corrigir as injustiças sociais (FRASER, 2009). O modelo proposto por Fraser foi sofrendo alterações com o passar do tempo conforme as críticas que foi recebendo. No início, ele era um modelo dual que incluía apenas as dimensões da redistribuição e do reconhecimento. Mais recentemente, a autora incorporou a representação como terceira dimensão necessária para a conquista de justiça social. Para compreender o desenvolvimento dessas categorias, é necessário traçar um panorama da trajetória percorrida pelo pensamento de Fraser.

Em seu texto “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista” (2001), a representação aparece apenas como um remédio para as injustiças culturais. Nesse momento, ela afirma que na era pós-socialista, as identidades grupais substituem os interesses de classe como principal incentivo para a mobilização política e a dominação cultural substitui a exploração como injustiça fundamental. O objetivo da luta política dos movimentos sociais passa a ser o reconhecimento cultural e não a redistribuição sócio econômica. Concomitantemente, surge um novo imaginário político caracterizado pelas noções de “identidade”, “diferença”, “dominação cultural” e “reconhecimento”. Entretanto, a desigualdade material persiste e, por isso, não apenas o reconhecimento cultural, mas também a redistribuição dos recursos materiais são necessários e devem ser pautados. Em suas próprias palavras:

Longe de ocuparem esferas separadas, injustiça econômica e injustiça cultural normalmente estão imbricadas, dialeticamente, reforçando-se mutuamente. Normas culturais enviesadas de forma injusta contra alguns são institucionalizadas no Estado e na economia, enquanto as desvantagens econômicas impedem participação igual na fabricação da

cultura em esferas públicas e no cotidiano. O resultado é frequentemente um ciclo vicioso de subordinação cultural e econômica. (FRASER, 2001, p. 251).

Num contexto em que o conceito de justiça concebido por Fraser ainda era dual, incluindo as dimensões da redistribuição e do reconhecimento, ela afirma que o conceito de gênero deve ser repensado. É preciso que ele inclua não somente a questão da cultura, mas também o problema do trabalho, relacionado tanto ao feminismo socialista quanto ao chamado feminismo pós-marxista. Isso quer dizer que não somente o conceito de justiça, mas o próprio conceito de gênero deve ser bidimensional, levando em consideração tanto a ideia de redistribuição quanto a de reconhecimento. Nesse momento, a exclusão das mulheres das instâncias de representação política formal fazia parte tanto da dimensão cultural, quanto da dimensão material.

Posteriormente, a representação aparece como uma possível terceira dimensão ainda não consolidada da justiça, a dimensão política (FRASER, 2003), referida como “participação”. Ela afirma que os obstáculos políticos para a paridade de participação incluem processos de tomada de decisão que sistematicamente marginalizam algumas pessoas mesmo na ausência de má distribuição ou mau reconhecimento. A injustiça correspondente a essa dimensão seria a marginalização política ou a exclusão e o remédio correspondente seria a democratização. Mas a ideia de “representação” ainda não havia sido incorporada completamente ao modelo analítico proposto por Fraser em seu conceito de justiça dual.

Em um terceiro momento, a representação é incorporada de vez ao modelo analítico como uma terceira dimensão do conceito de justiça (FRASER, 2009). A dimensão econômica é representada pela ideia de redistribuição, a dimensão cultural pela ideia de reconhecimento e a dimensão política pela ideia de representação.

Essa mudança é fundamental, pois afirmar que o político é uma dimensão conceitualmente específica da justiça significa dizer que ele pode dar margem a tipos conceitualmente específicos de injustiças. Admite-se, portanto, que há obstáculos especificamente políticos à paridade de participação que emergem da sociedade. De acordo com Fraser:

Ao estabelecer critérios de pertencimento social e determinando quem conta como membro, a dimensão política da justiça especifica o alcance das demais dimensões: diz quem está incluído e quem está excluído do conjunto daqueles intitulados a uma justa distribuição e reconhecimento recíproco. Ao estabelecer as regras de decisão, a dimensão política estabelece os procedimentos para colocar e resolver as disputas nas dimensões econômica e cultural: diz não somente quem pode fazer demandar por redistribuição e reconhecimento, mas também como tais demandas devem ser introduzidas no debate e julgadas. (FRASER, 2009, p.9)

A existência das dimensões do reconhecimento e da representação é reflexo da chamada “virada cultural”, que a partir dos anos 1970 passou a focalizar a cultura como centro do debate das ciências sociais. Antes, o foco dos movimentos feministas estava na violência contra as mulheres e nas desigualdades no mercado de trabalho, graças à influência do marxismo. Contemporaneamente, o foco passou a ser a identidade e a representação política, ou seja, as lutas sociais foram subordinadas às lutas culturais. Essa virada da redistribuição para o reconhecimento e para a representação representou um avanço em relação aos paradigmas econômicos reducionistas que tinham dificuldade de conceituar desigualdades baseadas não somente na divisão do trabalho, mas em valores culturais de padrões androcêntricos. Por outro lado, afirma Fraser, não está comprovado que a luta feminista por reconhecimento e por representação está servindo para aprofundar a luta por redistribuição igualitária. É possível que as lutas por reconhecimento e

representação estejam contribuindo para o fortalecimento de um “culturalismo truncado”, para utilizar as palavras da autora.

Fraser (2013) afirma que a paridade de participação vai além da dimensão da representação. O obstáculo a uma participação igualitária das mulheres na vida política não é somente a estrutura do poder político. Uma participação paritária deve levar em conta as três dimensões da dominação: a distribuição econômica, o reconhecimento cultural e legal e a representação política. As desigualdades nessas três dimensões constituem obstáculos à paridade. Por isso, a paridade deve se aplicar a todos os aspectos da vida social e não somente às instituições políticas. Ela deve existir em uma multiplicidade de domínios de interação, notadamente no mercado de trabalho, nas relações sexuais, na vida das famílias, nas esferas públicas e nas associações da sociedade civil.

Além disso, a paridade não deve concernir somente ao eixo de diferenciação que é o gênero, mas também a outras categorias subordinadas (tais como os grupos raciais e religiosos). Uma lei somente sobre a paridade entre os gêneros, como as cotas para mulheres na política, pode ter um impacto negativo sobre a representação dessas categorias, ou seja, as medidas visando corrigir um tipo de disparidade podem exacerbar outras. A justiça exige uma paridade participativa que diga respeito aos principais eixos de diferenciação social, sem exclusividade. Dessa maneira, Fraser rejeita as abordagens essencialistas da diferenciação sexual utilizada por algumas feministas para justificar a “*parité*”, conceito cunhado pelas feministas francesas. As propostas de reforma devem levar em consideração essas múltiplas perspectivas. Nesse ponto fica evidente a preocupação da autora com o debate sobre interseccionalidade dos marcadores sociais da diferença. Apesar de não utilizar esse conceito, Fraser afirma que a definição dos eixos de diferenciação deve levar

em consideração a existência de obstáculos para a paridade de participação.

O uso do termo “paridade” feito por Fraser é diferente do uso feito pelas teóricas políticas francesas. A sub-representação das mulheres no legislativo e em outras instituições políticas formais frequentemente significa disparidades qualitativas de participação na vida social, fato ignorado pelas francesas. Por isso, as cotas numéricas não são necessariamente ou sempre a melhor solução. O conceito de paridade de participação deixa aberta a discussão, no âmbito da deliberação democrática e da reforma das instituições, sobre exatamente qual grau de representação ou nível de equidade é necessário para garantir a paridade de participação.

No caso da disparidade de gênero na representação política, o que é requerido não é somente a desinstitucionalização de hierarquias androcêntricas, mas também a reconstrução da divisão sexual do trabalho para eliminar a “jornada dupla” das mulheres, que representa um obstáculo distributivo fundamental para sua participação completa na vida política. De acordo com Fraser, não é possível debater a questão da representação política das mulheres sem levar em consideração as desigualdades materiais a que elas estão expostas.

Para Fraser, a paridade de participação é um princípio normativo e não empírico. Isso quer dizer que pode ser que haja paridade nas instâncias do legislativo em termos numéricos, mas que não haja paridade de participação enquanto princípio normativo. O conceito de paridade de participação também é uma maneira de repensar a esfera pública proposta por Habermas, partindo da perspectiva dos grupos subalternos. O conceito de “público” não deve ser forte apenas no parlamento, mas em outras instâncias da sociedade como, por exemplo, no local de trabalho. Por isso, em vez

de utilizar a expressão “esfera pública”, Fraser propõe a existência de “esferas públicas”, no plural.

A autora cita como exemplos contemporâneos da ausência de paridade de participação os fatos de que os homens interrompem mais as mulheres quando elas estão falando do que o contrário, de que os homens falam mais do que as mulheres em público e de que as intervenções das mulheres são com maior frequência ignoradas. Essas constatações demonstram que a exclusão política não se trata apenas de uma questão formal ou institucional, mas de processos de interação discursiva nas arenas públicas.

Além disso, Fraser diferencia a paridade de participação real da possibilidade de paridade. A lei francesa, por exemplo, requer uma paridade real, ou seja, prevê que as mulheres ocupem as cadeiras do parlamento. Por outro lado, a possibilidade de paridade de participação defendida por Fraser consiste em que a sociedade garanta aos seus membros a chance de participar, caso eles queiram, de uma atividade no momento de sua escolha. Nesse sentido, não é necessário que cada um participe efetivamente das atividades em questão, basta que eles tenham a possibilidade de participar.

No que diz respeito ao debate sobre justiça, a concepção de paridade de participação é muito mais ampla do que a concepção de paridade na política institucional porque ela estabelece uma norma que permite avaliar a justiça em todos os arranjos sociais, ao levar em conta as três dimensões (redistribuição, reconhecimento e representação) e os múltiplos eixos de diferenciação social. O conceito de justiça proposto por Fraser é tridimensional e a paridade de participação é o seu princípio central. As condições para a existência de justiça são tanto objetivas, a partir da distribuição de recursos materiais que garantam a independência dos participantes, quanto intersubjetivas, a partir dos padrões culturais institucionalizados que expressem respeito de maneira igual a todos e

assegure a igualdade de oportunidades para atingir “estima social”. Todas essas condições são necessárias e nenhuma sozinha é suficiente.

O parlamento, na perspectiva da teoria crítica, pode ser interpretado como uma esfera pública formal institucionalizada. Nesse sentido, é necessário que haja uma quantidade de esferas públicas concorrentes, ou seja, de espaços em que os diversos grupos da sociedade possam criar os interesses que serão representados nos fóruns políticos gerais, entre eles o parlamento. Fraser propõe a expressão “contrapúblicos subalternos” para assinalar que as “arenas discursivas paralelas nas quais membros de grupos sociais subordinados inventam e difundem contradiscursos para formular interpretações opositivas de suas identidades, interesses e necessidades” (FRASER, 1992, p. 123) são fundamentais. O movimento feminista nos EUA, por exemplo, construiu uma visão sobre o que seriam os interesses das mulheres e cunhou termos como “dupla jornada” e “assédio sexual” que depois foram transportados para a esfera pública ampla. Young (1990) corrobora com essa ideia ao afirmar que a auto-organização é fundamental para a construção autônoma das identidades dos grupos. Ela propõe que a auto-organização dos grupos oprimidos seja financiada inclusive por fundos públicos, além de sugerir canais extra-parlamentares de acesso aos fóruns decisórios e concessão de poder de veto sobre políticas públicas que os atingissem diretamente. Nessa perspectiva, portanto, não há possibilidade de representação política adequada sem a presença de uma sociedade civil desenvolvida e plural, já que ela é a própria base da prática da cidadania.

Na fase final de sua obra, Fraser (2009) postula tipos de representação inadequada. O primeiro deles é o “comum” e ocorre quando determinados grupos dentro de uma comunidade política estabelecida não possuem acesso devido às instâncias decisórias. Esse

primeiro tipo estaria refletido na sub-representação numérica das mulheres nos parlamentos. Para ela, esse tipo de inadequação é desprovido de interesse para a discussão teórica e pertence ao “terreno familiar dos debates da ciência política sobre os méritos relativos de sistemas eleitorais alternativos” (FRASER, 2009, p. 11). No entanto, ao reduzir a representação parlamentar ao problema de opção entre sistemas eleitorais, Fraser deixa de lado questões fundamentais relacionadas à representação política como a formação das preferências e da autonomia, o controle da informação e o distanciamento entre representantes e representados, o que reflete lacunas em sua argumentação.

Outro tipo de representação inadequada é o relacionado ao chamado problema de “enquadramento”. Em um contexto de crise da ordem “keynesiana-westphaliana”, o Estado nacional acaba por limitar arbitrariamente o espaço político. Essa definição política das fronteiras torna-se um impedimento à realização plena da justiça, uma vez que retira direitos das populações não nacionais. O problema do “enquadramento” não possui relação tão próxima com a noção de representação adotada pela teoria democrática e está mais relacionado aos novos desafios advindos da globalização e das imigrações internacionais.

Fraser recebeu muitas críticas por propor este quadro analítico, principalmente de Young (1997). As críticas centraram-se no fato de que a divisão dual de sistemas proposta inicialmente pelo modelo analítico de Fraser não correspondia à realidade concreta das sociedades, o que tornaria as categorias “desajustadas”. Em sua defesa, Fraser afirmou que a separação entre as dimensões tem fins meramente analíticos. Isso quer dizer que formular uma distinção analítica não é o mesmo que afirmar uma dicotomia concreta (FRASER, 1997). Na vida real, todas essas dimensões estão interconectadas e se reproduzem mutuamente.

As três dimensões, redistribuição, reconhecimento e representação estão imbricadas mutuamente. Da mesma maneira que a capacidade de demandar redistribuição e reconhecimento depende das relações de representação, também a capacidade de se expressar politicamente depende das relações de classe e entre grupos de identidade. A capacidade de influenciar o debate público não depende somente dos processos formais de tomada de decisão, mas também das relações de poder enraizadas na estrutura econômica e cultural, fato que é insuficientemente tematizado nas teorias democráticas que partem de uma perspectiva liberal de democracia e que se preocupam somente com aspectos institucionais da representação política.

CONCLUSÃO

A análise desenvolvida ao longo deste trabalho procurou demonstrar que a teoria crítica feminista pode trazer novos elementos para os debates travados no âmbito das teorias da representação. A preocupação com os arranjos institucionais, típica das teorias democráticas hegemônicas liberais, por um lado, e com as desigualdades materiais e culturais, típica da teoria crítica feminista apresentada por Nancy Fraser, por outro, se combinadas, podem conferir um caráter crítico-feminista à análise da democracia representativa. A ausência de diálogo entre os dois campos, fruto de pressupostos normativos, epistemológicos e conceituais diferentes, contribui para o isolamento dos autores.

Especificamente em relação às autoras da teoria crítica feminista, é possível concluir que tanto Young quanto Fraser criticam os limites excludentes da teoria da ação comunicativa. Com relação ao lugar da representação em seus textos, a obra de Young em “Justice and the politics of difference” (1990) apresenta o que poderia ser denominado de teoria da justiça, já que o foco não está na questão da

representação política. Apenas em um segundo momento, no livro “Inclusion and democracy” (2000), com a ideia de representação de perspectivas, é que ela apresenta uma teoria da representação propriamente dita. No entanto, a articulação entre esses dois aspectos da sua produção ainda não foi feita e consiste em um desafio a ser concretizado por aqueles que têm interesse no diálogo entre teorias da justiça e teorias da representação a partir de uma perspectiva feminista.

Nancy Fraser, por outro lado, não apresenta nem uma teoria da justiça nem uma teoria da representação. Seu esforço se concentra em apontar os problemas das teorias de outros autores e, ao mesmo tempo, propor um quadro analítico que facilite a compreensão do mundo e a sua transformação no contexto contemporâneo. Fica evidente que para ela, em consonância com os pressupostos da teoria crítica, a academia deve ter um papel relevante no debate político e deve estar comprometida com as lutas dos movimentos sociais.

A inclusão da dimensão da representação na obra de Fraser foi feita apenas recentemente, após a morte de Young. Por meio do recurso teórico à virada “pós-nacional”, Fraser passou a utilizar a nova categoria “representação”, que permitiria problematizar as estruturas de governo e os processos de tomada de decisão. De acordo com ela, “pelos lentes das disputas por democratização, a justiça passou a incluir uma dimensão política, enraizada na constituição política da sociedade, em que a injustiça correlata é a representação distorcida ou a afonia política” (FRASER, 2005, p. 128). A dimensão política na teoria crítica feminista refere-se à constituição da jurisdição do Estado e das regras de decisão pelas quais ele estrutura a contestação. É o palco no qual as lutas por distribuição e reconhecimento são realizadas. Dessa maneira, não há redistribuição material nem reconhecimento cultural sem representação política.

Aqueles que sofrem com o problema da sub-representação estão vulneráveis à injustiça material e cultural. Sem a possibilidade de se expressarem politicamente, eles se tornam incapazes de articular e defender seus interesses no que diz respeito à redistribuição e ao reconhecimento. O resultado é um círculo vicioso em que as três dimensões da injustiça se reforçam mutuamente, negando a algumas pessoas a chance de participar como pares com os demais na vida social. Nesse sentido, os aspectos materiais, culturais e políticos das injustiças estruturais contemporâneas devem ser levados em consideração pela teoria democrática, de maneira geral, e pelas teorias da representação política, especificamente.

BIBLIOGRAFIA

- Fraser, Nancy. "What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender." In *Unruly practices: power, discourse, and gender in contemporary society*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Fraser, Nancy. "Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy." In *Habermas and the public sphere*. Editado por Craig Calhoun. Cambridge: MIT Press, 1992.
- Fraser, Nancy. "Uma réplica a Iris Young." *Revista Brasileira de Ciência Política*, número 2. Brasília, 2009 [1997].
- Fraser, Nancy. "Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista." In *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Organizado por Jessé Souza. Brasília: UnB, 2001.
- Fraser, Nancy. "Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition and participation." In *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. Organizado por Nancy Fraser e Axel Honneth.. London: Verso, 2003.

- Fraser, Nancy. *Reframing justice*. Amsterdam: Royal Van Gorcum, 2005.
- Fraser, Nancy. “Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado.” *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, número 77. São Paulo, 2009.
- Fraser, Nancy. “Between marketization and social protection: resolving the feminist ambivalence.” In *Fortunes of feminism*. London/New York: Verso, 2013.
- Habermas, Jürgen. *Direito e democracia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- Habermas, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, Vol. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- Horkheimer, Max. “Teoria tradicional e teoria crítica”. In *Teoria crítica: uma documentação*. São Paulo: Perspectiva, 2012 [1975].
- Mansbridge, Jane. *Beyond adversary democracy*. Chicago: University of Chicago Press, 1983 [1980].
- Marx, Karl. “Letter to A. Ruge, September, 1843.” In *Karl Marx: Early writings*. New York: Vintage Books, 1975 [1843].
- Michels, Robert. *Sociologia dos partidos políticos*. Brasília: UnB, 1982 [1911].
- Miguel, Luis Felipe. *Democracia e representação: territórios em disputa*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- Mucinhato, Rafael. “Quem são os deputados brasileiros? Um balanço do perfil biográfico de 1986 a 2012.” In *O Congresso Nacional, os partidos políticos e o sistema de integridade: representação, participação e controle interinstitucional no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2014.
- Nobre, Marcos. “Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica.” In *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

- Pitkin, Hanna. *The concept of representation*. Berkeley: University of California Press, 1967.
- Rawls, John. *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Young, Iris. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Young, Iris. “Categorias desajustadas: uma crítica à teoria dual de sistemas de Nancy Fraser.” *Revista Brasileira de Ciência Política*, número 2. Brasília, 2009 [1997].
- Young, Iris. *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Young, Iris. “Representação política, identidade e minorias.” *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, número 67. São Paulo, 2006.

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 parâmetros¹. 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*² 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

¹ 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.

² “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”³. Ambos apontam para i) uma negociação discursiva das normas sociais, ii) requerem uma apropriação flexível da tradição, iii) veem a formação de identidades e

³ Benhabib, *Situating the Self*, 110. Tradução nossa.

histórias de vida fluídas como resultantes de um processo de reflexão⁴. 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 cultural⁵. 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 universalização⁶. 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 categórico⁷ —, 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

⁴ Benhabib, *Situating the Self*, 110.

⁵ 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.

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

⁷ 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”⁸, 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 generalizado⁹.

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

⁸ Habermas, *Comentários*, 19.

⁹ 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

revisão¹⁰. 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 cotidiana¹¹.

¹⁰ Meehan. Introdução. *Feminists Read Habermas*, 7. Tradução nossa.

¹¹ 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 cidadania¹².

Ainda outras defasagens se acumulam na tradição universalista de forte extração kantiana¹³ 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 ação¹⁴. 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 encarnados¹⁵. 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*”.

¹² 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.

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

¹⁴ 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.

¹⁵ 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 doméstico¹⁶. 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 indivíduos¹⁷. 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

¹⁶ 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.

¹⁷ Benhabib, *Situating the Self*, 13.

são reduzidos a unidade sob a forma universal, mas as formas mesmas não podem ser reduzidas à unidade¹⁸.

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

¹⁸ Benhabib e Cornell, “Além da Política do Gênero”, 14.

sua mulher, filhos e criados”¹⁹. 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”²⁰. Benhabib retoma a reivindicação hobbesiana para que imaginemos “um mundo no qual os homens brotassem da terra como cogumelos, e repentinamente alcançassem plena maturidade”²¹. 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”²². 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 Beauvoir²³. As mulheres são “outros” porque são definidas por padrões masculinos que guardam para os homens o status de seres racionais e

¹⁹ 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.

²⁰ Benhabib. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, 95.

²¹ Benhabib. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, 95.

²² Benhabib. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, 96.

²³ 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 vida²⁴.

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 gênero²⁵.

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.

²⁴ Benhabib. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, 96.

²⁵ 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”²⁶. 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 mesmos²⁷. 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

²⁶ Benhabib, *Situating*, 45. Tradução nossa.

²⁷ Benhabib, *Situating*, p.10

do observador neutro, que pode objetivamente perceber as expectativas recíprocas e interações que constituem esses papéis²⁸.

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 universalidade²⁹.

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 humana³⁰. 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

²⁸ Meehan, Joan. Introdução. *Feminists Read Habermas*, 3. Tradução nossa.

²⁹ Benhabib. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, 101.

³⁰ Benhabib. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, 98.

capacidades³¹. 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”³² 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”³³. 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 universalistas³⁴. 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

³¹ 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.

³² Benhabib, *Situating*, 10. Tradução nossa.

³³ Benhabib. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, 102.

³⁴ 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”³⁵. 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 outros³⁶. 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”³⁷.

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

³⁵ Benhabib. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, 101.

³⁶ Benhabib. “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, 102.

³⁷ 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 discursiva³⁸.

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”³⁹. 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”⁴⁰. Não é só a teoria do discurso que deve ser confrontada pelas reivindicações feministas, mas a própria teoria feminista “precisa de um modelo de

³⁸ Benhabib, *Situating*, 100. Tradução nossa.

³⁹ Benhabib, *Situating*, 13. Tradução nossa.

⁴⁰ Benhabib, *Situating*, 13. Tradução nossa.

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

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 mulheres⁴³.

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

⁴¹ Benhabib, *Situating*, 112. Tradução nossa.

⁴² Benhabib, *Situating*, 112. Tradução nossa.

⁴³ 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 responsabilidades⁴⁴.

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”⁴⁵. 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”⁴⁶. 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

⁴⁴ 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.

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

⁴⁶ 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 indiferença⁴⁷.

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

⁴⁷ 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, conseqüentemente, 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.

TRADUÇÕES

COMO SE COALIZAR? CORPOS ALIADOS E DEMOCRACIA^{1*}

Cynthia Kraus

“Como se coalizar?” Eis a questão que propomos discutir a partir da obra de Judith Butler. Tal indagação é duplamente performativa. Primeiramente, ela é um ato de fala butleriano, ou seja, trata-se da citação de uma citação ligeiramente retorcida. Com efeito, a questão de saber “como se coalizar?” – ou, para ser mais precisa, “o que é a coalizão?” – nos remete ao artigo de Butler (2002a) intitulado “O que

¹ Este capítulo é uma versão ligeiramente revisada de meus comentários como debatedora na conferência de Judith Butler no colóquio europeu “O que é coalizão? Reflexões sobre as condições de formação de aliança com a obra de Judith Butler” (Universidade de Geneva, 14 e 15 de maio de 2012) e de minha introdução à abertura desse colóquio.

* N.T.: Para a versão original deste artigo, publicado em edição bilingue (inglês e francês), ver KRAUS, C. “Comment se coaliser? Corps alliés et démocratie”. In: Delphine, G.; Kraus, C. (org.) *Politiques de Coalition: Penser et se mobiliser avec Judith Butler*, e “What is Coalition? Bodies in Alliance and Democracy”. In: *Politics of Coalition: Thinking Collective Action with Judith Butler*. Zurich & Genève: Editions Seismo, 2016, p. 14-33. Utilizamos a versão francesa do texto como base para a tradução, embora também a tenhamos cotejado com a versão inglesa. Agradecemos a permissão concedida pelas edições Seismo, Copyright 2016, Seismo Verlag, para a publicação desta tradução em português.

é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault”² (“What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue”). Nesse artigo, Butler considera a natureza mesma da atividade crítica – seu sentido, objeto e efeitos transformadores, notadamente sua autotransformação – a partir de uma leitura atenta da palestra que Michel Foucault pronunciou em 1978, “O que é a crítica?” (publicada em 1990).

Evidentemente, a questão da crítica é um tópico importante, que permanece aberto nesta obra³. Mas também queríamos redirecionar o foco da crítica para a coalizão, a fim de tematizar uma problemática política que quase não foi estudada na obra de Butler: como se coalizar ou fazer alianças? O tema é atual. Desde o inverno de 2010, manifestações de rua – nas quais pudemos ver pessoas se mobilizando em massa para exigir mudanças democráticas no seu próprio país, bem como para além das fronteiras nacionais⁴ – enfatizaram a necessidade de refletir de maneira crítica sobre as condições de possibilidade, objetos, meios e fins de formar alianças, de trazer transformações políticas e, assim, de uma capacidade de ação coletiva nas escalas local e internacional. É, portanto, à luz desses eventos políticos recentes que nós gostaríamos de debater a “teoria política” de Butler e, de modo mais geral, as dimensões normativas de uma crítica inspirada nas teorias feministas e *queer*, partindo dessa questão pragmática: como se coalizar? Com esta obra, esperamos que essa questão partilhada funcione como um

² N.T.: Butler, J. “O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault”. Tradução de Gustavo Hessmann Delacqua. *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)* – N.22, 2013, pp. 159-179.

³ N.T.: “nesta obra” refere-se, doravante, a Delphine, G.; Kraus, C. (org.) *Politiques de Coalition: Penser et se mobiliser avec Judith Butler* – Zurich et Genève: Editions Seismo, 2016.

⁴ Na Tunísia, no Egito, na Síria, e também na Grécia, na Espanha e nos Estados Unidos – para citar apenas os países em que esses movimentos tiveram maior cobertura midiática.

performativo feliz, permitindo renovar nossos modos de compreender as dimensões conflituais da vida social, mas também da intervenção política e da participação na vida democrática.

No que se segue, proponho dizer algumas palavras sobre as questões e preocupações transversais à obra filosófica de Butler desde *Gender Trouble* (1990)⁵ – obra que estabeleceu sua reputação internacional como uma das maiores teóricas do gênero – até suas intervenções mais recentes como pensadora política daquela “outra América”, engajando-se nas posições claramente antiguerra e na crítica afiada ao imperialismo estadunidense e ao Primeiro Mundo (Cf. Butler et al., 2002). Interesse-me particularmente por certas inflexões e novas problemáticas que vemos surgir em seus trabalhos como uma resposta aos eventos de 11 de setembro, que deslocaram o foco de sua reflexão da performatividade do gênero para a direção de uma ética da vida precária (Cf. Butler, 2009a).

Na sua contribuição para este volume⁶, Butler põe em perspectiva três noções-chave: a vulnerabilidade, a precariedade, e a coalizão – noções que nos remetem à questão central do corpo, mas também à possibilidade de formar uma comunidade sobre bases não-identitárias, isto é, sobre bases que são compartilhadas sem funcionar como fundamentos metafísicos ou *a priori* (ver também Butler, 2011a). Algumas dessas questões, em particular aquela do corpo e da

⁵ N.T.: na versão em francês do texto, a autora refere-se à tradução francesa da obra de Butler – *Trouble dans le Genre* (2006[2005]). Há também uma tradução para o português: Butler, J. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003).

⁶ N.T.: essa referência diz respeito ao texto de Judith Butler publicado na mesma obra em que foi lançada a versão original do presente artigo. Ver Butler, J. “Vulnerability, Precarity, Coalition” // “Vulnérabilité, précarité et coalition”. In: Delphine, G.; Kraus, C. (org.) *Politiques de Coalition: Penser et se mobiliser avec Judith Butler // Politics of Coalition: Thinking Collective Action with Judith Butler*. Zurich & Genève: Editions Seismo, 2016, pp. 251-273 [inglês]; pp. 250-273 [francês].

coalizão, Butler já havia colocado na obra *Gender Trouble*, em que ela submete à crítica desconstrucionista as categorias de identidade – tais como o sexo biológico ou a ideia de um sujeito transcendental, tipicamente “a mulher” ou “as mulheres”, no plural. Esta crítica do pensamento fundacionalista⁷ é também fundamentalmente uma crítica às políticas identitárias e, em particular, à política feminista baseada na identidade estável e unificada da mulher, que predominava na época.

Tal trabalho crítico sobre os fundamentos supostamente necessários da capacidade de agir das mulheres, bem como de todo movimento político, desemboca em duas fortes proposições. Uma delas, teórica, nós conhecemos bem: a famosa teoria da performatividade do gênero. A outra, pragmática e orientada para a ação coletiva, que conhecemos menos, merece por isso uma discussão própria: trata-se do projeto explícito de Butler de teorizar o trabalho de coalizão como uma alternativa possível e desejável frente às políticas identitárias. Parece-me que, desde então, ela não cessou de retornar a essa questão da coalizão, de buscar articular as condições de possibilidade de formar alianças – e não “somente” de realizar a subversão – para que possamos efetivamente conduzir uma política democrática que seja, diz ela, “radical” ou “progressista”.

Butler dará corpo a essas duas proposições em *Bodies that Matter* (1993⁸), obra na qual ela retorna à recepção por vezes controversa de *Gender Trouble*⁹, ao estender sua crítica à convicção persistente de que a materialidade do corpo e do sexo refletiria uma

⁷ A crítica butleriana do pensamento fundacionalista foi por vezes qualificada de “anti-fundacionalista”, um qualificativo que Butler muito rapidamente rejeitará (Cf. Butler, 1995b, p. 133).

⁸ N.T.: O artigo também faz referência à versão francesa – *Ces corps qui comptent* (2009b).

⁹ Ver também o segundo prefácio à edição de 1999 de *Gender Trouble*.

realidade física não construída; em suma, que o corpo e o sexo tomados em sua materialidade constituiriam os fundamentos não-contingentes do sujeito mulher e do sujeito político do feminismo.

A questão dos elos entre corpos e políticas de coalizão não é, portanto, uma novidade. De qualquer modo, apenas recentemente – em outubro de 2011, para ser mais precisa –, quando Butler apareceu em pessoa para manifestar sua solidariedade com o movimento “Occupy Wall Street”, é que essa questão e o seu vocabulário parecem ter recebido um eco público e midiático mais amplo (ver p. ex. Bella 2011). Nessa ocasião, Butler se expressou em termos que valem a pena ser citados: “nós nos reunimos em público, nos unimos enquanto corpos aliados na rua e na praça, estamos aqui juntos construindo a democracia através da frase ‘nós, o povo’”¹⁰. O fato de que a própria Butler possa dizer e se associar a essa expressão “nós, o povo” me parece particularmente interessante. Parece-me que isso traduz tanto a relativa continuidade de sua busca por atualizar as condições de possibilidade de formar comunidade e aliança quanto, ao mesmo tempo, [indica] uma nova inflexão nessa busca.

As implicações teóricas e concretas de uma teoria performativa da formação do sujeito – da capacidade de ação e do agir –, foram objeto de inúmeros comentários, que se voltaram particularmente às questões de gênero e de sexualidade, dos corpos e das identidades. Parece-me, no entanto, que pouco foi dito sobre que significa, precisa e concretamente, implementar uma política democrática. No início dos anos 1990, durante uma debate filosófico com Seyla Benhabib, Drucila Cornell e Nancy Fraser sobre “o feminismo e o pós-

¹⁰ Cita-se a transcrição do vídeo postado no Youtube: <http://feministing.com/2011/10/24/judith-butler-joins-occupy/>. Acessado em 13 de Maio de 2012. Ver também <http://www.youtube.com/watch?v=JVpoOdz1AKQ>. Acessado em 08.05.2012. (N.T.: traduzimos a transcrição citada por Kraus na versão inglesa do artigo).

modernismo” – um tema no mínimo polêmico –, Butler explicou o escopo claramente normativo de sua crítica dita pós-moderna ao sujeito do feminismo:

Uma teoria social comprometida com a disputa democrática dentro de um horizonte pós-colonial precisa encontrar uma maneira de pôr em questão os fundamentos que é obrigada a estabelecer. É esse movimento de interrogar aquele estratagema de autoridade que busca se fechar à disputa que está, em minha visão, no âmago de qualquer projeto político radical. Na medida em que oferece um modo de crítica que efetua essa contestação, o pós-estruturalismo pode ser usado como parte dessa agenda radical. Observem que disse “pode ser usado”: penso que não há consequência política de uma tal teoria, mas apenas uma possível disposição de forças políticas¹¹.

Essa citação demonstra como Butler desde muito cedo articulou – e continua a articular – a relação entre crítica e política, e a necessidade de interrogar todo fundamento naturalizado através de uma prática crítica que, por sua vez, possa constituir um recurso político para as agendas feministas e democráticas. Do mesmo modo, ela nos informa sobre o contexto de recepção de *Gender Trouble* nos Estados Unidos, sobre os debates feministas na época e a relação então tensa – para não dizer antagonista – entre teoria e política, bem como entre política (compreender “as identidades”) e coalizão.

Sem dúvida, vale a pena lembrar aqui duas coisas. Primeiramente, que o interesse de Butler pelas políticas de coalizão em *Gender Trouble* nasceu no contexto crítico de uma crise do feminismo, cuja unidade se encontrava minada pela interseccionalidade de numerosas outras variáveis tais como a sexualidade, a classe, a raça ou mesmo a nacionalidade – para citar apenas alguns exemplos de uma lista que, longe de ser exaustiva,

¹¹ N.T.: Utilizamos a versão em português: Butler, J. “Fundamentos Contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo”. Tradução de Pedro Maja Soares. Cadernos Pagu (11), 1998: p.17.

termina habitualmente com um “etc”. Lembremos igualmente que a teoria da performatividade do gênero tal como formulada por Butler visa repensar a política – e não “apenas” o gênero, o corpo, o sujeito e a capacidade de agir – em termos performativos, ao invés dos de representação (ver também Butler e Scott, 1992).

Na contribuição a esta obra, Butler evoca a questão da representação política, a ideia democrática da representação, um ideal que muitas vezes é menosprezado na realidade (Butler, 2016¹²). Se direcionarmos a questão da representação para esse desafio democrático que é a delegação política – e que não se reduz a uma política de identidade – podemos nos perguntar o que quer dizer “representar” numa perspectiva centrada em nossa comum precariedade de contraposições às formas desiguais que persistem em nossa vida e na vida política. Penso particularmente em uma passagem:

esta congregação de corpos é, de algum modo, um exercício da vontade popular e uma maneira de afirmar sob uma forma corporal uma das proposições mais fundamentais da democracia, a saber, que as instituições políticas e públicas devem representar o povo, e devem fazê-lo pelos meios que estabelecem a igualdade como uma pressuposição da existência social e política” (BUTLER, 2016).

O que exatamente se pode entender por “exercício da vontade popular”? Essa passagem nos faz pensar que a questão da delegação política permanece intacta, uma vez levada a cabo a necessária crítica da representação enquanto pura mimesis ou enquanto “espelho da natureza” (para utilizar uma expressão de Richard Rorty, 1979). É ao menos assim que eu começarei a tratar da possibilidade, da

¹² N.T.: Essa referência diz respeito ao texto de Judith Butler publicado na mesma obra em que foi lançada a versão original do presente artigo. Ver BUTLER, J. “Vulnerability, Precarity, Coalition” // “Vulnerabilité, précarité et coalition”. In: Delphine, G.; Kraus, C. (org.) *Politiques de Coalition: Penser et se mobiliser avec Judith Butler // Politics of Coalition: Thinking Collective Action with Judith Butler*. Zurich & Genève: Editions Seismo, 2016, pp. 251-273 [inglês]; pp. 250-273 [francês].

desejabilidade, e mesmo da renovada urgência, de se exigir a igualdade nos termos de uma democracia representativa, e de poder dizer “Nós, o povo”.

A questão de um “nós” precisamente como uma questão que atravessa o conjunto de trabalhos de Butler encontra-se no centro de suas reflexões sobre as condições de possibilidade de fazer aliança, e de fazê-la com e enquanto corpos. Ao mesmo tempo, a possibilidade de afirmar e reivindicar um “nós” emerge de uma trajetória distinta. Uma análise mais global permitiria associar a essa trajetória temas políticos maiores que percorrem o conjunto de sua obra como, por exemplo, as relações entre o poder, o desejo, o amor e a paixão; o trabalho das normas na formação do sujeito; ou ainda uma concepção não naturalizada da capacidade de agir e da ação, temas que já aparecem em sua primeira obra, *Subjects of Desire* (1987)¹³ ou mesmo em *The Psychic Life of Power* (1997)¹⁴.

Para tornar mais simples, pode-se dizer que Butler trabalha a questão da possibilidade de formar comunidade e alianças a partir de duas noções-chave. A primeira noção é a da vulnerabilidade, em particular a vulnerabilidade corporal que Butler – por uma leitura em parte psicanalítica – começa a vincular à perda, ao trabalho do luto, e à sua negação: a melancolia. Num artigo intitulado “Violence, Mourning, and Politics”¹⁵, Butler considera como a questão da perda pode nos unir :

As questões que me preocupam à luz da recente violência global são: quem conta como humano? Quais são as vidas que contam como vidas? E, finalmente, o que faz uma vida ser digna de luto? A despeito de nossas diferenças de lugar e história, meu palpite é o de que é possível

¹³ N.T.: versão francesa referenciada: *Sujets de désir* (2011c).

¹⁴ N.T.: versão francesa referenciada: *La vie psychique du pouvoir* (2002b).

¹⁵ Publicado em inglês em 2003 (ver Butler 2003a) e no mesmo ano em francês, na revista *Nouvelles Questions Féministes* (2003b), depois reproduzido em *Vie précaire* (2005). (N.T.: na versão francesa, com o título “Violence, deuil, politique”).

apelar a um “nós” porque todos temos uma noção do que é perder alguém. A perda faz com que sejamos um ténue “nós”¹⁶.

As preocupações de Butler quanto à questão da vulnerabilidade, do luto, da perda ligada à morte ou à doença, aparecem ao longo dos anos 1990 no contexto da epidemia de AIDS e da primeira onda de mortes que permaneciam excessivamente discretas, frequentemente lamentadas em segredo. Assim, não é surpresa constatar que, por exemplo, *Excitable Speech* (1997)¹⁷ ou mesmo *Antigone's Claim* (2002)¹⁸, e *Bodies that Matter* abordam de modo bastante direto essas questões. Dito isso, a questão de “reimaginar a possibilidade de formar comunidade sobre a base da vulnerabilidade e da perda” (Butler, 2003b, p. 72) será explicitamente tematizada na relação com e em reação à dita guerra contra o terrorismo. Nesse contexto, é o discurso agressivo da invulnerabilidade, a denegação da vulnerabilidade – em suma, a *hybris* estadunidense –, que Butler quer colocar em causa em primeiro lugar. Não é, portanto, acidental o seu interesse por uma política de coalizão, e suas formulações a esse propósito se afirmam com uma força e uma clareza renovadas desde os eventos de 11 de setembro – de *Precarious Life* (2004¹⁹) e *Giving an Account of Oneself* (2005²⁰) até *Frames of War* (2010a [2009]²¹).

É certamente em *Frames of War* que Butler enuncia mais clara e fortemente sua proposição de um “nós” coalizional. Ela escreve: “O objetivo dessa obra é o de reorientar a política da esquerda ao fazer com que ela leve em conta a precariedade como um lugar existente e

¹⁶ Cf. BUTLER, 2006 [2004], P. 20. (N.T.: tradução nossa, feita do original em inglês. Para a versão francesa, ver BUTLER, 2003b, p.72-73).

¹⁷ N.T.: versão francesa referenciada: *Le Pouvoir des mots* (2004).

¹⁸ N.T.: versão francesa referenciada: *Antigone: La parenté entre vie et mort* (2003c).

¹⁹ N.T.: versão francesa referenciada: *Vie Précaire* (2005).

²⁰ N.T.: versão francesa referenciada: *Le Récit de soi* (2007).

²¹ N.T.: versão francesa referenciada: *Ce qui fait une vie* (2010b).

promissor para formar todo tipo de coalizão” (Butler, 2010a [2009], p. 28, tradução nossa²²). A precariedade – ou melhor, a vida (ou condição) precária (*precariousness* em inglês, e voltarei a isso mais adiante) – é então a segunda noção a partir da qual Butler explora a possibilidade de formar comunidade, dessa vez com uma referência explícita à ética de Emmanuel Lévinas.

Essas duas noções, a vulnerabilidade e mais recentemente a vida precária (*precariousness*) implicam uma nova ontologia e uma nova teoria social do corpo-em-sociedade, para pensá-lo nos termos de uma radical interdependência. Essa tese não é propriamente nova. Podemos encontrá-la já formulada em *Bodies that Matter*. Ao mesmo tempo, há qualquer coisa de novo que formularei aqui: parece-me que o projeto da época, que era o de submeter a matéria do corpo e do sexo à desconstrução, toma uma direção cada vez mais “reconstrutiva”, ou mesmo “afirmativa”. Com efeito, parece-me que a noção de vida precária (*precariousness*) permite Butler *rematerializar* os corpos enquanto matéria e, mais do que isso, como uma matéria viva. Deve-se compreender aqui “rematerializar” no sentido forte, não substancialista, já empregue por exemplo por Gaston Bachelard na perspectiva do realismo construído (1938), mas também – e talvez sobretudo – por François Dagognet em sua “materiologia”, que então deveria ser apropriada para os projetos feministas (ver Kraus, 2005). Ademais, com uma noção de vida precária (*precariousness*) que visa caracterizar não somente os corpos, mas a vida ela mesma, Butler busca nomear uma condição que os humanos, enquanto seres integrados, partilham com todos os organismos vivos. Com essa noção, parece também que Butler gostaria de estender seu gesto ontológico e seu projeto político às formas de vida não-humanas.

²² N.T.: traduzimos diretamente a citação.

Convém frisar que a noção de precariedade (*precarity* em inglês) não é realmente sinônimo de “vida” ou “condição precária” (no sentido de *precariousness*). Parece que podemos de fato reservar nossos usos do termo “precariedade” para falar de uma instanciação específica, de largo espectro, eminentemente política, da vida precária (*precariousness*): quando essa condição se torna o alvo privilegiado da biopolítica neoliberal. Isso porque uma política de coalizão baseada nessa condição precária deve também, fundamentalmente, dar-se à tarefa de teorizar a precariedade, a saber, todas as desigualdades que persistem na formação e gestão dessa condição precária e, assim, dos sujeitos como formas de vida em sociedade. Essas desigualdades nos levam a lutar por uma política da igualdade, da responsabilidade, e da proteção das condições de subsistência e de persistência dos corpos, para que todos possam viver plenamente sua vida (ver também Butler, 2009b). Além disso, nossa vida ou condição precária (*precariousness*) na verdade nos engaja num terreno normativo que excede aquilo que habitualmente entendemos por “política”. Podemos ver isso em *Giving an Account of Oneself* (2005), onde Butler articula sua ontologia e sua política da vida precária à uma epistemologia que nota os limites do conhecimento de si, um relativo não-conhecimento que a faz formular uma ética crítica de todos os fundamentos naturalizados e das exclusões/omissões que os sustentam; em suma, trata-se de conceber a crítica e a autocritica como uma ética.

Para concluir, gostaria de voltar a um ponto que considero particularmente interessante, porque traduz bem o duplo movimento entre continuidade e novidade que se desenvolve no conjunto da obra de Butler. Como podemos ler em sua contribuição a esta obra, Butler define a vida precária como um “não-fundamento comum” (ver Butler, 2016). Tal formulação captura bem o espírito crítico que anima sua obra e sua busca por uma condição partilhada que não seja uma pré-condição no sentido de um fundamento, por uma condição

que pudesse assim inaugurar a possibilidade de formar comunidade. Ao mesmo tempo, ela nos oferece também uma outra definição da vida precária: é um “não-fundamento comum” e também é simultaneamente uma circunstância não-contingente (ver Butler, 2016)²³. O que me chama atenção aqui é que Butler nos diz claramente que a condição compartilhada por um “nós” é não-contingente. A meu ver, há aqui algo de muito novo, para não dizer sem precedentes. Isso porque a reiterada afirmação de “fundamentos contingentes” constitui, se assim podemos dizer, a marca do pensamento de Butler (ver p.ex. Butler, 1995a). Parece-me que o que ela quer dizer é que a vida precária no sentido de *precariousness* não é um fundamento contingente porque essa noção nos remete e nos fala de um tipo particular de ontologia: uma questão factual dada depois do fato; uma questão de vida (e de morte), que no entanto não tem nada a ver com uma “vida nua”, uma vez que não há vida que não seja, desde o início, social. Em suma, a vida ou condição precária é fundamentalmente uma questão aberta, que nos interroga e nos abre para os outros. Ela é, nesse sentido, uma inquietação, uma preocupação, um esforço coletivo em direção ao qual nós devemos estender nossa imaginação científica e política.

TRADUÇÃO: Raquel Patriota

REVISÃO: Ricardo Lira

²³ De fato, Butler diz isso explicitamente a propósito da vulnerabilidade – mais do que em relação à vida precária. Contudo, parece-me que o estatuto ontológico da vida precária no sentido de *precariousness* é, no pensamento político de Butler, aquele de uma circunstância não-contingente. Da mesma forma, penso que a descrição de Butler da vida precária como um “não-fundamento comum” vale igualmente para a vulnerabilidade. Esse é o motivo pelo qual eu os discuto aqui conjuntamente.

BIBLIOGRAFIA

- BACHELARD Gaston (1938). *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris: Vrin.
- BELLA Kyle. (15.12. 2011). "Bodies in Alliance: Gender Theorist. Judith Butler on the Occupy and SlutWalk Movements." <http://truth-out.org/news/item/5588-bodies-in-alliance-gender>. Acessado em 30.04.2012.
- BUTLER Judith (1995a). "Contingent Foundations", in BUTLER Judith, BENHABIB Seyla, CORNELL, Drucilla & FRASER, Nancy. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Routledge, New York, pp. 35-58.
- BUTLER Judith (1995b). "For a Careful Reading", in BUTLER Judith, BENHABIB Seyla, CORNELL, Drucilla & FRASER, Nancy. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Routledge, New York, pp. 127-144.
- BUTLER Judith (1999, 2a éd. [1990]). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge.
- BUTLER Judith (2002a). "What is Critique? Essay on Foucault's Virtue". <http://tedrutland.org/wp-content/uploads/2008/02/butler-2002.pdf>. Documento PDF (14 p.)- 18.11.2011.
- BUTLER Judith (2002b). *La Vie psychique du pouvoir*, Paris, Editions Léo Scheer.
- BUTLER Judith (2003a). "Violence, Mourning, and Politics", *Studies in Gender and Sexuality*, vol. 4, no 1, pp. 9-37.
- BUTLER Judith (2003b). "Violence, deuil, politique", *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 22, no 1, pp. 72-96.
- BUTLER Judith (2003c). *Antigone. La parenté entre vie et mort*, Paris, EPEL.

- BUTLER Judith (2004). *Le Pouvoir des mots. Politique du performatif*, Paris, Editions Amsterdam.
- BUTLER Judith (2005). *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2011*, Paris, Editions Amsterdam.
- BUTLER Judith (2006 [2005]). *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte/Poche. (Nota da autora: o subtítulo da primeira edição francesa de 2005 é *Pour un féminisme de la subversion*. Prefiro a edição de bolso de 2006, que revisei parcialmente e que traz um subtítulo mais próximo da versão inglesa).
- BUTLER Judith (2007). *Le récit de soi*, Paris, PUF.
- BUTLER Judith (2009a [17.12.09]). “From performativity to precarity”. <http://vimeo.com/11521534>. Consultado em 13.05.2012.
- BUTLER Judith (2009b) *Ces corps qui comptent : De la matérialité et des limites discursives du “sexe”*, Paris, Editions Amsterdam.
- BUTLER Judith (2010a [2009]). *Frames of War. When Is Life Grievable?* New York, Verso.
- BUTLER Judith (2010b). *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, La Découverte.
- BUTLER Judith (2011a). “Bodies in Alliance and the Politics of the Street”. <http://eipcp.net/transversal/1011/butler/en/print>. Consultado em 30.04.2012.
- BUTLER Judith (2011b [12.12.11]) “From and Against Precarity”. <http://occupytheory.org/read/from-and-against-precarity.html>. Consultado em 08.05.2012.
- BUTLER Judith (2011c). *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XX^e siècle*, (1987-1999), Paris, PUF.
- BUTLER, Judith. (2016) “Vulnerability, Precarity, Coalition” // “Vulnerabilité, précarité et coalition”. In: Delphine, G.; Kraus, C. (org.) *Politiques de Coalition: Penser et se mobiliser avec Judith Butler // Politics of Coalition: Thinking Collective Action with*

Judith Butler. Zurich & Genève: Editions Seismo, 2016, pp. 251-273 [inglês]; pp. 250-273 [francês].

BUTLER Judith & SCOTT Joan W (eds.) (1992). *Feminists Theorize the Political*, New York, Routledge.

BUTLER Judith et alii (2002). *L'autre Amérique. Les Américains contre l'état de guerre*, Paris, Textuel.

Dagognet François (1989). *Rematéraliser*, Paris, Vrin.

FOUCAULT Michel (1990 [retranscription d'une conférence donnée en 1978]). "Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)". *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1990, vol. 84, no 2, p. 35-63.

KRAUS Cynthia (2005). "Avarice épistémique et économie de la connaissance: le pas rien du constructionnisme social", in ROUCH Hélène, DORLIN Elsa & FOUGEYROLLAS Dominique (eds.), *Le Corps, entre sexe et genre*. Paris: L'Harmattan/Bibliothèque du féminisme, pp. 39-59.

RORTY Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey, Princeton University Press.

O QUE HÁ DE CRÍTICO NA VULNERABILIDADE? REPENSANDO INTERDEPENDÊNCIA, RECONHECIMENTO E PODER*

Danielle Petherbridge

RESUMO: Imagens de vulnerabilidade têm povoado o cenário filosófico de Hobbes a Hegel, de Levinas a Foucault, e designam frequentemente um senso de susceptibilidade corporal à injúria, ou de ser ameaçado e ferido – estando, portanto, predominantemente associadas a violência, finitude ou mortalidade. Mais recentemente, teóricas feministas como Judith Butler e Adriana Cavarero começaram a repensar a vulnerabilidade corporal enquanto categoria crítica ou ética baseada em nossa interdependência e intercorporalidade primárias. No entanto, muitos teóricos contemporâneos continuam a associar vulnerabilidade a violência e finitude em vez de oferecer uma abordagem teórica normativa que poderia sustentar a vulnerabilidade como categoria crítica. Neste artigo, exploro uma noção alternativa de vulnerabilidade em sua relação tanto com uma teoria do poder quanto com uma abordagem normativa que se apoia na teoria do reconhecimento. Meu propósito aqui é duplo: primeiro, examinar a complexidade da vulnerabilidade e como ela se relaciona com formas de

* N.T: Este artigo foi publicado em 2016 no vol. 31, n. 3 da revista *Hypatia* (p. 589-604), à qual agradecemos a permissão para publicar esta tradução.

reconhecimento; e, segundo, esboçar como a noção de vulnerabilidade pode funcionar como base para crítica de formas condenáveis de vulnerabilidade. Isso significa considerar a vulnerabilidade não apenas como uma questão ética ou ontológica, mas como uma questão política, deslocando para a esfera pública política os argumentos a respeito de seu abuso e de seu entrelaçamento com o poder e a violência.

Imagens de vulnerabilidade têm povoado o cenário filosófico de Hobbes a Hegel, de Levinas a Foucault, e designam frequentemente um senso de susceptibilidade corporal à injúria, de ser ameaçado ou ferido – estando, portanto, predominantemente associadas a violência, finitude ou mortalidade. As respostas a tais imagens muitas vezes resultaram em novas formas de governamentalidade, paternalismo ou formas de poder soberano como meios de enfrentar o medo ou a ameaça da vulnerabilidade. No entanto, mais recentemente, teóricas feministas começaram a repensar a vulnerabilidade corporal como uma categoria crítica ou ética baseada em nossa interdependência e intercorporalidade primárias como seres humanos. Isso tem a vantagem de evitar a associação das mulheres ou de um determinado grupo étnico ou regional à vulnerabilidade, ao mesmo tempo em que coloca um desafio às concepções liberais do sujeito soberano e individualista como base da ética e da política. Talvez um dos fatores mais significativos nessa constelação seja a maneira como a noção de vulnerabilidade tem sido conceitualizada ou em que termos é evocada. Ela tem sido associada, por exemplo, a fraqueza, a estar propenso a injúrias e danos ou exposto a ataques; ou, alternativamente, é entendida como uma abertura constitutiva para o outro, designando formas subjacentes de interdependência, reconhecimento ou normatividade. Igualmente significativa é a questão de como a vulnerabilidade tem sido colocada como base da crítica, de uma ética ou de uma política. Embora a vulnerabilidade tenha se apresentado predominantemente em trabalhos da teoria feminista recente – notadamente na obra de autoras como Adriana Cavarero, Judith Butler, Rosalyn Diprose, Kelly Oliver, Ann Murphy e Estelle Ferrarese –, ela também tem sido vista com certa cautela não apenas devido à forma como foi concebida, mas também por conta de uma incerteza quanto à sua adequação para a teoria crítica ou política.

As críticas feitas por teóricas feministas contemporâneas à utilização da categoria da vulnerabilidade como fundamento para uma ética ou política tendem a se enquadrar em uma de, pelo menos, quatro frentes principais:

(1) Primeiro, algumas feministas estão preocupadas com a conexão interna frequentemente feita por teóricas como Butler em seu livro *The Psychic Life of Power* entre vulnerabilidade e poder, ou mais precisamente: sujeição, compreendida como a condição fundamental e persistente para a formação do sujeito. A noção de vulnerabilidade é, portanto, vista como inextricavelmente entrelaçada com relações estruturais de dominação ou formas injuriosas de formação da identidade. Em sua obra posterior, entretanto, como discutirei adiante, a vulnerabilidade se torna a base para apontar em direção a uma ética da não violência no contexto da intensificação da violência diante da guerra ou do terrorismo.

(2) A este respeito, e para destacar uma segunda preocupação principal, algumas teóricas feministas têm questionado a inter-relação entre vulnerabilidade e violência que aparece na obra mais recente de Butler. Críticas como Elaine Miller e Ann Murphy argumentam que a evocação da noção de vulnerabilidade tem sido acompanhada com excessiva frequência de uma noção de violência, de tal forma que uma implicaria a outra; como diz Miller: “como o outro da violência, a vulnerabilidade pode ela mesma constituir ou ser constituída pela violência, de modo a colocar o seu apelo em questão” (Miller, 2002, p. 102). Além disso, Murphy argumenta que não há nada intrínseco à noção de vulnerabilidade per se que possa fornecer a base para uma ética prescritiva, apesar de conceder que há muito de importante em tal conceito. A questão de Murphy é que o apelo à vulnerabilidade contém uma *ambiguidade* inerente, uma vez que, ao se partir de uma noção de vulnerabilidade, não se pode garantir quais tipos de respostas podem se seguir; ela não exclui a violência como

resposta nem presume uma resposta ética (Butler 2004; Murphy 2012).

(3) A associação direta feita entre vulnerabilidade e violência levou a um terceiro conjunto de críticas com relação ao emprego da vulnerabilidade como categoria no nível das políticas públicas e da governança – por exemplo, ao modo como ela formou a base para respostas tais como o gerenciamento de riscos e formas intensificadas de governamentalidade. Assim, indivíduos e grupos são compreendidos como vulneráveis em face da guerra, do terrorismo e de desastres naturais, por exemplo, o que leva a respostas como o aumento da vigilância e formas de bio-poder voltadas para a governança de cada aspecto da vida corporal e biológica. O outro lado dessa tendência, evidente, por exemplo, na pesquisa sobre desastres, é postular uma noção de “resiliência” como categoria compensatória, o que muitas vezes implica uma noção de delimitação, fechamento ou protecionismo. Nesse sentido, algumas feministas expressaram sua preocupação com relação ao vínculo entre vulnerabilidade e formas intensificadas de governamentalidade ou paternalismo (Diprose 2013; Ziarek 2013).

(4) Por fim, têm sido realizadas reflexões sobre a distribuição desigual de vulnerabilidade, isto é, sobre os modos como a vulnerabilidade é desigualmente distribuída ao longo dos eixos regionais, de gênero, raça e etnia, estando, portanto, associada predominantemente a mulheres, vitimização e passividade, ou àqueles que carecem de agência e são incapazes de autorrepresentação ou ação política. Este tipo de preocupação foi levantado, por exemplo, a respeito do combate ao estupro e à violência doméstica, sugerindo que as noções de agência e luta social contra a violência são um ponto de partida melhor do que o recurso à vulnerabilidade. Essas questões também foram levantadas como preocupação das feministas não-ocidentais, que enfatizam os modos

pelos quais as imagens das mulheres não-ocidentais são construídas como vulneráveis, representações que muitas vezes são impostas externamente, de maneira que não representam seus próprios pontos de vista nem apelam para seu próprio senso de agência (Mohanty 1991; Butler 2004, 47).

Há também, no entanto, muitas teóricas e teóricos dispostos a defender que uma noção de vulnerabilidade é crítica para a teoria ética e política (mesmo que esse entusiasmo seja atenuado por certa cautela ou qualificações). A categoria de vulnerabilidade também tem servido de base para defender uma forma normativa de intersubjetividade ou interdependência que poderia constituir a base de uma abordagem da socialidade, da justiça ou da política – manifesta, por exemplo, em uma ética do cuidado ou baseada em uma teoria do reconhecimento. A vulnerabilidade também tem sido vista como meio de questionar a noção liberal moderna do sujeito individualista e soberano, substituindo-a por uma noção baseada na interdependência e na responsabilidade.

Embora não possa, neste artigo, tentar abordar todas as preocupações mencionadas, eu gostaria de esboçar uma abordagem que tem o *potencial* de fazê-lo. Procuo traçar, aqui, um caminho intermediário entre as críticas e as defesas da vulnerabilidade acima mencionadas, examinando sua reivindicação de normatividade bem como os fundamentos ou condições em que tal reivindicação pode se basear. Meu objetivo neste artigo, então, é duplo: primeiro, reformular os termos de referência que sustentam a concepção de vulnerabilidade e examinar sua complexidade, e, segundo, considerar suas possibilidades como categoria crítica.

Deve-se notar que não compreendo a vulnerabilidade como uma categoria normativa *a priori*, nem como meramente indicando uma forma de injúria ou suscetibilidade primária à violência, mas sim como uma *abertura geral para o outro*. Assim, a vulnerabilidade

caracteriza-se por uma ambivalência, no sentido de que não designa estados positivos nem negativos de ser ou formas de relacionalidade, mas antes contém a capacidade para cada um – ou ambos. Além disso, adoto a afirmação de Erinn Gilson de que “a vulnerabilidade é uma condição de potencial que possibilita outras condições”. Como argumentarei, o ponto crucial é que a vulnerabilidade, entendida em relação a uma teoria do reconhecimento, não é uma condição limitante, podendo ser também criadora de possibilidades [*enabling*] (Gilson 2011, 310). A ambivalência ou tensão inerente à vulnerabilidade significa, como Murphy também sugere, que a categoria não tem força prescritiva (Murphy 2012). No entanto, essa ambiguidade não é necessariamente um fator limitante, mas pode, como Gilson sugere, ser considerada um dos méritos da vulnerabilidade.

Para considerar algumas dessas complexidades, examinarei a inter-relação entre vulnerabilidade, reconhecimento e poder. Traçarei este caminho para demonstrar que a noção de vulnerabilidade requer o tipo de força normativa que o reconhecimento possibilita. Neste sentido, argumento que a noção de abertura que Gilson discute pode ser ampliada com uma teoria do reconhecimento como base para a crítica feminista¹.

Começarei, na primeira seção, tratando mais detalhadamente da abordagem de Butler acerca da relação entre reconhecimento, vulnerabilidade, poder e violência e a complexidade implicada em evocá-la como base para a ética ou a política. Na segunda seção, esboçarei uma abordagem alternativa da vulnerabilidade e de sua importância como uma categoria para a teoria crítica normativa,

¹ Ao adotar esta abordagem, reconheço que existem outras ambiguidades passíveis de serem consideradas. No entanto, limito minha discussão aqui a essa constelação particular como meio para oferecer uma alternativa às teorias correntes da vulnerabilidade.

recorrendo à teoria do reconhecimento de Axel Honneth e indicando, ao mesmo tempo, problemas em sua abordagem. Na seção final, considerarei uma compreensão mais complexa da “condição de vulnerabilidade” e como tal abordagem pode informar a teoria crítica normativa, levando em consideração as tensões ou “ambiguidades” inerentes à vulnerabilidade como categoria crítica (Gilson 2011).

VULNERABILIDADE NO CONTEXTO DE VIOLÊNCIA E PODER: A ABORDAGEM DA PRECARIEDADE DE JUDITH BUTLER

Em *Precarious Life*, Butler sugere que a tarefa da crítica é “refletir cuidadosamente” sobre o que ela chama de uma forma “primária” de vulnerabilidade “junto a uma teoria do poder e do reconhecimento” (Butler, 2004, p. 45). Não é claro, neste contexto, precisamente como Butler imagina que essa tarefa possa ser realizada, ou precisamente qual pode ser, de fato, a relação entre poder, reconhecimento e vulnerabilidade: a inter-relação entre esses termos deve significar uma condição estrutural ou sistêmica, um entrelaçamento inevitável, uma condição ou vínculo constitutivo com outros, uma forma de violência ou uma concepção antropológica?

De fato, notadamente, embora Butler discuta em *Precarious Life* a relação entre vulnerabilidade e reconhecimento, ela não pensa a vulnerabilidade fundamentalmente por meio da noção de poder, mas sim pela sua associação primária com a violência. Nesse sentido, em sua obra posterior, é a exposição à violência que, para Butler, evoca a consciência de “uma vulnerabilidade humana primária” e que revela nossa susceptibilidade e dependência com relação às ações de outros anônimos (Butler 2004, Gilson 2011, 308).

No entanto, em sua obra anterior, Butler delinea especificamente a inter-relação entre reconhecimento, poder e

vulnerabilidade como condições da existência do sujeito. Em *The Psychic Life of Power*, ela emprega a noção de sujeição para indicar de que maneira o poder é entendido tanto como uma condição de dominação quanto como uma condição criadora de possibilidades. A noção de sujeição indica a natureza “paradoxal” do poder (Butler 1997a, 1-2; Allen, 2008), isto é, a “ambivalência do sujeito como um efeito do poder em sua dupla dependência de normas sociais e da presença de outros para seu aparecimento e sobrevivência” (Mills 2007, 137). Neste contexto, Butler emprega a noção estruturalizante de “interpelação” de Althusser, bem como a psicanálise (particularmente Lacan), na tentativa de explicar como os sujeitos se vinculam às mesmas normas e formas de subjetividade que também são subjogadoras. Neste contexto, como argumenta Catherine Mills, a abordagem estruturalista de Butler enfatiza “a dependência do sujeito em ser interpelado pelo outro para a sua constituição, sendo essa interpelação encontrada apenas por meio e no interior do funcionamento de normas regulatórias” (Mills 2007, 137). Utilizando o cenário althusseriano em que ao sujeito é concedido “reconhecimento” na medida em que ele é abordado ou nomeado por uma figura de autoridade, Butler chama a atenção para o modo como os sujeitos são constituídos em e por formas injuriosas de reconhecimento; a formação do sujeito é então “inseparável da força constitutiva da significação”. Assim, “ser abordado não é meramente ser reconhecido pelo que já se é, mas ter conferidos precisamente os termos pelos quais o reconhecimento da existência torna-se possível” (Butler 1997b; Mills 2007, 137). É importante ressaltar, como discutirei mais adiante, que a noção de poder de Butler é concebida nos termos mais gerais de sua abordagem estruturalista e, como consequência, também não há uma demarcação clara entre dominação, poder e violência.

Em contraste, as reflexões de Butler em *Precarious Life* surgem no contexto do que ela denomina condições de “vulnerabilidade intensificada” após o 11 de setembro, sendo a questão pungente, para ela, o modo como essa “vulnerabilidade insuportável” foi respondida com violência militar, isto é, “combater a violência com violência”. A preocupação de Butler na sequência dos ataques terroristas era, então, como as experiências de vulnerabilidade motivaram “atos retaliadores de agressão e violência” ao invés de evocarem uma resposta ética de não violência que poderia, alternativamente, apelar para a nossa vulnerabilidade comum (Butler 2004, xi).

O apelo de Butler à vulnerabilidade busca contestar a concepção liberal de um sujeito autônomo e individualista como norma para a ética e a política e substituí-la por uma baseada na vulnerabilidade e na interdependência, de modo que nossa integridade e agência sejam entendidas como “radicalmente dependentes de outros”, sobre os quais nos apoiamos para a própria “persistência de nossos *selves* sociais” (Butler 2004, 69). Além disso, a concepção de vulnerabilidade de Butler é pensada em relação aos conceitos de pesar [*grief*], perda e luto e a importância desses estados para a política (Murphy 2012, 72). Nesse contexto, ela pergunta não apenas “o que nos torna humanos?”, mas também “o que torna uma vida digna de pesar [*grievable life*]?”. É nesse sentido que Butler faz uma reivindicação universalista fraca, argumentando, de maneira um tanto semelhante a Richard Rorty, que é possível apelar a um senso de humanidade comum – um “nós” – por meio do nosso potencial para o sofrimento (Rorty, 1989). A “perda”, sugere Butler, “fez de todos um tênue ‘nós’” (Butler 2004, 20). Para Butler, esse senso de pesar, perda e vulnerabilidade fornece a base sobre a qual se vive além ou fora de si mesmo; trata-se do meio pelo qual somos todos “inacabados” (23-27). O ponto importante para Butler é que há uma possibilidade ética e política na experiência de vulnerabilidade, perda ou pesar, que nos permite

depreender de nossa própria vulnerabilidade a vulnerabilidade dos outros, sugerindo uma espécie de relação empática com o outro.

Murphy, no entanto, questiona essa suposição argumentando que tal desprovemento e vulnerabilidade podem com igual facilidade evocar, em vez de empatia, respostas como violência, abuso ou aniquilação. Para ela, um dos problemas da reivindicação que Butler faz da vulnerabilidade como base da ética ou da política é sua ambivalência a respeito da normatividade, que tem sido uma característica ao longo de sua obra. Murphy argumenta que “na ausência de reivindicações normativas, não há uma passagem clara da realidade da vulnerabilidade corporal para uma política justa. Isso ocorre porque não há nada de prescritivo – ou necessariamente normativo – no reconhecimento de que somos desprovidos e vulneráveis diante dos outros” (Murphy 2012, 73).

Nesse sentido, Butler é demasiado cautelosa acerca da fundação potencialmente normativa de sua obra e tende a oscilar entre uma abordagem ética do reconhecimento e uma compreensão da normatividade em termos de formas subjugadoras de “normalização”. Como Murphy aponta, então, para Butler as normas imanentes a uma política da vulnerabilidade devem ser também, de algum modo, prejudiciais e associadas a uma forma de violência. Como consequência, ela também não está em condições de teorizar adequadamente sobre como podemos pensar as normas subjacentes à ação coletiva na esfera pública política. Se seguirmos a lógica de Butler, especialmente em textos mais antigos, seu argumento é o de que as mesmas normas que orientam nossa reflexividade, julgamento e ação também aprisionam os sujeitos dentro de regimes de normalização que “restringem as possibilidades” e infligem uma espécie de “violência constitutiva”. Neste sentido, também, parece que vulnerabilidade e violência estão inextricavelmente ligadas (Murphy 2012, 74).

Certamente, a preocupação de Butler é, também, criticar as formas de violência que tendem a ser reacionárias e que tentam “excluir, arrimar ou ocultar a própria vulnerabilidade”. Nesse sentido, Butler reconhece a importância ética de manter uma abertura, de “permanecer exposto’ [a outros] e à realidade de sua própria vulnerabilidade” (Murphy 2012, 71). Ela também aponta para uma ambiguidade associada à vulnerabilidade no sentido de que esta evoca não apenas mortalidade, injúria e violência, mas também amor, desejo, agência e interdependência. Assim, apesar de partir de uma associação com a violência, Butler também alude à relacionalidade fundamental que a vulnerabilidade expõe, entendida não apenas em termos de “eu” e “você”, mas como “o laço por meio do qual esses termos são diferenciados e relacionados” (Butler 2004, 22). Por um lado, então, Butler pensa nesta interdependência “como uma dimensão normativa contínua de nossas vidas sociais e políticas”, mas, por outro, ela “confessa” que “não sabe como teorizar essa interdependência” (xiii, 27).

Portanto, embora Butler dê um passo em direção a uma visão normativa da vulnerabilidade, sua própria hesitação acerca dos termos dessa concepção e sua ambivalência sobre a associação da normatividade com a normalização interditam o potencial de sua abordagem. Além disso, apesar de sua declaração provocativa de que a vulnerabilidade precisa ser repensada em termos tanto de reconhecimento como de poder, em *Precarious Life* ela não oferece uma consideração precisa de como podemos repensar essa constelação e o que a sustenta. Isso decorre, em parte, de que Butler concebe a vulnerabilidade como associada a violência, mortalidade e finitude, as quais sobredeterminam sua abordagem, mas também do fato de que ela não dá corpo, em termos normativos, à inter-relação entre reconhecimento e vulnerabilidade. A abordagem estruturalista de Butler limita sua capacidade de fornecer uma teoria normativa do

reconhecimento que possa explicar a nossa interdependência para além de estruturas de dominação. É útil, por conseguinte, recorrer à teoria do reconhecimento de Axel Honneth para explorar os detalhes de uma concepção normativa, tendo em conta os valiosos *insights* que a obra de Butler oferece para indicar a ambiguidade inerente às diversas dinâmicas da vulnerabilidade.

A CONCEPÇÃO ANTROPOLÓGICA DE VULNERABILIDADE E RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH

A obra de Honneth delinea as condições críticas da vulnerabilidade com base em uma teoria normativa do reconhecimento. Para Honneth, existe uma suposição não tematizada no nível da vida cotidiana de “que devemos, implicitamente, a nossa integridade ao recebimento da aprovação ou reconhecimento de outras pessoas” (Honneth 1995a, 248, 1995b). Subjacente à obra de Honneth há o que pode ser chamado de uma “antropologia da vulnerabilidade” baseada em uma teoria do reconhecimento mútuo (cf. também Ferrarese 2011). De acordo com tal abordagem, “a integridade dos sujeitos humanos, vulneráveis que são à injúria por meio de insultos e desrespeito, depende do recebimento da aprovação e do respeito dos outros” (Honneth 1995a, 248).

Em seus escritos mais antigos, Honneth procura estabelecer a base de tal antropologia valendo-se dos recursos do materialismo histórico e da antropologia filosófica para postular uma abordagem básica da inter-relação entre vulnerabilidade humana, de um lado, e interdependência ou formas de cooperação social, de outro. Na tradição alemã da antropologia filosófica a que Honneth recorre, inicialmente a obra de Arnold Gehlen foi instrumental para esboçar um conceito de “natureza humana” e de “vulnerabilidade primária” no qual as condições orgânicas do ser humano são concebidas nos

termos de uma teoria da ação². De acordo com Gehlen, em comparação com outros animais, o ser humano nasce prematuramente e debilitado por um curto período de gestação, o que o torna inapto, ao nascer, a sobreviver sem um cuidado social prolongado. Gehlen, portanto, toma como ponto de partida a ideia de que, em termos biológicos, “o ser humano é uma forma de vida incompleta”, um organismo biologicamente não especializado e mal adaptado ao ambiente natural. Seu argumento principal é que essa subespecialização biológica, específica do ser humano, é compensada pela capacidade humana de ação. A “deficiência orgânica” e a vulnerabilidade primária do ser humano criaram, portanto, a capacidade única de desenvolvimento cultural e de ação social mediante a qual os seres humanos moldam sua própria natureza, o ambiente natural e o mundo social de forma mais geral (Gehlen 1988; Honneth e Joas 1988; Petherbridge 2013)³.

Mais importante para o propósito de se pensar a vulnerabilidade como categoria crítica, essa noção de plasticidade da natureza humana e da deficiência orgânica do ser humano é reconstruída por Honneth como tendo um significado normativo: nossa subespecialização biológica também aponta para a nossa interdependência e socialidade primárias. Além disso, “soluções puramente naturais para a nossa precariedade biológica não estão disponíveis”, e temos de compensar nossa vulnerabilidade física por

² É preciso notar que a abordagem intersubjetivista forte de Honneth escapa às tendências solipsistas de Gehlen. Honneth se vale de ideias básicas da antropologia de Gehlen e mitiga seu solipsismo recorrendo a uma variedade de outros recursos, particularmente a obra de George Herbert Mead, para oferecer uma antropologia intersubjetiva alternativa. Cf. Petherbridge 2013 para uma discussão mais ampla sobre a trajetória teórica e a abordagem intersubjetiva de Honneth.

³ Honneth retifica esse impulso antropológico na sua obra posterior ampliando-o com uma filosofia da história. Vou deixar este conjunto de argumentos de lado para os propósitos deste artigo. Cf. Petherbridge 2013, 127-28 para uma discussão mais detalhada.

meio da criação de arranjos culturais e sociais (Pavesich 2014, 4). Em outras palavras, nossa vulnerabilidade biológica ou física ao nascermos exige formas de relacionalidade e cuidado humano, bem como formas de aculturação, socialização e cooperação. Nesse sentido, em contraste com outras espécies, a vulnerabilidade primária do ser humano resulta não apenas na “conformação cultural do mundo social”, mas é também “a condição de possibilidade para o desenvolvimento da ação autônoma, em comparação com a adaptação instintiva, bem como para o aprendizado” e a criatividade (Deranty 2009, 163). Para Honneth, a incompletude biológica dos seres humanos aponta, então, para a nossa vulnerabilidade constitutiva, exigindo formas de cooperação social como resposta intersubjetiva prática. Os seres humanos não só requerem cuidado básico desde o momento do nascimento, mas também dependem de modos de cooperação social e de formas básicas de relacionalidade normativa para assegurar seu bem-estar mútuo⁴.

Os *insights* antropológicos de Gehlen foram, de início, centrais para o desenvolvimento da concepção de Honneth de “uma antropologia da intersubjetividade” baseada na compreensão de uma

⁴ Um contraste interessante pode ser estabelecido aqui com a abordagem de Cavarero sobre a vulnerabilidade e a centralidade do parto e do cuidado. Cavarero chama a atenção para a desproteção e o desamparo da criança, o que, para ela, sugere que uma condição constitutiva de vulnerabilidade está situada entre o ferimento e o cuidado, mas também ressalta a importância de uma noção arendtiana de “natalidade” como categoria ontológica que denota o caráter único e singular das pessoas; ver, por exemplo, Cavarero 2009, 20-21. Esse contraste entre as concepções de Gehlen e Cavarero, no entanto, aponta para a diferença entre compreensões alternativas de vulnerabilidade primária: uma centrada na noção de “nascimento” não só como um ato físico, mas como uma categoria ontológica que designa a singularidade; e outra que foca no ato de chegar ao mundo em um estado não formado, de modo que o recém-nascido é dependente de outros para o seu cuidado e sua existência. Enquanto Gehlen dialoga com a segunda dessas compreensões, Cavarero também faz observações interessantes sobre a primeira categoria. Está além do escopo deste artigo discutir essas diferenças mais a fundo.

noção de vulnerabilidade primária. No entanto, posteriormente, Honneth desenvolve esses *insights* sobre formas constitutivas de interdependência e cooperação social em uma teoria do reconhecimento, recorrendo à obra do jovem Hegel para delinear a maneira pela qual o reconhecimento mútuo é integrado ao “estado de natureza como um fato social”⁵. O cerne do argumento de Honneth é que “toda coexistência humana pressupõe uma espécie de afirmação mútua básica entre os sujeitos, uma vez que, de outro modo, nenhuma forma de convivência poderia vir a existir” (Honneth 1995c, 43). Para Honneth, então, para existir, o ser humano “é necessariamente reconhecido e necessariamente concede reconhecimento”; em outras palavras, ele faz a afirmação antropológica forte de que o ser humano “é reconhecimento” (43).

A noção de vulnerabilidade constitutiva na obra posterior de Honneth passa, então, a se apoiar em uma teoria do reconhecimento. Sua teoria do reconhecimento baseia-se em uma noção de interdependência primária e em uma abordagem intersubjetiva da formação do sujeito. Nesse sentido, o reconhecimento é entendido como necessário para o desenvolvimento de uma relação positiva consigo mesmo, a qual requer formas de autoconfiança, autorrespeito e autoestima que só podem ser alcançadas pela afirmação de relações de reconhecimento. Para Honneth, a autorrealização humana requer a contínua afirmação ou reconhecimento básicos por parte de outros sujeitos; é somente assim que o “indivíduo pode desenvolver uma identidade prática” (Honneth 1995a, 249). Sua antropologia da interdependência, portanto, baseia-se na noção de que a

⁵ Cf. a minha discussão sobre a passagem de Honneth da antropologia filosófica para a teoria do reconhecimento via Hegel em Petherbridge 2013. A conexão subjacente entre os primeiros trabalhos de Honneth sobre a antropologia filosófica, com base em Gehlen, e a obra posterior sobre reconhecimento reside no recurso a uma teoria da intersubjetividade primária que sustenta seu projeto como um todo.

“inviolabilidade e integridade dos seres humanos depende da aprovação concedida pelos outros” (249). Na visão de Honneth, não só as violações da integridade física, mas também os abusos da integridade psicológica representam um “risco de injúria que pode fazer com que a identidade da pessoa como um todo colapse” (249). Uma das vantagens da abordagem de Honneth é que ele identifica três formas de reconhecimento que os sujeitos demandam para a autorrealização bem-sucedida e frente às quais eles permanecem vulneráveis em sua necessidade contínua de reconhecimento. Elas incluem: (1) a vulnerabilidade corporal que requer relações primárias de cuidado, as quais são cruciais para a confiança corporal, a integridade física e a expressão das necessidades corporais; (2) a vulnerabilidade diante da lei e a necessidade de se compreender e de se experimentar como um sujeito que tem direitos iguais perante a lei, o que exige relações de reconhecimento baseadas no respeito; e (3) a vulnerabilidade com relação à degradação de sua personalidade, estilo de vida, ou pertencimento à sociedade, o que exige afirmar relações de reconhecimento que promovem a estima. Na visão de Honneth, formas injuriosas de comportamento são prejudiciais não apenas porque representam uma injustiça com relação à restrição da liberdade ou porque causam danos individuais ou sociais, mas também porque elas impedem que o indivíduo estabeleça uma “compreensão positiva de si mesmo”, algo que só pode ser alcançado por meios intersubjetivos.

Vale notar que Honneth se refere deliberadamente tanto aos abusos físicos quanto aos psicológicos da vulnerabilidade como uma forma de “injúria” e utiliza a analogia do “papel negativo que as doenças orgânicas desempenham no contexto dos processos corporais” para descrever violações de vulnerabilidade e integridade psicológica (Honneth 1995a, 252). Tais abusos, sejam eles lesões físicas, privações ou degradação, são entendidos como formas de

injúria social que os sujeitos são motivados a contestar porque atingem o cerne de sua personalidade. Nesse sentido, considera-se que as experiências de injustiça ou reações negativas que surgem devido à negação de reivindicações por reconhecimento carregam um interesse emancipatório porque é mediante tais experiências negativas que os sujeitos adquirem uma “compreensão cognitiva” de seu próprio sofrimento social (260).

Para Honneth, e para a tradição da teoria crítica da qual ele se vale, a experiência de sofrimento social, vulnerabilidade ou desrespeito fornece a motivação moral para lutas sociais contra a injustiça e motiva processos de contestação e mudança. Assim, Honneth identifica um impulso crítico imanente à vulnerabilidade. Tal afirmação é capturada na consideração de Adorno de que o “momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar”* (Adorno 1973, 203; Honneth, 2004). Desse modo, Honneth é crítico de Foucault e Butler, argumentando que, se partirmos do ponto de vista de que os sujeitos já são sempre constituídos somente pelo poder disciplinar ou formas de sujeição, então não há nada que possa articular o sofrimento humano “*como* sofrimento” (Honneth 1995b, 131). Sendo este o caso, para Honneth a crítica deve se basear em uma noção de vulnerabilidade ou sofrimento social fundada em uma teoria do reconhecimento para explicar o fundamento do interesse pela emancipação e a motivação para questionar formas de injustiça. Nesse sentido, em sua obra mais recente, Honneth aborda a questão da vulnerabilidade constitutiva por meio de uma teoria do reconhecimento que designa formas primárias de relacionalidade ou intersubjetividade.

* N.T.: Seguimos aqui a tradução de Marco Antonio Casanova publicada pela editora Zahar (Adorno, *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 173).

É evidente para Honneth, portanto, que a teoria do reconhecimento é reconstruída sob a pré-condição de uma forma normativa de interdependência e cooperação social (Petherbridge 2013, 64-65, 126-27). Além disso, entendido como uma forma normativa primária de inter-relação, o reconhecimento precede todas as outras formas de interação ou de relacionalidade. No entanto, é importante ressaltar que, ao contrário de Butler, Honneth não estabelece uma conexão inevitável ou necessária entre vulnerabilidade, reconhecimento e poder ou violência. Ele tampouco baseia a luta por reconhecimento e o primado deste em noções de mortalidade ou finitude, mas sim nas relações normativas subjacentes de dependência mútua, que sustentam todas as formas de interação, incluindo conflitos e violência. Na verdade, Honneth argumenta que muitas vezes é apenas mediante formas de conflito que as relações subjacentes de reconhecimento são reveladas. De acordo com esta formulação, as relações de reconhecimento “já garantem sempre um consenso normativo mínimo antecipado” e “subjazem até mesmo a relações de competição social”, pois “os sujeitos devem, de alguma forma, já ter se reconhecido um ao outro até mesmo antes de [qualquer] conflito” (Honneth 1995c, 42). Para Honneth, não é o medo do conflito ou da morte que impele os indivíduos a se reconhecerem uns aos outros (como, por exemplo, nas leituras de Hegel popularizadas por Kojève), mas, antes, o conflito apenas torna os sujeitos conscientes das relações *a priori* de reconhecimento que estruturam todas as formas de interação.

Embora concorde com o argumento de Honneth de que a vulnerabilidade deve ser entendida como uma categoria normativa e crítica, constituída na condição do reconhecimento, e de que tais relações são fundamentais para a existência humana, estou menos convencida do modo como esta pretensão normativa é postulada *a priori* como um “fato da natureza” que pode ser *separado* do poder e

de outras modalidades de interação. No entanto, em contraste com Butler, não pretendo afirmar que o reconhecimento sempre implica sujeição, e tampouco que a matriz do reconhecimento e da vulnerabilidade está sempre situada no interior de estruturas de dominação ou de violência. Considerarei agora, em vez disso, maneiras de repensar o conteúdo crítico da vulnerabilidade em sua relação com condições tanto de reconhecimento quanto de poder, bem como modos de distinguir formas “melhores” e “piores” de vulnerabilidade e sua importância como categoria crítica.

O QUE HÁ DE CRÍTICO NA VULNERABILIDADE?

Como seres intersubjetivos, não podemos nem iríamos querer erradicar completamente nossa vulnerabilidade aos outros; na verdade, como indicado na discussão acima, trata-se de um fato central da nossa vida social e que nos constitui enquanto seres humanos. A abertura evocada pela vulnerabilidade caracteriza-se por modalidades tanto positivas quanto negativas e pode ser entendida de três maneiras: (1) designa uma forma de abertura corporal que indica a riqueza da sensibilidade e dos encontros sensuais com o outro e com o mundo, bem como a propensão para o sofrimento; (2) refere-se a uma abertura psicológica que afirma o indivíduo e lhe proporciona a capacidade de uma relação positiva consigo mesmo, evitando uma forma de clausura psíquica ou de reivindicação de soberania absoluta; (3) é entendida como uma abertura ao outro em todas as suas modalidades – tanto positivas como negativas –, como uma forma de interdependência que ampara o sujeito em sua carência e requer formas de ação social e cooperação, mas que significa também uma exposição a formas de poder e a abusos da vulnerabilidade (Garrau 2012).

Nesse sentido, também, não há como eliminar a nossa vulnerabilidade ao desrespeito [*misrecognition*] ou a falhas de reconhecimento; tampouco podemos forçar, compelir ou controlar a concessão de reconhecimento por parte dos outros. Nossa necessidade de reconhecimento, como destaca Butler, nos torna vulneráveis: abertos à imprevisibilidade dos demais e ao risco de que o reconhecimento possa ser “recusado”; mas isso também caracteriza as formas de relacionalidade que nos constituem. Suprimir o reconhecimento ou a vulnerabilidade, ao contrário, significa eliminar uma parte essencial do nosso ser e da nossa socialidade; equivale a uma negação de nossa constituição no contexto das relações com os outros, e isso significaria “colocar-se fora do espaço interpessoal dentro do qual essas relações consigo são adquiridas e mantidas” (Anderson 2014, 143). Reconhecer, portanto, significa reconhecer a nossa vulnerabilidade recíproca, a nossa abertura constitutiva e carente perante os outros e a natureza dinâmica, “não especializada” e aberta da condição humana, o que requer formas de ação e cooperação social.

No entanto, como sugere Joel Anderson, também precisamos de fundamentos normativos para criticar certas formas de vulnerabilidade que podem ser denominadas abusos ou excessos de vulnerabilidade e que causam lesões e sofrimento social (Anderson 2014, 152). Outra maneira de entender isso consiste em considerar as diferenças entre a vulnerabilidade comum que todos compartilhamos em virtude de sermos humanos e a vulnerabilidade “situacional” na qual a vulnerabilidade é exacerbada por condições contextuais particulares (Mills 2015)⁶. Nesse sentido, é importante diferenciar o

⁶ Uma tentativa de fazer esse tipo de distinção também pode ser implicitamente encontrada na obra recente de Butler, na tentativa, por exemplo, de distinguir precariedade [*precariousness*] de precaridade [*precarity*] em Butler 2009. No entanto, como sugere Mills, também há uma oscilação constante entre esses termos na obra

tipo de vulnerabilidade a que todos somos sujeitos em virtude da nossa socialidade – e, portanto, de nossa abertura constitutiva para o outro – de excessos ou abusos de vulnerabilidade que criam formas de sofrimento, degradação, desrespeito ou humilhação social e que, portanto, impedem o florescimento individual e social.

Anderson defende algo semelhante quando chama tais abusos ou excessos de “excedente de vulnerabilidade”, a fim de evitar a afirmação de que a vulnerabilidade é algo que podemos algum dia querer ou lutar para erradicar e assim, portanto, diferenciá-la daquelas formas de vulnerabilidade que podem ser enriquecedoras ou levar a um aprimoramento da vida. Como Anderson ressalta, “algumas práticas sociais, culturas e modos de vida envolvem um nível mais alto de vulnerabilidade, mas isso é parte fundamental do que torna tais práticas particularmente valiosas”, por exemplo, os tipos de vulnerabilidade intensificada que podemos vir a experimentar ao nos abirmos para o outro nas relações amorosas. Como Anderson sugere, porém, existem certas práticas sociais ou formas de vida que são normativamente censuráveis e levam a formas excessivas de vulnerabilidade. O argumento de Anderson, portanto, é o de que fazer uma crítica de formas censuráveis de vulnerabilidade “implica focar na medida em que a vulnerabilidade de uma pessoa é indesejada e evitável como fundamento *prima facie* forte para promover sua eliminação” (Anderson 2014, 155-56). Nesse sentido, uma pessoa é vulnerável se ela experimenta formas de relacionalidade, práticas ou instituições sociais nas quais ela não está em condições de evitar abusos de vulnerabilidade ou que minam o

de Butler, e a diferença entre eles não é totalmente desenvolvida; cf. Mills 2015. Eu ressaltaria também que há diferenças importantes entre os termos *vulnerabilidade* e *precariedade*: a vulnerabilidade designa uma abertura para e uma relacionalidade com os outros, enquanto a precariedade evoca contingência e está vinculada a uma noção de finitude e mortalidade.

que ela considera ser importante para o seu bem-estar (Anderson 2014, 136).

É nesse sentido, também, que a vulnerabilidade não é apenas uma questão ética ou normativa, mas também política. Em lugar de presumir que a normatividade pode ser garantida como um fato antropológico *a priori*, que é incorporado às relações intersubjetivas como o fundamento de todas as demais relações, é preciso repensar o problema da normatividade em relação à vulnerabilidade como um problema de segunda ordem. Isso também sugere que as formas normativas de relacionabilidade que surgem da nossa vulnerabilidade são formas que é necessário criar e trabalhar duro para manter. Isso significa, notadamente, que a questão da vulnerabilidade se torna uma questão política, aberta para formas de ação social no interior da esfera pública, onde diferentes interpretações podem ser expressas e debatidas, ou onde lutas acerca das melhores respostas aos abusos de vulnerabilidade podem ser travadas. Nesse sentido, também, é preciso levar em conta o contexto histórico-social em que diferentes formas de vulnerabilidade surgem, bem como diferentes interpretações da compreensão da vulnerabilidade e das respostas normativas a ela. Como mencionado acima, embora sejam comuns à nossa humanidade, formas de vulnerabilidade também estão abertas a diferentes modos de aculturação ou condicionamento e configuração cultural. Como Anderson sugere, então, saber se a vulnerabilidade é problemática em determinadas circunstâncias é algo que deve ser “tratado como uma questão aberta a ser abordada no contexto político em que ela surge” (Anderson 2014, 137). Isso confere certa contingência às formas de resposta que a vulnerabilidade evoca e às maneiras pelas quais ela é entendida ou abordada – por exemplo, em diferentes culturas e contextos históricos.

Nesse sentido, não apenas o intersubjetivismo normativo *a priori* de Honneth, mas também a noção de Butler de uma demanda

incondicional diante da finitude levanta questões sobre a unidimensionalização de categorias críticas. George Shulman, por exemplo, sugere que existe um “tipo de formalismo” na noção de vulnerabilidade de Butler. Para ele, Butler oferece apenas uma “visão seletiva da vulnerabilidade” que, de fato, interdita ou evade a política na medida em que conceitua a vulnerabilidade como uma demanda ou obrigação ética incondicional, sem explorar “as questões políticas que devem mediá-la (e complicá-la)” (Shulman 2011, 233). Shulman argumenta que Butler não aborda efetivamente a questão a respeito de como “transformar a injúria em ação” (235) ou fazer a transição de reivindicações éticas *a priori* para um espaço no qual questões de vulnerabilidade possam ser abertas ao conflito e ao debate entre múltiplos atores.

Ademais, como vimos acima, em contraste com a resposta excessivamente normativa de Honneth, Butler conceitua a vulnerabilidade primeiramente por meio da matriz do reconhecimento e da sujeição, e, em segundo lugar, em associação com injúria, violência e mortalidade, subestimando ao mesmo tempo outros tipos de vulnerabilidade ou de abertura para o outro que podem ser igualmente constitutivos. Shulman argumenta, conseqüentemente, que Butler negligencia formas de vulnerabilidade tais como aquela a fatores ambientais ou econômicos, por exemplo, concentrando-se, em sua obra posterior, predominantemente nas condições existenciais da perda e da ameaça advindas do terrorismo e da guerra. Shulman também problematiza o modo como Butler concebe a vida social em termos do “fato da finitude”, que na sua opinião não oferece nenhum “resultado determinado para a subjetividade” ou para a autorrealização, e tampouco reconhece as visões concorrentes sobre a vulnerabilidade que podem levar ao conflito e a necessidade de abertura ao debate político (Schulman 2011, 233-35; Diprose 2013).

Neste contexto, eu também argumentaria contra a excessiva associação da vulnerabilidade com a violência que permeia grande parte da literatura atual. A equiparação da vulnerabilidade com a violência – assim como com a normatividade – é apenas uma resposta possível à nossa abertura para o outro. Como observa Hannah Arendt, a distinção entre violência e poder é importante e indica duas dimensões diferentes que não devem ser aglutinadas: o poder, para ela, é um conceito relacional e baseado na ação em que os outros estão sempre co-presentes, em contraste com a violência, que interdita ou nega a relacionalidade e opera a partir de uma posição singular, interditando também, portanto, a alternativa da política e da ação política (Arendt, 1969). Isso não implica negar a possibilidade da violência, mas antes questionar a forma como ela sobredetermina a categoria da vulnerabilidade e limita, desse modo, as dimensões da crítica e da política, girando em torno da noção de mortalidade e de fim ou perda da vida, em vez, por exemplo, da afirmação da vida.

Na mesma linha, também se pode argumentar que é necessário considerar uma noção mais complexa de poder em sua relação com a formação do sujeito do que aquela que Butler persegue, uma noção que não seja definida funcional e sistemicamente nem se reduza a um modo de dominação ou a uma forma de ideologia. Em uma crítica explícita a Althusser e abordagens estruturalistas do poder, Michel Foucault desenvolve, em sua obra tardia, uma noção de poder mais agonística e focada em uma teoria da ação que enfatiza a interação contínua entre poder e liberdade. Nesse sentido, Foucault vislumbrou um jogo de forças e disputa pela construção de significado que é mais agonístico do que explicações monocausais ou formas unidirecionais de poder. Nesse sentido, o poder é entendido tanto como “constitutivo” quanto como uma forma de ação, não sendo, porém – e isto é crucial –, fundido com ou reduzido a uma noção de dominação. Embora algumas manifestações de poder possam ser

mais benignas do que outras, Foucault entende o poder como uma forma de assimetria que é aberta, permitindo uma interação recíproca entre poder e liberdade. Como ele observa, “relações de poder” são distinguíveis de formas de dominação no sentido de que são sempre “mutáveis, reversíveis e instáveis”. É somente quando essa interação entre poder e liberdade, ou entre poder e *potencial* de resistência, torna-se enrijecida, no sentido de que se torna “invariável” e impede toda “reversibilidade de movimento” em um relacionamento, que podemos falar de um “estado de dominação” (Foucault 1988, 3, 12, cf. também Petherbridge 2013).

Honneth, por sua vez, negligencia em grande parte os efeitos do poder como constitutivo tanto de relações de reconhecimento quanto de modos de autoformação, o que também tem implicações metodológicas em termos da maneira como as reivindicações normativas são justificadas. Nesse sentido, apesar de sua intenção original, Honneth involuntariamente institui uma separação, nas formas de interação, entre relações de poder e de reconhecimento, como se elas pudessem ser claramente destrinçadas (Petherbridge, 2013). Um dos argumentos aqui propostos é o de que precisamos levar em conta o poder de forma mais completa (tanto no nível dos diagnósticos sócio-teóricos quanto antropológicamente) como uma dimensão co-constitutiva persistente das relações sociais, sem, com isso, permitir-lhe sobredeterminar a análise da vulnerabilidade ou reduzi-lo à violência ou à dominação. Contra Butler e Honneth, isso significa sugerir a necessidade de partir de uma “antropologia” mais complexa, que possa levar em consideração igualmente formas de poder e relações sociais normativas como características da socialidade e da intersubjetividade: em outras palavras, uma dimensão da relacionalidade humana não pode ser postulada *a priori* como o fundamento de todas as outras formas de relação. Isso não significa renunciar ao reconhecimento como uma categoria

normativa, mas implica, com efeito, reconhecer as formas pelas quais ele pode ser mais complexo e ambivalente do que Honneth ou Butler estão dispostos a admitir. O argumento proposto aqui é o de que tanto o poder quanto formas normativas de relacionalidade precisam ser teorizados em relação à vulnerabilidade de modo que se condicionem mútua e continuamente, sem a sobredeterminação de um ou do outro. Isso significa que devemos encontrar maneiras de fundamentar a crítica que possam explicar a duradoura capacidade humana, em condições de vulnerabilidade, tanto para formas normativas de relação social quanto para formas baseadas no poder.

Compreender a vulnerabilidade como condicionada tanto pela normatividade como pelo poder ressalta a fragilidade das relações intersubjetivas, mas essa mesma fragilidade é o que exige de nós um maior empenho em modos cooperativos de inter-relações e formas normativas de intersubjetividade. Neste sentido, a vulnerabilidade é uma categoria crítica que revela as tensões e ambiguidades das relações sociais, bem como sua riqueza e complexidade. Butler está certa: a tarefa da crítica de fato exige uma abordagem da inter-relação entre vulnerabilidade, reconhecimento e poder. No entanto, isso significa salientar a interdependência evidenciada por nossa vulnerabilidade mútua e preservar a normatividade potencial do reconhecimento, admitindo ao mesmo tempo as formas dinâmicas e intersubjetivas de poder que são igualmente co-constitutivas dos sujeitos e das relações sociais, sem reduzir a análise a uma abordagem unidimensional da violência ou da dominação. Isso exige, também, rejeitar a abordagem interpelativa de Butler acerca do poder em favor de uma abordagem que desenvolva um tratamento mais robusto da normatividade, mantendo ao mesmo tempo seus insights sobre a complexidade da condição humana.

Agradeço ao Irish Research Council e à Comissão Europeia (Marie Curie Actions) pelo financiamento do projeto de pesquisa que deu origem a este artigo. Gostaria de agradecer também ao Barnard College, Columbia University, por me receber durante uma bolsa de pesquisa em 2013-2015. Agradeço também a dois pareceristas anônimos da Hypatia por seus comentários e sugestões a uma versão anterior deste artigo.

TRADUÇÃO: Mariana Teixeira

REVISÃO: Fernando Bee

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor W. 1973. *Negative dialectics*. Trans. E. B. Ashton. London: Routledge.
- Allen, Amy. 2008. *The politics of our selves*. New York: Columbia University Press.
- Anderson, Joel. 2014. "Autonomy and vulnerability entwined". In *Vulnerability: New essays in ethics and feminist philosophy*, ed. C. Mackenzie, W. Rogers, and S. Dodds. Oxford: Oxford University Press.
- Arendt, Hannah. 1969. *On violence*. Orlando: Harcourt Books.
- Butler, Judith. 1997a. *The psychic life of power: Theories in subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. 1997b. *Excitable speech: A politics of the performative*. New York: Routledge.
- _____. 2004. *Precarious life: The powers of mourning and violence*. New York: Verso.

- . 2009. *Frames of war: When is life grievable?* London: Verso.
- Cavarero, Adriana. 2009. *Horrorism: Naming contemporary violence*. New York: Columbia University Press.
- Deranty, Jean-Philippe. 2009. *Beyond communication: A critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden: Brill.
- Diprose, Rosalyn. 2013. "Corporeal interdependence: From vulnerability to dwelling in ethical community". *SubStance* 42.3 (132): 185–204.
- Ferrarese, Estelle. 2011. "Judith Butler's 'not particularly postmodern insight' of recognition". *Philosophy and Social Criticism* 37 (7): 759–73.
- Foucault, Michel. 1988. "The ethic of care as a practice of freedom. An interview with Michel Foucault on January 20, 1984". In *The final Foucault*, ed. J. Bernauer and D. Rasmussen. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Garrau, Marie. 2012. "Justice and otherness". *Books and Ideas*. 22 June. <http://www.booksandideas.net/Justice-and-Otherness.html> (accessed February 29, 2016).
- Gehlen, Arnold. 1988. *Man, his nature and place in the world*. Trans. C. McMillan and K. Pillemer. New York: Columbia University Press.
- Gilson, Erinn. 2011. "Vulnerability, ignorance, and oppression". *Hypatia* 26 (2): 308–32.
- Honneth, Axel. 1995a. "Integrity and disrespect: Principles of a conception of morality based on a theory of recognition". In *The fragmented world of the social: Essays in social and political philosophy*, ed. C. W. Wright. Albany: SUNY Press.
- . 1995b. "Foucault and Adorno: Two forms of the critique of modernity". In *The fragmented world of the social: Essays in social and political philosophy*, ed. C. W. Wright. Albany: SUNY Press.

- _____. 1995c. *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*. Trans. J. Anderson. Cambridge, UK: Polity Press.
- _____. 2004. "A social pathology of reason: On the intellectual legacy of critical theory". In *The Cambridge companion to critical theory*, ed. F. Rush. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Honneth, Axel, and Hans Joas. 1988. *Social action and human nature*. Trans. R. Meyer. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Miller, Elaine P. 2002. "Bodies and the power of vulnerability: Thinking democracy and subjectivity outside the logic of confrontation". *Philosophy Today* 46 (5): 102–12.
- Mills, Catherine. 2007. "Normative violence, vulnerability, and responsibility". *Differences* 18 (2): 133–56.
- _____. 2015. "Undoing ethics: Butler on precarity, opacity and responsibility". In *Butler and ethics*, ed. Moya Lloyd. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mohanty, Chandra. 1991. "Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses". In *Third world women and the politics of feminism*, ed. C. Mohanty, A. Russo, and L. Torres. Indianapolis: Indiana University Press.
- Murphy, Ann. 2012. *Violence and the philosophical imaginary*. Albany: SUNY Press.
- Pavesich, Vida. 2014. "Vulnerability, power, and gender: An anthropological mediation between critical theory and poststructuralism". *Essays in the Philosophy of Humanism* 22 (1): 3–34.
- Petherbridge, Danielle. 2013. *The critical theory of Axel Honneth*. Lanham, Md.: Lexington Books.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Shulman, George. 2011. "On vulnerability as Judith Butler's language of politics: From 'Excitable Speech' to 'Precarious Life'". In *Women's Studies Quarterly* 39 (1-2): 227-35.

Ziarek, Ewa Plonowska. 2013. "Feminist reflections on vulnerability". *SubStance* 42.3 (132): 67-84.

(RE)FAZER A TEORIA CRÍTICA: POR UMA (RE)LEITURA FEMINISTA *

Estelle Ferrarese

Por que apoiar [*arc-bouter*] a Teoria Crítica no feminismo – ou vice-versa – no início do século XXI?

A Teoria Crítica é, por um lado, suspeita de seu feminismo de mau grado, frequentemente desenvolvido a reboque. Nesse sentido, as passagens aparentemente feministas da obra de Adorno são precisamente aquelas nas quais emergem as posições mais reacionárias quanto às relações homens-mulheres¹. Sua crítica ao patriarcado repousa, com efeito, na convicção de que as mulheres “não tiveram nenhuma participação independente nas habilidades que produziram essa civilização. É o homem que deve sair para enfrentar a vida hostil, é ele que deve agir e lutar. A mulher não é sujeito. *Ela não produz*, mas cuida dos que produzem”². Ou então as preocupações feministas são alocadas nos prefácios e revisões. É apenas no prefácio de 1992 à obra *Mudança Estrutural da Esfera*

* N.T.: O texto original, “(Re)faire de la Théorie critique: pour une (re)lecture féministe”, será publicado na revista *Cités*, n°73, 2018, p. 43-55.

¹ Permitam-nos fazer referência, aqui, ao nosso livro: Estelle Ferrarese, *La fragilité du souci des autres. Adorno et le care*, Lyon, Editions de l'ENS, 2018, no prelo.

² ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido de Almeida. – Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 203. (N.T.: a autora cita o trecho da tradução francesa: Adorno,T; Horkheimer, M. *La dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard (TEL), 1974, p. 270. [Grifo da autora]).

Pública, trinta anos depois de sua publicação inicial, que Habermas acaba por se perguntar se “a exclusão das mulheres foi também constitutiva para a esfera pública política, no sentido de que esta foi dominada pelos homens não apenas de forma contingente, mas foi determinada também em termos de gênero em sua estrutura e sua relação com a esfera privada”³. Mais recentemente, Hartmut Rosa admitiu poder tratar do caráter temporal do gênero na sua reflexão sobre a aceleração social contemporânea, mas ao mesmo tempo frisou que esse tema tem uma “importância secundária”⁴ para seu projeto de pensar a modernidade pelo prisma de seu ritmo.

Por outro lado, a Teoria Crítica, aquela da Escola de Frankfurt⁵, é cercada pelas teorias mais evidentemente feministas que buscam se apropriar do sintagma *Critical Theory*, interessando-se mais pelos temas menores do que por seus filósofos – a exemplo de Judith Butler, que só dedica uma pequena atenção ao que Adorno quer dizer com “tornar-se humano”⁶. Por que então continuar se apegando à versão alemã, simultaneamente hegeliano-marxista e micrológica, da Teoria Crítica?

³ HABERMAS, J. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Tradução de Denilson Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 46. (N.T.: a autora cita o trecho da versão francesa: Habermas, J., *L'espace public*, Paris, Payot, 1992, p. VIII).

⁴ Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010, p. 24.

⁵ Por Teoria Crítica entendemos, neste artigo, um conjunto de filósofos, sociólogos, psicanalistas, reunidos em círculos mais ou menos estreitos em torno do Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt ao longo de várias gerações, círculos que reúnem notadamente Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Hartmut Rosa, Rahel Jaeggi – não sendo essa lista exclusiva. Por falta de espaço, discutiremos de modo desigual – e por vezes de nenhum modo – as proposições particulares de uns e de outros.

⁶ Judith Butler, *Le récit de soi*, Paris, PUF, 2007, pp. 103-112.

Há também, em suas franjas americanas⁷, um pequeno grupo que tentou empreender, nos anos 1980-1990, uma virada feminista para a reflexão sobre a deliberação e a participação política, que concentrava na época as correntes preocupações políticas e intelectuais – pequeno grupo este constituído notadamente por Nancy Fraser, Seyla Benhabib, e também Iris Marion Young.

Assim, Iris Marion Young defendeu a ideia de que a caracterização do espaço público pela imparcialidade e racionalidade teria por consequência necessária a circunscrição da necessidade, do desejo e do sentimento na esfera doméstica – e, com isso, àquelas que são apresentadas como suas guardiãs, as mulheres⁸. Nancy Fraser, que defende um socialismo facilmente solúvel nas preocupações políticas francesas, provavelmente se beneficiou da recepção mais larga na França. No cerne disso se encontra a noção de um “contrapúblico subalterno” – mobilizada dentro e fora dos círculos feministas – porque ela contesta a reivindicação liberal de poder autonomizar a arena de deliberações públicas em relação ao campo pré-político das desigualdades entre os cidadãos. Para Fraser, o espaço público não seria visto como uma esfera única, coextensiva à comunidade política modelada por Jürgen Habermas; existem, devem existir, os contrapúblicos subalternos. Estes são definidos como “arenas discursivas paralelas nas quais os membros dos grupos sociais subordinados elaboram e difundem contradiscursos, que lhes

⁷ Também existe, evidentemente, um debate feminista alemão com as proposições da Escola de Frankfurt. Sem ser usado por nenhum “império”, esse debate quase não é reconhecido internacionalmente.

⁸ Iris Marion Young, “Impartiality and the Civic Public”, in S. Benhabib and D. Cornell, *Feminism as Critique. On the Politics of Gender*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1987, p. 66.

permitem fornecer uma interpretação própria de suas identidades, seus interesses e suas necessidades”⁹.

Mas aqui, mais do que estabelecer uma cartografia dos temas propostos por essa primeira onda da crítica feminista, nós conservaremos uma postura geral, que mantém a convicção de que o feminismo tem algo a dizer sobre a participação, a reificação, o capitalismo, a crise, ou mesmo os processos de subjetivação *em geral*. A teoria crítica feminista recusa abandonar o geral porque as mulheres foram dele expulsas. Ela é levada pela convicção de que o feminismo pode e deve modelar o gesto crítico, e que este se exerce ou não sobre o patriarcado e a dominação masculina.

Sobre este pano de fundo, nós gostaríamos de demonstrar que é possível haver uma recepção clandestina da Teoria Crítica, um uso tanto escrupuloso em sua forma quanto infiel em sua finalidade.

Parece ser possível distinguir ao menos três constelações temáticas da Teoria Crítica, suscetíveis à apropriação ou ao desvio pelo feminismo de nosso tempo: um pensamento sobre a natureza, que permite colocar a natureza humana, feminina e biológica, no seu lugar devido: inatingível e supérfluo; uma reflexão sobre a emancipação e os paradoxos dessa busca; e, enfim, uma teoria da forma de *vida* capitalista que oferece uma visão fecunda da articulação entre produção e reprodução.

1. UMA NATUREZA INATINGÍVEL E SUPÉRFLUA

A Escola de Frankfurt distinguiu-se por uma crítica à “segunda natureza” que nos teria imposto o capitalismo, segunda natureza reificante e desprovida de sentido, mas que não acena para nenhuma “primeira” natureza para a qual se poderia e deveria regressar. Não

⁹ FRASER, N. *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005, p. 126.

há um retorno possível a um estado “pré-dado”, intocado: “A imagem da natureza não desfigurada brota, antes de mais, da deformação como sua antítese”¹⁰, afirma Adorno num aforismo de *Minima Moralia* dedicado, vale a pena notar, ao “caráter feminino”.

Para Adorno e Horkheimer, a História é a história do desdobramento da razão instrumental; ela coincide com uma dominação da natureza – interna e externa – cada vez mais desenvolvida. Em um mesmo movimento, a natureza externa foi dotada de um caráter atemporal e a-histórico, tornou-se apreensível como um mundo de objetos quantificáveis, oposto ao mundo humano. Quanto à natureza humana, em sua textura somática, afetiva, certamente teleológica, ela foi moldada, delineada, pela Razão e seus imperativos. E não há nenhum meio de saber aquilo que nós perdemos ao longo do processo de desenvolvimento da Razão e da dominação da natureza. O que somos é resultado dos processos de dominação. Mas de maneira ainda mais radical, o ser humano – tanto o homem como a mulher – não pode ser concebido como um ser estático para o qual os poderes externos, as condições de produção e de vida às quais deve se adaptar, a existência de certas “coisas”, as formas de poder, de normas, etc., impõem certas alterações.

O dado biológico ele mesmo é continuamente determinado e elaborado por uma prática cultural – ele tem uma história. Cada um dos dois conceitos, o de história e o de natureza, só podem ser mobilizados numa função crítica em relação ao outro¹¹.

Quanto à reconciliação com a natureza – que Adorno indica regularmente como aspiração em sua obra –, ela não supõe de

¹⁰ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 2001, p.84 (N.T.: a autora cita a versão francesa: *Minima Moralia*, Paris, Payot, 1991, p. 92).

¹¹ Theodor W. Adorno, “L’idée d’histoire de la nature”, *L’actualité de la philosophie et autres essais*, Paris, Editions Rue d’Ulm/Presses de l’ENS, 2008.

nenhum modo um reencantamento desta, pois a natureza é plena de impulsos e tendências contraditórias, algumas das quais não têm nada de desejável, como é o caso da compulsão ou da repetição. Ela supõe, antes, que os seres humanos deixem de constituí-la como o outro da cultura. Em outros termos, não somente a natureza e o dado são inatingíveis, mas também é politicamente problemático buscá-los.

Adotar esse ponto de vista para lhe conferir uma virada feminista permite certamente frisar que invocar a natureza não é nada mais do que suscitar ou reforçar a naturalização de uma relação histórica, mas isso pode ser realizado – e tem sido feito – a partir de muitas outras perspectivas feministas. Tal ponto de vista permite movimentos teóricos mais particulares, e se compromete primeiramente com a refutação das teses defendidas pelo ecofeminismo.

Neste último, as mulheres alimentariam, de maneira trans-histórica, uma relação com a natureza que não seria a de dominação: “o trabalho que é posto na produção da vida não deve ser interpretado como uma interação de um ser humano com a natureza; ele aparece mais como um ato da natureza ela mesma”¹². Em razão das tarefas específicas das quais se encarregam no processo de reprodução (na gravidez, no cuidado das crianças, nas tarefas domésticas), as mulheres manteriam uma relação com o meio-ambiente natural que repousa sobre a responsabilidade e a recusa da apropriação bruta, beneficiando-se de uma perspectiva que transcende os modos capitalista e colonialista de produção¹³. Mas uma tal postura repousa sobre uma dupla ilusão. Uma delas se sustenta na existência de uma natureza externa, sempre já separada

¹² Maria Mies, *Patriarchat und Kapital: Frauen in der Internationalisierung der Arbeit*, Zürich: Rotpunktverlag, 1990, p. 64.

¹³ Karen Warren, *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*, Indiana University Press, 1997.

da esfera humana, que poderia ser apreendida seja por um modo “masculino”, seja por um modo “feminino”. A outra carrega a preocupação evidente e imediata pela natureza que caracterizaria as mulheres.

A natureza externa, assim como a natureza interna, resultam de agenciamentos políticos e de uma economia política; as mulheres participam desse agenciamento e dessa economia, mesmo que sejam, por outro lado, objetos de dominação; a ideia mesma de reconciliação com uma entidade separada, virgem e benéfica, permitida por uma natureza feminina, intocada e benfazeja, é inadmissível.

Além disso, para a Teoria Crítica, uma vez que não há nada dado, não há também uma voz feminina, uma voz que seria frequentemente sufocada, ameaçada pelo exterior, e que deveria ser recuperada. O apelo a uma fidelidade a seu próprio fundamento, a injunção de abrir caminho para uma integridade sepultada, a exigência de encontrar uma justeza que se suponha confiável, só podem ter uma função ideológica. Não há uma relação consigo mesmo que não seja mediada pela sociedade. Ao sustentar a ficção de uma imediatidade, de uma integridade, o feminismo que, seguindo o uso de Carol Gilligan da ideia de voz, renomeia a recusa, disciplina contra a conformidade que traz o selo da dominação.

E a tendência é tanto mais nociva quanto mais ela postula um contato não-mediado com uma interioridade *sempre-já moral*, em todo caso orientada em direção aos outros, suas necessidades e sua singularidade. Uma teoria crítica feminista deve salientar que isto converge muito bem com a dimensão de gênero da compra “ética”, do consumo “justo”: as mulheres são as primeiras compradoras e os alvos privilegiados do marketing dessa forma de comércio, que supõe e ativa uma sensibilidade particular das mulheres quanto ao sofrimento dos outros. Trata-se de dar conta da maneira pela qual o

capitalismo e a ordem de gênero se sustentam mutuamente em meio à preocupação com os outros.

Sobretudo para a Teoria Crítica, a emancipação das mulheres não pode resultar de seu compromisso consigo mesmas; ela apenas pode ocorrer na intersubjetividade, na confrontação de suas próprias reivindicações com as dos outros. A experiência, inclusive aquela da dominação, só pode ter pertinência política e eficácia no mundo se for acompanhada de um descentramento, de um abandono (parcial) de uma postura e de uma pretensão – descentramento este que opera através do teste do desacordo, que compele à aprendizagem. Tal foi a via delineada por Iris Marion Young, quando se serviu das teorias da deliberação para elucidar a transformação que pode ocorrer ao longo do processo de discussão e argumentação: “há algo a aprender com as perspectivas dos outros quando eles comunicam suas concepções e perspectivas, precisamente porque as perspectivas não são redutíveis umas às outras e não se deixam reduzir a um bem comum”¹⁴.

Enfim, defender uma Teoria Crítica feminista implica abster-se da busca por uma nova antropologia. Muitas correntes feministas se perguntaram se, a fim de derrubar a antropologia individualista, racionalista e possessiva do contrato social, não seria necessário substituí-la por uma outra, que seria adornada de traços mais “femininos”, sustentando por exemplo que somos todas vulneráveis. Essa via, tomada de empréstimo pelas teorias do cuidado, e também por Judith Butler desde sua virada ética, não poderia ser aquela da Teoria Crítica.

Pois isso volta a reproduzir e a reassegurar uma separação completa e constante entre o mundo natural e o mundo social. Os discursos políticos, científicos modernos e contemporâneos

¹⁴ Iris Marion Young, “Communication and the Other : Beyond Deliberative Democracy”, in Seyla Benhabib ed., *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, 1996, p. 127.

procuraram separar freneticamente os planos ontológico e social, alocando certas manifestações da vulnerabilidade num primeiro plano e outras em segundo, sem que haja aparentemente uma passagem possível. Colocar uma nova antropologia não fará senão confirmar que existem dois níveis de realidade, estanques, *puros*. A tarefa de uma Teoria Crítica feminista deve ser a de lembrar que os dois níveis de realidade são inseparáveis. É necessário tanto trazer à luz aquilo que o levantamento e o estabelecimento perpétuo dessa fronteira permitem, esquecem e dissimulam, quanto operar um deslocamento. Mundo social e vulnerabilidade ontológica devem ser pensados em conjunto, a fim de mostrar como eles se engendram e se co-produzem.

Quando a vulnerabilidade entra no vocabulário de uma Teoria crítica feminista, ela só pode designar uma vida *à mercê*. Ela pode apenas mostrar que a vulnerabilidade emerge porque os arranjos institucionais, as normas, os arranjos materiais – dos esclarecimentos públicos às regras de reagrupamento familiar – tornam possível uma existência à mercê de um outro poder de agir. A vulnerabilidade não pode ser pensada senão endossando o princípio de uma natureza inatingível e supérflua.

2. OS PARADOXOS DA EMANCIPAÇÃO

Um tema característico da Teoria Crítica é aquele dos paradoxos do capitalismo, ou da modernidade; esse tema remete ao “estranho fato de que muitos dos progressos normativos das décadas passadas transformaram-se em seu oposto”¹⁵, este fato de que a concretização de um projeto produz efeitos opostos às intenções que o animam e justificam. Adorno e Horkheimer estabeleceram como objeto privilegiado a maneira pela qual a perspectiva kantiana do

¹⁵ Axel Honneth, *La société du mépris*, Paris, La Découverte, 2006, p. 287.

“entendimento não dirigido por outrem”¹⁶ transforma-se na brutalidade descrita nas obras de Marquês de Sade, em um “sujeito burguês liberado de toda tutela”. Recentemente, Axel Honneth analisou a apropriação dos ideais modernos da realização de si, do individualismo, e da igualdade universal como forma de regulação jurídica, pela regulação das relações assalariados-empresas¹⁷. Ele mostrou como as expectativas legítimas de reconhecimento social são transformadas por técnicas gerenciais para garantir um aumento da mais-valia.

Tal preocupação já foi transposta para uma perspectiva abertamente feminista por Nancy Fraser, que a empregou para atualizar a dupla, por vezes tripla face dos movimentos de emancipação contemporâneos, a começar pelo movimento de liberação das mulheres. Ela se debruçou sobre a possível participação do feminismo dos anos 1960 e 1970 no desenvolvimento de um certo capitalismo, sobre as afinidades eletivas entre as aspirações de um e os imperativos do outro, que a história recente parece revelar. A crítica feminista do modelo do salário único masculino alimentou, segundo ela, o discurso que confere ao flexível capitalismo contemporâneo um sentido superior, um propósito moral. Sob sua influência, as mulheres executivas determinadas a quebrar o teto de vidro – assim como os trabalhadores precários que, ao buscar renda, aspiravam a uma libertação da autoridade tradicional – realizaram, em seu sonho de emancipação, uma intensificação da valorização capitalista do trabalho assalariado¹⁸.

¹⁶ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1974, p. 97.

¹⁷ Cf. Martin Hartman et Axel Honneth, “Les paradoxes du capitalisme : un programme de recherche”, in Axel Honneth, *La société du mépris*, op. cit., pp. 275-303.

¹⁸ Nancy Fraser, “Feminism, Capitalism, and the Cunning of History”, *New Left Review* 56, March-April, 2009, pp. 97-117.

Colocar-se nessa filiação envolve o cultivo de uma autorreflexão do gesto crítico, a inquietude quanto ao próprio feminismo, suas afinidades e suas fugas. Isso chama atenção àquilo que fez com que o feminismo se tornasse, sem querer [*nolens volens*], o cúmplice.

Mas também é necessário observar que, já que o sentido de nossos gestos pode ser revertido pelo contexto em que se encontram, já que os conteúdos normativos podem ser desajustados, degradados ou revertidos por sua própria realização prática, é aconselhável no momento fazer com que a tomada de consciência, tão privilegiada na tradição marxista, mas também no seio do feminismo, perca a centralidade ao se pensar a emancipação.

Uma teoria crítica feminista deve abandonar a ideia de uma subordinação que estaria ligada a uma percepção inadequada das lógicas às quais os indivíduos estão submetidos. É tempo de levar em consideração o fato de que estamos, hoje, em um período tanto consciente quanto crítico (seja essa crítica feminista ou não), sem que isso resulte em uma transformação radical. Deve-se entender a maneira pela qual as reivindicações e os gestos políticos se chocam com um mundo social repleto de objetos não somente inapropriáveis, mas capazes de apropriar o sentido do agir político para revertê-lo em seu contrário, e de formas de organização social e relações sociais que naturalizam, desfazem ou desviam a ação singular ou coletiva.

Ademais, deve-se esclarecer os novos paradoxos que estão se desenhando, em particular o caminho sem saída que parece se tornar a ideia, todavia promissora do ponto de vista do gênero, de uma liberação pela possibilidade de escolha. O horizonte de uma forma de vida onde as possibilidades não estão todas exauridas ou extintas, e na qual ainda é possível fazer ou não fazer; a ideia de uma vida indeterminada parece se reverter hoje na realidade de uma simples

escolha de opções de vida prontas para a adoção, comensuráveis e permutáveis. Roswitha Scholz, que desenvolveu uma crítica feminista do valor a partir de uma perspectiva adorniana, faz considerar, nessa linha, o fato de que na era das relações “flexibilizadas” e de novas identidades, em que é certamente possível (para alguns) escolher livremente, sucessivamente e mesmo simultaneamente – investimentos que ao mesmo tempo formam grilhões –, a verdadeira questão torna-se a da possibilidade de sair da “falsa possibilidade”, desse que não é senão um reino do arbitrário. “No atual patriarcado em que, a despeito ou talvez em razão mesmo das lúgubres perspectivas que oferecem a crise, todas as possibilidades aparecem efetivamente realizáveis (a mudança de sexo, a simulação ilimitada no domínio da mídia, a dominação quase absoluta dos tijolos elementares da 'natureza' através da engenharia genética)”¹⁹, o discurso sobre a emancipação é absorvido e neutralizado na simples “possibilidade da possibilidade”.

Refletindo sobre isso, pode ser que assistamos hoje a uma reviravolta implacável: se a referência à natureza serve frequentemente, como frisou Adorno, como uma ferramenta retórica, como recurso ideológico para fazer de um fenômeno perfeitamente social uma realidade insuperável – para sugerir um processo de uma amplitude excepcional, que excede as forças humanas, impedindo assim de perceber a secreta sombra social que o dissimulou –, a possibilidade, oferecida em todo caso pela técnica de modificar a natureza biológica, transformou-se em um teste falsificado, ou em uma presunção errônea, de uma emancipação realizada.

¹⁹ Roswitha Scholz “Théorie de la dissociation sexuelle et théorie critique adornienne”, *Palim Psao*, 2016: <http://www.palim-psao.fr/article-theorie-de-la-dissociation-sexuelle-et-theorie-critique-adornienne-par-roswitha-scholz-122321385.html>

3. PRODUÇÃO, REPRODUÇÃO, APROPRIAÇÃO

As esferas da reprodução humana e da produção não devem ser apreendidas separadamente, segundo Adorno e Horkheimer – para os quais, assim como para Marx, a forma de vida é a forma que toma a vida em certo modo de produção. A forma de vida capitalista nasce e se reproduz, assim, em uma tentativa de satisfazer as necessidades; ela resulta da produção social dos meios de subsistência e da atividade material que é compreendida na produção e reprodução social da vida. Ela absorve a maneira pela qual as relações sociais de trabalho, naquilo que elas têm de somático, são incrustadas nos objetos.

Conferindo um conteúdo feminista a essa convicção de inseparabilidade, Nancy Fraser e também Roswitha Scholz se introduzem no que Marx chamou de “laboratório secreto da produção”²⁰ para frisar que o mercado tem por condição de possibilidade as relações sociais que lhe permanecem alheias, através das quais figura a reprodução social da vida. Esse conjunto de atividades atribuído às mulheres, visando sustentar a vida dos seres humanos, sustentar seus corpos e também o mundo de relações nas quais eles vivem e que escapam ao mercado, não resulta em objeto de remuneração, e permite dessa maneira não somente uma produção sem obstáculos mas também uma produção em que todos os custos são reduzidos. Em outras palavras, a forma de vida capitalista supõe a exploração ou apropriação de um trabalho cuja distribuição é generificada.

Hoje em dia, não se trata apenas de denunciar – como fizeram nos anos 1960 as feministas materialistas – a limitação da definição hegemônica do trabalho ao labor realizado apenas no seio da esfera

²⁰ Nancy Fraser, “Behind Marx’s Hidden Abode. For an Expanded Conception of Capitalism”, *New Left Review* 86, March-April 2014, pp. 55–72.

da produção²¹, de contestar o condicionamento do estatuto de cidadão ou de sujeito político, do trabalhador assim definido²², ou mesmo de pôr em evidência a maneira pela qual o trabalho reprodutivo sustenta a criação do valor de troca²³. Cabe a uma Teoria crítica feminista observar a maneira pela qual as mutações contemporâneas dessa imbricação da produção e da reprodução alimentam e transformam a ordem de gênero, e isso sob múltiplos aspectos. De um lado, essa imbricação supõe uma separação primeira, originária, que está em plena transformação. De outro, ela repousa sobre a nova fabricação de uma lógica global de apropriação.

A desacoplagem das duas lógicas de produção e reprodução certamente não é mais realizada pelo confinamento dos indivíduos em uma só delas em função do sexo, mas as mulheres pagam hoje o custo essencial desse confinamento. Um tal fenômeno é, hoje em dia, notadamente acentuado pelo desinvestimento estatal na esfera da reprodução social, ou seu investimento cada vez mais condicionado. Com efeito, vale a pena considerar que a proteção social, enquanto feita de direitos, de recursos e proteções – em suma de “suportes coletivos” que a capacidade de agir encontra na organização social (Castel) – tem principalmente buscado fazer frente às restrições e contratempos ligados à reprodução da vida. O atual retraimento do Estado de bem-estar na maior parte das sociedades ocidentais tem como efeito um re-confinamento da reprodução na esfera privada e,

²¹ Cf. por exemplo Silvia Federici, “Wages Against Housework” (1975), in *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction and Feminist Struggle*, New York, PM Press/Common Notions, 2012.

²² Cf. por exemplo Nancy Fraser, “Expropriation and Exploitation in Racialized Capitalism: A Reply to Michael Dawson,” *Critical Historical Studies* 3, no. 1, Spring 2016, pp. 163-178.

²³ Roswitha Scholz, *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Kapitals*, Bad Honnef, Horlemann, 2011, p. 25.

de modo mais geral, um desacoplamento cada vez mais severo entre as lógicas de produção e reprodução.

Uma de suas fontes – e aqui devemos voltar ao tema da aceleração social evocado na introdução – é o tempo; o trabalho reprodutivo enquanto trabalho que não pode ser, ou dificilmente é, acelerado (considerando o ritmo da gravidez, a duração do aprendizado do caminhar, ou a cadência na qual é possível nutrir uma criança ou um idoso), encontra-se cada vez mais desacoplado do tempo de produção. Historicamente amortecido pelo Estado social, o confinamento das duas lógicas em tempos próprios e irreconciliáveis torna mais difícil para as mulheres terem acesso ou permanecerem no mercado de trabalho remunerado, ou torna o custo deste sempre mais exorbitante. Esse confinamento compele a arranjos precários, nos quais as mulheres são, em cada lar, as principais responsáveis, se não as únicas.

Uma outra desacoplagem parece estar em vias de se produzir no plano das gramáticas políticas; se é inegável que a igualdade de gênero é, hoje em dia, ativamente buscada na esfera da produção, em parte sob o constrangimento das regulamentações estatais, a reprodução social e suas necessidades aparecem, seja enquanto casos de devoção, de amor e de disposições morais – como sempre foram –, seja como resíduos insolúveis na emancipação, um conjunto de práticas e orientações retrógradas, permanecendo por essa ou aquela razão fora do campo das deliberações políticas sobre a justiça política.

Além das modalidades recompostas da “imbricação-separação” das lógicas da produção e recepção, uma Teoria crítica feminista deve tanto apreender as novas maneiras pelas quais a vida está globalmente engajada nas cadeias de produção e de reprodução, nas quais ela mesma é o produto, quanto explorar mais o tema da apropriação. No debate sobre a natureza do gesto de capturar o trabalho reprodutivo, às vezes nomeado exploração (Delphy), outras

vezes apropriação (Moore; von Redecker), ou mesmo expropriação (Fraser) – debate que mereceria uma discussão mais detalhada –, o termo “apropriação” nos parece particularmente heurístico, pois permite compreender a continuidade entre o confisco de um trabalho, de certas capacidades, notadamente reprodutivas e sexuais, e também os órgãos, os tecidos ou líquidos metabólicos.

Também aqui, analisar os fenômenos não supõe postular afinidades a-históricas, autoevidentes, arranjos conceituais oportunos de 'naturezas' bem estabelecidas, mas de colocar na ordem do dia a produção de espaços globais de apropriação nos quais os corpos das mulheres participam, uma produção que repousa sobre as normas, as técnicas, as formas de subjetivação, os estratos sucessivos de interesse e desinteresse políticos. Como mostrou Jason Moore, a atual exaustão dos recursos naturais é compensada por uma capitalização progressiva da natureza, ângulo através do qual os metabolismos são cada vez mais completamente o resultado de um trabalho realizado pelo mercado²⁴. Para Moore, isso remete principalmente ao fato de que a reprodução da vida na agricultura é cada vez mais produto do trabalho humano através da seleção artificial e das tecnologias genéticas. Mas isso não é tudo, e o corpo das mulheres é ele mesmo compreendido – assim como o dos homens, mas de outra maneira, contida na noção de apropriação – no *continuum* entre o trabalho humano e o não-humano, permitido pelas novas possibilidades técnicas.

Num artigo recente, Nancy Fraser ofereceu à nossa reflexão um fenômeno particularmente notável para pensar essa lógica, e para empreender, à maneira de Adorno, uma decifração de nossa forma de vida a partir de um objeto cotidiano: a bomba de amamentação

²⁴ Jason Moore, *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*, London/NY, Verso, 2015, p. 111.

maternal²⁵. Num só objeto encontram-se atadas a produção de mercadorias, a reprodução metabólica da vida, a força do trabalho – em suma a produção, a reprodução e a apropriação – com a lógica do gênero. Pois seu sucesso é resultado de uma taxa de trabalho muito elevada da população feminina, da falta de licenças-maternidade nos Estados Unidos ou da ameaça que essas representam para uma carreira na Europa, e de uma injunção moral dirigida às mulheres para que amamentem. Apropriado para a reprodução da espécie pelo viés de uma técnica que dinamiza o mercado, esse leite não contraria a disponibilização de uma força de trabalho. E ele será dado ao bebê em mamadeiras, por uma outra mulher, a babá, cujo baixo salário resulta da categorização de sua atividade no campo da reprodução.

Isso não é tudo. Pois a bomba de leite é também um dispositivo técnico que participa da redução do horizonte de uma vida indeterminada em favor de uma disposição da “possibilidade da possibilidade”, evocada mais acima. Pois ela oferece uma “escolha” às mulheres. Com outros objetos, normas, roteiros identitários, discursos, tecnologias, ela concede às mulheres a possibilidade de arbitrar, muito concretamente, entre diferentes formas de apropriação nas quais seus corpos podem ser o objeto, até mesmo para conciliá-los harmoniosamente.

Persistir na inclinação da Teoria Crítica em direção ao feminismo não consiste, então, em conservar os vislumbres de denúncia de uma ordem de gênero, que estão nos escritos das sucessivas gerações da Escola de Frankfurt. Esse gesto deve ser compreendido como um exercício de escavação de ideias (tal como a de natureza), de métodos (como a atualização dos paradoxos), de formas (como a de apropriação) que, independentemente de seu uso

²⁵ Nancy Fraser, “Contradictions of Capitalism and Care”, *New Left Review*, 100, July-August, 2016, p. 115.

inicial, mantêm correspondências com as preocupações feministas contemporâneas.

TRADUÇÃO: Raquel Patriota e Inara Marin

REVISÃO: Ricardo Lira

RESENHA-ENSAIO

JUSTIÇA E INCLUSÃO: DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS AOS MOVIMENTOS FEMINISTAS, NA PERSPECTIVA DE IRIS YOUNG

Ana Catarina Pereira*

RESUMO: As situações de injustiça social têm, segundo Iris Young, uma motivação comum e mecanismos de opressão idênticos. O processo de identificação das principais vítimas e agressores, ou daqueles que são beneficiados por um sistema opressor, é assim fundamental para uma desejável universalização dos direitos humanos, em geral, e da igualdade, em particular. Numa perspectiva de género e de lutas feministas, esta igualdade deverá ainda ser instituída com o apoio de uma maior consciencialização e de um debate acerca das estruturas que reproduzem estereótipos e normas sociais discriminatórias. A presente reflexão parte do estudo de dois textos fundamentais da filósofa e cientista política norte-americana, nomeadamente “*Five faces of oppression*”, da obra *Justice and the politics of difference*, e “O género como serialidade: pensar as mulheres como um colectivo social”, publicado no oitavo número da *Revista Ex Aequo*, da Associação Portuguesa de Estudos das Mulheres.

PALAVRAS-CHAVE: igualdade; feminismo; opressão; outro; inclusão.

* Ana Catarina Pereira é professora auxiliar na Universidade da Beira Interior. Contato: acsp@ubi.pt.

JUSTICE AND INCLUSION: CONTEMPORARY CHALLENGES TO FEMINIST MOVEMENTS, ON IRIS YOUNG PERSPECTIVE

ABSTRACT: Situations of social injustice have, according to Iris Young, a common motif and similar mechanisms of oppression. Thus, the process of identifying the main victims and aggressors, or those who are benefited by an oppressive system, is fundamental to a desirable universalisation of human rights, in general, and equality, in particular. In terms of gender and feminist fights, this equality still must be established with the support of an increased awareness and the debate about structures that reproduce stereotypes and discriminatory social norms. This reflection is based on the study of two fundamental texts of the American philosopher and political scientist, namely “Five faces of oppression”, published on “Justice and the politics of difference”, and “Gender as seriality: to think women as a social collective” published in the eighth issue of the magazine *Ex Aequo*, from the Portuguese Association of Women's Studies.

KEY-WORDS: equality; feminism; oppression; other; inclusion.

Conceito tão político como polémico, o feminismo, as suas correntes e vagas, foram sendo alvo de profundas críticas, mesmo entre as suas maiores visadas: as mulheres. Observando diversos séculos de História – e não obliterando os avanços preconizados em termos de direitos humanos na Grécia Antiga, ou, mais tarde, com a assinatura da *Bill of Rights* (1689), em Inglaterra, no século XVII, e com a Declaração da Independência, nos Estados Unidos da América, em 1776 –, pode dizer-se que a génese do feminismo, enquanto movimento político estruturalmente organizado, coincide com a Revolução Francesa. Será já na Idade Moderna que os primeiros avanços e lutas pela igualdade entre os sexos começam a ser consolidados.

Até àquele momento, a sociedade tinha sido regida por um modelo patriarcal que perpetuou o estatuto de invisibilidade jurídica, cultural e social a que a mulher havia sido votada. Num contexto de luta pela “liberdade, igualdade e fraternidade”, a convulsão desencadeada em 1789 visava a destruição do sistema político vigente em França, bem como a sua possível transposição para os restantes países do Ocidente. Ao mesmo tempo, o cenário serviu de plataforma para algumas mulheres denunciarem a discriminação de que eram vítimas em várias áreas da esfera pública, tais como a justiça, a educação e o trabalho. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, então aprovada, serviria de modelo a Olympe de Gouges para redigir um projecto de Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã (1791), que apresenta à Assembleia Nacional, dois anos mais tarde. Inspirada nos ideais políticos e filosóficos do marquês de Condorcet, a escritora, jornalista e militante defendeu a capacidade de raciocínio da mulher, bem como a de tomar decisões morais.

No Reino Unido, o ano de 1792 ficaria marcado pela publicação de *A Vindication of the Rights of Woman*. Da autoria de Mary Wollstonecraft, a obra exige uma igualdade de oportunidades

educativas entre os sexos, no trabalho e na política, criticando abertamente o ideal submisso da feminilidade. Sucessivos movimentos sufragistas seriam posteriormente reproduzidos, essencialmente na Europa e nos Estados Unidos da América, não cabendo nesta breve reflexão uma atenção mais profunda aos mesmos. Ainda assim, sublinhamos que o propósito essencial da primeira vaga de movimentos feministas foi a luta por uma igualdade de direitos que, numa segunda vaga, evoluiria para uma luta por uma igualdade de oportunidades.

Em 1949, a publicação do ensaio filosófico *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, torna premente o debate acerca da definição de mulher (“*ninguém nasce*”), nomeadamente das exigências e expectativas em relação a um sexo (“*torna-se mulher*”). A consciencialização do corpo e de uma relação pré-determinada na esfera privada ditariam ainda a percepção da máxima que Kate Millett (2000) e Carol Hanisch (1970) assumem e divulgam nos manifestos então proclamados: “o pessoal é político”.

Num período de convulsão, revolução sexual, amor livre, confrontos raciais, lutas estudantis e manifestações contra a Guerra no Vietnam, os movimentos políticos não se vão dissipando, sendo antes possível reconhecer-lhes alguns pontos em comum. Distintas formas de discriminação reflectiam um carácter sistemático, colocando as habituais vítimas numa situação de marginalização constante, social e historicamente aceite. O entendimento de um fatalismo em torno das estigmatizações, sustentado por símbolos e estereótipos de assimilação inconsciente (“*sempre foi assim*”), ultrapassam o âmbito jurídico, concretizando-se num fenómeno estrutural e institucional comum a diferentes grupos. Deste modo, a discriminação assume uma componente cultural: as vítimas mais comuns são segregadas, não enquanto pessoas individuais, mas

enquanto membros de um determinado grupo (mulheres, ciganos, judeus, negros, ...).

Sobre este tema, consideramos essencial a análise das teorias e propostas formuladas por Iris Young (1949 – 2006). Como filósofa e cientista política, a autora estudou aprofundadamente as relações raciais e de género, conferindo-lhes, em alguns casos, uma génese comum. No capítulo II de uma das suas obras fundamentais, *Justice and the Politics of Difference*, originalmente publicada em 1990, enumera as cinco faces que a opressão pode assumir na actualidade (*five faces of oppression*), tendo como principais vítimas os grupos sociais acima mencionados. Conceito central no discurso de distintos movimentos emancipatórios (de socialistas, feministas, LGBT, índios ou activistas negros norte-americanos, entre outros) a opressão constitui, no seu entender, uma das formas de violação da justiça.

Por sua vez, o significado que Iris Young atribui ao conceito de justiça não se limita à visão tradicional de distribuição equitativa, sublinhando-se antes a necessidade imperativa de atribuição de condições institucionais que permitam o desenvolvimento e exercício das capacidades de cada ser humano, bem como a comunicação e a cooperação colectivas. Por oposição, a injustiça traduz-se em duas formas de constrangimentos, causadoras da incapacidade ou invalidez das vítimas: a opressão e o domínio, tanto em termos distributivos, como em processos de tomada de decisão, no acesso a postos de trabalho e à cultura.

Historicamente, o termo “opressão” encontra-se associado ao radicalismo de determinados movimentos sociais, pelo que Young assume a sua necessidade de clarificação semântica. Tendo sido comumente utilizado, sobretudo nos anos 60, em discursos de diferentes classes ou grupos – nomeadamente de mulheres, negros, latino-americanos residentes nos Estados Unidos, índios, judeus, árabes, asiáticos, homossexuais, idosos, trabalhadores e cidadãos

portadores de deficiência –, oprimidos em situações e com intensidades distintas, a sua dificuldade de entendimento foi exponenciada. Não obstante, Iris Young reitera que todas as vítimas de opressão são, de algum modo, inibidas de desenvolver ou exercer as suas competências e de expressarem as suas necessidades, pensamentos e sentimentos.

Numa utilização anterior, é ainda possível determinar, segundo a autora, que o vocábulo “opressão” foi também aplicado à conquista e domínio coloniais, e ao exercício de um poder tirânico. O Apartheid na África do Sul, a perseguição dos hebreus no Egipto ou o domínio dos países da Europa de Leste pela Rússia comunista constituem exemplos genericamente aceites de opressão. De outra perspectiva, nas décadas de 60 e 70, a expressão passaria a abranger as injustiças que alguns sofrem menos pela coerção de um regime ditatorial do que pelas práticas diárias de uma sociedade liberal. A opressão, nestes casos e segundo Young, é estrutural. O seu mote encontra-se nas normas, hábitos e pressupostos subjacentes a certas regras institucionais e às consequências coletivas do seu cumprimento. Padrões culturais preconceituosos e injustificados – visíveis nas comuns interações do dia-a-dia, nas imagens reproduzidas pelos *media* e nas próprias estruturas hierárquicas e burocráticas da sociedade –, representam, nesse sentido, distintas formas de opressão.

Ademais, Young sinaliza outra importante consequência do facto de a opressão se encontrar estruturada e enraizada na sociedade: apesar de a um grupo oprimido não corresponder necessariamente um grupo opressor, existirão indivíduos que, inevitável e intencionalmente, compactuam com o próprio sistema, passando a constituir-se como privilegiados. “A mulher violada, os jovens negros agredidos, o trabalhador ameaçado, o homossexual hostilizado na rua, são vítimas de actos intencionais de agentes identificáveis”, sustenta a

autora¹. A opressão pode, por conseguinte, ser exercida através de cinco formas (ou faces) distintas, nomeadamente: exploração, marginalização, impotência, imperialismo cultural e violência, não dirigidas a um indivíduo em particular, mas a grupos sociais específicos.

Para definir a primeira forma identificada de opressão, a exploração, Young recorre à teoria marxista segundo a qual uma recompensa salarial é determinada por critérios de classes sociais, não sancionados por lei. Nessa perspectiva, a escravatura e o feudalismo justificavam o direito à apropriação total do trabalho de uns pela suposta superioridade social de outros. Nas palavras de Marx: “O salário é determinado pela luta amarga entre o capitalista e o trabalhador. A necessária vitória do capitalista. O capitalista pode viver mais tempo sem o trabalhador do que o trabalhador sem o capitalista”². Naquela sociedade, Marx entende que o proletário é visto como um simples trabalhador, aceitando-se que lhe seja pago, tal como a um cavalo, apenas tanto quanto necessita para poder trabalhar.

Em situações de crise económica, a exploração tende a intensificar-se, existindo uma maior oferta de mão-de-obra do que uma procura. O paralelismo é igualmente ironizado por Marx: “A existência do trabalhador encontra-se reduzida às mesmas condições que a existência de qualquer outra mercadoria. O trabalhador [...] terá muita sorte se puder encontrar um comprador”³. Young relembra que esta distinção de classes não faz parte do passado, persistindo na actualidade, nas situações em que os detentores do poder exploram

¹ Young, Iris. *Justice and the politics of difference*. Princeton: University Press, 1990, p. 42.

² Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989; p. 101.

³ *Ibidem*, p. 102.

laboralmente os que se encontram em posição de desvantagem, como mulheres, negros ou emigrantes.

A marginalização, por sua vez, é identificada por Young como a variante mais perigosa de opressão, por retirar, a inúmeras pessoas, a possibilidade de participação útil na sociedade, expondo-as a uma severa privação material e ao potencial extermínio. Marginalizados/as são, deste modo, aqueles/as cujas competências, o trabalho ou a própria existência são ignorados, em virtude de características inatas (como ser mulher, portador de deficiência ou negro) ou pelas quais é legítimo optar (ser judeu, muçulmano ou emigrante).

Uma outra situação de opressão, relacionada com a anterior, mas novamente desenvolvida num contexto laboral, é designada por Young como impotência (*powerlessness*). As suas vítimas (ou impotentes) são trabalhadores/as que não têm qualquer tipo de autonomia ou autoridade na realização do seu trabalho. A falta de formação técnica faz com que se limitem a obedecer, sem hipóteses de desenvolvimento do seu potencial criativo e/ou intelectual. Empregados/as de limpeza ou operários/as têxteis são exemplos de vítimas de impotência, sendo frequentemente colocados/as em situações simultâneas de exploração e marginalização. Os efeitos destes tipos de opressão tendem ainda a reproduzir-se nas gerações seguintes, uma vez que, segundo Young, os descendentes de profissionais qualificados prosseguem geralmente os seus estudos e formações, contrariamente ao que se verifica com os não-qualificados.

Em quarto lugar, a autora faz corresponder o conceito de “imperialismo cultural” ao modo como os significados dominantes numa sociedade restringem a perspectiva particular de um grupo. Nesses casos, cada membro é conotado com uma série de estereótipos e marcado como *o outro*, verificando-se uma tentativa de universalização da cultura e das experiências da maioria, em tal

medida que a maneira de pensar, os valores e objectivos se possam tornar os mesmos para todos os indivíduos. Índios nos Estados Unidos da América e muçulmanos na Europa são encarados como esse *outro*, não pertencente ao grupo dominante. O processo sistematizado é, assim, idêntico ao entendimento sociológico preconizado por Simone de Beauvoir na compreensão da histórica desigualdade entre os sexos. Constatando uma profunda incapacidade do homem encarar a mulher como ser autónomo, a filósofa conclui que a humanidade é masculina: “ela (a mulher) não é senão o que o homem decide que seja. (...) A fêmea é o não essencial perante o essencial. O homem é o Ser, o Absoluto, ela é o Outro”⁴.

Inaugurando um debate que seria retomado pelas diversas gerações seguintes de feministas, Beauvoir sublinhava a não existência, entre as mulheres, de uma consciência de classe. No seu entender, negros, judeus ou proletários dizem “nós”, transformando brancos, nazistas ou burgueses em “outros”. Sem idêntico poder de afirmação, Beauvoir antevia que as mulheres jamais pudessem colocar-se na posição de sujeito, sendo essa inferioridade frequentemente agravada pela dependência económica em relação a determinados homens (pais ou maridos). Constrói-se, a partir daí, o contexto apropriado que compele a uma identificação maior de muitas mulheres com elementos do sexo masculino, podendo o mecanismo ser despoletado dentro da própria célula familiar, na comunidade ou, a um nível mais amplo, em sociedade – no caso dos líderes carismáticos. Segundo Beauvoir: “Burguesas, são solidárias dos homens burgueses e não das mulheres proletárias; brancas, dos homens brancos e não das mulheres negras”⁵. Na conjuntura descrita, a autora conclui que, através das ínfimas e pouco expressivas

⁴ Beauvoir, Simone. *O segundo sexo* (volume 1). Venda Nova: Bertrand Editora, 1972, p. 13.

⁵ *Idem, ibidem*.

agitações que provocaram, as mulheres “apenas ganharam o que os homens concordaram em lhes conceder; elas nada tomaram, elas receberam”⁶.

Por último, e regressando a Young, a violência, enquanto fenómeno social, é também definida como uma forma de opressão. A sua natureza sistemática (que tem como principais vítimas os membros de determinados grupos, tendo como base exclusiva essa pertença) é um crime que atingiu proporções gigantescas no século passado e que não parece ter fim à vista no presente. Militantes de extrema direita que atacam judeus, negros ou homossexuais, bem como homens que agridem sexualmente meninas e mulheres, exercem uma violência que, em última instância, bloqueia a desejável universalização do respeito pelos direitos humanos.

A justiça, enquanto sinónimo de cumprimento das relações de igualdade preconizadas, será assim um meio (provavelmente o único) para anular as cinco faces da opressão descritas. Nos movimentos feministas — que buscam instituir a justiça combatendo a discriminação originada numa característica inata (o ter nascido mulher) ou opcional (o ter-se transformado em mulher) —, a luta pela igualdade constitui a via privilegiada para eliminar todas as formas de superiorização de determinados grupos. Pode assim concluir-se que exploração, marginalização, impotência, imperialismo cultural e violência são crimes condenados à extinção, numa sociedade igualitária, feminista ou mais justa. Neste contexto, uma maior consciencialização dos problemas de discriminação com uma causa comum, sublinhados tanto por Beauvoir como por Young, será determinante para a materialização dessa mesma igualdade.

⁶ Idem, p. 16.

Não esqueçamos que, acusadas de etnocentrismo, face à sua génese já sucintamente abordada, as principais teorias e propostas feministas enfrentam ainda hoje o desafio de criarem correntes inclusivas, que possam abranger todas as raças, idades, classes, sexualidades e nacionalidades. Procurando responder a esse desafio, Iris Young reitera que a negação da existência de um colectivo social *mulheres* tem como consequência o reforço dos privilégios “daqueles que mais beneficiam mantendo as mulheres divididas”⁷.

Além disso, a autora evolui na sua própria perspectiva e propõe que se renuncie ao emprego dos termos “grupo” ou “colectivo” na referência a mulheres, passando a usar-se o conceito “serialidade”, desenvolvido por Sartre na obra *Crítica da razão dialéctica* (1960). Em termos existencialistas, conceptualizar o género como série social — um tipo específico de colectividade que o filósofo distingue dos grupos — terá como principal vantagem a não exigência de similitude de atributos, interesses, objectivos, contexto ou identidade. Numa serialidade, defende Young, “a pessoa sente não apenas os outros, mas também a si própria como um Outro, isto é, como alguém anónimo. Todos são o mesmo que o outro na medida em que cada um é Outro além de si próprio”⁸.

De acordo com a definição sartreriana, a unidade da série é amorfa e volátil, sendo o estatuto de cada elemento definido pela vivência nas mesmas estruturas práctico-inertes do quotidiano. Aprofundando o seu ponto de vista, a autora reitera a inexistência de condições específicas para formar parte de uma série: os membros não são necessariamente idênticos pelo que podem chegar a trocar de posições entre si.

⁷ Young, Iris. “O género como serialidade: pensar as mulheres como um colectivo social”, in *Revista Ex Aequo* – Associação Portuguesa de Estudos das Mulheres. Nº 8. Porto: Celta Editora, 2004, ps. 118 e 119.

⁸ Idem, p. 125.

Mulher será, deste modo, e segundo Young, “o nome de uma relação estrutural com objectos materiais tal como foram produzidos e organizados por uma história anterior, que conserva necessidades materiais de práticas passadas”⁹. *Mulheres* são, em conclusão, os seres humanos posicionados como femininos por determinadas actividades, entre as quais inevitavelmente se encontram as associadas ao corpo feminino (gravidez, parto e/ou amamentação), a par de outras menos óbvias (como o uso de certas representações visuais e verbais, roupas, cosméticos e o próprio design de determinadas peças de mobiliário). A experiência serializada de pertença a um género deixa assim de implicar o reconhecimento mútuo e a identificação positiva de cada elemento enquanto parte de um grupo. Assumir “eu sou mulher” é, de acordo com Young, um facto anónimo que não me define na minha individualidade colectiva, mas que me possibilita trocar de lugar com outras mulheres da série:

“Li no jornal sobre uma mulher que foi violada e empatizei com ela porque reconheço que na minha experiência serializada eu sou violável, sou um objecto potencial de apropriação masculina. Mas esta consciência *despersonaliza-me*, constrói-me como Outra para ela e como Outra para mim própria numa troca serial, em vez de definir o meu sentido de identidade”¹⁰.

As estruturas de género, tal como as estruturas de raça, classe ou religião, não nomeiam, portanto, quaisquer atributos dos sujeitos (nem tão pouco constituem uma identidade), mas antes determinam necessidades práctico-inertes que condicionam as suas vidas e com as quais terão de lidar. A forma como o decidem fazer varia em função do contexto ou da personalidade de cada um/a, podendo chegar ao ponto da ocultação de características num processo de autodefinição. Dizer que uma pessoa é uma mulher pode prever algo sobre os

⁹ Idem, p. 129.

¹⁰ Idem, p. 131.

constrangimentos e expectativas gerais com que terá de lidar, mas não antecipa, como relembra Young, qualquer visão sobre os seus valores, atitudes e posicionamento social.

Política e teoricamente, o conceito de “série” será assim aplicável à partilha de experiências preconizada pelas diferentes correntes feministas, postulando-se um processo através do qual todas as mulheres partilham uma identidade, ainda que com maior ou menor grau de consciência.

BIBLIOGRAFIA

- Beauvoir, Simone. *O segundo sexo* (volume 1). Venda Nova: Bertrand Editora, 1972.
- Hanisch, Carol. (1970). “The personal is political”, in Firestone, S. & Koedt, A. (org.) *Notes from the second year: Women’s Liberation*. 1970. Disponível, na íntegra, em: <http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html>.
- Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- Millett, Kate. *Sexual politics*. Champaign: University of Illinois Press, 2000.
- Young, Iris. *Justice and the politics of difference*. Princeton University Press, 1990.
- Young, Iris. “O gênero como serialidade: pensar as mulheres como um colectivo social”, in *Revista Ex Aequo – Associação Portuguesa de Estudos das Mulheres*. Nº 8. Porto: Celta Editora, 2004.

LEGISLAÇÃO E PROPOSTAS-DE-LEI

- A vindication of the rights of woman*, Mary Wollstonecraft (1792): <http://etext.virginia.edu/toc/modeng/public/WolVind.html>

- Bill of Rights (1689):
http://avalon.law.yale.edu/17th_century/england.asp
- Declaration of Independence (July 4, 1776):
http://avalon.law.yale.edu/18th_century/declare.asp
- Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne, Olympe de Gouges (1792):
www.philo5.com/Mes%20lectures/GougesOlympeDe-DeclarationDroitsFemme.html
- Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (1789):
<http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp>

ENTREVISTA

QUAIS SÃO OS DESAFIOS PARA AS INTERSECÇÕES ENTRE FEMINISMO E RAÇA? ENTREVISTA COM A PROFESSORA GISLENE APARECIDA DOS SANTOS

ENTREVISTADORES: Natália Neris e Fernando Bee

A Dissonância propôs uma entrevista à professora Gislene Aparecida dos Santos com um objetivo duplo: o de convidá-la a apresentar seu trabalho e sua posição acerca dos desafios enfrentados por pesquisas que procuram interseccionar problemas de gênero e raça. Ela escolheu responder de maneira mais extensa uma das três questões que propomos, no entanto, de modo algum deixou de lado as outras duas, que tocavam na influência da filosofia moderna na representação da mulher negra e na situação das vítimas de crimes raciais. A questão escolhida por ela foi a seguinte: *quais são os desafios para se pensar uma teoria no campo das ciências humanas que leve em consideração as intersecções entre feminismo e raça?* Esperamos que as leitoras e os leitores aproveitem essa resposta precisa e rica apresentada pela professora Gislene Aparecida dos Santos, livre-docente da Escola de Artes, Ciências e Humanidades (EACH) da Universidade de São Paulo (USP).

GISLENE APARECIDA DOS SANTOS: A revista *Dissonância* convidou-me a responder três questões bastantes complexas. Optei por discutir somente um dos temas propostos que é o “*dos desafios para se pensar em uma teoria, no campo das ciências humanas, que leve em consideração as interseções entre feminismo e raça*”.

Antes de mais nada, é preciso esclarecer a formulação da questão. A palavra teoria, de origem grega, significa o ato de examinar algo para conhecê-lo. Aprendemos que, na origem filosófica, esse termo indicava o ato de conhecer sem considerar o uso que esse conhecimento teria (o que em filosofia significa uso instrumental, aplicação prática ou questões técnicas). Ou seja, teoria dizia respeito ao exercício do ato de pensar, refletir, raciocinar, voltado ao exame dos próprios conteúdos que podem ser entendidos (ou vistos) pelos olhos do espírito ou da razão, quais sejam: ideias, conceitos, essências.

Hoje, de modo mais abrangente, os dicionários definem teoria como o conjunto de ideias organizadas que discorrem sobre um determinado tema; ou leis e regras sistematizadas que explicam fenômenos (ou os criam, se levarmos em conta que os fenômenos somente podem ser compreendidos dentro dos limites das próprias teorias que os alcançam, aprendem).

Talvez seja difícil conceber o feminismo como uma teoria no sentido clássico do termo. Mas é totalmente possível concebê-lo como teoria no sentido contemporâneo. Seria bastante aceitável defini-lo (em vez de como um substantivo) como a teoria cujo foco seja o de pensar os fenômenos sociais (políticos, econômicos, culturais, de direito e de justiça) que circundam, determinam e definem o ser mulher, a entidade mulher, em cada momento da história, buscando, ainda, explicitar as formas de opressão que as afetam e se fazem presentes nas diferentes sociedades e culturas.

Existem várias teorias nomeadas como feminismo (feminismo crítico, feminismo negro, feminismo liberal, feminismo radical, e esses são somente alguns exemplos). Os modos de interpretar/explicar os fenômenos podem variar de acordo com o próprio escopo de cada uma dessas teorias. Por exemplo, o feminismo negro irá se ocupar intensamente dos aspectos interseccionais entre raça e gênero que não foram observados pelo feminismo liberal.

Por estar intimamente associado à explicação dos fenômenos de opressão das mulheres, o feminismo (de um modo geral) tem sido lido como ação política e ativismo no sentido de luta por reconhecimento de direitos e denúncia de violências. E, muitas vezes, se despreza a sua importância como teoria (ou teorias, como vimos) que operam críticas radicais às estruturas que reproduzem e reiteram a supremacia masculina.

Se feminismo é aceito como teoria, raça não o é. Raça pode ser entendida como categoria, conceito ou ideia. Há inúmeros textos e autores que explicam os sentidos dados à palavra raça quer como ideia, quer como conceito, quer como categoria de análise. Uma discussão complexa demais para ser resumida em poucas linhas.

Hoje, já existem teorias que tratam de compreender os fenômenos que afetam a quem pertence, simultaneamente, aos dois grupos sociais: o das mulheres e o dos negros. Com esse objetivo, Kimberlé Crenshaw (em 1982) criou o conceito de interseccionalidade para nomear uma realidade que já era discutida por outras autoras como Angela Davis (em 1981) e pelas ativistas e pensadoras do Combahee River Collective (1974-1980). Penso que tenha havido enormes dificuldades para se desenvolver esses trabalhos que consideraram a intersecção entre raça, classe, gênero. Parte desta dificuldade se associa ao modo como, tradicionalmente, entendemos o processo de produção do conhecimento.

Ora, desde Descartes, é afirmado que o sujeito que conhece deve se despir de tudo o que é sensorial, corporal, para alcançar a verdade de modo lógico e racional. Esse conhecimento somente é alcançado por meio de um método rigoroso que orienta o pensamento para longe das interferências externas ao próprio ato de pensar. Aprendemos, portanto, que o conhecimento adequado é esse praticado por um sujeito não corporificado, que busca afastar-se de tudo aquilo que venha dos sentidos.

Já os autores da área dos estudos pós-coloniais foram categóricos ao afirmar que toda a epistemologia moderna teria advindo da ideia de que haveria um centro de observação que seria neutro, não etnizado, universal, não localizado. Um ponto a partir do qual se observaria sem, contudo, ser observado, se veria sem jamais ser visto. Um tipo de conhecimento que associaria a objetividade e a cientificidade ao pressuposto de que o observador não faz parte do que é observado. O observador que pensaria e criaria teorias não poderia coincidir com aquilo que seria observado e investigado por ele.

Influenciado por essa lógica, um dos questionamentos mais frequentes acerca das teses realizadas por mulheres, negros e mulheres negras – quando se dedicam a estudar o racismo, o sexismo, a supremacia branca e masculina – é que o produto de suas pesquisas seria puro ativismo. Considera-se que eles estariam profundamente envolvidos com o tema (sendo sujeito e objeto das investigações) e não teriam qualquer isenção para discuti-lo. Não seriam, assim, capazes de agir cientificamente, com neutralidade, buscando a verdade, ou seja, não seriam capazes de seguir o método filosófico racional.

Refuto esse argumento e concordo inteiramente com Linda Alcoff quando afirma que a filosofia ocidental opera dentro de um tipo de esquizofrenia acerca do que é corpóreo. Muitos filósofos

consideraram as diferenças de gênero e raça para definir quem teria habilidades intelectuais, capacidades para o autogoverno, para a produção de cultura e civilização.

Desde Aristóteles, as mulheres são associadas à imperfeição, aquilo que é incompleto, à incapacidade do conhecimento pleno, à necessidade de serem tuteladas, ao corpóreo, por natureza, inferior ao anímico. As mulheres sempre foram vistas como seres da natureza e não da cultura, suscetíveis às tentações dos sentidos e ao mal. As iconografias, quando representavam mulheres negras, as retratavam como demônios, ou como adoradoras dele. No período medieval, a cor negra era associada ao diabo e a exegese cristã utilizada para justificar a escravização de povos africanos que passaram a ser definidos pela cor preta, como negros, considerados pecadores, sem alma, incapazes de reflexão e determinados, pela lei natural, à escravidão. Ao longo do Renascimento, não faltaram autores que fechassem os olhos à escravização. Na Modernidade e Iluminismo, filósofos que defendiam a plena racionalidade dos europeus, também se ocupavam em explicar a completa inferioridade dos negros e das mulheres. E o século XIX, sabemos, foi prodigioso na construção de teses que expunham uma representação negativa de todo continente africano.

Nesses momentos, o corpo, o contexto, a história, foram evocados para definir a inferioridade dos negros e das mulheres. Mas, quem os evocava (pensadores, filósofos, cientistas) se consideravam despojados de seus corpos para criarem essas teorias e outras teses como se o ato de pensar, quando praticado por eles, não fosse limitado pelo corpóreo e pelos contextos que os envolveriam.

Cientistas e pesquisadores não são neutros. Leem os fenômenos a partir de horizontes interpretativos que os fazem mais ou menos sensíveis a alguns temas, mais ou menos observadores de alguns aspectos. Para compreender as dinâmicas do racismo, do sexismo, e

da intersecção entre eles, é preciso aprender a enxergá-los e a considerar essas realidades. Mas, obviamente, também é preciso ter o desejo de aprender. Nem todos o tem. Os horizontes interpretativos podem ser ampliados por meio de novas experiências de vida, de reflexão, de aprendizado. Contudo, nem todos desejam ampliar seus horizontes, principalmente quem se identifica como detentor da verdade.

Sabemos que as ciências humanas (e as ciências de modo geral) sempre tiveram dificuldade em admitir que a produção teórica correspondia aos horizontes interpretativos de quem a realizava. Além disso, também atendia aos interesses e aos horizontes interpretativos de quem a patrocinava. Na maioria das vezes, as pesquisas estão atreladas a interesses de quem as financia, aos interesses das instituições onde trabalham os pesquisadores e, ainda, aos interesses de quem define em quais temas se deve investir e a quem se deve fortalecer. Não à toa, embora haja pesquisadoras negras realizando investigações consistentes sobre intersecções entre raça e gênero (e tantas outras), raramente essas pesquisas são financiadas.

Tempos atrás, o sítio da FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) publicou reportagem sobre financiamento de pesquisas na área da medicina, nos EUA. Dados preliminares indicavam que candidatos negros teriam 35% menos chances de ter solicitação de recursos aprovada do que candidatos brancos. Isso se deveria à avaliação tendenciosa dos revisores dos projetos. No momento do financiamento de pesquisas que poderiam resultar em novas descobertas, havia discriminação racial. Essa reportagem não era voltada às ciências humanas ou à questão racial ou de gênero, mas revelava a ausência de isenção no financiamento à pesquisa.

Considerando a todos esses fatores, penso que tenhamos que enfrentar quatro grandes desafios para o desenvolvimento de novas teorias, no seio das ciências humanas, que considere a interseccionalidade e as intersecções entre gênero e raça.

O primeiro desafio diz respeito ao financiamento de pesquisas que se voltem à compreensão dos fenômenos que afetam negros, mulheres e sobretudo as mulheres negras, criando condições materiais e objetivas para que pesquisadoras possam realizar investigações e dedicar-se à compreensão e à teorização sobre esse tema sem qualquer tipo de discriminação contra quem quer que apresente projetos. Para que isso ocorra, é preciso alterar as formas de avaliação de projetos impedindo que as proponentes sejam identificadas; e é urgente a diversificação do corpo revisor (ou a assessoria) das agências de fomento para que representem, de forma equilibrada, a composição da sociedade. O ponto de partida para essa diversificação está na valorização da produção científica de membros dos grupos sub representados.

O segundo desafio está na reformulação dos paradigmas para o conhecimento. É preciso explicitar que toda a produção científica se dá dentro de contextos e eles devem ser enunciados. Com isso não se pretende afirmar que as teorias devem defender pontos de vistas engajados. Eu creio que devamos sempre ter como *telos* a isenção e a busca pelo conhecimento que não seja tendencioso.

Entretanto, o que ocorre é que as investigações aceitas são aquelas conduzidas por homens brancos sem que se pare para questionar (como se faz com os demais grupos) se atenderiam a interesses, se estariam orientadas por backgrounds ou se seriam isentas. É como se as pesquisas feitas por esses cientistas resistissem, *per sí*, a todos os testes de falseamento ideológico e as realizadas por outros grupos, sobretudo negros e mulheres negras, sempre sucumbissem a todos os testes que deveriam corroborá-las.

Por isso, penso que os contextos das investigações devem ser explicitados em todos os casos. Isso ajudaria a anular a refutação de teorias e pesquisas por meio do argumento de que seriam engajadas e não apresentariam os critérios de universalidade, neutralidade, atemporalidade, logicidade e racionalidade que espontaneamente seriam encontradas nas pesquisas e teorias que, por mero acaso, teriam sido produzidas por homens brancos.

O terceiro desafio diz respeito aquilo que os conceitos raça e gênero designam. São conceitos que tentam definir realidades complexas, móveis, fluidas. Isso levaria as teorias voltadas a explicar essas realidades a se reconhecerem como necessariamente limitadas e provisórias, não podendo oferecer um conhecimento totalizante e que diga respeito a completude do fenômeno que buscam discutir. Esse é o tema de meu próximo livro sobre o qual falarei um pouco mais ao final deste texto.

O quarto e último desafio reside na própria ideia da interseccionalidade que indica a sobreposição de opressões. Isso gera um campo indefinido de dimensões que se cruzam sem que seja possível afirmar qual delas é a mais importante. Todas o são. Mas, como ainda lidamos com heranças do período colonial, penso que esse contexto sempre deva ser considerado quando tratamos da intersecção entre raça e gênero. Esse contexto é o que nos permite compreender as estruturas que levam as mulheres negras que vivem em áreas rurais a estarem em situação de maior vulnerabilidade dos que as mulheres brancas que vivem nos centros urbanos. Mesmo assim, seria possível indagar se não deveríamos considerar sexo, habilidades, cor, idade como elementos que poderiam definir novas dimensões para as opressões vivenciadas por essas mulheres negras. Ou seja, é possível que sempre haja aspectos novos a serem incorporados nas investigações que assumem a lógica da intersecção.

Minhas pesquisas recentes se destinam a pensar a categoria raça. Em meu projeto atual, analiso opiniões de profissionais do direito e de pessoas alvos de racismo para discutir a efetividade e eficácia da lei antirracismo. Um dos focos desta investigação é o de discutir a relevância socialmente dada à categoria raça como alicerce para políticas públicas e legislações. Ou seja, estudo os limites, as fronteiras e as possibilidades desta categoria.

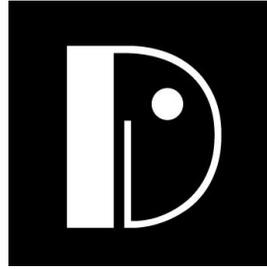
Como dito, estou em processo de escrita de um livro sobre esse assunto. Uma das conclusões que já se esboça é que não se pode falar sobre raça sem considerar intersecções e modos multidimensionais de opressão. Vimos acima que as teóricas feministas negras, desde os anos 1970, já tratavam desta questão. Mas, se por um lado, isso é um ponto positivo em favor das teorias que fazem uso da ideia da interseccionalidade, por outro, cria complicadores para a proposição de políticas públicas e legislações.

Os campos fluidos e móveis de raça, gênero, interseccionalidade, que hoje reconhecemos e aceitamos, dificilmente encontrarão abrigo, sem que sejam descaracterizados, nas ciências e teorias que lidam com a necessidade de fixar e delimitar contornos.

Sabemos que, para a proposição de políticas públicas e legislações, é necessário definir, com precisão, os contornos daquilo que será abarcado, focalizado. Isso dificulta apreender (sem transformar ou alterar) as experiências que observamos e que são categorizadas/relacionadas com raça, gênero, negro e mulher negra. Nesse terreno de *aporias* proliferam os questionamentos às políticas públicas e às leis que foram implementadas fazendo uso destas categorias. Parafraseando Zygmunt Bauman, é como ler com as lentes das categorias rígidas e sólidas da Modernidade os fenômenos que, agora, são líquidos e multiformes.

São essas algumas das ideias com as quais estou trabalhando.

Fim



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)

