UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Espaço público e *outro concreto* em Seyla Benhabib

Jéssica Omena Valmorbida

Versão Corrigida

São Paulo, 2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

V196e Valmorbida, Jéssica Omena
Espaço público e outro concreto em Seyla Benhabib
/ Jéssica Omena Valmorbida ; orientador Ricardo
Terra. - São Paulo, 2018.
101 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Espaço Público. 2. Universalismo. 3. Feminismo.
4. Teoria Crítica. 5. Seyla Benhabib. I. Terra,
Ricardo, orient. II. Título.

Agradecimentos

É preciso agradecer, primeiramente, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, cujos subsídios foram imprescindíveis para a concentração de esforços na pesquisa. Agradeço ao orientador Ricardo Terra pela confiança e pelo entusiasmo com que nos ensina. Agradeço à Inara Marin pelo acompanhamento desde a formação do projeto e pelo exemplo de resiliência que tem sido. Agradeço aos funcionários de Departamento de Filosofia pela paciência com minhas dificuldades nos trâmites institucionais. Agradeço à Yara Frateschi e Ingrid Cyfer pela leitura atenta do texto e pelas indicações de leitura dentro e fora da banca. Agradeço aos colegas do grupo dos orientandos do Prof. Dr. Ricardo Terra e à Ana Cláudia Lopes pelo aprendizado e críticas sempre construtivas. Agradeço à Fátima Évora por me orientar de modo tão generoso nos primeiros anos de pesquisa na graduação. Agradeço também ao Anselmo Ferreira, cujas aulas e conversas foram fundamentais para orientar minhas escolhas. Maria Iolanda, cuja leveza com que encara a vida me inspira e ao Antônio de Pádua por sempre somar e nunca dividir. Agradeço à Carolina Espindola por me ajudar na revisão contínua de mim mesma. E ainda a Denise Monzani, Monique Rodrigues, Maria Carolina Machado, Silvia Maria, Fernando Bee, Bárbara Costa, Mariane Masson, Otávio Augusto e Aline Lima, amigos que têm me possibilitado aprimorar a existência através do acolhimento, do riso e do conflito. Agradeço sobretudo à Maria Aparecida Omena e ao Fernando Valmorbida que me forneceram o vínculo fundamental e todo o apoio possível. Por fim, agradeço ao Paolo Colosso que sempre me impulsionou e confiou mais em mim do que eu mesma.

RESUMO

O trabalho 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, o excesso de racionalismo e a cegueira de gênero das teorias morais e políticas modernas, que segundo a autora ainda estão presentes na ética do discurso de seu interlocutor direto, Jurgen Habermas. Em nossa chave de leitura, este 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, 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 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 efetivamente democrático.

Palavras chave: espaço público; feminismo; universalismo; Seyla Benhabib.

ABSTRACT

This work 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.

Sumário

INTRODUÇÃO	7
1. SEYLA BENHABIB E A REFORMULAÇÃO DE UM UNIVERSALISMO ÉTICO-POLÍTICO	12
HANNAH ARENDT: OS MODELOS AGONÍSTICO E ASSOCIATIVO DE ESPAÇO PÚBLICO.	13
O ESPAÇO PÚBLICO LEGALISTA LIBERAL	16
COM HABERMAS: O MODELO DISCURSIVO DA ÉTICA	20
DEBATES PÚBLICOS E O MODELO INTERSUBJETIVO DE RAZÃO	23
COM HABERMAS PARA ALÉM DE HABERMAS: REFORMULAÇÃO NA ÉTICA, IMPACTO NA POLÍTICA	28
A FENOMENOLOGIA DO JUÍZO MORAL	30
CRÍTICA À DEONTOLOGIA FORTE	38
2. “OUTRO CONCRETO” E PRINCÍPIOS PARA REFORMULAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO MODERNO	45
O OUTRO CONCRETO CONTROVÉRSIA GILLIGAN-KOHLBERG	46
CRÍTICA AO SUJEITO DESENCARNADO E MASCULINO DA TRADIÇÃO MORAL UNIVERSALISTA	49
CRÍTICA FEMINISTA À TRADIÇÃO DO UNIVERSALISMO MORAL E POLÍTICO	51
O OUTRO GENERALIZADO E O OUTRO CONCRETO	57
CONCILIAÇÃO ENTRE ÉTICA UNIVERSALISTA E ÉTICA DO CUIDADO	60
A CRÍTICA FEMINISTA À DIVISÃO RÍGIDA ENTRE ESPAÇO PÚBLICO E VIDA PRIVADA	62
GÊNERO E DIFERENÇA EM CAROL GILLIGAN	64
IRIS YOUNG E A CRÍTICA À CONCEPÇÃO DE <i>SELF</i> RELACIONAL	70
3. IRIS YOUNG E A CRÍTICA AO CONCEITO DE OUTRO CONCRETO	73
UNIVERSALIZAÇÃO, SIMETRIA E REVERSIBILIDADE EM BENHABIB	74
OBSCURECIMENTO DAS DIFERENÇAS	76
DIFERENÇA E ASSIMETRIA	78
POLITICAMENTE SUSPEITO	80
UM “ACERTO DE CONTAS” ENTRE YOUNG E BENHABIB	84
CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
BIBLIOGRAFIA	95

Introdução

O projeto filosófico de Seyla Benhabib retoma ideais da modernidade em defesa do universalismo moral e político, mas com reformulações e ajustes decisivos em defasagens acumuladas historicamente. As concepções de igualdade e liberdade formuladas nos séculos XVIII ainda mantêm no século XX amplas parcelas destituídas destes parâmetros. Em termos concretos, isto significou manter fora da arena pública pretensamente democrática as vozes e as demandas de grupos subordinados, de etnias consideradas inferiores e das mulheres. Esta dissertação reconstitui noções e teses centrais da filosofia de Seyla Benhabib, com o objetivo de analisar os fundamentos de um espaço público inclusivo, dialogicamente reflexivo e capaz de reabilitar os anseios por uma sociedade efetivamente democrática. A questão que mobiliza a pesquisa é compreender em que medida é possível refazer as bases das relações ético-políticas do espaço público por meio de uma alteridade concreta num *continuum* com o “outro generalizado”. Para tanto, nosso trabalho se divide em três momentos.

No primeiro capítulo, analisamos três concepções diferentes de espaço público que correspondem a três correntes principais do pensamento político ocidental, a saber, o de Arendt, que para Benhabib oscila entre um modelo “agonístico” e um mais “associativo”; o modelo liberal que, ao defender uma “ordem pública justa e estável” foi nomeado legalista; e por fim o modelo de espaço público presente na teoria de Habermas denominado “espaço público discursivo”. Benhabib compara as potencialidades e déficits desses três modelos e assume que o modelo arendtiano, bem como o liberal, deixam a desejar na análise e avaliação do discurso político e os problemas de legitimação em sociedades capitalistas avançadas. Quando comparado a estes dois modelos, o modelo de espaço público discursivo é mais adequado na medida em que a equidade das normas morais e a integridade dos valores morais são estabelecidas por meio de um processo de argumentação prática, o qual permite aos participantes plena igualdade para iniciar e continuar o debate e para sugerir novos temas na conversação. Nesse modelo de espaço público, a argumentação funciona como procedimento justificatório e de universalização. À essa mudança no procedimento de universalização, está subjacente uma transformação significativa no modo como se entende o processo de formação do *self*: a formação do *selves* se dá necessariamente numa coletividade, num contato interpessoal linguístico.

Entretanto, ainda é preciso que o modelo habermasiano passe por reformulações. Deste modo, analisamos um primeiro movimento na busca por uma vida pública mais

coerente com uma ética conversacional realizada entre indivíduos corporificados e contextualizados, em seus acertos com a ética habermasiana. Isto significa enfrentar i) a oposição estanque entre público e privado, ii) as limitações racionalistas de um espaço público que separa estritamente as noções de justiça daquelas de vida boa e, ainda, iii) a pretensão de neutralidade, que limita a agenda da conversa pública de modo ilícito e exclui as minorias. Para Benhabib, estes três déficits têm origem comum num universalismo demasiado formal, abstrato e legalista, cujas primeiras formulações remontam à Kant mas permanecem em Habermas.

A oposição binária e estanque entre “público” e “privado” tem excluído a tematização de assuntos fundamentais. Para ficarmos no exemplo mais paradigmático, vale lembrar que as relações no interior da casa, o lugar destinado historicamente às mulheres, ocultam formas de dominação e opressão que, embora sejam de interesse geral, permanecem fora do campo político e, ainda, não deixam chegar a essas os direitos previstos formalmente pelos marcos democráticos do século XVIII.

Para a autora, é demasiado legalista o espaço público no qual os envolvidos em debates são tidos apenas como sujeitos portadores de direitos e não como *selves* concretos. Oscilando desconfortavelmente entre uma concepção jurídica de vida pública e outra que valoriza a participação democrática, tal formulação reduz os *selves* a agentes geradores de compromissos em torno de interesses e, mais, deixa a desejar no que diz respeito ao enfrentamento de conflitos, oriundos das diferenças nas concepções de boa vida e justiça. A versão do espaço público centrada nos direitos desconsidera que a participação nos discursos públicos funciona como um processo de formação moral dos agentes envolvidos¹: estes modificam-se como agentes morais ao mesmo tempo em que

¹Ao defender os discursos como processo de formação e modificação dos agentes, Benhabib dialoga diretamente com a ética comunicativa habermasiana, a fim de superar seu caráter legalista, ao mesmo tempo em que colabora para a criação de um espaço público efetivamente mais democrático. Em sua ética comunicativa, Habermas defende que todo agente deve ser capaz de formular linguisticamente, em forma de discurso, suas propostas para participar dos debates no espaço público. Os debates têm como objetivo atingir um consenso, que servirá como ponto de partida para o estabelecimento de normas de ação coletiva. Ainda que indiretamente, o modo como Habermas pensa sua ética comunicativa acaba por excluir aqueles que não são capazes de formular textualmente ou linguisticamente seus interesses, seja devido a características culturais ou naturais. Benhabib reconstrói o modelo habermasiano de discurso público de modo a incluir aqueles “cujos interesses não sejam formuláveis na linguagem aceita nos discursos públicos” (Benhabib, *Situating the Self*, p.09) bastando que a simples presença na vida pública seja válida para que se leve em conta seus interesses. Em sua reformulação, o discurso passa a ser uma conversação moral na qual não há premissas anteriores, ao contrário, todas as regras podem ser debatidas no interior da conversação; o consenso ou a unanimidade não é o objetivo, mas alcançar um acordo razoável; o princípio de universalização é entendido como reversibilidade de perspectivas. Ela defende que não é necessário que os indivíduos sejam conhecedores de nenhuma regra que condicione a participação tal como a necessidade de domínio de um código linguístico que seja textualmente

se tornam sujeitos políticos. Argumentaremos que, sob esta perspectiva, o espaço público funciona como uma instância de mediação e reforço recíproco, no sentido de marcar a presença pública desses sujeitos enquanto cidadãos ativos e para consolidação de estruturas sociais democráticas.

Mostraremos, ainda no primeiro capítulo, que a teoria benhabibiana do espaço público pretende se manter mais próxima das condições histórico-sociais, incluindo as contingências que permeiam os discursos, isto é, desigualdades estruturais das partes envolvidas relativas ao status, poder e riqueza.² Isto para compreender que os diálogos e debates públicos não acontecem num terreno plano dotado de neutralidade, mas sim permeado de forças sociais cristalizadas. Novamente, um exemplo paradigmático destas assimetrias será o das mulheres, que mesmo em países ocidentais considerados democráticos, há muito pouco tempo participam no espaço público e ainda padecem de condições adversas em termos de acesso a direitos e oportunidades.³ Isto aponta, lembra Benhabib, para a necessidade de refletir sobre as condições sociopolíticas, econômicas, culturais e mesmo emocionais de aplicação daquele ideal discursivo.

Ainda outras defasagens se acumulam na tradição universalista de forte extração kantiana⁴ 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 ação⁵. 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

organizado. A própria participação no espaço público, no jogo político, é um processo de aprendizagem. É nesse sentido que Joan Landes também propõe novas formas de atuação no espaço público que superem a organização linguística e textual. (Cf. MEEHAN, J. *Feminists Read Habermas*. P. 09).

²No capítulo 3 desenvolvemos a crítica de Iris Young ao procedimento de universalização de Benhabib. Em linhas gerais, Iris Young afirma que 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 de respeito moral no diálogo envolve consideração de que o ponto de vista do outro é um argumento político. Diversas situações de interação moral e conflito político envolvem membros de grupos que são social e culturalmente diferentes e que, consequentemente, estão situados de modo diferente em relações de privilégio e opressão. Isso parece especialmente problemático para dispor aos agentes morais a adoção do ponto de vista dos outros através de tais relações de privilégios e opressão”.(Young, I. *Comments on Benhabib, Situating the Self, New German Critique*, no. 62 (Spring - Summer, 1994), p.170)

³ Segundo pesquisa recente do IBGE, as mulheres brasileiras ganham em média 40% a menos que os homens ocupando os mesmos postos de trabalho. Se fizermos o recorte de raça concomitante ao de gênero, a situação se agrava ainda mais. As mulheres negras ganham em média, 30% a menos que as mulheres brancas. (Cf. Birolli, F. *Feminismo e Política*. Boitempo Editorial. São Paulo, 2014, p.10).

⁴ Sobre o excesso de racionalismo da ética kantiana, Cf. Benhabib, S. *Situating the Self*, p.6

⁵ Ainda que não tenhamos condições de desenvolver tais relações nesta pesquisa, vale lembrar que esta questão da motivação remete-se ao questionamento que Hegel fez à ética do dever de Kant.

coincida com a justiça. Dessa orientação deontológica, na visão de Benhabib, decorre um *excesso de racionalismo*, na medida em que considera os agentes morais como seres racionais antes de serem entendidos como indivíduos encarnados.⁶ 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”.

Vale salientar, por outro lado, que a crítica ao legalismo e excessos do racionalismo dos modelos existentes de espaço público não eximem Benhabib de defender uma radicalização dos processos democráticos de tomada de decisão. Em Benhabib a consolidação do espaço público deve se dar com a expansão dos canais, institucionais e extra-institucionais, de uso público da razão e participação social, o que a autora vai caracterizar no “modelo deliberativo de esfera pública”⁷.

Nesse movimento, Benhabib assume que é possível aderir ao insight da ética comunicativa – 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. Esta reivindicação de Benhabib para a confluência entre justiça e boa vida não significa sair em defesa de um relativismo ou contextualismo forte e abandonar a pretensão normativa e universalista da teoria. Para que seja possível contextualizar o juízo moral, sem, contudo, abrir mão da pretensão universalista é necessário que os indivíduos sejam vistos a partir de duas perspectivas: a do outro concreto e do outro generalizado.⁸

No segundo capítulo, evidenciaremos o lugar central do conceito de outro concreto na reformulação das bases relacionais que fundamentam o espaço público benhabibiano. Isto implica analisar o ponto de vista do outro concreto como o conceito crítico que designa “os limites ideológicos do discurso universalista”. É este conceito que nos permitirá compreender interações entre sujeitos contextualizados, generificados, dotados de razão e volições, com uma interdependência intrínseca, que se formam e se

⁶Vale lembrar que a crítica ao excesso de racionalismo se inscreve na crítica ao sujeito abstrato da tradição liberal. Cf. Benhabib, S. *Situating the Self*, p.11

⁷ Isto ocorre sobretudo no artigo “Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática”, in *Democracia Deliberativa*. Editora Singular. São Paulo, 2008. A questão encontra desenvolvimento em FRATESCHI, Yara. “Participação social institucionalizada para a democratização da democracia. Dois pontos, volume 13, nº2, 2016, p.3-14.

⁸Cf. FRATESCHI, Yara. *Ethic@* - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v.13, n.2, p. 363-385, jul./dez., 2014., p.370.

desenvolvem, moral e politicamente, em processos conversacionais. Não apenas numa argumentação com vistas ao consenso, mas numa conversação moral contínua, onde os indivíduos se tornem capazes de raciocinar a partir da perspectiva do outro, bem como atentar para as questões particulares desse.

No terceiro capítulo, retomamos o debate entre Benhabib e Iris Young em torno do conceito de outro concreto. Em *Comments on Benhabib Situating the Self* (1992) e em *Asymmetrical Reciprocity: on Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought* (1997), Iris Young protagoniza uma série de críticas às bases do conceito de outro concreto benhabibiano. Em linhas gerais, Young vê consequências indesejáveis na relação que Benhabib estabelece em seu projeto de universalismo interativo entre o respeito moral, a simetria entre o *self* e o outro e como pensa a reciprocidade moral, a saber, como uma relação que requer que as perspectivas do *self* e dos outros sejam reversíveis. A convergência entre reciprocidade simétrica e reversibilidade⁹, ao menos na visão de Young, apresenta déficits tanto lógicos quanto normativos. Desse debate resultam reflexões importantes sobre a interface psicanálise e teoria social, sobre as limitações do universalismo tradicional, sobre a concepção de *self*, sobre simetria, e, ainda sobre o risco de essencialismo que envolve os movimentos identitários.¹⁰

Vale ressaltar os debates pelos quais passaremos no texto são enfrentados pela própria autora. Neste trabalho, tais debates serão retratados sobretudo do ponto de vista de Benhabib; não nos caberá verificar — pelo menos num primeiro momento — o quanto esta leitura é fiel aos textos dos autores e às problemáticas levantadas.

⁹É válido lembrar, tal como exposto no primeiro capítulo, que Benhabib propõe uma reformulação procedimental do princípio de universalização a partir do modelo da conversação moral na qual os conceitos de reversibilidade de perspectivas e mentalidade alargada, tal como formulados por Arendt, ocupam o centro.

¹⁰A aderência de Benhabib à formação intersubjetiva dos sujeitos não a faz abrir mão da agencia individual frente às identidades coletivas, pelo contrário, atenta aos insights de Hannah Arendt, Benhabib relembra que a dissolução da identidade pessoal no todo foi fator determinante para os totalitarismos no século XX. É com essa preocupação que Benhabib afirma: “Se diz que a posição social cria uma determinada perspectiva do mundo que é incompatível e assimétrica com o ponto de vista daqueles que jamais ocuparam essa posição. Se analisarmos mais profundamente em que consiste essa posição, chegaremos à usual enumeração de grupos apreciada pela política identitária forte: gênero, “raça”, classe, etnia, idioma, orientação sexual e outras. A posição social acaba caindo em um mero essencialismo, já que se baseia em reduzir as estruturas de consciência individual às identidades de grupo já delineadas. Parece haver pouca inquietação entre os defensores da posição social em como definir esses grupos, e se de fato existem visões de mundo ideal-típicas, ou uma consciência grupal que se pode atribuir a elas. BENHABIB, Seyla. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton University Press. Princeton, 2002, p.137.

1. Seyla Benhabib e a reformulação de um universalismo ético-político

Em *Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, Benhabib apresenta seu projeto de reconstrução do universalismo moral e político a fim salvá-lo de seus excessos racionalistas e de sua cegueira de gênero. Tal reconstrução se faz necessária, pois, para a filósofa, a modernidade acumula historicamente uma série de defasagens. As concepções de igualdade e liberdade formuladas nos séculos XVIII e revistas no século XIX, mantiveram e ainda mantêm no século XX uma ampla parcela de pessoas destituídas destes parâmetros, a saber, as mulheres¹¹. Benhabib reconhece os ganhos que a ética comunicativa habermasiana obteve, sobretudo pela substituição da razão legisladora pela razão interativa. Contudo, a ética comunicativa incorre num excesso de racionalismo e, ao aderir a uma concepção demasiada legalista do universalismo considera os envolvidos no debate público como sujeitos portadores de direitos e não como *selves* concretos.

As reflexões sobre o espaço público perpassam o *Situating the Self*, mas Benhabib as desenvolve de modo mais detido, ao analisar três concepções diferentes de espaço público que correspondem a três correntes principais do pensamento político ocidental. Sempre mediante acertos de contas, os modelos analisados são: o de Arendt, que oscila entre um perfil “agonístico”, com referência ao modelo grego, mais homogêneo e restrito, e outro modelo mais “associativo”, pautado pela ação em concerto; o modelo liberal que, ao defender uma “ordem pública justa e estável”, foi nomeado legalista; e por fim o modelo de espaço público presente na teoria de Habermas denominado “espaço público discursivo”. Não apenas as diferenças entre esses três modelos são significativas como, na visão de Benhabib, o modelo arendtiano e liberal são insuficientes para explicar e avaliar os discursos políticos e os problemas de legitimação em sociedades capitalistas avançadas. Quando comparado a estes dois modelos, o modelo de espaço público discursivo é forte na medida em que está no cerne de sua formulação a questão da legitimidade democrática. Embora Benhabib veja no modelo habermasiano grandes potenciais epistemológicos, é necessário considerar as críticas, sobretudo das feministas,

¹¹É com esta orientação que afirma Benhabib: “se o que havia sido considerado, até então, as maiores obras da tradição ocidental é, quase que uniformemente, o produto de um grupo específico de indivíduos, a saber, homens europeus e norte americanos, brancos e proprietários, então o quão universal e representativo é a sua mensagem, o quão inclusivo é seu âmbito e o quão imparcial é a sua visão?” Benhabib, S. *Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, p. 242.

dirigidas a este em relação i) à oposição estanque entre público e privado, ii) as limitações racionalistas de um espaço público que separa estritamente as noções de justiça daquelas de vida boa e, ainda, iii) a pretensão de neutralidade, que limita a agenda da conversa pública e excluem as minorias. Assim, Benhabib propõe uma análise crítica do modelo discursivo de espaço público a partir do viés de gênero.

Neste capítulo, nos centraremos na análise dos modelos de espaço público supracitados, a fim de pensar o uso que Benhabib faz dessas teorias para defender sua própria concepção de um espaço público. O modelo benhabibiano de espaço público é um modelo radicalmente procedimentalista, cujo escopo ou agenda não podem ser limitados *a priori* e cujas linhas podem ser resenhadas pelos participantes da conversação. Tal modelo é forjado, com reformulações decisivas, a partir de uma radicalização do modelo habermasiano que incorpora os princípios de uma ética conversacional ou discursiva

Hannah Arendt: os modelos agonístico e associativo de espaço público.

Na leitura de Benhabib, o modelo de espaço público de Hannah Arendt oscila em determinados contextos argumentativos, ora para um foco mais agonístico, ora um foco mais associativo.

O modelo agonístico pode ser entendido a partir do processo de ascensão do social sobre o político. Esta “ascensão do social” é entendida como “a diferenciação institucional das sociedades modernas em domínios políticos estreitos, por um lado, e o mercado econômico e a família, por outro”¹². Resulta dessas transformações a publicização dos processos econômicos que até então estiveram confinados ao “domínio sombrio do lar”. O mesmo processo histórico que trouxe o Estado constitucional moderno, também trouxe consigo “a sociedade” — esse domínio da interação social que se coloca entre o lar, por um lado, e o Estado político, por outro. Arendt vê nesse duplo processo de ascensão do social e declínio do domínio público como um processo de obscurecimento da política pelo social, e a transformação do espaço público da política em um pseudo-espaço de interação em que indivíduos não mais agem, mas apenas se comportam como produtores econômicos, consumidores e moradores de cidades

¹² BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.90

urbanas¹³. Na leitura que Benhabib faz de Arendt, o relato negativo sobre a ascensão do social e o consequente declínio do domínio público é resultado de uma certa admiração de Arendt pelo espaço público da *polis* grega. Neste, os cidadãos iguais competiam entre si, disputavam reconhecimento e prestígio, caracterizando-se assim como um espaço público agonístico. Contudo, espaço político agonal da *polis* tinha implícito a noção de uma comunidade moralmente homogênea e uma concepção de igualdade política bastante restrita:

o espaço político da *polis* só era possível porque vastos grupos de seres humanos, como mulheres, escravos, trabalhadores, não-cidadãos residentes e todos que não eram gregos, eram excluídos desse espaço; e porque esses grupos excluídos tornaram possível, por meio de seu “labor” as necessidades diárias da vida, esse “tempo livre para a política” que poucos aproveitavam.¹⁴

A concepção de sujeito político restrita aos iguais e a homogeneidade moral da *polis* grega torna inviável a transposição do espaço público agonístico para o contexto da modernidade. O espaço público moderno se caracteriza pela porosidade e possibilidade de expansão. Sobretudo após as revoluções francesa e americana, novos atores políticos entraram em cena e, ao sugerirem um novo desenho da divisão público-privado, ampliaram o público: os movimentos de mulheres trouxeram a público questões anteriormente privadas; “a obtenção de direitos por povos não brancos e não cristão colocou questões culturais do *self* coletivo e representações do outro na pauta de discussão pública.”¹⁵ No modelo que Benhabib pretende construir, é fundamental que o espaço público seja passível de expansão mediante lutas sociais. Essa reivindicação faz com que seja impossível a existência de uma pauta que pré-defina os tópicos a serem tratados em uma conversação pública, senão a pauta de constrói e amplia mediante a atuação desses grupos. É nesse sentido que Benhabib não pode aderir à distinção arendtiana entre o social e o político, pois

A distinção entre o social e o político não faz sentido no mundo moderno, não porque toda a política se tornou administração e porque a economia se tornou o público por excelência, como Hannah Arendt pensou, mas essencialmente porque a luta para tornar algo público é uma luta por justiça¹⁶

Para Benhabib, Arendt recai num “essencialismo fenomenológico” porque o espaço público arendtiano define primeiro certo tipo de atividade que é digna da

¹³ Idem, p.90

¹⁴ Idem, p.91

¹⁵ Idem, p.91

¹⁶ Idem, p.94

conversação pública, isto é, a ação em concerto e, nesse mesmo movimento, exclui desse espaço o labor e o trabalho. Uma segunda deficiência do espaço público arendtiano decorre do fato de que este é delimitado a partir de outras esferas ‘sociais’, com referência ao conteúdo substantivo do diálogo público. Para Benhabib, estas duas restrições levam, nos termos da autora, “a becos sem saída”. Ainda em termos arendtianos, afirma Benhabib que diferentes tipos de ação, como obra e trabalho, podem se tornar assuntos públicos “se eles forem desafiados e colocados em questão reflexivamente a partir do ponto de vista de relações de poder assimétricas que os governam”¹⁷. Aí está um ponto fundamental do que será a concepção benhabibiana de espaço público: entra para o espaço público tudo aquilo que se torna objeto de disputa coletiva sobre legitimidade democrática, sobre relações assimétricas de poder. Todo questionamento reflexivo de problemas por aqueles que são afetados pelos mesmos. Isto é o que Benhabib vai caracterizar como um espaço público sem pauta pré-definida, portanto, não substantivo, mas procedimental. Para Benhabib, Arendt caminha nessa direção quando concebe um modelo mais “associativo”, desenvolvido, sobretudo, nos momentos em que analisa a modernidade, quando há “a ascensão do social”

O modelo associativo tem ganhos epistemológicos na medida em que pode se tornar público tudo aquilo que Arendt denomina ação em concerto, isto é, uma “ação comum coordenada por meio do discurso e da persuasão”¹⁸. Nessa medida, uma sala de jantar ou uma floresta podem se tornar um espaço público na medida em que são objeto e lugar de uma ação organizada.¹⁹ Esses espaços se tornam públicos na medida em que se tornam locais de poder, da ação comum coordenada por meio do discurso e da persuasão e não pela superioridade física e coerção. Todavia, insiste Benhabib, do ponto de vista de um modelo procedimental, “nem a distinção entre o social e o político nem a distinção entre obra, trabalho e ação, são relevantes”.²⁰ Em termos ainda arendtianos, Benhabib pretende incluir na agenda pública questões da ação em concerto, mas também do trabalho e do labor.

Em comparação com o espaço público arendtiano, o modelo liberal apresenta algumas vantagens no modo como concebe a relação entre poder, legitimidade e discurso público. Contudo, este modelo também é mais estéril do que o modelo arendtiano na

¹⁷Ibidem, p.94

¹⁸ Ibidem, p.93

¹⁹Ibidem, p.96

²⁰Ibidem, p.95

medida em que ele concebe a política de forma demasiadamente legalista, perdendo a ênfase na espontaneidade, na imaginação, na participação e no empoderamento, que estava presente na concepção política de Arendt.

O espaço público legalista liberal

Segundo Benhabib, o liberalismo pode ser descrito como uma forma de cultura política na qual a questão da legitimidade é a questão suprema. Nos termos da filósofa, “liberalismo é uma forma de falar sobre o poder e publicamente justificá-lo, uma cultura política de diálogo público baseada em certos tipos de restrições conversacionais.”²¹ A principal restrição do diálogo é a neutralidade. Esta é requerida para garantir a coexistência de diversas formas de crenças, sistemas de valores e estilos de vida no regime político. Sob a restrição da neutralidade, fica determinado que nenhuma razão apresentada em um discurso de legitimação pode ser considerada viável e boa caso ela requeira do interventor a) que afirme que a sua concepção de bem é melhor do que a afirmada por outros cidadãos; b) que sua concepção de bem é intrinsecamente superior a um ou mais dos demais cidadãos.

O diálogo de Benhabib com a teoria liberal se dá, sobretudo, por meio do trabalho de Bruce Ackerman, cuja orientação geral é entender como grupos com diferentes concepções de bem podem coexistir de forma razoável. Para Ackerman, os cidadãos em um Estado liberal devem estar dispostos a participar de um diálogo contínuo sobre sua concepção de bem com outros cidadãos que não compartilham de suas concepções. A exigência para o ingresso no diálogo é a de que os cidadãos sejam capazes se deixar para trás sua própria concepção de bem e façam jus à restrição conversacional:

Quando você e eu aprendemos que nós discordamos sobre uma ou outra dimensão da verdade moral, nós não devemos procurar por algum valor comum que irá triunfar sobre esse desacordo; nem devemos tentar traduzir nosso desacordo moral em uma estrutura supostamente neutra; nem devemos buscar transcender nosso desacordo conversando sobre como uma criatura hipotética o resolveria. Nós devemos simplesmente não dizer absolutamente nada sobre esse desacordo e tentar resolver nosso problema invocando premissas sobre as quais nós de fato concordamos. Ao restringirmos a nós mesmos dessa forma, nós não precisamos perder a chance de conversarmos uns com os outros sobre nossos desacordos morais mais profundos, em inúmeros outros contextos mais privados. Ao limitar a conversação dessa forma, podemos, no lugar dela, usar o diálogo para propósitos pragmaticamente produtivos: identificar premissas normativas que todos os participantes políticos acham razoáveis.²²

²¹Ibidem, p.96

²² Ackerman, B. Social Justice in the Liberal State. Yale University Press, New Haven, 1980, p.04.

Na visão de Benhabib, a defesa da neutralidade tem sérias implicações políticas, das quais a principal é a limitação do acesso ao espaço público a grupos minoritários. Mormente, a justificação pragmática da restrição dos diálogos não é moralmente neutra, pois desconsidera certas concepções de boa vida na medida em que as privatiza e as coloca para fora do estado liberal. Como consequência da restrição, temos que não apenas grupos religiosos, que podem querer converter outros grupos à fé, mas também grupos políticos que trabalham por uma mudança da estrutura social teriam que se retirar da arena pública do Estado Liberal para outros contextos mais privados.

Ademais, a exigência de Ackerman de que as pessoas não falem sobre seus desacordos fundamentais em público não só se afasta da realidade concreta, como se mostra bastante opressora. “Se eu estou profundamente comprometida com a crença de que as concepções prevalentes de divisão sexual do trabalho em nossas sociedades são moralmente erradas, porque elas oprimem as mulheres”, afirma Benhabib, “por que eu deveria concordar em não fazer o melhor que eu posso para tornar essa uma questão pública, e para convencer os outros de meu ponto de vista?”²³

Por mais que o interventor esteja ciente que sua pauta divide a opinião pública, de tal modo que poucos concordariam com ela, ainda assim parece razoável que ele tenha um espaço de disputa num fórum amplo, um espaço no qual possa expor sua perspectiva e expor aquilo que for de maior interesse pra ele e não somente discutir sobre o que está dado. Ao separar questões de boa vida de questões de justiça, a restrição do diálogo tem a separação rígida entre público e privado como premissa. Contudo, uma epistemologia moral que delimita claramente o espaço público e privado e defende a restrição conversacional acaba sendo opressiva em relação a certos grupos. Afirma Benhabib que

o teórico liberal da restrição conversacional pressupõe que grupos primários da conversação já sabem de antemão quais são seus desacordos mais profundos, antes mesmo de iniciar a conversação. Esses grupos já aparecem convencidos que um problema particular é uma questão moral, religiosa ou estética, em oposição a uma questão de justiça distributiva ou de política pública. Enquanto podemos discutir legitimamente as segundas questões, diz o teórico liberal, nos absteremos das primeiras.²⁴

A prescrição liberal é de que questões de boa vida e concepções de bem permaneçam fora do debate e que o uso público da razão limite a questões de justiça. Contudo, como é possível saber de antemão qual o estatuto de certo tópico? Tomemos como exemplo questões como aborto, pornografia e violência doméstica

²³ BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.97.

²⁴Idem, 98

Que tipo de questões são essas? São questões de “justiça” ou “boa vida”? o teórico moral ou político não possui um dicionário moral ou uma geometria moral nesse assunto de forma a ajudá-lo a classificar essas questões como assuntos de justiça ou boa vida. Em parte, é o diálogo público sem restrições que nos ajudará a definir a natureza das questões que estamos debatendo certamente, como cidadãos e teóricos, nós adentramos na luta pública com um conjunto de opiniões, princípios e valores mais ou menos articulados e previamente formados. Como cidadãos e teóricos democráticos, nós somos participantes desse debate, mas não devemos buscar definir a pauta desse debate.²⁵

A definição do estatuto das questões que se debate é imprescindível para a definição das ações e decisões que serão tomadas em relação à ela. Ao instituir de modo prévio e estanque que questões de boa vida não entram na razão pública, se exclui demandas de grupos minoritários de tal modo que se corre o risco de manutenção do *status quo*. O estatuto da questão deve ser definido dentro do próprio diálogo. Somente um debate aberto e sem restrições permitiria a certeza de que chegamos a um acordo sobre uma definição de modo voluntário e real e não a um consenso baseado em concessões.²⁶

A principal preocupação expressada no conceito de “neutralidade dialógica” é a coexistência legítima de diferentes grupos, cada um subscrevendo a uma concepção diferente de bem, em uma sociedade pluralista. Nas sociedades modernas, o justo deve ser neutro em relação aos pressupostos fundamentais de boa vida.²⁷ Resulta dessa premissa a crítica benhabibiana de que o modelo de espaço público liberal concebe as relações políticas de forma análoga ao modelo de relações jurídicas. No que diz respeito à política, neutralidade não é o conceito guia. Ao contrário, a política democrática prevê um espaço de disputa a partir da qual a divisão entre bom e justo, moral e legal, público e privado são renegociadas. O questionamento dessas divisões é necessário na medida em que — sendo frutos de relações e acordos baseados em posições desiguais de poder — prejudicam grupos minoritários. Como exemplo paradigmático, vale lembrar das lutas pelo alargamento dos direitos dos trabalhadores na Europa e nos EUA. Antes do surgimento de um movimento forte da classe trabalhadora, questões relacionadas à saúde dos trabalhadores no local de trabalho, problemas de acidente de trabalho, efeitos colaterais de produtos químicos, eram consideradas como “segredos comerciais” ou “privacidade de negócios”. A partir das disputas políticas, o estatuto dessas questões foi transformado de “segredos comerciais” para uma questão de interesse público e saúde. O princípio da neutralidade liberal deixa a desejar na análise de casos de casos como esse.

²⁵ Idem, p.98

²⁶ Idem, p.99

²⁷ Idem, p.99

O que o liberalismo prescreve é que, uma vez renegociada a linha entre o justo e o bom, então a lei deve ser neutra. Resulta da crítica de Benhabib o princípio de que o diálogo público tem como função “redefinir e desafiar o bem coletivo”²⁸ Todas as lutas contra a opressão no mundo moderno começam ao redefinir o que previamente foi considerado privado, questões não públicas e não políticas como assunto de interesse público.²⁹

O espaço público visto como campo de disputa e negociação sem restrições quanto às pautas é rejeitado pelos liberais na medida em que certos grupos com poder social e posições institucionais coloquem sua concepção de bem como aquela que coincide com a justiça ou, ainda, porque abre precedentes para que a decisão da maioria se sobreponha a todos os demais direitos. Nesse contexto, surge uma preocupação legítima entre os limites da laicidade do Estado, qual seja, a possibilidade de uma maioria religiosa desafiar o princípio de neutralidade e impor sua concepção de bem aos demais. A reflexão sobre essa questão leva Benhabib a incorporar argumentos rawlsianos no diálogo com Ackerman.³⁰

Para evitar que o espaço das instituições seja tomado por concepções particulares de bem John Rawls sugere que certos assuntos sejam retirados da pauta política, uma vez que “eles são parte dos princípios fundamentais públicos de um regime de constituição, e não um tópico adequado para legislação e debate público contínuos, como se eles pudessem mudar a qualquer momento, de uma forma ou de outra.”³¹ É claro que a retirada de certos assuntos da pauta política em nome de uma concepção política de justiça não pode ser feita a despeito de uma justificativa pública.

A preocupação liberal com as consequências torpes da política da maioria sem o controle sobre as liberdades civis e políticas é coerente. O problema começa quando o receio de perda das liberdades civis conquistadas, acaba conformando ao âmbito privado

²⁸ Idem, p.100

²⁹ Para Benhabib, o modelo liberal de neutralidade não funciona para pensar a lógica das lutas e dos movimentos sociais. Tal limitação do liberalismo é explicada pelo contexto histórico de surgimento da teoria e com as questões para as quais buscava respostas. O liberalismo surge como uma tentativa de pensar os limites do Absolutismo e os problemas da intolerância religiosa, através de uma ordem política justa, estável e tolerante. Essa busca também levou a um foco distintivo, no liberalismo contemporâneo, nos limites e na justificação do poder do Estado e outras agências públicas, negligenciando outras dimensões da vida política, como a vida nas associações e movimentos políticos, grupos de cidadãos, reuniões municipais e fóruns públicos. BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.20

³⁰ Não está no escopo da dissertação analisar a fidelidade da descrição que Benhabib faz da teoria rawlsiana, nem, tampouco, avaliar se as críticas tecidas à ele fazem jus à sua teoria. Na medida em que nosso objetivo é pensar a reformulação benhabibiana das concepções de esfera pública e deliberação, retomaremos o autor conforme for útil para a concepção de espaço público de Benhabib.

³¹ BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.103

questões que os movimentos sociais se esforçaram para publicizar. Por isso, Benhabib afirma que

Por mais suscetível que se possa ser ao medo liberal tradicional, de que a conversação pública ilimitada possa erodir poucas garantias constitucionais em que acreditamo, “a re-privatização de questões que se tornaram públicas apenas gera confusão conceitual, ressentimento político e indignação moral. Considero que limitação ao conteúdo e ao alcance do diálogo público, além das garantias constitucionais da liberdade de expressão, são desnecessárias. Uma teoria normativa com essas restrições conversacionais não consegue se tornar um modelo crítico de legitimação”.³²

No modo como Benhabib intenta construir seu universalismo autoconsciente, as limitações ao conteúdo e ao alcance do diálogo público não são imprescindíveis para um processo de legitimidade democrática, pelo contrário, uma teoria normativa com essas restrições conversacionais não consegue se tornar um modelo crítico de legitimação. Em sociedades democráticas complexas, tanto o modelo de espaço público agonístico quanto o modelo de um espaço público legalista deixam a desejar. É o modelo discursivo-conversacional de Jürgen Habermas que Benhabib julga mais profícuo.

Com Habermas: o modelo discursivo da ética

Tanto para Habermas, quanto para Benhabib, a construção teórica de um modelo de espaço público se inicia pela discussão sobre a extensão, nas sociedades modernas, da esfera de participação pública. É fundamental entender que, para ambos, a participação não diz respeito apenas a um procedimento da política institucional, mas é um dos pilares centrais da modernidade. Isso significa compreender o lugar da participação pública primeiro no domínio das instituições, segundo no domínio da formação de personalidades estáveis e por fim, na apropriação reflexiva de tradições culturais. Nesse sentido, a participação não é um procedimento exclusivo da esfera das decisões coletivas, mas também compõe dinâmicas sociais de formação coletiva da vontade, alocados na esfera da ética: “a participação não é vista como uma atividade que é possível, apenas e tão somente, em um domínio político definido estreitamente, mas como uma atividade que pode ser realizada também nas esferas social e cultural.”³³ É importante perceber que, em Benhabib, não há uma delimitação rígida entre o que poderia ser categorizada como uma atuação política e uma ação coletiva com impacto sócio-cultural. Pelo contrário, “a

³²Idem, p.99

³³Idem, p.104

iniciativa de cidadãos de limpar uma baía poluída não é menos política que debater em periódicos culturais a apresentação pejorativa de certos grupos em termos de imagens estereotipadas (combatendo o sexismo e o racismo na mídia).”³⁴ Benhabib não só não empreende separação entre as esferas da ética da política, como estreita as relações entre esses campos. A efetivação das pautas de movimentos sociais — de mulheres, de imigrantes, de classes espoliadas —, por exemplo, podem ser vistas como a culminação dos preceitos éticos postos na modernidade.

Tanto a ética do discurso 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 total exploração desigual das mulheres e de seu trabalho.”³⁵ Ambos apontam para i) uma negociação discursiva das normas sociais, ii) requerem uma apropriação flexível da tradição, iii) veem a formação de identidades e histórias de vida fluídas como resultantes de um processo de reflexão.³⁶ Além de compartilharem objetivos, a ética do discurso e os movimentos de mulheres, por exemplo, também partilham as premissas, a saber, a ideia de que somente relações de reciprocidade igualitária, baseadas no respeito mútuo e na troca entre as partes envolvidas, podem ser justas dentro de um ponto de vista moral. Em suma, em Benhabib, a cultura não pode ser entendida descontextualizada da dinâmica da organização política, assim como as relações econômicas, jurídicas, os procedimentos médicos e os padrões de parentesco e amizade não podem ser compreendidos independentes de sua relevância cultural.³⁷ 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 só são consideradas válidas as normas e os arranjos institucionais normativos que podem ser acordados entre todos os interessados, de acordo com as situações de argumentação específicas chamadas discursos. Os discursos práticos — igual oportunidade para os participantes de introduzir qualquer tema considerado relevante a respeito da norma problemática que se discute, ou o questionamento reflexivo das regras para estabelecer a agenda — não são automaticamente transferíveis ao nível macro-institucional; eles não são programas de

³⁴Idem, p.104

³⁵Idem, p.110

³⁶ Cf. Idem, p.110

³⁷BENHABIB, S. *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton University Press. Princeton, 2002, p. 05

ação para as instituições, mas podem ajudar a avaliar os arranjos institucionais existentes. E aqui se mostra outra vantagem do modelo de espaço público fundamentado na ética discursiva, a saber, seu enfoque de dupla via. Por um lado, este modelo lida com as instituições estabelecidas — como a legislatura e o poder judicial nas sociedades democráticas liberais. Por outro, também considera os movimentos sociais e as associações civis, culturais, religiosas, artísticas e políticas no espaço público extra-institucional. É nesse espaço extra-institucional das práticas e processos sociais cotidianos que se produzem as lutas multiculturais, que ocorre a formação coletiva da vontade e, claro, onde se desenvolve o aprendizado moral e político.

No modelo discursivo, a formação coletiva da vontade e de juízos se dá mediante processos de deliberação público, baseados nos discursos. As únicas normas que têm o direito de reclamar validade são aquelas que podem obter anuência de todos os participantes envolvidos nos discursos práticos: estes são vistos como fundamento do procedimento de universalização.³⁸ Este modelo de Habermas apresenta uma ruptura bastante significativa com a tradição de universalista herdeira de Kant 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 categórico³⁹— 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 consensualmente mediante a participação de todos os concernidos. À mudança do procedimento de deliberação como formação das normas subjaz uma mudança na concepção de sujeito que será imprescindível para a construção de um universalismo sensível ao contexto de Benhabib, a saber, a ideia de que os sujeitos se formam intersubjetivamente.

Ciente de que o modelo benhabibiano se constrói a partir de uma reformulação crítica do modelo da ética do discurso de Habermas, uma análise a respeito de um modelo discursivo não só de espaço público mas de razão e de sujeito nos parece inevitável na medida em que isso explica a dinâmica básica da vida social. Este modelo habermasiano

³⁸ HABERMAS, J. Comentários à Ética do Discurso. Lisboa, Instituto Piaget, 1991, p.16

³⁹ 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

apresenta algumas restrições que serão motivos de crítica e de reformulação por Benhabib.

Debates públicos e o modelo intersubjetivo de razão

No modelo discursivo habermasiano, os discursos funcionam como procedimento de universalização (PU). Nestes, as únicas normas que tem o direito de reclamar validade são aquelas que podem obter anuência de todos os participantes envolvidos num discurso prático. O princípio do discurso (PD) é a ideia fundamental do modelo habermasiano, uma asserção onde, segundo o filósofo, já está pressuposta a possibilidade de a norma ser justificada. O princípio do discurso tem pressuposto em si o chamado princípio de universalização, que prescreve que,

No caso das normas em vigor, os resultados e as consequências secundárias, provavelmente decorrentes de um cumprimento geral dessas mesmas normas e a favor da satisfação dos interesses de cada um, terão de poder ser aceites voluntariamente por todos.⁴⁰

O princípio de universalização é o *princípio-ponte* do procedimento, pois é uma proposição que justamente avança de uma validade particular para a universal, possibilitando o acordo nas discussões públicas. Neste sentido, o princípio de universalização é a regra que justifica como algo pode ser considerado do ponto de vista moral, o que significa dizer que o princípio serve apenas como procedimento, destituído de quaisquer conteúdos substantivos⁴¹. Enquanto o princípio de universalização diz apenas quando uma norma é capaz de obter consenso, o princípio do discurso afirma que uma norma *deve* obter o consenso dos concernidos; o princípio do discurso, desse modo, reflete o caráter normativo de uma ética deontológica.

Habermas está convicto de que “o princípio moral não exprime apenas as intuições de dada cultura ou época, mas tem uma validade geral”.⁴² Afirmar Habermas que,

quem, de um modo sério, empreende a tentativa de participar numa argumentação, admite implicitamente pressupostos pragmáticos gerais em teor normativo; é, então, possível abstrair o princípio moral a partir do teor destes

⁴⁰HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1989, p.78. Note-se bem que o princípio de universalização U leva em conta as consequências da norma, o que não há no imperativo categórico. Essa mudança permite, como veremos melhor adiante, que Habermas proteja a ED de críticas de extração hegeliana. Mas também é um ponto onde Benhabib criticará Habermas.

⁴¹HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p.78.

⁴² HABERMAS, J. *Comentários à Ética do Discurso*, p.16.

pressupostos argumentativos, desde que se saiba o que significa justificar uma norma de conduta⁴³

Sobre essa questão, Pinzani esclarece que, nessa citação, Habermas mostra o vínculo entre sua teoria da comunicação e sua filosofia moral, operando no que se chama de *pragmática universal*: um estudo que pretende se fundamentar através da *reconstrução* das pressuposições pragmáticas, corriqueiras já presentes em práticas comunicativas que visam o entendimento recíproco⁴⁴. A *pragmática universal* pretende, afirma Pinzani, com base nas ações comunicativas, transformar um saber pré-teórico de agentes linguísticos num saber explícito.⁴⁵ Mais especificamente, isso significa que Habermas fundamenta o princípio de universalização a partir dos pressupostos com teor normativo de intervenientes participantes de uma argumentação moral. Essas pressuposições são condições necessárias assumidas tacitamente por qualquer debatedor ao participar de um discurso desse tipo.⁴⁶

O ponto de vista moral para Habermas é possível de ser alcançado quando um sujeito dotado de capacidade de juízo moral, numa assunção de papéis ideais, coloca-se na posição de todos aqueles envolvido. Essa assunção de papéis ideais não se dá de forma

⁴³ Idem, p.16

⁴⁴ Dizendo que “a Ética do Discurso vai inserir-se, então, no círculo das ciências reconstrutivas”, Habermas defende que o papel da fundamentação não é mais aquele da Filosofia tradicional, mas sim o de descrever representações morais e jurídicas empiricamente constatadas”. E então completa: “Tampouco precisamos nos aferrar à pretensão de fundamentação última da ética, tendo em vista sua presuntiva relevância para o mundo da vida. Intuições morais do cotidiano não precisam do esclarecimento do filósofo. Cf. CMAC. pág.121

⁴⁵ Cf. PINZANI, A. *Habermas* p.87

⁴⁶ De acordo com o método reconstrutivo de Habermas, não há uma fundamentação última da moral, mas os pressupostos assumidos por intervenientes podem ser exemplificados por algumas regras argumentativas que o autor retira do jurista R. Alexy. Estas se dividem em três planos: “1) regras do plano lógico-semântico da argumentação:

1.1-A nenhum falante é lícito contradizer-se

1.2- Se alguém aplica o predicado “f” a um objeto A, é preciso aplicar f a todo A(generalização).

1.3-Não é lícito usar uma mesma expressão em duas acepções diferentes

2) Do ponto de vista procedimental, vigem as seguintes regras, que tem em parte um conteúdo ético:

2.1 A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele acredita (veracidade)

2.2 Quem atacar uma norma que não seja objeto de discussão, deve justificar por que razão o faz.

Uma argumentação é um processo comunicativo que visa um consenso e, para que isso ocorra, é necessário um meio favorável às argumentações, coerente com as práticas comunicativas. As regras que operam nesse meio são:

3.1- é lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos

3.2- a. é lícito qualquer um problematizar qualquer asserção

3.2-b. é lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso

3.2- c. é lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades

3.3- não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em 3.1 e 3.2”. CMAC, pp 110-112. Mais adiante problematizaremos melhor algumas questões a respeito de tais regras do discurso, sobretudo em relação à necessidade do contexto favorável.

particular e privada, mas é construída intersubjetivamente num “acontecimento público em que todos intervêm de forma conjunta e intersubjetiva”⁴⁷

Quando argumentam, os intervenientes tem de partir do princípio de que, em regra, todos os indivíduos em questão tomam parte, enquanto sujeitos livres e iguais, numa busca cooperante da verdade, na qual apenas interessa a força do melhor argumento. O discurso prático é visto como uma forma exigente de formação argumentativa da vontade, que deve garantir, unicamente em função dos pressupostos gerais da comunicação, a correção ou justiça de todo o consenso normativo possível sob essas condições.⁴⁸

O discurso público é um modo de agir no qual os integrantes não visam apenas seus êxitos pessoais, seguindo um cálculo instrumental de meios e fins, mas a argumentação opera na racionalidade que visa o entendimento mútuo, chamada de *razão comunicativa*.⁴⁹ Em Habermas, quando indivíduos participam de uma prática do tipo da argumentação livre de coerções e devem justificar uns aos outros racionalmente suas posições, tem-se um ambiente onde os indivíduos são capazes de superar seus pontos de vistas individuais, egoicos, e o que passa a valer na busca pela norma justa é a razoabilidade dos melhores argumentos.⁵⁰ E nesse processo de *busca cooperante da verdade*, que tem como resultado o consenso, os indivíduos se colocam numa *formação argumentativa da vontade*⁵¹.

À 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

⁴⁷HABERMAS, J. Comentários à Ética do Discurso, p.16. Nesse sentido diz Habermas que no método da Ética do Discurso não é preciso um momento de abstração aos moldes da posição original e do véu de ignorância, como em Rawls, mas as assunções ideais se dão no próprio momento do discurso (publicamente e ligados a questões concretas).

⁴⁸HABERMAS, J. Comentários à Ética do Discurso, p.16

⁴⁹“Chamo comunicativas as interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade...Enquanto que no agir estratégico, um atua sobre o outro para ensejar a continuação desejada de uma interação, no agir comunicativo um é motivado racionalmente pelo outro para uma ação de adesão – e isso em virtude do efeito ilocucionário de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita.” HABERMAS, J. Ob cit. p.79.

⁵⁰Em Consciência Moral e Agir Comunicativo, p.126, Habermas disserta sobre o processo que culmina no acordo racional: “esses conteúdos serão processados de tal sorte que os pontos de vista axiológicos particulares acabam por ser deixados de lado, na medida em que não são passíveis de consenso”.

⁵¹ A formação argumentativa da vontade é também chamada, em outros momentos, de formação inteligente da vontade, pois desse modo todos os intervenientes são contemplados em suas demandas, sem que o elo social que os liga seja rompido (cf. Comentários à Ética do Discurso, p.21). Talvez não seja tão arriscado dizermos que a formação argumentativa da vontade é o modo encontrado por Habermas, agora com base na racionalidade comunicativa, o que Kant chama, na *Metafísica do Costumes* e na CRPr de vontade boa, vontade livre, aquela motivada racionalmente por uma máxima que respeita todo indivíduo como fim em si mesmo.

constituem (...), como indivíduos, na medida em que, enquanto elementos de determinada comunidade linguística, crescem num universo partilhado intersubjetivamente”⁵², 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; não há formação de um indivíduo independente de seu meio de interação linguística, assim como não subsiste uma coletividade sem que se preserve seus indivíduos constituintes. Nesse processo,

A linguagem funciona como um meio no qual a identidade é constituída, no qual nós definimos a nós mesmos, e como meio para a coordenação da ação social. As identidades são formadas em redes de relações através das quais tomamos conhecimento de uma miríade de papéis sociais, mas mais especialmente do papel do outro generalizado.⁵³

Ao defender o princípio do bem-estar geral, Habermas destaca a importância dos indivíduos fazerem deferência às suas intrínsecas dependências ao tecido sociocultural em que vivem; com a liberdade dos indivíduos, prescrita pelo princípio da justiça, tem-se garantida a autonomia necessária para que o indivíduo seja capaz de abstrair dos valores presos ao contexto e, assim, atingir o *ponto de vista moral*. Uma primeira consequência é a de que toda ética deontológica, cognitivista, formalista ou universalista deve seu conceito rigoroso de moral a *abstrações enérgicas*.⁵⁴ O abstrair-se do contexto é o distanciamento necessário para que o indivíduo possa questionar o caldo de cultura no qual está inserido. A abstração, e o relativo deslocamento do contexto que essas envolvem, são, em Habermas, necessárias para uma justificação universalizante.⁵⁵ Em Habermas, o ponto de vista moral é o do outro generalizado. Neste, é requerido dos sujeitos que 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.

Benhabib compartilha, ao seu modo, da leitura segundo a qual a modernidade deve ser avaliada em suas contradições e, por isso, também desta devemos resgatar ganhos como os ideais do universalismo moral e político, a autonomia moral do indivíduo, a

⁵²HABERMAS, J. *Comentários à Ética do Discurso*, p.19.

⁵³MEEHAN, J. *Feminists Read Habermas*. Routledge. London, 1995, p.03

⁵⁴Termo usado em *Comentários à Ética do Discurso*, p.30. Cf. CMAC, p.129. E é o próprio Habermas quem reconhece que, no caso da esfera da moral, essa abstração gerará problemas de mediações relacionados a um *déficit de eticidade*.

⁵⁵Deste modo entendemos a argumentação de Habermas. Contudo, podemos interpretar de tal modo as afirmações que apontemos uma certa circularidade nas teses: os princípios morais precisam de formas de vida correspondente e essas formas de vida só acontecem se implementarem princípios morais.

justiça, a igualdade econômica social, a participação democrática, as amplas liberdades civis e políticas compatíveis com os princípios da justiça e a formação de associações humanas solidárias. E ainda que a filósofa compartilhe de premissas básicas da ética do discurso – por exemplo, a de que sujeitos se individualizam pela socialização linguística e a de que a universalização do ponto de vista moral deve se dar por meios intersubjetivos⁵⁶ –, Benhabib faz críticas contundentes a Habermas e empreende mudanças cruciais na ética comunicativa que permitem a criação de um espaço público mais inclusivo. Isso porque, na visão de Benhabib, as limitações liberais postas no modelo discursivo de Habermas, quais sejam, uma separação entre justiça e vida boa, entre público e privado e, ainda, onde se pretende uma neutralidade, limitam a agenda da conversa pública de modo ilícito⁵⁷ 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.

As críticas de Benhabib aos déficits da ética habermasiana possuem uma orientação geral, qual seja, a de que a posição do filósofo recai num *excesso de racionalismo*, o que tende a restringir vínculos éticos ao âmbito legalista de relações jurídicas, sem que os sujeitos sejam compreendidos em suas necessidades e demandas

⁵⁶ A formulação nos termos da autora: “o sujeito de razão é um infante humano cujo corpo só pode ser mantido vivo, cujas necessidades podem ser satisfeitas, e cujo *self* só pode se desenvolver dentro da comunidade humana na qual nasceu. O infante humano só se torna um *self*, um ser capaz de discurso e ação, ao aprender a interagir em uma comunidade humana. O *self* se torna um indivíduo na medida em que se torna um ser ‘social’ capaz de linguagem... Se a razão é uma conquista contingente de criaturas linguisticamente socializadas, finitas e encarnadas, então as pretensões legisladoras da razão prática devem também ser entendidas em termos interativos. Podemos salientar aqui a mudança de uma racionalidade legisladora para uma interativa”. *Situating the Self*, p.6

⁵⁷ Como aponta Margot Canaday, a construção de um universalismo sensível a identidade e diferença passa necessariamente pela desconstrução de sua suposta neutralidade. (Cf. Canaday, Margot. *The Critical Feminist Theory of Nancy Fraser and Seyla Benhabib*, p.52). Ainda sobre esse ponto, Benhabib acredita que os liberais continuam a aspirar a um princípio moral neutro. Rawls em *Teoria da Justiça*, munido do argumento da neutralidade, direciona críticas à ética do discurso habermasiana: “Uma ética deontológica como é a ética comunicativa que privilegia o “dever”, coloca certas restrições sobre o que pode ser defendido como concepções de bem. Mas como essas restrições são justificadas? Isso não colocaria em perigo a suposta neutralidade moral?” (*Situating the Self*, p.40). Em resposta a Rawls, Benhabib distingue entre “neutralidade filosófica”, “neutralidade moral” e “neutralidade político-legislativa”. (Cf. *Situating the Self*, p.40) É válido lembrar que, enquanto teórica crítica, a filósofa defende a impossibilidade da neutralidade filosófica em uma justificação de um procedimento meta-ético do diálogo. Para mais cf. capítulo um de *Situating the Self*.

particulares e em suas singularidades.⁵⁸ Noutros termos, o modelo discursivo habermasiano ainda é demasiado abstrato para compreender indivíduos concretos.

Com Habermas para além de Habermas: reformulação na ética, impacto na política

Para manter o universalismo sem recair em um excesso de racionalismo, o primeiro passo de Benhabib deve ser a assunção de um modelo comunicativo e interativo tanto de racionalidade quanto de *self*, visto que “a concepção do cogito desencarnado não faz jus ao processo contingente de socialização através do qual nos tornamos pessoas e construímos nossas identidades: tornamo-nos capazes de discurso e ação quando aprendemos a interagir em comunidade.”⁵⁹ Essa substituição não é de autoria benhabibiana, mas já estava presente em Habermas. A filósofa, contudo, suspeita que Habermas não tenha sido capaz de superar os problemas do universalismo formalista kantiano e que a ética comunicativa “corre o risco de cair numa certa falácia racionalista de tipo kantiano na medida em que ignora as circunstâncias contingentes, históricas e afetivas que fazem os indivíduos adotarem um ponto de vista ético-universalista em primeiro lugar”⁶⁰ Assim, para evitar que a ética comunicativa corra esse risco, Benhabib “propõe uma revisão do princípio de universalização e, reivindica a necessidade de complementaridade entre o “outro generalizado” e o “outro concreto”, que Habermas teria falhado em admitir e sem a qual o universalismo corre o risco de perder efetividade”⁶¹

Um projeto de reformulação se faz necessário porque, para Benhabib, a universalização como procedimento intersubjetivo de argumentação com intuito de atingir um consenso ainda fica suscetível à crítica de origem hegeliana de formalismo vazio, na medida em que substitui a derivação dos princípios morais de algum procedimento de coerência conceitual ou volicional — tal como o imperativo categórico — por uma derivação a partir da definição da situação ideal de fala.⁶² A situação ideal de fala afirma que as comunicações não são impedidas por influxos externos e contingentes

⁵⁸Cf. BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.11

⁵⁹FRATESCHI, Yara. *Universalismo Interativo e Mentalidade Alargada em Seyla Benhabib: Apropriação e Crítica de Hannah Arendt*. Ethic@ - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v.13, n.2, p.363-385, jul./dez., 2014, p.345.

⁶⁰BENHABIB, S. *Situating the Self*, p. 298

⁶¹ FRATESCHI, Yara. *Universalismo Interativo e Mentalidade Alargada em Seyla Benhabib*, p.366.

⁶²BENHABIB, S. *Situating the Self*, p. 29

ou mesmo por coerções decorrentes da própria estrutura da comunicação⁶³. Não haverá coações na medida em que todos os participantes dos discursos possuam oportunidade de fala proporcional aos demais. Para Benhabib,

O que Habermas chamou de condições de uma “situação ideal de fala”, e que no ensaio *Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso* são chamadas de “pressuposições comunicativas universais e necessárias do discurso argumentativo”, implicam pressuposições éticas fortes. Elas requerem de nós: 1) que reconheçamos o direito de todos os seres capazes de fala e ação de participar na conversação moral – o que vou chamar de princípio do respeito moral universal; 2) essas condições também estipulam que dentro dessas conversações cada um dos participantes tenha os mesmos direitos simétricos aos vários atos de fala, a iniciar novos tópicos, pedir reflexão sobre as pressuposições da conversa, etc. Chamo esse de o princípio da reciprocidade igualitária. As próprias pressuposições da situação de argumentação têm, então, um conteúdo normativo que precede a argumentação moral em si.⁶⁴

Da citação é possível inferir que Benhabib enxerga uma justificação circular na fundamentação habermasiana. A conversação moral é o procedimento de formulação de princípios. Contudo, a participação na conversação pressupõe que os envolvidos aceitem certos princípios implícitos, quais sejam, o reconhecimento de que todos os indivíduos capazes de fala e ação têm o direito de participar na conversação moral. Decorre que há um conteúdo normativo que precede a argumentação em si. Como então fugir da acusação de circularidade sem abrir mão do procedimento intersubjetivo? A saída proposta por Benhabib passa por dois momentos. O primeiro consiste em colocar as pressuposições éticas fortes, antes implícitas, como normas morais. Assim, o princípio do respeito moral universal e o princípio da reciprocidade igualitária se tornam normas morais em Benhabib.⁶⁵ Em um segundo momento, é preciso que as pressuposições para a conversação moral sejam discutidas e organizadas dentro da própria conversa. Para Benhabib não deve haver pressuposições ou pré-requisitos para a participação, pois é no regime conversacional que se discute as regras da conversação.

Como dito, em Habermas a obtenção do ponto de vista moral do outro generalizado se dá mediante a argumentação no espaço público através da qual os

⁶³HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1989, p.115.

⁶⁴BENHABIB, S. *Situating the Self*, p. 30

⁶⁵Em *The ClaimsofCulture*, quando Benhabib marca presença nas discussões sobre multiculturalismo e espaço público, a resolução dos dilemas multiculturais se torna possível através dos processos de formação da opinião e da vontade na sociedade civil que, por sua vez, é compatível com três condições normativas: reciprocidade igualitária, autodescrição voluntária e liberdade de saída e associação. Essas normas, como desenvolveremos no capítulo 3, podem ser vistas como uma espécie de ampliação dos princípios de respeito universal e reciprocidade igualitária, que são fundamentos da ética do discurso.

intervenientes devem formular de modo propositivo e discursivo suas demandas. Para Benhabib, esse procedimento restringe a esfera dos concernidos e mantém apartados da esfera de decisão os grupos cujas vozes foram silenciadas historicamente. Deste modo, a efetivação do projeto de reformulação do universalismo envolve necessariamente a correção do excesso de racionalismo presente na tradição e na teoria habermasiana. Benhabib propõe, então, uma reformulação procedimental do princípio de universalização a partir do modelo da conversação moral na qual os conceitos de reversibilidade de perspectivas e mentalidade alargada, tal como formulados por Arendt, ocupam o centro.

É esse recurso à teoria arendtiana de formação do juízo moral que ajuda a Benhabib resolver parte importe de seu projeto de contextualizar o universalismo, de torná-lo interativo e motivado de fato. A correção do déficit motivacional e do excesso de racionalismo em Habermas, bem como a superação do sujeito liberal abstrato exige uma reflexão sobre o processo de formação do juízo. Nessa medida, faz-se prudente a reconstituição da fenomenologia do juízo de Benhabib a fim de analisar os conceitos e teses os quais Benhabib empresta da Arendt e que resolvem, na figura da reversibilidade e da mentalidade alargada, o excesso de Habermas.

A fenomenologia do juízo moral

Ao abordar o tema do juízo, Arendt estava interessada na relação entre pensar e julgar como faculdades morais, a fim de entender o juízo como uma faculdade de distinguir o certo do errado⁶⁶. Em Arendt, o juízo moral possui três características principais, i) é uma faculdade moral; ii) é uma faculdade retrospectiva de cunhar significado a partir do passado, como uma faculdade essencial à arte de contar histórias⁶⁷; iii) é a faculdade do pensamento alargado, ou pensamento representativo. O juízo moral

⁶⁶A teoria moral de Hannah Arendt foi bastante impactada por sua participação no julgamento de Eichmann. Ao cunhar a frase “banalidade do mal”, e ao explicar a qualidade moral dos feitos de Eichmann, em termos outros que não sua natureza monstruosa ou demoníaca, Arendt ficou ciente de que ia na contramão da tradição do pensamento ocidental, que via o mal em termos metafísicos, como depravação, corrupção e pecado absolutos. A qualidade mais marcante de Eichmann não era a estupidez, a maldade ou a depravação, e sim o que ela descreveu como “ausência de pensamento”. A experiência de Arendt a levou a questionar se o problema do bem e do mal, não estaria ligado a nossa faculdade de pensar. Em “*Pensamento e Considerações Morais*”, Arendt recoloca o problema: “será que nossa capacidade de julgar, de distinguir o certo do errado, o belo do feio, depende de nossa faculdade de pensar? Serão coincidentes a incapacidade de pensar e um fracasso desastroso daquilo a que normalmente chamamos consciência moral?” ARENDT, H. *Thinking and Moral Considerations: a Lecture*. Social Research, Spring/Summer 1984, p.08 apud BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.112

⁶⁷BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.112.

como “pensamento alargado” é fruto da junção entre a concepção aristotélica de juízo, visto como um aspecto da *phronesis*, com uma compreensão do juízo como pensamento representativo — tal como presente em Kant. A tentativa de Arendt de conciliar a ética aristotélica com a kantiana objetiva enfraquecer a oposição entre juízo contextual e uma moralidade universalista. Benhabib, ao mesmo tempo em que procura desenvolver esse insight de Arendt, acredita que a alemã tenha se equivocado ao restringir o juízo ao campo político.

Para Benhabib, Arendt não conseguiu cumprir sua tentativa de chegar a uma teoria ética plausível justamente porque categorizou o juízo como “a mais política” de todas as nossas faculdades cognitivas.⁶⁸ Ao menos na visão de Benhabib, Arendt foi induzida a erro nessa questão, de lado, por lidar com um conceito quase intuicionista de consciência moral e, de outro, por lidar com um conceito excepcionalmente restrito de moralidade. A estratégia benhabibiana é de manter o campo da ética e da política interdependentes, de tal modo que o juízo seja tanto uma categoria política como moral. Assim, em um método de “pensar com Arendt contra Arendt”, Benhabib recupera a fenomenologia do juízo moral arendtiano, ao mesmo tempo em que critica a separação entre moralidade e política. O estatuto do juízo moral em Benhabib adquire um caráter cotidiano, sendo exercido por qualquer pessoa que esteja inserido em uma rede de relações: “o juízo moral é aquilo que estamos sempre prontos para exercer em virtude de estarmos imersos em uma rede de relacionamentos humanos, que constitui nossa vida juntos.”⁶⁹ A justificação do juízo como uma capacidade de deliberação cotidiana é embasada na teoria da ação de Hannah Arendt.

Em *A Condição Humana* Arendt desenvolve sua teoria das ações. Segundo a filósofa, a ação se caracteriza a partir de três qualidades, a saber, a natalidade, a pluralidade e a imersão da ação em uma teia de interpretações — a esta Benhabib nomeia “narratividade”.⁷⁰ A natalidade é uma espécie de “segundo nascimento”: é o meio pelo qual nos inserimos no mundo, não pelo simples fato de nascermos, mas dessa vez, pelas nossas palavras e feitos: “a criança se torna um membro de uma comunidade humana na medida em que ela aprende a iniciar discurso e a ação.”⁷¹ Enquanto a ação corresponde ao fato do nascimento, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a atualização da

⁶⁸Idem, p.123.

⁶⁹Idem, p.125.

⁷⁰Idem, p.126.

⁷¹Idem, p.126.

condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais.⁷² A pluralidade é revelada pelo discurso e enraizada no fato da igualdade humana – entendida nesse contexto, não como igualdade moral ou política, mas como igualdade genérica da constituição humana, que permitem os humanos entenderem uns aos outros. Nas palavras de Benhabib:

A capacidade humana de usar o discurso leva a uma diferenciação do repertório de atividades para além daquelas que são específicas da espécie, bem como permite o surgimento de uma subjetividade diferenciada na vida interior do *self*. O discurso diferencia a ação do mero comportamento; aquele que fala também é aquele que pensa, sente e experiência de uma determinada maneira.⁷³

Assim, a individuação do ser humano é simultaneamente um processo pelo qual esse *self* se torna capaz de agir e de expressar a subjetividade. Em Arendt, discurso e ação se relacionam intimamente justamente porque grande parte dos nossos atos assume forma de discurso.⁷⁴ Em última instância, discurso e a ação constituem a identidade do *self* e permite que este interaja com outros e com o mundo. Diz Benhabib, “apenas se outra pessoa consegue compreender o significado de nossas palavras, como também “o que” de nossos feitos, é que podemos dizer que a identidade do *self* foi revelada.”⁷⁵

Em Benhabib, é exatamente a narratividade que permite a individuação do *self*, bem como a identificação dos seus atos: “identificar uma ação é contar a história de seu início, de seu desenrolar e sua imersão na rede de relações constituída por meio das ações e das narrativas dos outros”.⁷⁶ O *self* se constitui a partir de uma narrativa coerente da qual é protagonista, mas nem sempre autor ou produtor. Assim, notamos uma estreita relação entre a formação do juízo moral e o modo narrativo de conceber o *self* em Benhabib. Sendo a formação do *self* interativa e intersubjetiva, o papel do juízo é relevante para i) a avaliação dos deveres dos indivíduos, ii) a avaliação das ações dos indivíduos para o cumprimento desses deveres, e iii) a avaliação das máximas dos indivíduos como incorporadas, expressadas ou reveladas nas ações. Definir o estatuto do juízo é parte constituinte da tarefa que Benhabib se propõe: construir uma fenomenologia do juízo moral.⁷⁷

São três os aspectos que o compõem o estatuto do juízo moral em Benhabib. O primeiro aspecto do juízo, relacionado ao seu exercício, propõe que “o exercício do juízo

⁷²Idem, p.126.

⁷³Idem, p.126.

⁷⁴Idem, p.126.

⁷⁵Idem, p.126.

⁷⁶Idem, p.127.

⁷⁷Idem, p.127.

moral, que está relacionado à identificação epistêmica de situações e circunstâncias humanas como moralmente relevantes, não ocorre de acordo com um modelo de subsunção de um particular a um universal.”⁷⁸ Por moralmente relevante Benhabib quer dizer uma situação ou circunstância definidas de tal forma que levaria à formulação de um dever moral *prima facie* entre os envolvidos. Aliás, a efetivação do projeto benhabibiano de um universalismo sensível ao contexto exige que o juízo seja entendido não como uma faculdade de subsumir o particular ao universal, mas como uma faculdade de contextualizar o universal de tal como que ele se relacione com o particular.

O segundo aspecto do juízo moral prescreve que

a identidade de uma ação moral não é uma identidade que pode ser construída à luz de uma regra geral que impera sobre casos particulares, mas implica o exercício da imaginação moral, que ativa nossa capacidade para pensar as possíveis narrativas e descrições à luz das quais nossas ações podem ser compreendidas pelos outros.⁷⁹

A identificação das intenções do agente depende do reconhecimento do contexto no qual ele está inserido, bem como de sua dimensão temporal — já que requer tanto o reconhecimento por parte do *self* de seu passado quanto uma projeção do *self* no futuro — e intersubjetiva. Posta sua constituição relacional, o *self* não é apenas um “eu”, mas também um “mim”; um que é percebido pelos outros, interpretado e julgado pelos demais. “As perspectivas do “eu” e do “mim” devem, afirma Benhabib, “de alguma maneira, integrar-se para conseguir tornar comunicáveis as minhas intenções.”⁸⁰

O terceiro aspecto consiste em afirmar que “a avaliação das máximas da intenção de um indivíduo, na medida em que incorporam princípios morais, requer a compreensão da história narrativa do *self* que é um ator; essa compreensão revela tanto um autoconhecimento quanto um conhecimento de si mesmo, como visto pelos outros.

Cada um dos três aspectos do juízo moral supracitados requer a habilidade de se adotar o ponto de vista do outro. Isso porque, “quanto mais perspectivas formos capazes de fazer presentes para nós, mais aptos ainda estaremos para avaliar as possíveis descrições de ato por meio das quais os outros identificarão nossos feitos”⁸¹ É na teoria do juízo arendtiana, sobretudo a partir da releitura que a filósofa alemã faz do conceito

⁷⁸Idem, p.128.

⁷⁹Idem, p.128.

⁸⁰Idem, p.129.

⁸¹Idem, p.136.

kantiano de mentalidade alargada, que Benhabib encontra fundamentos para sua fenomenologia.⁸² Em seu ensaio sobre *A Crise da Cultura*, Arendt afirma que

A eficácia do juízo repousa em uma concórdia potencial com outrem, e o processo pensante que é ativo no juízo de algo não é, como no processo de pensamento do raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo, porém seja sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com os outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo, o juízo obtém sua validade específica desse acordo potencial. Isso, por um lado, significa que esses juízos devem se libertar das “condições subjetivas pessoais”, isto é, das idiossincrasias que determinam naturalmente o modo de ver de cada indivíduo na sua intimidade, e que são legítimas enquanto são apenas opiniões mantidas particularmente, mas que não são adequadas para ingressar em praça pública e perdem toda validade no domínio público. E esse modo alargado de pensar, que sabe, enquanto juízo, como transcender suas próprias limitações individuais, não pode, por outro lado, funcionar em estrito isolamento e solidão; ele necessita da presença de outros “em cujo lugar” cumpre pensar, cujas perspectivas deve levar em consideração e sem os quais ele nunca tem a oportunidade de sequer chegar a operar”⁸³

A mentalidade alargada seria o elemento responsável por fornecer um tipo de validade intersubjetiva ao exigir dos participantes dos debates público que veja cada pessoa como um alguém a quem deve respeito moral de considerar sua perspectiva. Nesse contexto,

nota-se que Benhabib torna o procedimento da mentalidade alargada, tal como pensada por Arendt, compatível com um princípio moral universal: o princípio que nos ordena a ver cada pessoa como alguém a quem eu devo o respeito moral de considerar a sua perspectiva. Com isso ela detecta nesse procedimento arendtiano o cerne universalista-igualitário da moralidade kantiana que passa, portanto, a ser conciliável com a necessidade da contextualização.⁸⁴

Sendo a habilidade central na constituição do juízo moral, sua condição de efetivação é o diálogo, real ou simulado:

Pensar da perspectiva dos outros é saber como ouvir o que o outro está dizendo, ou quando as vozes dos outros estão ausentes, imaginar para si mesmo uma conversação com o outro como meu parceiro de diálogo. Mentalidade alargada é melhor realizada por meio de uma ética dialógica ou discursiva.⁸⁵

⁸²Benhabib se questiona porque Arendt, para quem o juízo é uma capacidade de discernir o certo do errado, e não apenas o belo do feio, continuou a apelar para a doutrina do o juízo reflexivo de Kant como um modelo de juízo em geral. Não está no escopo desse trabalho desenvolver as relações entre Arendt e Kant no que diz respeito à possibilidade do juízo moral. Isso exigiria a consideração da teoria da ação em Kant. Para os nossos propósitos, basta entender que, na concepção do juízo reflexivo de Kant — restrito pelo filósofo ao domínio estético, de modo errôneo aos olhos de Arendt — Arendt descobriu um procedimento para determinar a validade intersubjetiva no domínio público. Esse tipo de validade intersubjetiva claramente transcende a expressão da simples preferência, ao mesmo tempo em que fica aquém da validade certa e a priori demanda pela razão kantiana.

⁸³BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.133.

⁸⁴FRATESCHI, Yara. Ob. Cit, p.378.

⁸⁵BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.137. Sobre esse ponto, conforme observa Arendt, essa capacidade do juízo não é a mesma coisa que ter empatia, pois não significa assumir ou aceitar emocionalmente o ponto de vista do outro.

As situações históricas que levaram Hannah Arendt à sua formulação e consideração morais, o contexto do nazismo e o stalinismo, são casos justamente em que a intersubjetividade constitutiva do mundo social foi posta em xeque, de tal modo que a motivação e capacidade dos indivíduos se assumirem a mentalidade alargada eram nulas. Essa constatação deixaria Arendt suscetível à crítica de que seu modelo moral não passa de utopia, já que as habilidades morais propostas desaparecem justamente nos momentos de convulsão moral e política. Para desviar de si as acusações dirigidas à Arendt, Benhabib faz uma divisão entre “princípio moral normativo” e “realidade histórica.” A questão acerca de quando um ponto de vista moral de mentalidade alargada baseado em princípios, pode ou não se tornar o *modus operandi* de uma sociedade não pode ser respondida por argumentos filosóficos relacionados a sua validade ou desejabilidade.⁸⁶ É na mediação entre um ponto de vista moral baseado em princípios e práticas históricas e sociais reais que a ética do discurso mostra sua relevância.⁸⁷

A ética do discurso, enquanto modelo que transita entre o campo da ética e da política, é capaz de conciliar padrões de justiça e concepções de bem na medida em que encoraja um *ethos* público de participação democrática. Entre as instituições básicas de um corpo político que incorporam os princípios do moralmente justo e o domínio das interações morais no mundo da vida estão as práticas cívicas e as associações de uma sociedade em que indivíduos se encontram uns com os outros não como puros sujeitos legais e nem como agentes morais sujeitos a vínculos de obrigações éticas uns com os outros, mas como agentes políticos no espaço público. No modelo discursivo da ética,

a articulação das perspectivas de todos os envolvidos requer, de fato, uma vida pública e cívica em que o direito à opinião e à ação são garantidos. A articulação das diferenças por meio de associações cívicas e políticas é essencial para que compreendamos e passemos a apreciar a perspectiva dos outros. Os sentimentos de amizade e solidariedade originam-se justamente mediante a extensão de nossa imaginação moral e política — não no vácuo, ou via um experimento de pensamento rawlsiano — mas por meio da confrontação real na vida pública, com o ponto de vista daqueles que são, de alguma forma, estranhos para nós, mas que se tornam conhecidos por nós por meio de sua presença pública, na forma de vozes e perspectivas que temos de levar em conta.⁸⁸

Politicamente, a mentalidade alargada, que moralmente nos obriga a pensar do ponto de vista dos outros, requer a criação de instituições e práticas por meio das quais a voz e a

⁸⁶Idem, p.139

⁸⁷⁸⁷ Nesse ponto Benhabib se distancia de Arendt. Arendt, segundo Benhabib, “separava radicalmente considerações morais da ação política. Embora sua própria teoria do espaço público pareçam-me inconcebíveis sem uma implícita ética política da mentalidade alargada, em seu livro *Da Revolução*, Arendt parte de uma concepção extremamente estreita de moralidade.” BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.139.

⁸⁸BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.140.

perspectiva dos outros, frequentemente desconhecidas por nós, possam ser expressadas.⁸⁹ O exercício do pensamento alargado e do ponto de vista moral implica uma interação dialógica no espaço público na qual todos possam articular realmente o que eles pensam e quais as suas perspectivas.⁹⁰

A construção de um “ponto de vista moral” segundo o modelo de uma conversação moral na qual os interlocutores exercitam a habilidade da mentalidade alargada, está no cerne do projeto benhabibiano de construção de um universalismo sensível ao contexto. Nesse sentido, é importante ressaltar que o objetivo da conversação não é o consenso, tal como em Habermas, mas envolve a comunicação antecipada com os outros com os quais eu sei que tenho de chegar finalmente a um acordo razoável:

o poder do juízo assenta-se em um acordo potencial com os outros, e o processo de pensamento que está ativo no juízo sobre algo não é, como no pensamento da razão pura, um diálogo entre mim e eu mesma, mas encontra-se, sempre e primariamente, mesmo quando estou bem sozinha formando minhas decisões, em uma comunicação antecipada com outros, com os quais sei que devo finalmente chegar a algum acordo. E essa maneira alargada de pensamento, que enquanto juízo sabe como transcender suas limitações individuais, não pode funcionar em estrito isolamento ou solidão; ela precisa da presença dos outros “no lugar dos quais” ela deve se colocar, cujas perspectivas deve levar em consideração, e sem os quais ela nunca tem a oportunidade de operar.⁹¹

Ao mesmo tempo em que a comunicação antecipada sugere uma abertura, uma disposição para ouvir o que o outro tem a dizer, a presença do outro é indispensável.⁹² Isso porque, não pode haver reversibilidade coerente de perspectivas e posições a não ser que seja preservada a identidade do outro, enquanto distinto do self, como um outro concreto —e não somente no sentido da alteridade corpórea. Enquanto o ponto de vista

⁸⁹ Nesse sentido, Benhabib afirma que um dos maiores erros da filosofia kantiana foi assumir que os princípios da mentalidade alargada podem ser concebidos via o experimento de pensamento isolado de um pensador. Esses experimentos de pensamento isolados frequentemente substituem o ponto de vista de todos pelo ponto de vista de uma parte privilegiada. Em Kant, pensar do ponto de vista de todos os outros, é equivalente a pensar do ponto de vista de apenas um, que é igual a todos os outros em virtude de ser um agente autônomo e puramente racional. Cf. BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.140.

⁹⁰ Nesse contexto, Benhabib se separa de Arendt na tentativa de restingir essa qualidade da mente apenas ao domínio público, ignorando assim o juízo como uma faculdade moral. Para Benhabib, as consequências da restrição arendtiana do juízo do domínio político são, por um lado, a redução do raciocínio moral baseado em princípios ao ponto de vista da consciência, que é identificada com a perspectiva do *self* unitário, e, por outro lado, uma cisão radical entre moralidade política que ignora justamente os princípios normativos que parecem ser incorporados nos conceitos fundamentais de sua própria teoria política, tais como o espaço público, poder e comunidade política. Cf. BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.141

⁹¹ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro* apud BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.08

⁹² Idem, p.10. A nosso ver e na contramão do que poderiam sugerir algumas leituras — como a de Iris Young, que será desenvolvida no capítulo três — se colocar no lugar do outro não significa falar por ele, ou ainda, numa visão mais psicanalítica, projetar no outro sua própria visão.

do outro generalizado requer o reconhecimento de que cada indivíduo é uma pessoa moral dotado dos mesmos direitos morais que eu e que é um indivíduo capaz de formular uma visão de bem, no ponto de vista do outro concreto, o outro é reconhecido como um indivíduo único, que tem uma história de vida própria e única, com apetições e falhas. Neste último, o que está em jogo não é reconhecer a humanidade, mas a individualidade humana.⁹³

Em Benhabib, todos aqueles que estejam dispostos a participar de uma conversa moral, mesmo os defensores da desigualdade, como é o caso do racista, do sexista ou o intolerante, podem contestar o princípio do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária dentro da própria conversação moral. Os defensores da desigualdade geralmente combinam às suas percepções a crença de que essas podem ser demonstradas como válidas, mesmo para os grupos aos quais se designa tratamento desigual. A não ser em casos muito extremos de sexismo, racismo e fanatismo religioso consideram desnecessário qualquer tipo de argumento. A esses só é requerido que sejam capazes de persuadir os concernidos do porquê alguns indivíduos devem ser efetivamente excluídos da conversação moral devido a determinadas características.⁹⁴ Resulta dessa condição um paradoxo. No caso de um indivíduo que defenda a desigualdade, como por exemplo um sexista, é preciso que ele justifique seu pensamento dentro da conversa moral. Entretanto, ao entrar na conversa admite o respeito por todos, inclusive pelas mulheres que dela participam. A essa situação, Benhabib nomeia “paradoxo da desigualdade”:

Os argumentos não-igualitários normalmente requerem que outros “vejam” a validade desses princípios. E aqui reside o paradoxo de tal defesa da desigualdade: se tal não-igualitarianismo for “racional”, ele deve conquistar o assentimento daqueles que serão tratados desigualmente, mas, conquistar esse assentimento significa admitir os “outros” na conversa. Mas, se esses “outros” podem ver a racionalidade da posição favorável à desigualdade, também podem contestar sua justiça. A capacidade de assentir implica, na mesma medida, a capacidade de dissentir, de dizer não. Portanto, ou a postura em favor da desigualdade é irracional, ou seja, não pode ganhar o assentimento daqueles aos quais se dirige, ou é injusta porque exclui de antemão a possibilidade de ser rejeitado por aqueles aos quais se dirige.⁹⁵

⁹³ Cf. Benhabib, S. *Ensaio Outro Generalizado e o Outro Concreto*, p.98 in *Feminismo como Crítica da Modernidade*. Rio de Janeiro; Rosa dos Tempos, 1987. Tradução de Nathanael da Costa Caixeiro

⁹⁴ “As pressuposições da conversação moral podem ser contestadas dentro da própria conversação, mas, se forem suspendidas por completo ou violadas, então o que se segue é o uso da força, a violência, a coerção e a supressão”. Cf. Benhabib, S. *Situating the Self*, p.32

⁹⁵ BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.33. Benhabib não é ingênua a ponto de descolar totalmente a teoria da realidade: ela reconhece que vivemos em um mundo onde a moral e a política são mais marcadas pela intolerância às diferenças do que pela disposição para uma conversa moral; vivemos em um mundo onde as ideologias políticas e culturas hegemônicas continuam contribuindo para a perpetuação da violência. Esta afirmação, contudo, não tira a relevância de um ponto de vista moral, mas apenas mostra sua fragilidade.

Na reformulação da ética comunicativa, Benhabib critica a necessidade do consenso defendida por Habermas: a ideia de consenso remeteria mais a um projeto de “legitimidade política” do que um modelo de validade moral. “Perguntar se certos arranjos institucionais normativos seriam ou poderiam ser livremente adotados por todos como sendo no seu interesse comum”, afirma Benhabib, “é precisamente continuar a ideia central das tradições do contrato social e do direito natural moderno de Locke e Rousseau a Kant.”⁹⁶ Benhabib não hesita em inserir Habermas na tradição contratualista.

O consenso – que pode não ocorrer – não deve funcionar como critério de validade moral, o importante é a racionalidade do *procedimento* para obtenção de um acordo: o que importa realmente é a vontade e prontidão para buscar o entendimento com o outro e para alcançar algum acordo razoável: Benhabib tira o foco do consenso e coloca no processo. O interessante nos procedimentos de universalização não é o fato de que há a possibilidade de todos concordarem a respeito de certos princípios, mas que esses princípios sejam adotados como resultado de um procedimento de debate público, que pode ser considerado razoável e justo, o que legitima seu universalismo como reversibilidade de perspectivas:

Na ética, o procedimento de universalização, se entendido como reversibilidade de perspectivas e uma disposição para raciocinar a partir do ponto de vista do outro (dos outros) não garante o consenso; demonstra a vontade e prontidão para buscar o entendimento com o outro e para alcançar algum acordo razoável em uma conversação moral ilimitada. De maneira semelhante, na política, é menos significativo que “nós” encontremos “o” interesse geral, e mais significativo que decisões coletivas sejam atingidas através de procedimentos radicalmente abertos e equânimes [*fair*] para todos.⁹⁷

Assim, Benhabib destaca a importância não no resultado, mas do *processo* contínuo de conversação moral, a prática interativa de geração cooperativa da verdade ou validade, pois é nesse que os discernimentos morais ocorrem. Nesse sentido, a universalização não é apenas um procedimento formal, mas também envolve a projeção utópica de um modo de vida no qual reinam o respeito e a reciprocidade.

Crítica à Deontologia forte

O foco no consenso, bem como a deontologia forte são os elementos que expõem o excesso de racionalismo que subjaz à teoria habermasiana. A orientação deontológica

⁹⁶ BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.38.

⁹⁷ BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.10

de Habermas, exige que tudo aquilo que é particular permaneça fora do discurso público. O filósofo faz, assim, uma separação muito severa entre o justo e o bem, que deixa a ética do discurso suscetível à crítica de falta de motivação moral. Ao dar um tratamento muito precário às bases afetivas e culturais do próprio julgamento moral, as éticas universalistas, inclusive a habermasiana, se tornam precárias.

Essa crítica de Benhabib à deontologia forte compartilhada por Habermas e pela tradição liberal não implica a defesa de um contextualismo, pelo contrário, para não abrir mão do universalismo é necessária uma concepção de deontologia que o subjaza. Se permanece uma deontologia, é preciso pensar em quais termos. Como Benhabib admite a entrada em cena das concepções de bem, é necessário enfraquecer a deontologia. A manutenção de uma deontologia fraca é necessária para resolução dos casos em que as normas morais das comunidades são incompatíveis com as normas universais. Em casos nos quais há um conflito entre as metanormas da ética comunicativa e as normas específicas de um modo de vida moral, a última deve ser subordinada à primeira:

Em situações de coexistência de diferentes comunidade éticas em um regime político, os direitos humanos universais e de cidadania tem precedência sobre as normas específicas de uma comunidade ética específica⁹⁸

Para elucidar seu ponto, Benhabib traz um exemplo de tolerância religiosa e constituição. Tanto o teórico ético liberal quanto o da ética comunicativa devem concordar que o estado democrático moderno deve tolerar a dissidência mórmon, assim como deve permitir a continuidade da existência do modo de vida mulçumano ortodoxo. Todavia, a prática da poligamia, que também é parte do sistema de crenças desses grupos, não deve ser aceita pelo Estado.⁹⁹ Membros dessa dissidência não devem ganhar reconhecimento legal para a sua prática da poligamia, embora o Estado não deva perseguir aqueles que praticam poligamia conquanto seja assegurado o igual consentimento de homens e mulheres adultos em suas práticas diversas. Mas, por exemplo, quando a esposa de um mórmon reclama que está sendo mantida contra sua vontade e que está sendo forçada a esta união sem seu consentimento, então o Estado deve defender a vida, liberdade e segurança dessa mulher contra o seu suposto marido. Nesse sentido,

As metanormas da ética comunicativa como respeito moral universal e reciprocidade igualitária estão amiúde incorporadas nas constituições das democracias liberais como princípios básicos de direitos humanos, civis e políticos. Esses direitos são os princípios morais definitivos para os quais o apelo deve ser feito em uma situação de conflito *prima facie* ético entre diferentes modos de vida. O sistema legal moderno media entre as

⁹⁸Idem, p.45.

⁹⁹Idem, p.53.

reivindicações conflitantes de várias formas de vida, estilos de vida e visões de bem. Em casos de um conflito entre os princípios do direito que tornam possível a coexistência entre adeptos de concepções de bem divergentes e princípios de outras concepções mais parciais de bem, as quais sabemos que não podem ser generalizados para além de seus adeptos específicos, o direito vence aquela concepção particular de bem.¹⁰⁰

As éticas universalistas ao considerarem unicamente os sujeitos como outros generalizados deixam a desejar no que diz respeito à motivação moral, pois o agente moral não é um sujeito desencarnado, capaz de agir como um geômetra, ele não é simplesmente um ser racional que de posse da regra e que a aplica conforme o caso. Ao contrário, o agente moral é uma criatura encarnada que forma sua identidade em relações: na medida em que a racionalidade se forma a partir do contato com os outros, é preciso pensar nas relações que se tem na vida. As éticas deontológicas centradas no domínio legal e distantes dos domínios cotidianos da vida social ainda ficam cegas às questões de gênero. Ademais, a exclusão de certos grupos dos debates morais e políticos implica uma distorção na pretensão universalista.¹⁰¹

Se as mulheres e as atividades nas quais estão historicamente confinadas foram colocadas até bem recentemente para além dos limites da justiça, as formas de resistência devem questionar e deslocar as fronteiras da divisão entre público e privado:

Todas as lutas contra a opressão no mundo moderno começam ao redefinir o que previamente foi considerado “privado”, questões não-públicas e não-

¹⁰⁰Idem, p.45.

¹⁰¹Benhabib faz uma distinção entre quatro tipos de universalismo, a saber, o universalismo essencialista, universalismo justificatório, universalismo moral e universalismo jurídico. O universalismo essencialista, como o próprio nome sugere, pode significar a defesa da existência de uma essência humana fundamental ou uma essência que nos definiria enquanto seres humanos. Alguns filósofos, tais como Thomas Hobbes ou mesmo David Hume, assumiram que a natureza humana “consiste em disposições, instintos e emoções previsíveis e estáveis, instintos e emoções, dos quais todos podem ser descobertos racionalmente e analisados.” BENHABIB, S. *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*. Polity Press, Cambridge, 2011., p.62 Nos debates filosóficos contemporâneos, o universalismo passou a significar mais proeminentemente uma estratégia de justificação. Autores como Karl Otto-Appel, Jhon Rawls e Jürgen Habermas defendem que há um conteúdo normativo da razão humana, e que um processo de reflexão intersubjetivo garantiria a validade das normas que deveriam ser seguidas pelos envolvidos. São nesse sentido “universalistas justificatórios”. O universalismo moral afirma que todos os seres humanos, “a despeito de raça, gênero, orientação sexual, habilidade física ou corpórea, antecedente étnico, cultural, linguístico e religioso” são portadores de respeito moral igual. A questão que se levanta frente a esse universalismo é se ele pode se manter sem nenhum comprometimento com o universalismo essencialista ou mesmo com o universalismo justificatório. Por fim, o universalismo pode ser entendido em termos jurídicos. Mesmo os mais céticos em relação ao estabelecimento de uma natureza humana universal, acreditam que existem certos princípios e normas que devem ser respeitados por todo sistema legal e político que pretenda legitimidade: “todos os seres humanos são portadores de certos direitos humanos básicos, dizem esses universalistas jurídicos, incluindo, ao menos, os direitos à vida, liberdade, segurança e integridade corpórea, alguma forma de propriedade e posses pessoais, devido processo legal e liberdade de expressão e associação, incluindo liberdade de religião e consciência.” BENHABIB, S. *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*, p.62-64.

políticas, como assunto de interesse público, como questões de justiça, como locais de poder que precisam de legitimação discursiva¹⁰²

Como aponta Canaday, quando a ética comunicativa habermasiana adere à divisão público-privado, desliza no viés de gênero, além do déficit no procedimento de universalização:

O esforço de Habermas para manter “matérias privadas” fora do espaço público se relaciona com sua geral aderência a uma dicotomia entre público e privado que suporta viés de gênero. As afirmações de Benhabib de que a teoria de esfera pública de Habermas desenha “barreiras excessivamente rígidas” entre justiça e boa vida as quais restringem o debate na esfera pública à questões de justiça. (...) Fraser e Benhabib argumentam que essa ênfase na justiça enclausura as necessidades das mulheres na esfera privada. O debate na esfera pública deve também endereçar visões competitivas de boa vida e, como ela são colocadas em termos de necessidades particulares de outros concretos; ademais, os preconceitos de gênero irão distorcer a pretensão universal das normas que emergem através do diálogo para guiar a vida coletiva.¹⁰³

A divisão de vida pública e privada faz com que a moral desconsidere as mulheres e suas ações que historicamente estão confinadas no lar. Essa exclusão das mulheres leva a uma distorção nas teorias que não é só de fundo político e moral, mas também carrega um déficit epistemológico. Não é só a teoria do discurso que deve ser confrontada pelas reivindicações feministas, mas a própria teoria feminista “precisa de um modelo de esfera pública e discurso que a coloque de volta numa perspectiva de empoderamento”¹⁰⁴. Resulta que, para Benhabib, “a crítica feminista do modelo habermasiano deve ser completada pela apropriação, pelas feministas, de uma teoria crítica da esfera pública”¹⁰⁵.

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, uma vez que, ao ignorar o ponto de vista do outro concreto o princípio de universalização fica incompleto: 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.”¹⁰⁶. 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

¹⁰² BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.100

¹⁰³ Canaday, M. Ob.Cit, p.64.

¹⁰⁴ BENHABIB, S. *Situating the Self*, p. 112.

¹⁰⁵ Idem, 112.

¹⁰⁶ Idem, p.101

“semelhante” ou “dessemelhante” em comparação uns aos outros.¹⁰⁷ 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, o reconhecimento da dignidade e valor do outro generalizado é uma condição necessária, embora não suficiente para definir a opinião moral nas sociedades modernas.

Em suma, o modelo de espaço público benhabibiano, radicalmente inclusivo, sem pauta predefinida e sensível às diferenças concretas, fundamenta-se de saída em quatro pontos:¹⁰⁸i) na superação da ideia de neutralidade defendida pelos liberais; ii) nanegação da dicotomia justiça e vida boa assumida por Habermas, uma vez que esta perde a motivação moral e exclui certos grupos dos discursos; iii) a inclusão das mulheres no espaço público, através do questionamento da divisão rígida entre questões da esfera pública e privada; iv) a garantia de um espaço de formação pessoal, moral e de empoderamento dos indivíduos e grupos ainda segregados.

Veremos a seguir que há um conceito crítico que permite à Benhabib a identificação dos limites ideológicos do discurso universalista e, a partir disso, a construção de uma noção de espaço público que também seja capaz de responder às críticas feministas dirigidas aos modelos de ética universalista até então conhecidos, qual seja, o conceito de outro concreto, entendido num *continuum* com o outro generalizado.

Por ora, é importante lembrar que 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 com a avaliação de Benhabib segundo a qual a teoria habermasiana sofre com uma “cegueira de gênero” e, na medida em que oculta a diferença no status social e político entre homens e mulheres, precisa de uma revisão.¹⁰⁹

Nancy Fraser, por exemplo, argumenta que enquanto o modelo habermasiano do capitalismo clássico lança luz nas relações inter-institucionais entre várias esferas da vida

¹⁰⁷ Cf. Idem, p.102

¹⁰⁸ Em uma moralidade pós-convencional “a esfera pública é a arena mais promissora para a contínua crítica social, na qual as normas podem ser defendidas mediante recursos racionais e aceitas como legítimas pela comunidade de sujeitos modernos.” (Meehan, 1995). E outras palavras, é através da interação comunicativa que os cidadãos podem chegar a um entendimento comum sobre os critérios normativos que seriam os melhores para guiar suas ações, distinguir as melhores e piores práticas sociais e ajudar a instituir princípios como justiça, liberdade e democracia.

¹⁰⁹ MEEHAN, Joan. *Feminists Read Habermas*, p.7.

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 essa relação é tão afetada pelo gênero quanto pelo dinheiro. No papel capitalista do trabalhador, o masculino é identificado com o provedor e se empenha, na história da luta dos trabalhadores, para “sustentar a família”. Se o capitalismo atribuiu o papel de trabalhador ao homem, o papel do consumo, o qual relaciona economia e família, foi atribuído à mulher. Em acréscimo ao papel do consumidor, o capitalismo atribuiu às mulheres a tarefa de educar as crianças e da manutenção da casa, bem como as outras tarefas repetitivas e não pagas que envolvem a reprodução da vida cotidiana.¹¹⁰

As críticas de Jean Cohen parte de um plano mais empírico. Cohen 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 intimidade foi

¹¹⁰Fraser faz ainda outras duas ressalvas. Primeiro, ao desconsiderar a dimensão de gênero na atribuição de papéis, Habermas não consegue reconhecer até que ponto o papel do cidadão — como participante no debate político — é forjado a partir de moldes masculinos. Ademais, as idéias de consenso e discurso público, consideradas pré-requisito para o exercício da cidadania, não só são historicamente as prerrogativas do homem como têm sido vistas, com frequência, como em desacordo com a feminilidade. Cf. Meehan, J. *Feminists Read Habermas*, p. 07.

essencial para a construção de um conceito burguês de "humanidade", que serviu de norma ideológica na expansão dos direitos de cidadania.¹¹¹

Podemos afirmar, sem grandes riscos, que as críticas das autoras supramencionadas vão de encontro as reivindicações de Benhabib, seja no questionamento dos papéis modernos de gênero e nas relações desiguais no âmbito doméstico, como aponta Fraser; seja pela reivindicação de uma fluidez entre o espaço público e privado, como faz Jean Cohen; ou ainda a sugestão de Joan Landes para que as demandas no espaço público não sejam consideradas somente mediante articulação discursiva – pauta apontada por Benhabib ao sugerir que a simples presença na vida pública basta para a consideração dos direitos de certos grupos; ou ainda a universalidade construída sob parâmetros masculinos de autonomia e direitos, como aponta Fleming.

É inegável que Benhabib reconhece os ganhos que a ética comunicativa habermasiana obteve, sobretudo pela substituição da razão legisladora pela razão interativa. Contudo, é também evidente que as reformulações de Benhabib são importantes. A ética comunicativa recai em um excesso de racionalismo e, na medida em que adere a uma concepção demasiadamente legalista do universalismo, considera os envolvidos no debate público apenas como sujeitos portadores de direitos e não como *selves* concretos. Em nossa chave de leitura, a concreção do projeto moderno de uma democracia efetiva e de um universalismo ético sensível ao contexto passa necessariamente pela construção de um modelo de espaço público que equacione as contribuições do feminismo e, ainda, que seja pautado pela abertura a diálogos e debates nos quais os envolvidos sejam capazes de compreender a si mesmos e aos outros, mais do que conviverem por marcos legais de regulação de sujeitos atomizados. No arcabouço teórico de Benhabib isto se torna possível, em grande medida, por meio de um regime conversacional estabelecido com um “outro concreto”.

¹¹¹Para 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. *Feminists Read Habermas*, p.9.

2. “Outro concreto” e princípios para reformulação do espaço público moderno

Tal como expusemos no primeiro capítulo, no acerto de contas com a tradição moral universalista e com seu interlocutor direito, Jürgen Habermas, Benhabib assume que é possível aderir ao *insight* da ética comunicativa – o fato de as normas morais serem estabelecidas intersubjetivamente por meio de um processo de argumentação prática – sem cair num excesso de racionalismo ou ignorar as demandas das mulheres. Para tanto, a ética comunicativa não deve dizer respeito apenas às questões de justiça, mas também às de boa vida para os indivíduos e grupos envolvidos. 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 conceito de outro concreto ocupa lugar central na reformulação das bases relacionais que fundamentam o espaço público benhabibiano, justamente porque permite compreender interações entre sujeitos contextualizados, generificados, dotados de razão e volições, com uma interdependência intrínseca, que se formam e se desenvolvem, moral e politicamente, em processos conversacionais. Assim, o objetivo do capítulo é analisar o conceito de outro concreto enquanto elemento crítico que designa “os limites ideológicos do discurso universalista”. Sabendo que o conceito é forjado num movimento de ajustes, diálogos e crítica de Benhabib com outros autores, na primeira parte do capítulo reconstituímos brevemente a controvérsia entre Carol Gilligan e Lawrence Kohlberg, a fim de analisarmos qual o lugar que a ética do cuidado de Gilligan ocupa no projeto benhabibiano de construção espaço público com *selves* concretos. Em um segundo momento, apontamos as críticas feministas à concepção moderna de espaço público, que opera em uma divisão demasiado rígida entre público e privado. Por fim, apontamos algumas críticas ao trabalho de Gilligan, bem como as respostas de Benhabib.

O outro concreto controvérsia Gilligan-Kohlberg

O conceito de outro concreto também é forjado num movimento de ajustes, diálogos e crítica de Benhabib com outros autores. Neste caso, nasce da controvérsia entre Lawrence Kohlberg e Carol Gilligan, que ganhou notoriedade na década de 1980. Mais especificamente, devido a publicação de *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (1982) no qual Gilligan critica os estágios de desenvolvimento moral de Kohlberg e aponta para a necessidade de constituição de uma ética do cuidado. Benhabib, por sua vez, retoma as pesquisas de Gilligan nos capítulos cinco e seis do *Situating the Self* para empreender uma correção das teorias morais universalistas, como uma “contribuição para o desenvolvimento de um entendimento da vida ética de modo não formalista, sensível ao contexto e um pós-convencional.”¹¹² Teremos de compreender minimamente esse embate Gilligan-Kohlberg para então analisar o uso que Benhabib faz das pesquisas de Gilligan na constituição do ponto de vista do outro concreto.

As pesquisas de Lawrence Kohlberg sobre o desenvolvimento moral resultaram em um modelo de seis estágios "universais" através dos quais os indivíduos progridem moralmente, sendo que esse modelo era dominante no final da década de 1970. Em Kohlberg, o desenvolvimento moral em seu estágio inicial tem como parâmetro a existência ou não de punição e pelo prazer do próprio indivíduo. Já os estágios mais avançados do desenvolvimento moral são orientados pela lei, pelo contrato social democrático e, em seu último estágio, denominado pós-convencional, pelo reconhecimento dos princípios morais universais como orientação da consciência individual. Kohlberg realizou uma série de pesquisas a fim de identificar os estágios do raciocínio moral e, em seus testes morais, as mulheres constantemente obtinham resultados mais baixos, quase sempre centradas no estágio 3, enquanto os homens se saíam melhor, alcançando os estágios 4 e 5.¹¹³ A partir de uma análise crítica desses

¹¹²MEEHAN, Johanna. *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse* Great Britain. Routledge, 1995, p.13

¹¹³Tentando compreender o desenvolvimento do julgamento moral, Lawrence Kohlberg realizou uma série de pesquisas com crianças e jovens de diferentes países. A fonte original da definição dos estágios de desenvolvimento moral foi o levantamento de dados realizado por Kohlberg junto a 75 rapazes, de classe média, da zona urbana de Chicago, divididos em três grupos etários de 10, 13 e 16 anos. Nesse estudo, seguindo o desenvolvimento em intervalos de 3 em 3 anos, o pesquisador apresentou aos sujeitos, dilemas morais hipotéticos, para serem analisados um de cada vez – dentre eles o conhecido dilema de Heinz. Cada sujeito era solicitado a julgar os dilemas e apresentar justificativas das respostas apresentadas. Resulta dessas pesquisas, grosso modo, a defesa da existência três grandes níveis de

resultados, Gilligan defende que, além de ter um viés de gênero, essa teoria expressa um tipo específico de desenvolvimento moral, qual seja, o da justiça e dos direitos:

A distinção entre a ética da justiça e dos direitos e a ética do cuidado e da responsabilidade permite que ela aborde de maneira nova o desenvolvimento moral e as competências cognitivas das mulheres.” Rompe, assim, com a visão de que as mulheres apresentariam uma falta ou um desvio em relação a padrões supostos como universais, expondo o fato de que esses se definiriam tendo como referência o raciocínio moral dos homens.¹¹⁴

Em *In a Different Voice*, Gilligan identificou uma série de questões sobre aplicação de princípios abstratos em situações concretas e pôs à mesa a exigência de reconhecer as questões de obrigação relacional e cuidado como questões morais genuínas e que estivessem “ocupando o centro e não as margens da moralidade”.¹¹⁵ A diferenciação entre “ética da justiça e do direito” e “ética do cuidado e responsabilidade” a permitiram explicar o desenvolvimento moral das mulheres e a capacitação cognitiva que elas mostraram de um modo novo. Para Gilligan, Kohlberg não compreendeu que o raciocínio das mulheres é mais situado e contextual, de modo que o juízo leva em conta a teia de sujeitos envolvidos numa ação.¹¹⁶

Depois de uma série de entrevistas com pessoas de diferentes idades, Gilligan concluiu que o raciocínio moral das mulheres é mais contextual, mas imerso nos pormenores dos relacionamentos e narrativas, e, assim, apresentam maior propensão a assumir o ponto de vista do que Benhabib vai denominar “outro concreto”.¹¹⁷ Ao inserir

moralidade, a saber, o pré-convencional, o convencional e o pós-convencional, cada um deles composto por dois estágios. O nível pré-convencional se caracteriza pela moralidade heterônoma e é característico das crianças. Nele, as regras morais são dadas pela autoridade e aceitas de modo incondicional, sobretudo pelo medo da punição. O nível convencional de moralidade é típico de adolescentes e adultos e é caracterizada por uma aceitação das convenções sociais a respeito do certo e do errado. Os indivíduos que operam dentro do nível convencional julgam a moralidade das ações comparando-as com as visões do mundo e expectativas da sociedade. No nível pós-convencional, as decisões morais são orientadas por princípios. Há uma crescente percepção de que os indivíduos são entes separados da sociedade, e de que a perspectiva do próprio indivíduo pode tomar precedência sobre a visão da sociedade. Cf. FINI, L. D. T. *Desenvolvimento Moral: de Piaget A Kohlberg*. Perspectiva. Florianópolis, 58-78, Jan/Dez. 199, p.61-64.

¹¹⁴ GILLIGAN, C. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 1982, p.17

¹¹⁵ Meehan, J. Ob Cit., p.13

¹¹⁶ Dentre os dilemas utilizados por Kohlberg, o mais divulgado é o dilema de Heinz. Kohlberg apresentou o dilema para Tommy, um menino de 10 anos. A resposta obtida foi a seguinte: “De todos que não são importantes porque uma pessoa tem apenas uma casa e pode ter também móveis mas um número grande de pessoas terá uma quantidade grande de móveis e pode ter bastante dinheiro”. FINI, L. Ob.Cit, p.65. No caso, a resposta estaria situada no primeiro estágio do desenvolvimento moral, pois o menino confunde o valor da vida humana com o valor dos bens que possui. FINI, L. Ob.Cit, p.65.

¹¹⁷ Carol Gilligan entrevista duas crianças de 11 anos, a saber, Jake e Amy. Elas foram levadas a responder o “dilema de Heinz” segundo o qual um indivíduo sem dinheiro e que não conseguiu negociar com o farmacêutico, tem que decidir entre roubar um remédio ou deixar sua mulher morrer de uma doença grave. A resposta de Jake pôde ser transcrita em uma espécie de equação na qual o direito à vida e o direito a propriedade se contrapõem. Sendo o direito à vida mais importante, não é difícil ser levado a

tais características na moralidade — cuidado, empatia e atenção a particularidades — não mais como deficiências, mas enquanto componentes necessários para a formação do juízo moral pós-convencional, Gilligan amplia a concepção de moralidade enraizada nas concepções de neutralidade e justiça e rompe com a visão de que as mulheres estariam aquém dos padrões morais considerados universais. A autora defende que a considerada inferioridade moral feminina tem como razão o fato de que os próprios critérios de Kohlberg têm o raciocínio moral dos homens como padrão.

O debate entre ética do cuidado e da justiça representado pelos trabalhos de Gilligan e Kohlberg ganhou notoriedade na década de 1980 e foi incorporado nos trabalhos sobre ética e gênero de Seyla Benhabib. Mais especificamente, Benhabib incorpora as descobertas de Gilligan em sua reformulação do projeto moderno a partir do ponto de vista do outro concreto porque acredita que “os tipos de questões que Gilligan levantou contra o paradigma kohlberguiano também estavam sendo levantadas contra as filosofias universalistas morais neo-kantianas por um crescente e influente número de críticos”¹¹⁸. A posição de Benhabib é, em certa medida, de conciliação, ao defender que a ética do cuidado de Gilligan não implica a rejeição da ética universalista, pelo contrário, “muitas das suas formulações sugerem que ela gostaria de ver a ética da justiça complementada por uma orientação ética do cuidado. Essas abordagens são complementares e não antagônicas”.¹¹⁹ Assim, com o déficit de gênero nas teorias morais apontados por Gilligan, Benhabib revisa a tradição moral universalista e formula o “outro concreto” — sem, contudo, abrir mão do ponto de vista do outro generalizado.

decisão de que Heinz deve roubar o remédio. A resposta do menino se dá em um nível abstrato e, a solução a qual chega, não diz respeito ao caso em específico, mas a uma norma geral. A solução de Jake, contudo, incomoda Amy. Ao invés de abordar o problema como se fosse uma equação, Amy vê o dilema em sua extensão temporal (GILLIGAN, C. Ob.Cit., p. 28). Se Heinz roubasse o remédio, poderia ser preso e não ter mais condições de cuidar de sua esposa doente. A menina procura alternativas além das postas pelo dilema e põe atenção na situação concreta, já que o problema não é só uma equação entre direito à vida e/ ou à propriedade, mas a manutenção da relação entre Heinz e sua esposa. Talvez seja por isso que as respostas das meninas eram consideradas mais desajustadas, “porque se recusam a permanecer nos limites estreitos apresentados pela questão. E não, como afirmava boa parte dos psicólogos voltados ao estudo do desenvolvimento moral, porque as mulheres não atingiam os patamares superiores do julgamento moral, caracterizados precisamente pela subordinação das relações interpessoais a regras associadas a padrões universais de justiça.” MIGUEL, L. F. *Política de Interesses, Política do Desvelo*. Estudos Feministas, Ano 9, 2º SEMESTRE de 2001, PP.253-267, p.259

¹¹⁸ BENHABIB, S. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Polity Press. Cambridge, 1992, p. 179.

¹¹⁹ Idem, p.180.

Crítica ao sujeito desencarnado e masculino da tradição moral universalista

Em seu ensaio *O Outro Generalizado e o Outro Concreto*, Benhabib denuncia e revisa a tradição filosófica em seu déficit de gênero, qual seja, a constituição do sistema gênero-sexo como uma forma de organização social e sua formação histórica como proveniente da opressão. O sistema sexo-gênero é entendido como o modo pelo qual as diferenças fenotípicas entre homens e mulheres são interpretadas social, histórica e simbolicamente, ou seja, o modo pelo qual a realidade social é organizada e, assim, vivida. Além da organização social, a importância do sistema sexo-gênero está dada também para a constituição das identidades¹²⁰. Somente mediante incorporação dos padrões de comportamento socialmente determinados e divididos por gênero, um sujeito – ou “eu” para utilizar os termos da filósofa – constitui sua identidade:

o sistema sexo-gênero é o grão através do qual o eu revela uma identidade incorporada, um modo de ser no próprio corpo e de vivenciar o corpo. O eu vem a ser um ego na medida em que apropria da comunidade humana um modo de vivenciar física, social e simbolicamente sua identidade corpórea. O sistema sexo-gênero é o grão através do qual as sociedades e culturas reproduzem indivíduos corpóreos.¹²¹

O sistema sexo-gênero tem sido constituído historicamente de modo a oprimir e explorar as mulheres. Sabendo disso, as teorias feministas têm como função desenvolver uma nova teoria que possibilite a emancipação das mulheres. Inserida na Teoria Crítica, Benhabib assume como método o desenvolvimento de uma *análise explicativa diagnóstica* da opressão das mulheres através da história que a permita então construir uma *crítica previsiva-utópica* das normas e valores da nossa sociedade.

Assim, Benhabib, simpática às pesquisas de Gilligan, reavalia criticamente o legado do pensamento moral e político moderno a fim de sanar seus déficits, tanto o de gênero, que seja desenvolvido a seguir, quanto o excesso de racionalismo e legalismo expostos no primeiro capítulo. A tese de Benhabib é a de que a definição de autonomia moral, não só na teoria de Kohlberg mas nas teorias universalistas e contratualistas, de

¹²⁰Algumas autoras, como Monique Wittig e Judith Butler, questionam o uso de “sexo” como categoria dicotômica. Elas afirmam que a própria categoria sexo não é biológica, mas um construto social. Como afirma Luis Felipe Miguel de modo simplificado, “se para os oponentes do feminismo não há gênero, só sexo, já que as diferenças entre mulheres e homens refletiriam uma realidade biológica, para essas feministas não há sexo, só gênero, já que mesmo a pretensa realidade biológica da diferenciação sexual seria uma construção cultural”. BIROLI, F. MIGUEL, L. F., Ob.Cit, p.80. A própria Benhabib aponta para a construção social da categoria sexo no capítulo seis do *Situating the Self*, tal como será exposto mais a frente.

¹²¹BENHABIB, S. “O Outro generalizado e o outro concreto: a controvérsia Kohlberg-Gilligan e a teoria feminista” in: BENHABIB E CORNELL. *Feminismo como crítica da modernidade*, p.91.

Hobbes a Rawls, i) conduzem a uma privatização da experiência das mulheres e à exclusão de sua consideração do ponto de vista moral. Na tradição da filosofia moral e política ocidental, ii) o self moral é visto como um ser desenraizado e descorporificado, sendo que essa concepção de self reflete aspectos da experiência masculina. Essa visão de self é incompatível como o próprio critério de reversibilidade e universalização reivindicados por teóricos universalistas.

As teorias morais e universalistas na tradição ocidental são, nos termos de Benhabib, “substitucionalistas”, na medida em que o universalismo que defendem é definido, de modo dissimulado, pela experiência de um grupo específico de pessoas como argumento paradigmático do humano em geral. Se atualmente a denúncia do universalismo não é novidade, tampouco o é afirmar que esse grupo específico é composto por homens, brancos, proprietários, adultos e profissionais.¹²² Os testes de Kohlberg são apenas um sintoma entre muitos.

Um universalismo efetivo tem em suas bases o reconhecimento da pluralidade de seres humanos e as diferenças entre eles. Em face de tais limitações, Benhabib defende um “universalismo interativo”, que, de um lado, concorda em que as disputas normativas podem ser solucionadas racionalmente e que, de outro, considera a diferença como um ponto de partida para a reflexão e ação. Tal como utilizado pela filósofa, a universalidade

é um ideal regulador que não nega nossa identidade incorporada e contextualizada, mas tem objetivo desenvolver atitudes morais e estimular transformações políticas que possam produzir um ponto de vista aceitável por todos. A universalidade não é o consenso ideal de *selves* definidos ficticiamente, mas o processo concreto em política e moral da luta de *selves* concretos, físicos, pugnando por autonomia ”¹²³

O objetivo de Benhabib é ampliar o campo de participação moral, considerando as diferenças e as demandas de grupos que foram marginalizados pela tradição moral universalista. Para tanto, faz-se necessária a flexibilização de uma deontologia forte e ampliação do domínio moral e político para grupos cujas demandas foram mantidas fora das arenas de decisão. Nessa medida, é imprescindível um acerto de contas levando em conta o viés de gênero.

¹²²Idem, p.92

¹²³Idem, p.92.

Crítica Feminista à tradição do universalismo moral e político

Para Lawrence Kohlberg o domínio da moral e da psicologia é feito como se segue:

dizemos que julgamentos ou princípios morais têm a função central de solucionar conflitos interpessoais ou sociais, isto é, conflitos de reivindicações ou direitos. Assim, julgamentos ou princípios morais implicam uma noção de equilíbrio ou reversibilidade de reivindicações. Nesse sentido, em última instância, implicam certa referência a justiça, pelo menos na medida em que definem estágios morais “duros”¹²⁴

A concepção de kohlberguiana de moralidade se baseia em uma divisão forte entre justiça e vida boa e é justamente essa divisão rígida que está no centro da crítica que faz à Gilligan. Embora admita que a orientação “cuidado-responsabilidade amplia proveitosamente o domínio moral”, Kohlberg aloca o domínio dos relacionamentos que são orientados pelo afeto e cuidado – tais como são as relações de parentesco, amor, amizade, sexo, problemas de casamento ou divórcio – na esfera das decisões pessoais, isto é, na esfera privada. A orientação do cuidado pertence a domínios que são mais “pessoais” que morais.

Para Benhabib, Kohlberg tem como ponto de partida uma definição de moralidade cujo início remonta a Hobbes, responsável em grande medida pela dissolução de uma visão cristã-aristotélica de mundo. Os sistemas morais antigo e medieval tinham em sua estrutura uma definição do *homem-como-ele-deve-ser* e a articulação de um conjunto de regras ou preceitos que podem conduzir o homem de como ele é para o que ele deveria ser. Nesses sistemas morais as regras que os orientavam eram enraizadas em uma concepção de vida boa, que era vista como o *télos* da vida humana e definida em relação ao lugar do homem no mundo. Benhabib afirma que,

A destruição da concepção teleológica antiga e medieval de natureza por meio do ataque do nominalismo medieval e da ciência moderna, a emergência das relações de troca capitalistas e a subsequente divisão da estrutura social em economia, regime político, associações civis e a esfera doméstico-íntima, alteram radicalmente a teoria moral. Teóricos modernos alegam que os propósitos últimos da natureza são desconhecidos. A moralidade é assim emancipada da cosmologia e de uma visão de mundo abrangente que limita normativamente a relação do homem com a natureza. A distinção entre justiça e boa vida, tal como formulada pelos primeiros teóricos contratualistas, tem como objetivo defender esta privacidade e autonomia do self, primeiro na

¹²⁴KOHLBERG, Lawrence. “Synopses and Detailed Replies to Critics,” with Charles Levine and Alexandra Hower, in L. Kohlberg, *Essays on Moral Development, Vol. II, The Psychology of Moral Development* (San Francisco: Harper & Row, 1984), p. 216.

esfera religiosa e então também nas esferas científicas e filosóficas do “pensamento livre”.¹²⁵

Assim, na modernidade a justiça se torna o centro da teoria moral, sobretudo quando indivíduos burgueses em um mundo desencantado se deparam com a tarefa de criar as bases legítimas da ordem social para si. O que “deve ser”, diz Benhabib, “é agora definido como o que todos teriam racionalmente acordado com vistas a garantir a paz civil e a prosperidade (Hobbes, Locke), ou o “dever” é derivado a partir da forma racional exclusiva da lei moral (Rousseau, Kant)”. Na medida em que as bases sociais de cooperação e as demandas individuais por direitos são respeitadas, o sujeito burguês autônomo pode definir a vida boa como ditam sua mente e consciência.

Ainda na modernidade ocidental, a concepção de privacidade é de tal modo ampliada que uma esfera familiar-doméstica é submetida a ela. Relações de “parentesco”, “amizade, amor e sexo” de fato vem a ser encaradas como esferas de tomada de decisão pessoal, como pensa Kohlberg. No início da teoria moral e política moderna, porém, a natureza “pessoal” das esferas não significa a aceitação de autonomia feminina e igualitária, mas antes a retirada das relações de gênero da esfera da justiça.¹²⁶

Antes de continuarmos com as críticas à teoria de Kohlberg, vale a pena nos determos, ainda com Benhabib, em alguns sentidos que a “privacidade” e, conseqüente, o par público-privado, assumiu ao longo da história, uma vez que a dissolução das fronteiras rígidas dessa divisão está no centro do projeto benhabibiano de reformulação do espaço público moderno. “Questões privadas”, “direitos de privacidade” ou ainda “esfera privada” possuem ao menos três modos de ser diferentes. Num primeiro momento histórico, a privacidade fora entendida a partir de uma esfera da consciência moral e religiosa. Como resultado da divisão entre igreja e Estado e do desenvolvimento da filosofia e da ciência moderna, assuntos que diziam respeito à conduta da vida pessoal passam a ser vistos como insolúveis racionalmente. Assim, os indivíduos deveriam decidir de acordo com suas próprias consciências e visões de mundo como agir. Num segundo momento, concomitante ao surgimento da modernidade ocidental, surgira o direito de privacidade relativo às liberdades econômicas. Como resultado das demandas liberais, a privacidade significa possibilidade de ação econômica sem a intervenção do Estado no livre mercado ou na regulação da força de trabalho:

Antes do surgimento de um movimento forte da classe trabalhadora e do eventual estabelecimento de medidas do tipo do bem-estar social nos países europeus e na

¹²⁵Idem, p.93.

¹²⁶Idem, p.94.

América do Norte, as questões relacionadas à saúde dos trabalhadores no local de trabalho, problemas de acidente no trabalho, e, nos nossos dias, os efeitos colaterais nocivos de certos produtos químicos, eram frequentemente vistos pelos empregadores como questões de “segredos comerciais” ou “privacidade dos negócios”.¹²⁷

Nesse sentido, a conquista dos direitos dos trabalhadores se dá pela tentativa de publicização das relações de trabalho, isto é, pelo questionamento do direito de privacidade no âmbito das relações comerciais e de trabalho. Isso significa, por exemplo, que o número de peças que um trabalhador deve produzir na fábrica pode vir a se tornar um assunto de interesse público se a legitimidade daqueles que impõem as cotas de produção for questionada e, ainda, na medida em que afeta negativamente a vida dos trabalhadores.

Por fim, o último significado de “privacidade” é o da esfera íntima, que se caracteriza pelo domínio do lar, das relações domésticas, das tarefas do dia a dia que garantem a reprodução da vida material. Desde o surgimento das primeiras famílias burguesas e das distinções entre público e privado, “enquanto o cidadão burguês masculino lutava por seus direitos à autonomia nas esferas religiosa e econômica, contra o Estado Absolutista, suas relações dentro do lar eram definidas por premissas não igualitárias e não consensuais”.¹²⁸ Desde o início da distinção entre público e privado, questões de justiça eram restritas à esfera pública, enquanto a esfera privada era considerada fora do domínio da justiça. É a essa última concepção que as críticas das feministas irão se referir.

Benhabib entende que a divisão entre espaço público e privado pode ser analisada em termos de um contraste. De um lado o âmbito da economia, da política e do sistema jurídico, nos quais todos podem participar de modo igualitário como agentes econômicos, cidadãos políticos e pessoas jurídicas; de outro lado, o domínio das particularidades do âmbito doméstico.¹²⁹ Enquanto o funcionamento do espaço público é guiado pelo princípio da justiça da neutralidade — característica central das decisões públicas, na medida em que garantiria que nenhuma concepção particular de bem seja sobreposta às demais — o espaço privado se caracteriza por aquilo que é exclusivo, particular e baseado em laços afetivos não universalizáveis entre os indivíduos.¹³⁰ Dessa

¹²⁷BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.100.

¹²⁸BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.100.

¹²⁹Não custa lembrar que tal compreensão benhabibiana de um “contraste” entre espaço público e privado é retirada da introdução do livro *Feminismo como crítica da modernidade*, escrita em conjunto com Drucilla Cornell. Benhabib e Cornell, Ob.Cit, p.13.

¹³⁰BENHABIB, S. *Situating the Self*, p. 13.

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, a saber, uma razão deontológica.¹³¹

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 acerca da 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 e as exclusões geradas pela divisão rígida entre público e privado.

Os primeiros teóricos do contrato social empreenderam uma divisão rígida entre justiça e vida boa “com o objetivo de defender da privacidade e a autonomia do eu, primeiro na esfera religiosa e depois nas esferas científica e filosófica do “livre pensamento”.¹³² Contudo, essa divisão não significa a aceitação de autonomia feminina igualitária, mas antes a retirada das relações de gênero da esfera pública. Às mulheres é dada a vivência na esfera privada: cabe a elas o cuidado, a alimentação, a reprodução, o amor, a satisfação das necessidades sexuais e emocionais do homem, em geral, tudo o que aproxima as mulheres ao âmbito da natureza. A divisão de esfera pública e privada

¹³¹A razão de tipo deontológica, “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 são reduzidos a unidade sob a forma universal, mas as formas mesmas não podem ser reduzidas à unidade.” BENHABIB, S. CORNELL, D. “Introdução” *Feminismo como Crítica da Modernidade*, p. 14.

¹³²BENHABIB, S. “O Outro generalizado e a outro concreto”, p.93.

faz com que a moral desconsidere as mulheres e suas ações que historicamente estão confinadas no lar.

Na visão de Benhabib, 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 chefe de família exerce sobre sua mulher, filhos e criados.”¹³³ 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.” Benhabib retoma a reivindicação hobbesiana para que imaginemos “um mundo no qual os homens brotassem da terra como cogumelos, e repentinamente alcançassem plena maturidade”.¹³⁴ 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 de uma mulher isenta o ego masculino da ligação de dependência mais natural e básica.”¹³⁵ 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. Assim como nos testes de Kohlberg, no espaço público moderno as mulheres se caracterizam por uma carência, como o “outro”, para utilizar os termos de Beauvoir. As mulheres são “outros” porque são definidas por padrões masculinos que guardam para os homens o status de seres racionais e 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

¹³³ Idem, p.94.

¹³⁴ BENHABIB, S. “O Outro generalizado e a outro concreto”, p.95

¹³⁵ Idem, p.95.

privado significa que, enquanto o ego masculino celebra sua passagem da natureza para a cultura, do conflito para o consenso, as mulheres permanecem num universo interminável, condenadas a repetir os ciclos da vida.¹³⁶

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 gênero¹³⁷.

Benhabib reconhece que as reformas mais importantes em legislações referentes às mulheres e a sua posição, ocorridas no século XX, foram viabilizadas pelos legisladores e pensadores conscientemente apoiados em concepções de igualdade e justiça. Contudo, Benhabib também está ciente que o direito e legalismo da ética do discurso ignoram as construções sociais invisíveis que violam a igualdade e justiça, embora continuem a influir nelas. Por exemplo, a integridade física de alguém e a prevenção de dano físico é um direito que foi fruto valioso do pensamento político liberal; é um direito que se baseia na igualdade dos formal dos indivíduos. Contudo, o reconhecimento da integridade do corpo da mulher e a criação de sanções legais efetivas contra o sequestro, a violência e sexo forçado na vida doméstica ainda estão longe de ser universalmente aceitos nas democracias ocidentais.¹³⁸

A consideração dos envolvidos no debate público exclusivamente como sujeitos portadores de direitos deixa a desejar no que diz respeito ao enfrentamento de conflitos, oriundos das diferenças nas concepções de boa vida e justiça, e reduz os *selves* a agentes geradores de compromissos em torno de interesses. Ora, é evidente que a participação pública funciona como um processo de demanda por direitos, mas, ao mesmo tempo, deve ser vista para além de seu viés burocrático-legal, caracterizado pela adoção do ponto de vista moral do outro generalizado. As dicotomias que permeiam as teorias morais tais como público e privado -- incluindo o ponto de vista do outro generalizado e outro concreto -- influenciam diretamente na constituição do self:

A divisão entre a esfera pública da justiça, na qual a história é feita, e o reino atemporal do lar, no qual a vida é reproduzida, é internalizada pelo ego masculino. As dicotomias não estão só do lado de fora, mas do lado de dentro. O ego masculino é ele mesmo dividido em pessoa pública e indivíduo privado. Dentro do seu peito chocam-se a lei da razão e a inclinação da natureza, o brilho da cognição e a obscuridade da emoção. Preso entre a lei moral [dentro de si] e, o céu estrelado sobre si e o corpo terrestre abaixo, o

¹³⁶Idem, p.96.

¹³⁷BENHABIB, S. CORNELL, D. "Introdução", p.17.

¹³⁸Idem, p.17.

self autônomo procura unidade. Mas o antagonismo — entre autonomia e nutrição, independência e limitação, soberania do self e relações com os outros — permanece. No discurso da moral e da teoria política modernas, essas dicotomias são reificadas como sendo essenciais para a constituição do self. Ao passo que os homens humanizam a natureza exterior por meio do trabalho, a natureza interna permanece a-histórica, sombria e obscura. Eu quero sugerir que a moral universalista contemporânea herdou essa dicotomia entre autonomia e nutrição, independência e vínculo, esfera da justiça e reino pessoal, doméstico. Isso se torna mais visível na sua tentativa de restringir o ponto de vista moral à perspectiva do outro “generalizado”.¹³⁹

No saldo do acerto contas com a tradição moral universalista, e com seu interlocutor direito, Jürgen Habermas, Benhabib está a constituição dos pontos de vista do outro generalizado e o ponto de vista do outro concreto. Na teoria moral contemporânea essas concepções são vistas como incompatíveis, até mesmo como antagônicas. Essas duas perspectivas refletem as dicotomias e divisões da primeira teoria moral e política modernas entre autonomia e nutrição, independência e vínculo, o público e o doméstico, e, de modo mais amplo, entre justiça e boa vida. O conteúdo do outro generalizado bem como do outro concreto é moldado por essa caracterização dicotômica que herdamos da tradição moderna.

O outro generalizado e o outro concreto

De acordo com o ponto de vista do “outro generalizado”, cada indivíduo é um ser racional e ativo, capaz de senso de justiça, de formular uma visão de bem, e de engajar-se em busca desta última, além de ser dotado dos mesmos direitos morais que nós mesmos. 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 do observador neutro, que pode objetivamente perceber as expectativas recíprocas e interações que constituem esses papéis.¹⁴⁰

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

¹³⁹BENHABIB, S. “O Outro generalizado e o outro concreto”, p.97.

¹⁴⁰ Meehan, J. Ob.Cit,p.03

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. Todavia, Benhabib é enfática ao apontar as insuficiências das teorias que operam na chave do outro generalizado. É neste sentido que afirma: “uma teoria moral universalista restrita ao ponto de vista do outro generalizado cai em uma incoerência epistêmica que prejudica sua reivindicação de satisfazer adequadamente a reversibilidade e a universalidade”.¹⁴¹ As categorias morais que acompanham essas interações são aquelas de direitos subjetivos, obrigações e direitos econômicos, sociais e culturais; e os sentimentos morais correspondentes são de respeito, dever, merecimento e dignidade.

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.¹⁴² Não devemos mais operar tendo em vista aquilo que temos em comum e sim em nossas diferenças em relação aos outros; o que está em jogo não é reconhecer a humanidade, mas sim a individualidade humana.¹⁴³ Cada qual tem o direito de esperar e admitir do outro formas de comportamento através das quais o outro se sinta reconhecido e confirmado como um ser individual concreto, com necessidades específicas, talentos e capacidades.¹⁴⁴

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

¹⁴¹BENHABIB, S. “O Outro generalizado e a outro concreto”, p. 101.

¹⁴²A filósofa pergunta: “Podem as situações morais ser individuadas independente de nosso conhecimento dos agentes envolvidos nessas situações, de suas histórias, atitudes, caracteres e desejos? Posso relatar uma situação como de arrogância ou de orgulho ferido sem saber algo de você como outro concreto? Poderei distinguir entre uma quebra de confiança e um mal-entendido prejudicial sem saber sua história e seu caráter? As situações morais – como as emoções e atitudes morais – só podem ser individuadas se forem avaliadas à luz de nosso conhecimento da história dos agentes envolvidos nelas.” BENHABIB, S. “O Outro generalizado e a outro concreto”, p.101.

¹⁴³ BENHABIB, S. “O Outro generalizado e a outro concreto”, p.98.

¹⁴⁴Idem, p.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.

pensar a partir do ponto de vista do outro concreto”¹⁴⁵ e, devido a isto, saber o que é esperado de nós, como indivíduos concretos que possuem laços sociais que os unem com os outros.

Ao incluir o convívio familiar, situado no âmbito privado, como formador do ponto de vista moral¹⁴⁶ Benhabib modifica o universalismo moral, uma vez que “a teoria moral universalista desdenha essa moral cotidiana, interacional e presume que o ponto de vista público da justiça, e nossas personalidades meio públicas como indivíduos portadores de direitos são o centro da teoria moral”.¹⁴⁷ Se a vida ética envolve muito mais do que a relação entre outros generalizados portadores de direitos e, se as relações familiares contam como formadoras do ponto de vista moral que leva em conta a reversibilidade, então é necessário tirar o foco da justiça e a alterar a primazia do domínio legal nas teorias universalistas.¹⁴⁸

Não é demasiado reforçar. Estas reformulações são tão relevantes para Benhabib, pois segundo a filósofa a tendência em 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 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 conversação moral fundamentado na reversibilidade de perspectivas, ao pressupor a relação eu-outro – a interação entre seres humanos com pontos de vistas diferentes – precisa superar uma noção genérica do outro: “a identidade definicional leva à 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.”¹⁴⁹ 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

¹⁴⁵ BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.10.

¹⁴⁶Sabendo que na reformulação do princípio de universalização, a reversibilidade de perspectivas se torna imprescindível, sobe esse ponto Iris Young afirma que, para Benhabib os pais ensinam as crianças a posição de uma reciprocidade simétrica toda vez que eles as admoestam a imaginar como elas se sentiriam se outra criança fizesse isso com elas. (Cf. YOUNG, I. *Comments on Benhabib, Situating the Self*, p.166) Essa afirmação reforça a ideia de que os preceitos éticos existem dentro da esfera privada tanto quanto na esfera pública.

¹⁴⁷BENHABIB, S. “O Outro generalizado e a outro concreto”, p.102.

¹⁴⁸Cf. BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.10.

¹⁴⁹BENHABIB, S. “O Outro generalizado e a outro concreto”, p.101.

“dessemelhante” em comparação um ao outro.¹⁵⁰ 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, o reconhecimento da dignidade e valor do outro generalizado é uma condição necessária, mas 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”.¹⁵¹

Conciliação entre ética universalista e ética do cuidado

Na moralidade o universalismo significa, antes de tudo, um compromisso com igual valor e a dignidade de cada ser humano em virtude de sua humanidade. Em segundo lugar, a dignidade do outro como um indivíduo moral é reconhecida por meio do respeito que demonstramos às suas necessidades, interesses e pontos de vista, em nossas deliberações morais. Em terceiro lugar, o universalismo pressupõe que se aceite como válidas as normas e as regras de ação intersubjetivas como geradas por discursos práticos. A ética do discurso é procedimentalista e procedimentos não determinam resultados específicos, senão limitam os tipos de justificação que podemos dar para nossas ações, juízos e princípios. Ora, se o universalismo é interpretado de forma procedimental, então é possível aplicá-lo para testar “a validade dos juízos morais, princípios e máximas, mesmo em situações que, de acordo com as definições de Habermas e Kohlberg para elas, parecem estar relacionadas com “questões valorativas de boa vida” e não como “assuntos morais de justiça”.¹⁵²

Na visão de Benhabib, tanto Habermas quanto Kohlberg rejeitaram de maneira muito rápida um *insight* central de Gilligan e de outras feministas, qual seja, “que nós somos crianças antes de sermos adultos, e que a criação, o cuidado e a responsabilidade em relação aos outros é essencial para que nos tornemos indivíduos moralmente competentes e auto-suficiente. A trajetória de constituição do *self* requer cuidado e interações afetivas, não apenas enquanto crianças, mas também como seres concretos e corporificados, com necessidades e vulnerabilidades, emoções e desejos.”¹⁵³ A filosofia moral moderna e particularmente moralidades universalistas de justiça enfatizaram nossa

¹⁵⁰ Cf. Idem, p.102

¹⁵¹ Idem, p.103

¹⁵² BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.187.

¹⁵³ BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.189.

dignidade e valor como sujeitos morais ao custo de esquecer e reprimir nossa vulnerabilidade e dependência como *selves* corpóreos.¹⁵⁴

A teoria moral universalista precisa reconhecer as experiências profundas na formação do ser humano a que correspondem a justiça e o cuidado. Gilligan reformulou a interdependência da justiça e do cuidado da seguinte forma:

Teoricamente, a distinção entre justiça e cuidado atravessa as divisões familiares entre pensamento e sentimento, egoísmo e altruísmo, razão teórica e razão prática. Tal distinção chama atenção para o fato de que todas as relações humanas, tanto públicas quanto privadas, podem ser caracterizadas tanto em termos de igualdade quando em termos de afeiçoamento, e que tanto desigualdade quando distanciamento constituem motivos para a preocupação moral. Como todos são vulneráveis tanto à opressão quanto ao abandono, duas perspectivas morais de não agir injustamente em relação aos outros e de não virar as costas à alguém em necessidade capturam essas diferentes preocupações.¹⁵⁵

O outro generalizado da perspectiva da justiça é sempre, também, um outro concreto, e podemos reconhecer essa concretude do outro ao lembrar essas relações humanas de dependência, cuidado, compartilhamento e mutualidade dentro das quais cada criança humana é socializada.

Em Benhabib, as questões de cuidado são assuntos morais e também podem ser tratadas a partir de um ponto de vista universalista. Contudo, ainda que as questões do cuidado sejam genuinamente morais, é o universalismo que define os limites dentro dos quais as preocupações com o cuidado devem ser permitidas a operar, e esses limites tem prioridade sobre o cuidado quando for necessário.

Ao mesmo tempo em que utiliza a ética do cuidado como um complemento necessário aos déficits do universalismo, Benhabib aponta as limitações de uma ética centrada nas relações de cuidado. Como sublinha Benhabib, a solidariedade do grupo pode frequentemente ser conseguida às custas do desrespeito moral e desprezo por indivíduos que não são membros desse grupo. Em um exemplo bastante elucidativo, Benhabib demanda que suponhamos que os membros de uma determinada família sejam parte do clã de Don Corleone, de O Poderoso Chefão e que pertencem à Máfia:

A Máfia é uma organização baseada no cuidado e na responsabilidade mútua em relação aos membros do próprio clã ou família estendida, ainda assim, essa moralidade do cuidado é acompanhada por uma moralidade da injustiça ou desprezo em relação a vida, dignidade ou propriedade dos não-membros do

¹⁵⁴Idem, p.189.

¹⁵⁵GILLIGAN, C. "Moral Orientation and Moral Development" in *Women and Moral Theory*. KITTAY, E.F. e MEYERS, D. Rowman and Littlefield. Totowa, 1987, p.20. apud BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.189. Habermas reconhece que algumas questões levantadas pelo debate com Gilligan são importantes no artigo "Justice and Solidarity: On the discussion concerning "Stage 6". Cf. BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.189.

grupo. Os teóricos do cuidado precisam especificar o critério de acordo com o qual esses clãs como a Máfia devem ser considerados imorais do ponto de vista de uma moralidade do cuidado. Eu considero o universalismo kantiano indispensável a essa altura. Uma moralidade do cuidado pode simplesmente retroceder à posição de que o que é moralmente bom é o que é melhor para aqueles que são como eu. Essa afirmação é diferente de defender que o que é melhor moralmente é o que mais me agrada.¹⁵⁶

Por isso a moralidade universalista deve definir os limites dentro dos quais as preocupações de cuidado podem operar. Benhabib, por esta via, defende a posição de que o procedimento discursivo sozinho define a validade de normas morais gerais, mas sem quaisquer princípios morais adicionais de utilidade ou sobre o bem estar humano. Nesse sentido conclui: “ainda assim, como uma teórica do discurso, que também é uma feminista, a necessidade e o bem estar do outro concreto me preocupam tanto quanto a dignidade e o valor do outro generalizado.”¹⁵⁷

A crítica feminista à divisão rígida entre espaço público e vida privada

Uma das principais contribuições dos pensamentos feministas foi o questionamento da linha divisória entre o espaço público e a vida privada, justamente para tornar público as relações de dominação e exploração que até então eram obscurecidas pela privacidade do mundo privado. 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 que torna as mulheres e suas esferas tradicionais de atividade invisíveis e inaudíveis. As mulheres e 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 bem recentemente para além dos limites da justiça: “as normas de liberdade, igualdade e reciprocidade pararam na porta de casa.”¹⁵⁸

A divisão de vida pública e privada faz com que a moral desconsidere as mulheres e suas ações que historicamente estão confinadas no lar. Mas, “uma teoria da moralidade universalista ou da esfera pública não pode simplesmente ‘ignorar’ as mulheres e ser subsequentemente corrigida por sua reinserção na fotografia na qual faltavam”.¹⁵⁹ As éticas deontológicas centradas no domínio legal e distantes dos domínios cotidianos da

¹⁵⁶BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.187.

¹⁵⁷BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.188.

¹⁵⁸ BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.13

¹⁵⁹Idem, p.47.

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 tematização da discussão pública os assuntos mais importantes para as mulheres¹⁶⁰.

Quais as consequências essa invisibilidade tem para as teorias em questão? A ausência das mulheres aponta para algumas distorções categoriais no interior das teorias universalistas: o que significa dizer que, porque excluem as mulheres, essas teorias são sistematicamente distorcidas. Segundo Benhabib, a exclusão das mulheres e de seus pontos de vista não é só uma omissão política e um ponto cego moral, mas constitui também um déficit epistemológico em dois pontos.

O primeiro ponto se refere à associação entre a negligência por parte das teorias universalistas para com interações morais cotidianas com outros concretos e a divisão sexual do trabalho nas sociedades ocidentais desde a modernidade.¹⁶¹ Em segundo lugar, visto que a esfera de atividade da mulher tem sido, tradicionalmente concentrada na esfera privada — “na qual as crianças são criadas, as relações humanas são mantidas e as tradições humanas são transmitidas e continuadas”¹⁶² — a experiência das mulheres é mais consonante como ponto de vista do outro concreto¹⁶³. Diz Benhabib que,

Porque a esfera de atividade da mulher tradicionalmente foi, e ainda é hoje, tão concentrada na esfera privada, na qual as crianças são criadas, as relações humanas são mantidas e as tradições humanas são transmitidas e continuadas, a experiência feminina é mais sintonizada com a “estrutura narrativa da ação” e o “ponto de vista do outro concreto”. Uma vez que as mulheres tiveram que lidar com indivíduos concretos, com suas necessidades, talentos, desejos e habilidades, sonhos e fracassos, elas, em suas capacidades de cuidadoras primárias, tiveram que exercitar sua capacidade de compreender as demandas do particular.¹⁶⁴

¹⁶⁰ Idem, p.13

¹⁶¹ BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.13. “A justiça se torna o centro o núcleo da vida moral coletiva”, afirma Benhabib, “quando as famílias estendidas da Antiguidade e da Idade Média perdem suas funções produtivas com o advento da economia capitalista de troca e se tornam meras unidades reprodutoras cuja função é satisfazer as necessidades corpóreas e psicológicas diárias de seus membros.” BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.13. Benhabib não desenvolve essa relação.

¹⁶² Idem, p.14.

¹⁶³ Benhabib reitera que, “o argumento de que a cegueira de gênero das teorias universalistas aponta para uma falência epistêmica mais profunda, e não é meramente uma questão de indiferença moral ou inclinação política, é uma das pedras angulares da crítica pós-moderna às grandes narrativas da tradição ocidental logocêntrica.” BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.14

¹⁶⁴ BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.14.

Se por um lado o pensamento moderno, com sua herança no liberalismo contemporâneo, incorporou a visão do indivíduo masculino livre, racional e totalmente independente, por outro lado, recusar-se a ela significaria valorizar as experiências e as perspectivas das mulheres, engendradas por sua posição na esfera privada – o âmbito da influência e do poder femininos.

Algumas objeções podem ser postas à afirmação segundo a qual “a experiência feminina é mais sintonizada com o ponto de vista do outro concreto”. Primeiro, a experiência valorizada é justamente aquela que resulta da domesticação, da segregação das mulheres à esfera privada e/ou atividades e competências consideradas femininas na esfera pública – em geral marginais no que diz respeito ao acesso que permitiriam a posições de poder e a recursos materiais. Segundo, a defesa de que há uma tendência das mulheres a raciocinar a partir de uma abordagem de “cuidado e responsabilidade” fica suscetível à reiteração dos estereótipos estabelecidos da feminilidade. Nesse sentido, uma série de críticas feministas foram direcionadas à obra de Gilligan. Linda Nicholson, por exemplo, afirma que Gilligan hipostasiou de modo ilegítimo a voz da mulher branca, heterossexual e profissional como voz de todas as mulheres¹⁶⁵. Cabe analisar se as críticas de estendem às formulações e apropriações de Benhabib.

Gênero e diferença em Carol Gilligan

Em seu artigo *The Debate over Women and Moral Theory Revisited*, Benhabib não só expõe, como também responde, uma série de críticas direcionadas à Gilligan, que dizem respeito i) ao aspecto metodológico da pesquisa, sobretudo o lócus do conceito de gênero nas pesquisas; ii) a negligência de Gilligan com historicidade e a opressão contidas nas diferenças de gênero; iii) a crítica de Iris Young que vê na obra de Gilligan uma exaltação do self relacional ou “conectado” em detrimento de um self “descentrado”.

As primeiras críticas ao trabalho de Gilligan dizem respeito à ausência da categoria gênero, fosse enquanto categoria metodológica ou analítica, em suas pesquisas. O percurso de Gilligan foi o contrário: a identificação empírica da diferença de gênero que precedeu o uso do gênero como categoria explícita de pesquisa.

Aos olhos de Benhabib, foi exatamente a ausência de gênero como categoria de pesquisa na obra de Gilligan que abriu margem para uma série de críticas, tais como a de

¹⁶⁵Nicholson, L. “Woman, morality and history”, *Social Research*, 50.3 (Autum 1983), p.514-537.

Linda Kerber, para quem a obra de Gilligan oscila desconfortavelmente entre considerar o gênero ora biologicamente determinado, ora como um comportamento aprendido:

In a Different Voice é parte de uma enorme redefinição feminista do vocabulário social. O que era antes dispensado como fofoca pode agora ser apreciado como a manutenção da tradição oral; o que era antes desvalorizado como meros afazeres domésticos pode ser compreendido como reprodução social e uma enorme contribuição ao produto interno bruto. Gilligan é revigorante em sua insistência de que o comportamento antes denegrido como vazio, indeciso e humilhantemente “efeminado” deve ser, ao contrário, valorizado como complexo, construtivo e humano. Ainda assim, esta historiadora, pelo menos, é assombrada pelo argumento de que nós já ouvimos isso antes, paramentado em uma linguagem diferente. Algumas variantes dele são tão velhas como a própria civilização ocidental; central para as tradições de nossa cultura foi a atribuição da razão aos homens e do sentimento para as mulheres[...]. A tradição antiga tem sido reforçada, por muito tempo, pela explícita socialização que arroga poder público aos homens e relega as preocupações domésticas às mulheres, uma socialização por vezes defendida com argumentos de praticidade e conveniência, outras vezes com argumentos da biologia. Embora agora Gilligan pareça acrescentar argumentos da psicologia, seu estudo pressupõe, por vezes, que o comportamento de gênero é biologicamente determinado e, outras vezes, que esse comportamento é, também, aprendido, ainda que isso ocorra em uma estágio anterior de socialização do que os analistas anteriores haviam admitido.¹⁶⁶

Benhabib considera pouco convincente o argumento de Kerber de que Gilligan tenha reiterado alguma essência universal e ontológica chamada “feminilidade” ao afirmar a preferência das mulheres em raciocinar de modo “mais concreto”.

Se já é premissa compartilhada a de que o gênero é uma construção social, Benhabib aponta que a própria categoria sexo é produzida socialmente: “não é como se a diferença sexual fosse meramente um fato anatômico. A construção e a interpretação da diferença anatômica são em si mesmas um processo social e histórico”.¹⁶⁷ Sexo e gênero não estariam relacionados entre si como natureza e cultura: o próprio sexo é uma diferença construída culturalmente. Ora, se tanto gênero quanto sexo são construtos sociais, faria pouco sentido a acusação de que Gilligan consideraria o comportamento diferenciado por gênero um fator biológico. Ademais, o problema da diferença de gênero é muito mais complicado na obra de Gilligan e, em última análise, “repousa na a-historicidade do quadro cognitivo desenvolvimentista dentro do qual Gilligan— ao menos inicialmente — definiu sua pesquisa.”¹⁶⁸

As pesquisas sobre o desenvolvimento moral de Piaget e Kohlberg, na visão de Benhabib, estariam preocupadas com a ontogenia, isto é, com o desenvolvimento

¹⁶⁶BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.192

¹⁶⁷Idem, p.192

¹⁶⁸ Idem, p.192

individual e não com o desenvolvimento da espécie, como seria na filogenia¹⁶⁹. Gilligan chamaria a atenção que o desenvolvimento do juízo moral da criança, do adolescente ou mesmo das mulheres é fruto de um processo de maturação que envolve uma interação entre os potenciais da mente humana em estruturar a experiência o meio ambiente. Seria exatamente os desarranjos entre os *self* e o mundo, impossíveis de serem resolvidos com o padrão de raciocínio moral vigente, que estimulam o desenvolvimento moral “superior”. Em Kohlberg, os estágios de raciocínio moral superior não só são estágios de desenvolvimento posteriores, como também são os mais adequados para a resolução de dilemas morais, a partir de um ponto de vista cognitivo e filosófico.¹⁷⁰

As pesquisas de Kohlberg seriam, por definição, neutras ao gênero, na medida em que a habilidade de raciocinar seria específica da espécie. Contudo, Gilligan aponta que há aí um subtexto de gênero: como o aprendizado moral é resultado da interação com o mundo e a exposição a certos tipos de atividades, não é equivocado apontar que essas atividades são diferenciadas de acordo com o gênero. Desde a primeira infância meninos e meninas são submetidos a atividades diferentes. As brincadeiras infantis, por exemplo, não são neutras em relação ao gênero.¹⁷¹ Pelo contrário, os brinquedos e as brincadeiras orientam as crianças para cumprimento das expectativas de gênero. Ademais, a teoria de Kohlberg admitiria que o desenvolvimento de níveis superiores de raciocínio moral está atrelado às oportunidades que o *self* tem em assumir diferentes papéis na vida social; em uma sociedade generificada, os tipos de papéis que homens e mulheres assumem não só são diferentes como são também hierarquizados.

A crítica de Gilligan à neutralidade de gênero no modelo de Kohlberg se dá, ainda, em um nível diferente: ao invés de focar no subtexto de gênero das atividades e papéis sociais, ela focou-se nos padrões de personalidade. As pesquisas de Carol Gilligan se baseiam na revisão que a antropóloga Nancy Chodorow fez, em *The Reproduction of Mothering*, da teoria freudiana sobre as diferenças psicológicas como resultado das diferenças anatômicas. Freud julgava que o medo da castração desempenhava um papel crucial na formação do superego. Assim, as mulheres estariam fadadas a um desenvolvimento incompleto da moralidade. Chodorow transfere as explicações

¹⁶⁹Idem, p.193

¹⁷⁰BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.193

¹⁷¹ Jean Piaget observou que, em seus jogos com bolinhas de gude, os meninos mostraram um grau de precisão e de completa atenção às regras, e uma propensão para negociações regidas por regras que ele não encontra em jogos de meninas. BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.193.

anatômicas sobre o processo de individuação para a consideração das diferenças em papéis sociais.

No caso do menino, a individuação envolve o estabelecimento de uma identidade de gênero que é o oposto da figura cuidadora, geralmente a mulher: tornar-se um menino não é só não ser igual a mãe, mas ser diferente dela. Isso significaria reprimir em si as características que são próprias da mãe. Já para a menina, tornar-se uma garota significa diferenciar-se da mãe, mas ao mesmo tempo parecida com ela. Resulta daí que as características masculinas são desenvolvidas a partir de regras abstratas, enquanto as características das meninas seriam desenvolvidas a partir de relações concretas e afetivas.¹⁷² Sabendo que a identidade de gênero se forma por volta dos dois e três anos de idade, em uma sociedade patriarcal, baseada na depreciação das mulheres, a identidade de gênero se caracteriza também pela internalização daquelas atitudes que desvalorizam a desmerecem as mulheres.

Resulta do recurso de Gilligan à Chodorow sobre o desenvolvimento psicosssexual da criança, o mapeamento de certos padrões de personalidade. Os homens teriam um senso dos limites do *self* mais claros, sendo a distinção entre si e o outro mais rígida. Já as mulheres seriam mais predispostas a mostrar sentimentos de empatia e simpatia pelo outro. Em consequência dessas características, os homens experimentam intimidade e formação de vínculos como uma ameaça a sua pessoa, enquanto as mulheres têm dificuldade de estabelecer um firme senso de identidade e individualidade diante das reivindicações dos outros.

A correlação entre uma perspectiva e sensibilidade feminina e uma ética orientada pelas relações e pelo cuidado produziria o fundamento moral e ético para relações humanas mais abertas às diferenças e menos violentas. Gilligan afirma que

a sensibilidade para as necessidades dos outros e a responsabilidade por cuidar dos outros leva as mulheres a considerar vozes que não a própria e a incluir em seu julgamento diferentes pontos de vista. A fraqueza moral das mulheres manifesta na aparente diluição e confusão no julgamento, é, portanto, inseparável da força moral das mulheres, sua preocupação prioritária com os relacionamentos e as responsabilidades.¹⁷³

¹⁷²Nancy Chodorow *The reproduction of mothering*. Berkley. University of California Press, 1978 apud BIROLI, F. MIGUEL, L.F. *Feminismo e Política*, p.69. É claro que o modelo de Chodorow é bem mais complexo do que este resumo. Contudo, o importante para a presente discussão, é que ela apresenta o desenvolvimento moral de maneiras diferentes em decorrência das interações com o mundo e não apenas em estágios da formação da moralidade, um mais avançado — alcançado pelos homens — e outro menos desenvolvido. Resulta dessa abordagem que “as mulheres possuiriam maior sensibilidade para as necessidades alheias, recusando a abordagem fria e impessoal que é própria da abordagem masculina da justiça.” BIROLI, F. MIGUEL, L.F. Ob.Cit, p.69.

¹⁷³ Gilligan, C. Ob.Cit, p.17.

As mulheres, nessa perspectiva, teriam maior sensibilidade para as necessidades alheias, em contraste com a abordagem masculina que, centrada na justiça, é pouco interessada nas questões de boa vida.

Gilligan recusa a objeção de que há um essencialismo em seu trabalho, afirmando que o padrão moral alternativo ali proposto “é caracterizado não por gênero, mas por tema” e que “a sua associação com as mulheres é apenas uma observação empírica”.¹⁷⁴ A rigor, a preocupação de Gilligan, assim como a de Benhabib, é a alertar para a necessidade de reconhecer a legitimidade do padrão não-dominante de moral, e não especificamente apontar uma singularidade constitutiva das mulheres.

Essa positividade da diferença feminina está na base da corrente de pensamento conhecida como “*care politics*”. Em linhas gerais, tal corrente aponta que as mulheres trazem um tipo de *ethos* diferente ao espaço público, na medida em que estão acostumadas as relações de afeto e cuidado. A presença feminina nas instâncias de poder, por exemplo, geraria um abrandamento das atividades políticas centradas em relações de dominação e violência. As mulheres trariam para a política uma valorização da solidariedade e da compaixão e possibilitaria a superação da política de interesses, marcadamente masculinista e egoísta.¹⁷⁵

Embora não seja possível desenvolver aqui, é válido ressaltar que essas posições não passaram isentas de crítica. Mary Dietz, Susan Okin e Christine Delphy¹⁷⁶ viram as afirmações de que mulheres são mais sensíveis e aptas ao cuidado — e assim fontes de renovação da arena pública — armadilhas que mantêm mulheres em posições predeterminadas e subalternas no campo político. Além disso, estimula a manutenção de papéis e comportamentos estereotipados, tanto de homens quanto de mulheres, que passariam a ser vistos como opostos e complementares, deixando de lado o enfrentamento dos mecanismos que criam e reproduzem as hierarquias de gênero.¹⁷⁷ Ainda nesse sentido, lembra Luiz Felipe Miguel,

a apropriação da obra de Gilligan e de Chodorow por teóricas políticas feministas como Sara Ruddick e Jean Bethke Elshtain, entre outras, resvalou com frequência para uma postura essencialista. A diferença feminina pode não ser “natural”, no sentido de “biológica”, mas é vista como fundante da

¹⁷⁴ Gilligan, C. Ob.Cit, p.02.

¹⁷⁵ MIGUEL, L.F. Ob.Cit, p.260.

¹⁷⁶ Mary Dietz, *Citizenship with a feminist face*. Susan Okin, *Justice, Gender, and the family*. Christine Delphy, *Feminismo e recomposição da esquerda* apud BIROLI, F. MIGUEL, L.F. *Feminismo e Política*, p.70

¹⁷⁷ BIROLI, F. MIGUEL, L.F. Ob.Cit, p.70.

identidade das mulheres, de uma maneira tão elementar que, para todos os efeitos, está naturalizada.¹⁷⁸

O componente essencialista presente nesta abordagem, ainda que não “natural no sentido biológico, naturalizaria a atribuição às mulheres das tarefas de cuidar dos outros e reitera os papéis tradicionais de gênero.¹⁷⁹ Outro risco decorrente dessa abordagem é o de negligenciar a parcela de responsabilidade masculina com as atividades do cuidado, seja o cuidado com os idosos, a educação das crianças, ou, de forma mais geral, a preocupação com as gerações futuras. Não é arriscado afirmar que, para a emancipação das mulheres, não é suficiente exigir o acesso delas às atividades próprias dos homens. É necessário também

redefinir os critérios de valoração que fazem com que algumas atividades (as deles) sejam consideradas mais importantes e mais dignas que outras (as delas) e que fazem com que algumas formas de comportamento (as deles) sejam vistas como universalizáveis, enquanto outras (as delas) apareçam como inevitavelmente ligadas ao particular.¹⁸⁰

A valorização das relações de afeto e cuidado em Benhabib é tributária das pesquisas de Gilligan e propõe uma alteração da hierarquia de prestígio nas teorias morais

¹⁷⁸MIGUEL, L.F. Ob.Cit, p.259. Sobre os usos das pesquisas de Giligan, afirma Birolli: “O pensamento maternal, que ganhou força, entre os estudos feministas na política, na década de 1980l a partir dos estudos de Carol Gilligan. (...) foi criticado por reforçar estereótipos de gênero e por representar um passo atrás na problematização da dualidade entre publico e o privado e no questionamento dos padrões de gênero vigentes na divisão sexual convencional do trabalho. Ainda que muitas dessas críticas não se apliquem ao trabalho de Gilligan, os problemas para os quais aponta, são claros nas abordagens de Jean Bethke e Sara Ruddick” BIROLI, F. MIGUEL, L.F. *Feminismo e Política*, p.37.

¹⁷⁹Outra reflexão importante é como a atribuição do cuidado às mulheres, sobretudo quando exercido na esfera privada, muitas vezes inviabiliza a participação na esfera pública. Tradicional e convencionalmente as atividades do cuidado têm sido atribuídas às mulheres. Contudo, há uma série de desvantagens sociais associadas à essa atribuição de papéis, sobretudo quanto os recursos e os mecanismos públicos para apoiar os indivíduos e as famílias nas tarefas do cuidado é baixo. Quando maior a dedicação para as atividades do cuidado, maior é o impacto no exercício de outras atividades. Como lembra Flávia Birolli, “a interrupção da carreira, a opção por ter empregos de menor carga horária, porém mal remunerados e a mobilidade social negativa associada às duas primeiras podem derivar da responsabilização das mulheres pelo cuidado, seja com os filhos, com o marido ou com os idosos. Nesse caso, salários mais baixos e menos oportunidades de acessos a recursos previdenciários quando atingem idade avançada definem, ao longo prazo, uma situação relativa de maior vulnerabilidade para as mulheres. Há assim, risco crescente de exposição à pobreza e às formas de vida de vulnerabilidade que decorrem da dependência dos recursos materiais provenientes do trabalho remunerado do marido ou de outros homens.” Birolli, F. p.58

¹⁸⁰BIROLI, F. MIGUEL, L.F. Ob.Cit, p.37. Sobre esse ponto é interessante lembrar que as características masculinas — tais como a racionalidade e a contenção dos afetos — sempre foram aquelas que vigoraram nos parâmetros de participação pública. Durante o século XX, muitas autoras apontaram para o fato de que a emancipação posta pelos feminismos consistia na adoção por parte das mulheres, de comportamentos idênticos ao dos homens na sociedade atual. A própria Simone de Beauvoir foi criticada por encarnar um tipo de “feminismo repressivo” segundo o qual a emancipação das mulheres “requer que elas neguem dimensões inteiras de sua vida e experiências”. Jean Bethke e Catharine MacKinnon compartilham dessa interpretação. Cf. BIROLI, F. MIGUEL, L.F. p.65.

e políticas. É evidente que Gilligan não estava preocupada em identificar a diferença de gênero no raciocínio moral, mas sim demonstrar que a exclusão das mulheres e de suas experiências, nas principais correntes de teorias psicológicas do desenvolvimento, resultava em modelos e hipóteses que não são nem universais nem neutros. A denúncia do sujeito masculino do universalismo, bem como da valorização das relações entre *selves* concretos é imprescindível para a inclusão dos grupos historicamente excluídos dos processos de tomada de decisão no espaço público. Diante dessa revisão necessária para a ampliação da democracia, somente é necessário evitar a reprodução de estereótipos de gênero.

Iris Young e a crítica à concepção de *self* relacional

Ainda no que diz respeito às críticas ao trabalho de Gilligan, Benhabib volta seus esforços para responder Iris Young. Em *The Ideal of Community and the Politics of Difference*, Iris Young critica a concepção de *self* que subjaz às pesquisas de Gilligan e, ao que parece, de Benhabib. Mais especificamente, Young afirma que há primazia de um tipo de *self* conectado e relacional em detrimento de uma concepção descentrada de *self*. O *self* conectado, longe de desafiar as perspectivas tradicionais de autonomia na tradição filosófica ocidental, retém suas premissas fundamentais ao pressupor que os sujeitos possam verdadeiramente entender uns aos outros e que o indivíduo seja coerente em seus desejos.¹⁸¹ Para Young, a abertura à compreensão depositada no *self* pressupõe um estado “em que as pessoas deixam de ser opacas, outras, não-compreendidas, e ao invés disso se tornam fundidas, mutuamente compassivas, compreendendo umas às outras como compreendem a si mesmas”. Como salienta a filósofa, “esse ideal de uma subjetividade compartilhada ou da transparência dos sujeitos uns em relação aos outros nega a diferença no sentido de uma assimetria básica entre os sujeitos”.¹⁸² Nesse sentido, qualquer ideia de que há um centro unificado do desejo no *self* é equivocada,

Porque o sujeito não é uma unidade, ele não pode estar presente para si mesmo, conhecer a si mesmo. Eu não sei sempre o que quero dizer, o que eu preciso, o que eu quero ou desejo porque estes não surgem de alguma fonte no ego [...]. Consequentemente, qualquer sujeito individual é uma disputa de diferenças que não pode ser compreendida [...] o sujeito é uma presença heterogênea.¹⁸³

¹⁸¹BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.197

¹⁸²YOUNG, I. *The ideal of community and the politics of difference*. Social Theory and Practice, 12.1. 1986, p.10 apud BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.197

¹⁸³ YOUNG, I. *The ideal of community and the politics of difference*, p.11 apud BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.197

Para Young, tanto Gilligan quanto Benhabib teriam reforçado a concepção de *self* da tradição da filosofia ocidental, na qual sempre se priorizou identidade em detrimento da diferença e unidade em detrimento a multiplicidade; um *self* cuja razão reina sobre as paixões. Na visão de Benhabib, a crítica de Young é equivocada porque projeta uma transparência intersubjetiva do *self* que não existe. Como afirma Benhabib:

a objeção de que o *self* visto como um centro unificado do desejo é uma ficção novamente exagera a questão. Young parece celebrar heterogeneidade, opacidade e diferença às custas de diminuir a importância de um núcleo coerente de identidade individual. Nem toda diferença empodera, nem toda heterogeneidade pode ser celebrada; nem toda opacidade leva a uma sensação de florescimento de si. Nós não precisamos pensar em “identidades coerentes” no mesmo sentido da uniformidade dos objetos físicos. Nós podemos pensar em coerência como uma unidade narrativa.¹⁸⁴

Benhabib aproveita a ocasião da crítica para lançar mão de sua própria concepção de *self*, que concilia subjetividade e contexto, que mantém a coerência sem a pretensão de transparência e o excesso de racionalidade da tradição, qual seja, o “*self* narrativo”.¹⁸⁵ Nesta concepção de *self*, a coerência é atingida

com a integração bem sucedida de autonomia e solidariedade, ou com a correta mistura entre justiça e cuidado. Apenas justiça e autonomia não podem sustentar e nutrir aquela teia de narrativas em que o *self* se desenvolve; ao mesmo tempo em que solidariedade e cuidado sozinhos não podem elevar o *self* ao nível não apenas de ser um sujeito, mas também de ser o autor de uma história de vida coerente.¹⁸⁶

Embora Benhabib não desenvolva a concepção no *Situating the Self*, podemos adiantar alguns elementos. A ideia central do *self* narrativo é a de que os indivíduos são constituídos por histórias das quais são ao mesmo tempo autores e personagens. Toda capacidade narrativa, é claro, insere-se em redes de comunicação, de relações, as quais inicialmente não escolhemos, ao contrário, somos “lançados” nelas ao nascer. Embora esses elementos sejam condicionantes, eles “não são determinantes para a nossa subjetividade” e nossa identidade “será construída a partir das atitudes que tomamos em relação a eles”¹⁸⁷. A possibilidade de agência se assenta sobre nossa capacidade de tecer

¹⁸⁴BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.198

¹⁸⁵O *self* narrativo tem sido ensaiado por Benhabib desde *Critique, Norm and Utopia*. Contudo, uma elaboração mais robusta sobre o processo de subjetivação só foi concebida após seu intenso diálogo com Butler em um artigo de 1999 intitulado *Sexual Difference and Collective Identities*.

¹⁸⁶BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.198

¹⁸⁷CYFER, I. *Afinal, o que é uma mulher? Simone de Beauvoir e “a questão do sujeito” na teoria crítica feminista*. *Lua Nova*, São Paulo, 94: 41-77, 2015, p.53

nessas narrativas e fragmentos de narrativas já dadas uma história de vida que faz sentido para nós, como seres individuais únicos.¹⁸⁸

Benhabib afirma que a objeção de Young poderia ser uma crítica justa à perspectiva kantiana dos *selves* numênicos¹⁸⁹, mas, nas palavras de Benhabib, “nem o meu o conceito de outro, que Young também critica, nem a perspectiva de Arendt da “mentalidade alargada” precisam pressupor que exista um estado de perfeito entendimento.”¹⁹⁰

As críticas às quais Benhabib faz referência na citação acima são desenvolvidas por Iris Young principalmente em dois artigos, quais sejam, *Comments on Benhabib Situating the Self* (1992) e em *Asymmetrical Reciprocity: on Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought* (1997). Nestes, Young faz uma série de críticas às bases do conceito de outro concreto benhabibiano, das quais resultam reflexões importantes sobre a interface entre psicanálise e teoria social, sobre as limitações do universalismo tradicional, sobre a concepção de *self*, sobre simetria, e ainda sobre o risco de essencialismo que envolve os movimentos identitários. Essas questões serão desenvolvidas no próximo capítulo.

¹⁸⁸ BENHABIB, S. 1999. “Sexual difference and collective identities: the new global constellation”. *Signs*, v. 24, n. 2, pp. 335-61, p.344.

¹⁸⁹BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.197

¹⁹⁰Idem, p.197

3. Iris Young e a crítica ao conceito de outro concreto

Em *Comments on Benhabib Situating the Self* (1992) e em *Asymmetrical Reciprocity: on Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought* (1997), Iris Young protagoniza uma série de críticas às bases do conceito de outro concreto benhabibiano, das quais resultam reflexões importantes sobre a interface entre psicanálise e teoria social, sobre as limitações do universalismo tradicional, sobre a concepção de *self*, sobre simetria, e, ainda sobre o risco de essencialismo que envolve os movimentos de posição social. Em termos mais gerais, Iris Young parece simpatizar com o projeto do *Situating the Self*: concorda com Benhabib em sua perspectiva de que a ética comunicativa é frutífera para a teoria moral justamente porque está diretamente relacionada com os valores da democracia; também assume que as normas de respeito moral e reciprocidade igualitária são expressas implicitamente em situações cotidianas de discussão entre pessoas que procuram se entender; compartilha, ainda, das críticas que Benhabib direciona à ética discursiva de Habermas¹⁹¹. Contudo, no que diz respeito a estratégia de reformulação do procedimento de universalização, Young tece algumas críticas que, a nosso ver, iluminam pontos importantes da teoria benhabibiana.

Ao atentar para o projeto de universalismo interativo de Benhabib, Young identifica consequências indesejáveis na relação entre o respeito moral, a simetria entre o *self* e o outro, e o modo como pensa a reciprocidade moral numa relação que requer reversibilidade de perspectivas. A convergência entre reciprocidade simétrica e reversibilidade¹⁹², ao menos na visão de Young, apresenta déficits tanto lógicos quanto normativos. Na primeira parte do capítulo, retomamos três eixos de críticas de Young: i) a simetria obscurece as diferenças e particularidades da posição do outro; ii) a reversibilidade é impossível para as pessoas em posições sociais hierarquizadas; iii) do ponto de vista de sua dimensão política, a capacidade de se colocar no lugar do outro pode ter consequências indesejáveis. Na segunda parte do capítulo, analisamos a resposta direta de Benhabib no artigo *In Defense of Universalism, Yet Again! A Response to Critics of*

¹⁹¹YOUNG, I. *Asymmetrical Reciprocity: on Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought* (1997), p.340

¹⁹²É válido lembrar, tal como exposto no primeiro capítulo, que Benhabib propõe uma reformulação procedimental do princípio de universalização a partir do modelo da conversação moral na qual os conceitos de reversibilidade de perspectivas e mentalidade alargada, tal como formulados por Arendt, ocupam o centro.

Situating the Self (1994) e fazemos um balanço geral da teoria de ambas, a fim de identificar a diferença de pressupostos subjacentes a esse debate.

Universalização, simetria e reversibilidade em Benhabib

Um dos pilares do projeto benhabibiano de reformulação do universalismo reside na reconstrução de um ponto de vista moral, através do modelo de conversação pautado pela reversibilidade de perspectivas e sujeito aos princípios de respeito universal e reciprocidade igualitária. O objetivo da conversação moral não é o consenso ou a unanimidade, tal como era em Habermas, mas “a capacidade de estabelecer uma comunicação antecipada com os outros com os quais sabemos que devemos finalmente chegar a um acordo”¹⁹³. Como visto no primeiro capítulo, Benhabib reformula o procedimento de universalização habermasiano, dentre outros motivos, por identificar uma espécie de petição de princípio, visto que o conteúdo normativo dos princípios de argumentação já parece estar pressuposto na teoria moral na qual a ética do discurso se fundamenta, quais sejam, os pressupostos de reciprocidade e a simetria. A estratégia de Benhabib é admitir essas categorias como conteúdo normativo das regras dos discursos práticos. Mais especificamente, a filósofa admite que os princípios de respeito moral universal e reciprocidade igualitária estão sempre implícitos em qualquer formulação de discurso prático e não são somente seu resultado, sendo possível questionar o significado dessas normas no próprio discurso. É válido reforçar, ainda, que nessa reformulação Benhabib tira o foco do consenso e coloca a ênfase no *procedimento* para obtenção de um acordo: o que importa realmente é a vontade e prontidão para buscar o entendimento com o outro e para alcançar algum acordo razoável. No procedimento de universalização o principal não é a possibilidade de todos concordarem a respeito de certos princípios, mas que esses princípios sejam adotados como resultado de um procedimento de debate público, que pode ser considerado razoável e justo. É a condição de debate que legitima seu universalismo como reversibilidade de perspectivas:

Na ética, o procedimento de universalização, se entendido como reversibilidade de perspectivas e uma disposição para raciocinar a partir do ponto de vista do outro (dos outros) não garante o consenso; demonstra a vontade e prontidão para buscar o entendimento com o outro e para alcançar algum acordo razoável em uma conversação moral ilimitada. De maneira semelhante, na política, é menos significativo que “nós” encontremos “o” interesse geral, e mais significativo que

¹⁹³BENHABIB, S. *In Defense of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of Situating the Self*. New German Critique, No 62 (Spring-Summer), 1994, pp. 173-189, p.175.

decisões coletivas sejam atingidas através de procedimentos radicalmente abertos e equânimes [*fair*] para todos.¹⁹⁴

Nesse projeto, a integração entre os pontos de vista do outro concreto e do outro generalizado é central.

O ponto de vista do outro generalizado se fundamenta em uma igualdade formal, a partir da qual cada indivíduo é visto como dotado dos mesmos direitos, sendo capaz de senso de justiça, de formular uma visão de bem e se engajar na articulação desta. O ponto de vista do outro concreto, por sua vez, nos sugere ver toda pessoa como um indivíduo único, com certa história de vida, bem como limitações e necessidades. A relação entre esses pontos de vista é sob forma de um *continuum*. Em primeiro lugar, há um compromisso universalista de considerar todo indivíduo como um ser digno de respeito moral. Nos sistemas políticos democráticos, essa norma é institucionalizada através do reconhecimento dos direitos civis, políticos e legais.¹⁹⁵ O ponto de vista do outro concreto, por sua vez, está implícito nas relações éticas nas quais estamos imersos no mundo da vida. Ser membro de uma família significa que os indivíduos com os quais nos relacionamos tem certas expectativas de ação em virtude dos laços que os unem.

Estes pontos de vista conciliam uma visão de direitos e igualdade, por um lado, com a consideração da individualidade e da diferença, por outro. A função das categorias de simetria e reversibilidade é garantir a um acesso ao outro — não só enquanto indivíduo portador de direitos, mas como ser único, com sua própria história, apetites e falhas. Para Iris Young, contudo, na prática o resultado é diametralmente oposto ao desejado: em vez de considerar as diferenças, acaba por ocultá-las.

Iris Young critica o modo como Benhabib constrói a situação dialógica requerida pelo procedimento de universalização. A suspeita de Young é a de que, no processo de argumentação moral, não é possível assumir efetivamente o ponto de vista do outro concreto. Ademais, ainda na leitura de Young, a reversibilidade é uma estratégia política ruim cujo resultado seria a reiteração de estereótipos sociais.

As categorias de simetria e reversibilidade, em vez de garantirem um acesso ao outro, acabam por ocultar as diferenças entre os indivíduos nas interações no espaço público: há uma pressuposição de identificação na reversibilidade. Só seríamos capazes de entender o outro na medida em que nos vemos refletidos nele e enxergamos certa

¹⁹⁴BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.10

¹⁹⁵BENHABIB, S. *In Defense of Universalism*, p.179

similaridade entre nós: mesmo na compreensão do outro, ainda nos colocaríamos no lugar de sujeito. Young afirma que

É comum pensarmos que o entendimento com outra pessoa é possível em situações nas quais identificamos coisas em comum. Eu escuto a outra pessoa, observo suas interações e ambiente, mas então, eu a comparo com a minha própria experiência fim de encontrar similaridade. Às vezes, essa similaridade requer que eu revise minha própria experiência a coloque em outra chave. Mas se o entendimento exige que eu seja capaz de construir identificação e reversibilidade entre nós, isso significa que eu nunca vou conseguir transcender realmente a minha própria experiência”¹⁹⁶

A similaridade entre pessoas e suas perspectivas não só implica a projeção do indivíduo que exerce a reversibilidade para com o outro, como acabaria por desconsiderar as diferenças entre o eu e o outro. Nessa relação, o eu acabaria por projetar suas próprias expectativas, vieses, histórias, etc. Se o conceito de projeção tem corpo em solo psicanalítico, é no campo político que Young encontra suas consequências mais graves: a reversibilidade levaria à projeção de estereótipos sociais já consolidados¹⁹⁷. Em outros termos, a preocupação central de Young seria como reverter posições em uma sociedade estruturada a partir das diferenças, que se convertem, que na maior parte das vezes, em relações de desigualdade, privilégio e opressão.

Obscurecimento das diferenças

Não é arriscado afirmar que grande parte das lutas contra a opressão se constitui a partir da identificação de certas afinidades entre os indivíduos, forjadas por marcadores sociais de diferença, tais como são o gênero, a classe, a raça, a nação, religião e outros. A posse dessas características influencia o *locus* social do indivíduo e é exatamente essa

¹⁹⁶YOUNG, I. *Asymmetrical Reciprocity*, p.354. Sobre esse ponto é interessante retomar a crítica de Benhabib ao conceito de empatia. Benhabib recusa o uso do conceito justamente por julgar que este requer certa identificação do sujeito com o outro; seríamos capazes de ter empatia quando houvesse algum ponto de similaridade e identificação. No lugar dele, Benhabib coloca a reversibilidade de perspectivas justamente por ser uma disposição que independe de pontos de identificação e se constitui em virtude da humanidade e dignidade do outro. Para mais, conferir BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.137

¹⁹⁷YOUNG, I. *Asymmetrical Reciprocity*, p.346. O recurso de Young à psicanálise se intensifica com a retomada dos conceitos de Lucy Irigaray. Em *Speculum of the Other*, Irigaray exemplifica a simetria e a projeção tendo como pano de fundo as opressões de gênero. O feminino, como já apontando por Beauvoir, é “o outro”, sendo complementares à posição do sujeito masculino. As mulheres são “outros” porque são definidas por padrões masculinos que guardam para os homens o status de seres racionais e desencarnados, mediante a associação direta das mulheres com a esfera corporal. As funções das mulheres poderiam ser comparadas a um espelho no qual o sujeito masculino vê a si mesmo objetificado, limitado e determinado. Em uma sociedade falocêntrica, o *self* coloca a si mesmo no lugar do outro no intuito de retornar a reflexibilidade para si mesmo. Essa relação circular não só desloca, como silencia o outro. A linha de argumentação de Young estende o argumento de Irigaray à análise de outras formas de opressão social, inclusive, mas não só a de gênero. Cf. YOUNG, I. *Asymmetrical Reciprocity*, p.346.

experiência social que constitui seu ponto de vista, de tal modo que indivíduos submetidos às mesmas formas de injustiça teriam perspectivas e narrativas parecidas, mas podendo unir-se para superá-las.

Contudo, além de se ocupar com os movimentos sociais – sobretudo os norte-americanos das décadas de 1970 e 1980 – Young reforça a necessidade de não subsumir identidades individuais às coletivas: embora os indivíduos possam ter muitas coisas em comum, dificilmente conseguirão compartilhar todas as formas de experiência de injustiça. É exatamente a individualidade das trajetórias que torna a reversibilidade exigida por Benhabib equivocada: os indivíduos carregam diferentes histórias de vida, hábitos emocionais e planos de vida para as relações que tornam suas posições irreversíveis. Enquanto fundamento de qualquer interação pública, a reversibilidade encerraria as diferenças e sugere que, a despeito de sérias divergências em nossas experiências e valores, uma pessoa pode colocar a si mesma no lugar do outro.¹⁹⁸

A disposição de reverter perspectivas e a simetria, segundo Young, são “imagens de semelhança no espelho”, através da qual eu atribuo ao outro a perspectiva que complementa a minha própria. Se assim for, a perspectiva do outro pode ser facilmente representada como a “do self que representa a si mesmo no outro” — seja suas fantasias, desejos ou medos. Nesse sentido, Young retoma Melissa Orlie ao afirmar que,

quando alguém pressupõe adotar a perspectiva do outro sem refletir sobre os limites de seu próprio local e corpo, acaba, na maioria das vezes, impondo a visão de onde está sobre o outro. De fato, essa é a maneira mais comum de reforçar o lugar do outro e demonstrar os efeitos envolvidos ao fazê-lo. Em alguns casos, a visão de um arroga a outra e, portanto, ameaça violar ou acabar com ela completamente.¹⁹⁹

A crítica de Young identifica um déficit de compreensão de relações atravessadas por poder.²⁰⁰ Mas é claro que a distorção do ponto de vista do outro concreto também foi objeto de reflexão da própria Benhabib.

¹⁹⁸YOUNG, I. *Asymmetrical Reciprocity*, p.347.

¹⁹⁹Idem, p.347.

²⁰⁰Para elucidar esse ponto, Young traz um caso de controvérsia institucional citado por Anita Silvers em seu artigo *Reconciling Equality to Difference: Caring (f)or Justice for Defective Agents*. Em ocasião da proposição de políticas públicas sobre o fundo estadual de serviço de saúde, o Estado de Oregon se negou a reembolsar alguns tratamentos e procedimentos médicos para pessoas com deficiência física. A negação do reembolso por parte do Estado foi reflexo da vontade popular. Isso porque, pouco tempo antes, as instituições estatais fizeram uma pesquisa por telefone com os cidadãos para consultar quais eram as prioridades de investimento do dinheiro público. Entre outras pautas, foi posta a da acessibilidade e direitos dos deficientes. No contexto da entrevista, foi requerido aos entrevistados que se colocassem no lugar das pessoas com deficiência, fosse pelo uso de cadeira de rodas ou de uma pessoa cega ou surda. A maioria dos que responderam à pesquisa disse que preferia estar morta do que estar em uma cadeira de rodas ou cega. Quando foi requerido que se colocassem no lugar de uma pessoa com deficiência, os

Benhabib afirma que para evitar a projeção, seria imprescindível a presença do outro, para que o interlocutor seja narrador de sua própria história, bem como seja capaz de apontar em que pontos alguém estaria equivocado sobre ele. Nas palavras de Benhabib,

nem a concretude nem a alteridade do "outro concreto" pode ser conhecido na ausência da voz do outro. O ponto de vista do outro concreto surge como uma distinta apenas como resultado de auto definição. É o outro que nos torna conscientes de ambos sua concretude e sua alteridade. Sem compromisso, o confronto, o diálogo, e até mesmo uma 'luta pelo reconhecimento ', no sentido hegeliano, que tendem a constituir a alteridade do outro por projeção e fantasia ou ignorá-la na indiferença.²⁰¹

Se para Benhabib a necessidade da presença do outro na relação ética é central e garantiria a correção do ponto de vista do outro concreto, para Young a estratégia de Benhabib ainda deixa a desejar, pois “se a melhor expressão do respeito moral é a disposição para ouvir os outros expressarem suas necessidades e perspectivas, por que a ideia de respeito moral requer ser capaz de nos imaginarmos no lugar do outro?”²⁰² Young parece sugerir que a disposição para reverter perspectivas nada mais é do que uma disposição para a escuta, sendo então, insuficiente para compreensão do outro. Em seu segundo eixo de críticas, Young recorre à psicanálise para pensar a relação de formação intersubjetiva dos *selves* e a participação nos discursos públicos.

Diferença e assimetria

Podemos afirmar, sem grandes riscos, que a reversibilidade de perspectivas em Benhabib é herdeira da lógica hegeliana de formação do *self* a partir da relação com o outro. É através do reconhecimento recíproco que se dá a formação do *self*:

Saber como manter uma relação humana contínua significa saber o que significa ser um “eu” e um “mim”, saber que eu sou um “outro” para você e que, do mesmo modo, você é um “eu” para si mesmo e um outro para mim. Hegel nomeou essa estrutura “reconhecimento recíproco”.²⁰³

As ações comunicativas, por sua vez, aprimoram a prática da alteridade:

Ações comunicativas são ações por meio das quais nós temos que manter essas relações humanas e por meio das quais praticamos a reversibilidade de perspectivas implícita nas relações adultas humanas. O desenvolvimento dessa

entrevistados não só não conseguiram imaginar a si mesmos do ponto de vista do outro, como projetaram seus próprios medos e fantasias neles. Nas palavras de Young, “as outras posições que eu represento imaginativamente para mim mesmo podem ser fantasias do que eu gostaria que aquela perspectiva fosse”. YOUNG, I. *Asymmetrical Reciprocity*, p.344. Sobre esse ponto, é importante sugerir que os concernidos em relação a certa norma deveriam ter prioridade no processo decisório. Cf. YOUNG, I. *Asymmetrical Reciprocity*, p.343

²⁰¹YOUNG, I. *Asymmetrical Reciprocity*, p. 347.

²⁰² Idem, p.347.

²⁰³BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.52.

capacidade de reverter perspectivas e o desenvolvimento da capacidade de assumir o ponto de vista moral estão intimamente relacionados. Em última instância, a universalização exige que pratiquemos a reversibilidade de perspectivas estendendo-a ao ponto de vista da humanidade.²⁰⁴

A capacidade de reverter perspectivas é essencial para ser interlocutor na conversação moral, e é também aprimorada pela própria prática da conversação moral. Na conversação, é preciso que saber escutar, entender o ponto de vista do interlocutor e aprender a representar para mim mesmo e como meu interlocutor enxerga o mundo e o outro. Nesse sentido, assim como o lugar de fala deve ser garantido, o lugar de escuta deve ser ensaiado, caso contrário, ou a conversação acaba, ou torna-se uma discussão ou talvez nunca comece.

A leitura que Young faz da referência de Benhabib a Hegel é a de que a reversibilidade, tal como constituída, “reduz indevidamente o reconhecimento recíproco a um conceito ontológico de uma reversibilidade dos pontos de vista.”²⁰⁵ Isso porque,

Reconhecer a outra pessoa é reconhecer que ela é um "eu" para si mesma, assim como eu sou um 'eu' para mim e que sou um "outro" para ela, assim como ela é um "outro" para mim. Esta estrutura de reconhecimento recíproco é realmente uma condição da ação comunicativa. Mas esta estrutura nem descreve nem pressupõe uma reversibilidade de pontos de vista. Na verdade, ele se opõe à essa reversibilidade porque descreve como cada ponto de vista é constituída por suas relações internas para outros pontos de vista.”²⁰⁶

Na visão de Young, a teoria da subjetividade à qual Benhabib se refere na passagem supracitada sustenta que a identidade de cada pessoa é um produto de suas relações de interação com os outros, contudo, embora seja recíproca, é necessariamente irreversível e assimétrica:

Através da minha relação com os outros, eu experencio como eu sou um “outro” para eles, e internalizo essa objetificação através dos outros na formulação da minha própria auto concepção. Através desse conhecimento de que eles têm uma perspectiva de mim, que é diferente da minha experiência imediata de mim mesmo, eu os experencio como sujeitos, como “eus”. Essa relação entre o *self* e o outro, contudo, é especificamente assimétrica e irreversível, embora seja recíproca.”²⁰⁷

²⁰⁴Idem, p.52. A capacidade de reverter perspectivas “é essencial para ser um bom parceiro na conversação moral, e é também favorecida pela prática da conversação moral. Na conversação, eu devo saber como escutar, devo saber como entender seu ponto de vista, devo aprender a representar para mim mesmo como você enxerga o mundo e o outro. Se eu não puder escutar, se eu não puder entender, e se eu não posso representar, a conversação acaba, torna-se uma discussão ou talvez nunca comece. (...) Mas a capacidade e o desejo dos indivíduos para agir assim começa com a admoestação dos pais para a criança: “e se outros jogassem areia no seu rosto ou lhe jogassem na piscina, como você se sentiria?”” BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.52.

²⁰⁵YOUNG, I. *Asymmetrical Reciprocity*, p.348.

²⁰⁶Idem, p.348.

²⁰⁷Idem, p.348.

O reconhecimento recíproco não pode implicar reversibilidade de perspectivas, justamente porque nossas posições são, em parte, constituídas pelas perspectivas que cada um de nós tem sobre os outros. Assim, o ponto de vista de cada um de nós em uma situação particular é parcialmente resultante de nossa experiência do ponto de vista que os outros têm sobre nós. Nesse sentido, é difícil ver como algum de nós pode suspender sua perspectiva mediada pela relação com os outros, a fim de adotar as suas perspectivas mediadas por uma relação consigo mesmo. A infinidade do processo dialético dos *selves* em relação com os outros, na visão de Young, torna impossível suspender o próprio posicionamento e deixar um excesso de experiências quando eu tento me colocar no lugar do outro.

Young reconhece que as interações morais são importantes para “aprender a olhar para os outros” e, assim, ir além do meu ponto de vista imediato. Contudo, essa relação não me permite adotar o ponto de vista do outro. Seria um equívoco caracterizar o encontro mediado pela perspectiva que temos um do outro como um encontro no qual nós pudéssemos inverter posições.²⁰⁸

Por fim, a última crítica de Young é de viés político e aponta para a impossibilidade de reverter perspectivas entre pessoas de posições sociais assimétricas.

Politicamente suspeito

Como vimos no primeiro capítulo, em Benhabib não há uma delimitação rígida entre as esferas da política e da ética. Se a cultura não pode ser entendida descontextualizada da dinâmica da organização política, também as relações econômicas, jurídicas, os procedimentos médicos e os padrões de parentesco e amizade não podem ser compreendidos independentes de sua relevância cultural.²⁰⁹ A última crítica de Young incide sobre esse ponto e afirma que o enfrentamento das questões concretas sobre a

²⁰⁸ Para criticar Benhabib, Young se apoia na psicanálise de Jessica Benjamin em seu artigo *The Shadow of Other (Subject): Intersubjectivity and Feminist Theory*. *Constellations*, 1:2 (October, 1994), pp.231-255. Afirma Benjamin que “Se quisermos ir além de uma alteridade junto com a agência, devemos explicar o impacto do outro sobre o *self* - uma negação que é ao mesmo tempo indeterminada e irredutível à própria palavra mental do *self*, portanto, não é o Outro construído do sujeito, até mesmo pensado relacionado e independente com ele.” BENJAMIN, J. Ob.Cit, p.239. Posteriormente, quando Benhabib publica o artigo *Sexual Difference and Collective Identities* (1999), no qual desenvolve sua concepção de *self* narrativo, também utiliza a psicanálise de Benjamin para desenvolver a relação entre formação do *self*, relação com o contexto e capacidade de agência.

²⁰⁹ BENHABIB, S. *The Claims of Culture*, p.05.

aplicabilidade da ética do discurso exige um deslocamento da tônica da esfera da ética para a da política.

Em uma sociedade desigual, são inúmeras as situações de interação moral e de conflito político que envolvem membros de grupos que são social e culturalmente distintos e que, por conseguinte, situam-se em posições diferentes nas relações de privilégio e opressão. Aos olhos de Young, parece especialmente problemático sugerir aos agentes morais a adoção do ponto de vista do outro desconsiderando essas relações. Para elucidar seu ponto, Young recorre a um episódio de disputa judicial com sérias implicações políticas. No início dos anos 1990 o caso Anita Hill-Clarence Thomas se tornou paradigmático para pensar não só a interseccionalidade das opressões, como também a limitação da reversibilidade de perspectivas. Anita Hill, procuradora e acadêmica norte americana, denunciou seu supervisor de trabalho, Clarence Thomas, um juiz Associado da Suprema Corte dos Estados Unidos nomeado por George Bush, sendo o segundo negro a integrar a Corte. Inicialmente as denúncias de Hill tinham sido concedidas em entrevista privada ao FBI, mas, se tratando de uma denúncia contra um juiz importante, vazaram na imprensa, fazendo com que o caso ganhasse visibilidade nacional. Dada a publicidade do caso, grande parte dos senadores e políticos com os quais trabalhava questionou a veracidade e legitimidade da denúncia de Hill, argumentando ser incompreensível como uma mulher que teria sofrido as violações que relatava, não só não tivesse denunciado no momento em que aconteceu, como ainda tinha continuado a trabalhar com o autor do crime.

Nas análises de Young, o caso não pode ser pensado senão pelo viés da posição social: os homens que se colocam na suposta posição de Hill sabiam que eles nunca teriam permanecido em silêncio e em conformidade diante de uma situação de assédio e violência. Frente à resistência desses homens, muitas mulheres saíram em defesa de Hill, afirmando que esses homens simplesmente não "aceitariam" a situação, porque seu privilégio de gênero os impediria de compreender o raciocínio e os motivos de uma mulher que busca uma carreira estável em posições sociais e de trabalho que são majoritariamente masculinas. Muitas das mulheres que se colocaram no lugar de Hill eram feministas brancas e acabaram colocando-a como um símbolo para o movimento de mulheres. Contudo, as mulheres brancas ficaram perplexas quando feministas afro-americanas negaram a capacidade de feministas brancas tinham em assumir o ponto de vista de Hill. No imaginário das primeiras, pelo menos em questões de assédio sexual, os interesses e experiências das mulheres são simétricos, a despeito de sua raça. A defesa de

Hill não era unânime nem mesmo entre as mulheres. Algumas mulheres negras, ao mesmo tempo em que acreditavam em Hill, simpatizavam com a afirmação de Thomas de que ele estava sujeito a um "linchamento de alta tecnologia".

Para algumas feministas negras — ao contrário do que pensavam muitas feministas brancas — o caso não dizia respeito ao assédio sexual "puro e simples", mas a um drama racial complexo no qual, uma vez mais, a sociedade branca estava encenando seus medos e luta por poder pelo corpo de um homem negro.²¹⁰ Certamente, pode ser que haja uma dinâmica de privilégio sexual entre homens e mulheres negros, mas quando estes se deparam com um público branco, estão tão interligadas com a dinâmica do racismo que outras mulheres simplesmente não podem ter a perspectiva das mulheres negras.²¹¹

O caso deixa a mostra que as relações de poder que permeiam a vida política real dificultam a reversibilidade de perspectivas esperada pelo universalismo benhabibiano. Em ocasiões em que alguém — ou algum grupo — se dispõe a se colocar no lugar do outro, o faz, muitas vezes sem se dar conta de seus privilégios. E mais, quando as pessoas privilegiadas se colocam na posição daqueles que são menos privilegiados, as premissas derivadas de seu privilégio frequentemente as levam, sem que saibam, a deturpar a situação dos outros:

O fato social do privilégio e opressão estrutural, além disso, cria uma projeção falsificadora. Ideologias e estereótipos prejudiciais frequentemente medeiam relações entre homens e mulheres, entre cristãos e islamitas, entre euro-americanos e afro-americanos. Essas ideologias e imagens funcionam frequentemente para legitimar os privilégios dos grupos privilegiados. Quando os membros dos grupos privilegiados tentam imaginativamente representar para eles mesmos a perspectiva dos membros dos grupos oprimidos, é muito comum que essas representações carreguem projeções e fantasias através das quais os privilegiados reforcem a ideia complementar de si mesmos.²¹²

A reversibilidade de perspectivas em Benhabib assume que todas as perspectivas trazidas a uma situação são igualmente legítimas. Para Young, entretanto, em uma sociedade onde a injustiça social é estrutural, esse pressuposto é equivocado, já que a perspectiva de quem mantém privilégios no âmbito de um *status quo* injusto, não tem legitimidade da mesma forma que o de quem sofre as injustiças. Se o respeito moral exige que a perspectiva de todos seja levada em conta, ao pedir que “o oprimido seja capaz de reverter perspectivas com os privilegiados no julgamento de um conflito, o respeito moral

²¹⁰YOUNG, I. *Asymmetrical Reciprocity*, p.345

²¹¹Idem, p. 345.

²¹²Idem, p.349.

pode ser ele próprio uma injustiça e um insulto.”²¹³ A crítica de Young sugere que, na teoria de Benhabib, há um déficit na análise das relações de poder.

Na visão de Young, a consideração das relações de opressão e privilégio entre certos indivíduos e grupos requer o entendimento de que cada um dos interlocutores tem pontos de vista irreduzíveis, bem como interesses ativos: esse reconhecimento mútuo é o significado da equidade moral. A reciprocidade de respeito equânime e reconhecimento do outro, para Young, implica o reconhecimento de uma assimetria entre os sujeitos. A defesa da “*reciprocidade assimétrica*” se constrói principalmente a partir de dois argumentos já contidos em suas críticas.

Em primeiro lugar, é preciso manter as diferenças e trajetórias de vida que constituem cada indivíduo como único. Os participantes em uma comunicação interativa podem tocar, compartilhar e sobrepor seus interesses, mas cada sujeito tem sua própria temporalidade, sua própria história e carrega para situação de comunicação experiências particulares que emergem de um contexto particular que transcende a presença dos sujeitos na comunicação. Por essa razão uma pessoa não pode adotar o ponto de vista do outro, simplesmente porque ele não pode viver a história do outro. Em segundo lugar, Young aponta que a posição social não é estática e que pode variar de acordo com a perspectiva de quem a adota: “Se nós reconhecermos que as posições dos sujeitos e as perspectivas são estruturadas de modo múltiplo em relação com muitas outras posições, a especificidade e irreversibilidade de cada locação é mais óbvia”.²¹⁴ Nesse sentido, a imagem da reversibilidade assume um “binarismo não fortuito”, isto é, ou é um ou é outro.²¹⁵

²¹³Idem, p. 351.

²¹⁴O exemplo Hill-Thomas oferece uma “determinação sobreposta [*overdetermination*]” – processo no qual uma mesma realidade é gerada por uma multiplicidade de causas – cada qual é definida em relação com as outras: homens afro-americanos em relação com homens brancos da classe dominante, mulheres afro-americanas da classe trabalhadora em relação a profissionais afro-americanas, mulheres brancas de classe média em relação a mulheres profissionais afro-americanas, e assim por diante. O caso Hill-Thomas mencionada acima é estruturado por relações através das quais essas posições ao mesmo tempo. Há muitas perspectivas nesse sentido, nenhuma que possa ser substituída por outra. YOUNG, I. *Asymmetrical Reciprocity*, p.353.

²¹⁵As críticas de Young não se restringem ao conceito de outro concreto, mas também ao uso que Benhabib faz do conceito de “pensamento alargado”. Como visto, Benhabib retoma a noção kantiana de pensamento alargado, tal como reformulado por Arendt, para fundamentar o julgamento moral. O ponto de vista moral requer que a pessoa pense sobre uma questão ou ação proposta não somente em termos de como uma questão ou ação que a afete, mas também em termos do que os outros esperam ou desejam e como eles são afetados. A maior parte da teoria moral moderna tipicamente interpreta esse ponto de vista como uma visão de lugar nenhum, que transcende todos os pontos de vista particulares. Benhabib rejeita essa noção transcendente de imparcialidade em favor de uma ideia de pensamento alargado no qual a pessoa pensa de um ponto de vista particular de todos os envolvidos ou afetados pelo julgamento

Benhabib reconhece que algumas críticas de Young são plausíveis²¹⁶ e as responde no artigo *In Defense of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of Situating the Self*.

Um “acerto de contas” entre Young e Benhabib

Para Benhabib, o insight básico da ética do discurso é defender que a equidade das normas morais e a integridade dos valores morais só podem ser estabelecidas por meio de um processo de argumentação prática, o qual permite aos participantes plena igualdade para iniciar e continuar o debate e para sugerir novos temas na conversação. A ética comunicativa funciona, assim, como uma teoria da justificação moral, sendo a argumentação no espaço público, o procedimento justificatório. Neste procedimento,

Naturalmente, existem algumas restrições nas argumentações práticas, como igualdade e simetria de chances para iniciar discussão e debate etc., que são nomeadas “deontológicas” por natureza. Essas regras fundamentais da argumentação que têm como objetivo garantir a “equidade” do resultado ao assegurar a “equidade” do processo por meio do qual o resultado é obtido. Nesse sentido, na ética comunicativa o “bem”, tal como deve ser acordado pelos participantes no discurso prático é constrangido pelo “correto”, i.e., pelas condições de argumentação e debate justos.²¹⁷

moral. Young também critica o modo como Benhabib reformula o conceito de “pensamento alargado”. Afirmar a filósofa que “o conceito de pensamento alargado supostamente funciona para explicar como uma pessoa passa de uma perspectiva autossuficiente estreita em uma ação para uma visão objetiva e socialmente inclusiva. Interpretar o pensamento alargado como [a habilidade] de ocupar os pontos de vista de cada um de todos os afetados, contudo, ainda não permite a mudança de um ponto de vista subjetivo para um mais objetivo. Quando nós tentamos representar a multiplicidade de pontos de vista para nós mesmos, nós simplesmente agregamos uma série de perspectivas subjetivas e autocentradas, mais do que adotamos uma nova, um pensamento mais objetivo derivado de todos. Se nós representamos a nós mesmos todas as perspectivas, nós ainda não temos representado sobre os quais essas são perspectivas” p.359 Ainda sobre o pensamento alargado, afirma Young que: “a ideia de adotar o ponto de vista de todos os outros presume a possibilidade de uma identificação entre todos nós, que nós podemos representar os outros para nós mesmos em um senso que nós podemos ser substituídos por outro. Como discuto na crítica a reivindicação de que o respeito moral envolve simetria, essa afirmação de reversibilidade tende a colapsar as diferenças entre sujeitos. Como uma interpretação do pensamento alargado, isso falha então em enfatizar a pluralidade de perspectivas que Arendt considerou constitutiva da publicidade”. YOUNG, I. *Asymmetrical Reciprocity*, p.359.

²¹⁶ BENHABIB, S. *In Defense Of Universalism*, p.189

²¹⁷ BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.73, nota 18. Afirmar Benhabib que é esse o motivo pelo qual a ética comunicativa permanece uma teoria deontológica; mas, diferente da versão de Habermas, Benhabib defende uma interpretação “deontológica fraca” segundo a qual questões de justiça assim como de boa vida, de normas assim como de valores, podem estar sujeitas ao debate discursivo e avaliação em uma conversação de final aberto que não tem como objetivo o consenso mas “chegar a um entendimento”. Cf. BENHABIB, S. *Situating the Self*, p.73, nota 18.

Os conceitos de reciprocidade igualitária e simetria tem como função garantir a justiça e equidade do procedimento de universalização. Nesse sentido, a simetria é entendida como uma igualdade formal e se restringe ao ponto de vista do outro generalizado. Podemos afirmar, sem grandes riscos, que Young e Benhabib interpretam o conceito tendo referenciais teóricos distintos. Enquanto Benhabib vê a simetria como um preceito deontológico que garante a equidade do procedimento moral e político, Young encerra o conceito no contexto político – o que a permitiria afirmar que Benhabib se equivoca ao desconsiderar as diferenças sociais e opressões que constituem as relações sociais dado que são sempre assimétricas. As objeções lógicas que Young tece à ideia de reversibilidade de perspectivas derivam exatamente dessa visão dissonante do lugar da simetria.

Young interpreta o conceito como “imagens de semelhança no espelho”. Ora, se em Benhabib a simetria é entendida como uma igualdade formal e se restringe ao ponto de vista do outro generalizado, não nos parece possível questioná-la argumentando obscurecimento das diferenças, dado que é o ponto de vista do outro concreto que permite que os indivíduos se diferenciem uns dos outros. Ademais, é precisamente porque Benhabib não define teoricamente o ponto de vista do outro concreto, e o deixa aberto às situações específicas, que seu modelo teórico pode acomodar as diferenças sociais ou psicológicas entre os indivíduos.

É válido lembrar, ainda, que a concepção de simetria em Benhabib tem certo horizonte hegeliano, para quem

a luta pelo reconhecimento começa com uma negação radical de simetria, isto é, com a negação do reconhecimento por parte de cada *self vis a vis* ao outro que o outro é também um *self*, ou seja, que, embora seja um outro para mim, esse ser, como eu, está ciente de sua própria personalidade. Cada um não se sabe apenas ser um outro aos olhos do outro, mas também sabe que o outro está ciente disso sua alteridade em meus próprios olhos. É por isso que o processo é "duplicado". Para Hegel, tornar-se um *self* significa aprender a conciliar as perspectivas que tenho de mim mesmo com a perspectiva que o outro tem de mim; significa negociar uma auto concepção viável entre a perspectiva que tenho de mim e que você tem de mim. A autoconsciência sempre aponta para fora; é sempre para outro.²¹⁸

Se a simetria é entendida como a igualdade formal das posições do sujeito e, se a "reversibilidade das perspectivas" não implica simetria de eixos concretos, mas a capacidade de olhar para o mundo dos pontos de vista dos outros, então a simetria e a reversibilidade das perspectivas são características fundamentais de toda a vida social e

²¹⁸ Idem, p.186.

de toda a formação de identidade. Nesse contexto, Benhabib retoma George Herbert Mead, que articula essa tese em termos de teoria social, segundo a qual tornar-se uma pessoa no mundo social significa aprender a reverter as perspectivas e considerar o ponto de vista do outro. Para se tornar um professor, por exemplo, é preciso considerar o ponto de vista do aluno:

Um professor, para poder ensinar, deve saber ou, pelo menos, ter uma ideia do que o outro não conhece, deve poder antecipar o que pareceria a um aluno ignorante desse assunto em particular como um problema e como um quebra-cabeça. Além disso, um bom professor teria algum senso de sua autoridade e imagem nos olhos dos alunos e como isso requer ou não exige um certo comportamento de sala de aula, modo de auto apresentação, estilo pedagógico. E certamente todos nós temos professores e professores que, plenamente conscientes de todas as perspectivas envolvidas, também criariam situações de dissonância cognitiva por expectativas surpreendentes, derrubando preconceitos, chacoalhando nossas imagens de nós mesmos e coisas do gênero.²¹⁹

Os papéis sociais implicam simetria à medida que requerem uma habilidade para ver e interpretar o mundo do ponto de vista de outros com quem mantemos certas relações. Reversibilidade de perspectivas, nesse sentido, não significa “entrar na cabeça do outro”, mas sim “a capacidade de antecipar mais ou menos, entender mais ou menos o que o outro é susceptível de fazer, como se sente em um determinado problema, ou quais são suas reações”²²⁰. Ora, as relações cotidianas são marcadas por essa disposição; nenhum mundo social seria possível sem um conhecimento e um julgamento antecipatórios.²²¹ Para Benhabib, Iris Young se equivoca ao colocar muita ênfase em um fato que é banal na constituição do mundo social.

Enquanto Iris Young suspeita que o modelo hegeliano de constituição da subjetividade é um “modelo reconciliatório” que implica uma espécie de entendimento entre os selves, ou, em outros termos, uma transparência da consciência para si e entre si²²², Benhabib defende que a teoria da intersubjetividade de Hegel não está vinculada a uma concepção de *self* abstrata, tampouco completamente racionalista. Não parece equivocado afirmar que Young estende para a teoria da Benhabib a mesma crítica que esta fez a Habermas, sobre a necessidade de interpretar a ética comunicativa sem a ilusão de um consenso racional.²²³

²¹⁹Idem, p.186.

²²⁰ Idem, p.187

²²¹Idem, p.187. Sobre esse ponto é válido lembrar da crítica de Allen ao excesso de otimismo da Benhabib

²²² Esta é, em linhas gerais, a mesma objeção ao modelo de *self* que Young atribui à Gilligan, tal como exposto no capítulo dois.

²²³ O modelo de estrutura narrativa de *self* parece esquivar Benhabib das acusações de Young. A filósofa, contudo, passa a desenvolver essa concepção de maneira mais robusta a partir anos 1999.

Iris Young julga problemático ainda exigir dos agentes sociais que adotem o ponto de vista dos outros através das relações de privilégio e de oportunidade, além de julgar ser ontologicamente e fundamentalmente impossível para grupos sociais pensar, ver, entender o ponto de vista de outros grupos sociais: o caso Hill-Thomas sugere isso.

Na visão de Benhabib, contudo, a negação da reversibilidade de perspectivas deixaria Young suscetível à crítica de essencialização das identidades de grupo e de não levar em conta a construção contestada e frágil de "pontos de vista de grupo". A identidade de grupo – não menos do que indivíduos – é composta de diferentes vozes, perspectivas e narrativas dissonantes e muitas vezes, conflitantes. Assim, uma vez que não há uma perspectiva de grupo unitário, mas sempre uma construção mais ou menos coerente da identidade de grupo, as perspectivas de pessoas fora de um grupo podem fazer parte da narrativa desse grupo sobre sua própria identidade.

O diálogo entre grupos é uma forma de cada grupo articular a perspectiva que tem do outro para si próprio e, caso seja uma leitura equivocada, os grupos contestam essas perspectivas umas das outras. Para Benhabib, o caso Hill-Thomas revelou os aspectos frágeis, múltiplos e essencialmente contestáveis da identidade de grupo:

Quem, por exemplo, deveria definir o que é ser uma mulher afro-americana? Os homens afro-americanos, cujas próprias perspectivas variaram em todo o espectro; as mulheres afro-americanas, que estavam igualmente divididas, ou as feministas brancas, que estavam em conflito com o apoio a Anita Hill?²²⁴

Benhabib acredita que o saldo desse conflito é positivo: o debate Hill-Thomas provou pela primeira vez que uma interface significativa em torno da linguagem do feminismo, que atravessaria as divisões raciais, tornou-se possível. A visão díspar de Young e Benhabib sobre o lugar da reversibilidade nos movimentos pela ampliação do reconhecimento e participação pública se deve, em alguma medida, ao referencial teórico de cada uma.

Benhabib retoma Habermas e conceitua o discurso em termos de uma comunicação intersubjetiva e a validade das reivindicações implicadas nessa comunicação²²⁵. Assim, como lembra Moya Lloyd, “a abordagem de Benhabib se concentra nos procedimentos da comunicação: quem fala e quem é silenciado, quem levanta questões e quem não, quem faz propostas e quem não. (...) Isto é essencialmente

²²⁴Idem, p.189.

²²⁵LLOYD, Moya. *Beyond Identity Politics: Feminism, Power and Politics*. SAGE Publications Ltd; May 20, 2005, p.97

normativo.”²²⁶ No diálogo público, o respeito moral e a simetria são condições necessárias para uma igualdade normativa. Young, ao menos na visão de Benhabib, “é mais simpática a tradição do pós-estruturalismo francês”²²⁷

A proposição do conceito de *reciprocidade assimétrica* aparece como uma resposta ao *décifit* que Young vê na análise benhabibiana das relações de opressão e privilégio presentes nas interações no espaço público²²⁸. Contudo, a ênfase que Young põe nas desigualdades e assimetrias implica certa desqualificação da normatização. O enfraquecimento da posição normativista é justificada por Young na introdução de *Justice and the politics of difference* (1990). Em sua visão, as exigências normativas seriam demasiado abstratas para dar conta da avaliação e transformação de instituições e relações sociais concretas, além de tenderem a reduzir as pretensões por justiça a uma unidade, privilegiando a homogeneidade sobre a especificidade e a diferença.²²⁹ Assim, na concepção de espaço público assimétrico no qual os sujeitos interagem e se formam, não há lugar para uma concepção de igualdade normativa – nem para funcionar como critério para os movimentos sociais identificarem as injustiças que os assolam.²³⁰

De fato, Iris Young ganha destaque na década de 1990, em grande medida, pelo modo como busca o “enraizamento social de sua postura normativa”. A filósofa fundamenta sua teoria crítica na constituição e nas demandas dos movimentos sociais formados a partir de identidades particulares e que visam a superação das injustiças e opressões aos quais estão sujeitos, tais como o movimento de mulheres, de negros, de homossexuais e outras minorias. Como dito, para Benhabib a negação da reversibilidade de perspectivas não só deixaria Young suscetível à crítica de essencialização, como também à de ignorar a contestada e frágil construção de “pontos de vista de grupo”. Se

²²⁶Idem, p.97

²²⁷BENHABIB, S. “In Defense Of Universalism”, p.186.

²²⁸Embora o desenvolvimento dessa questão fuja do escopo deste trabalho, é interessante apontar a crítica de Amy Allen a Benhabib, que se fundamenta exatamente na problemática exposta. Amy Allen em *The Politics of Ourselves*, parece construir uma espécie de aporia em relação aos objetivos de Benhabib: a tentativa de fazer jus ao poder parece minar a possibilidade de emancipação e autonomia (ALLEN, 2015, p.116). Allen afirma que o modo como Benhabib configura seu procedimento de universalização é fraco, na medida em que desconsidera as relações de poder. Contudo, a ênfase no poder – tal como faz a tradição foucaultiana – inviabilizaria o plano utópico-normativo. Sobre esse ponto, Cyfer acredita que o custo do otimismo político que Allen atribui à Benhabib, justamente pela defesa que esta faz da possibilidade de conciliar a contextualização do sujeito com a intencionalidade da ação política, é simplificar demais as relações de poder concretas baseadas no gênero. (CYFER, I. Ob.Cit, p.55).

²²⁹SILVA, F.G. “Iris Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib: uma disputa entre modelos críticos.” In *Curso Livre de Teoria Crítica*, Papyrus. Campinas, 2008, p.201.

²³⁰Idem, p.202.

essa crítica já aparece no debate da década de 1990, é no *The Claims of Culture* (2006) que Benhabib a desenvolve:

Se diz que a posição social cria uma determinada perspectiva do mundo, que é incompatível e assimétrica com o ponto de vista daqueles que jamais ocuparam essa posição. Se analisarmos mais profundamente em que consiste essas posições sociais, chegaremos à usual enumeração tão cara a política identitária: gênero, raça, classe, etnia, idioma, orientação sexual e outras. A posição social, então, termina sendo um mero essencialismo, já que se baseia em reduzir as estruturas de consciência individual às identidades de grupo já delineadas. Parece haver pouca preocupação entre os defensores da ideia de posição social em torno de como definir esses grupos, e se de fato existem essas cosmovisões características ideal-típicas, ou uma consciência grupal que se pode atribuir a elas. Creio que essas supostas estruturas holísticas de consciência não existem e que os próprios defensores da posição social operam sob a ficção de uma consciência unitária, já que reduzem os debates controversos de cada grupo humano sobre si mesmo e sua identidade a um relato coerente e facilmente delineável.²³¹

A defesa da posição social não só acabaria por subsumir as identidades individuais às coletivas como também reificaria as posições sociais.²³²

Para Benhabib, toda transformação moral e política só se dá mediante a aprendizagem para considerar o outro e é precisamente porque a reversibilidade das

²³¹BENHABIB, S. *Situating the Self*, p. 137.

²³² Ainda sobre esse ponto, é em nota de rodapé que Benhabib sugere que a teoria de Young reifica as posições sociais: “Iris Young, por exemplo, escreve: “cada perspectiva social tem um relato não só de sua própria vida e história, senão de cada uma das outras posições que afetam sua própria experiência. Assim, os que escutam podem aprender como são suas próprias posições, ações e valores de acordo com demais a partir das histórias que contam. Portanto, os relatos mostram o conhecimento situado disponível ao coletivo desde cada uma das perspectivas, e a combinação de relatos de distintas perspectivas produz a sabedoria social coletiva que não é acessível à uma posição em particular (Young, 1996, 132). Young herda o conceito de “perspectiva social” da fenomenologia e, em particular, do último Sartre da *Crítica da razão dialética* (1960). Em geral, a análise fenomenológica se move no nível da explicação transcendental ou quase transcendental das condições de nosso mundo vital, e busca viabilizar aqueles supostos sobre nós mesmos, e os outros e nossos mundos, que já devemos haver concebido para poder explicar nosso mundo em terminologia reconhecível como “nosso mundo”. Seja na obra de Husserl, Heidegger, ou o último Wittgenstein ou Sartre, sempre há um problema de mediação entre o nível de análise fenomenológico e os eleitorados empíricos de qualquer mundo vital histórico dado. A fenomenologia não é igual à sociologia empírica. Os jogos linguísticos de Wittgenstein não se propõem com os atributos empíricos dos grupos linguísticos étnico culturais assim como o “*Das man*” de Heidegger não se refere tão somente as massas das democracias industriais. A obra de Iris Young, ainda que estivesse inspirada na fenomenologia, está livre dessa preocupação sobre como mediar entre o empírico e o transcendental. Ela reifica “as posições” sociais posto que traduz os termos transcendentais de análise em grupos sociais empíricos. Ademais, esses grupos sociais têm uma semelhança surpreendente com o eleitorado da política identitária das últimas décadas nas democracias capitalistas ocidentais, como as mulheres, as minorias raciais e étnicas, os homossexuais e as lésbicas, os deficientes, os judeus, os ciganos, etc. não existe nenhuma razão convincente para que o grupo vital fenomenológico se sobreponha, ou seja identificado aos grupos sociais mobilizados como movimentos sociais. Tal como afirmei antes (capítulo 1) esta confusão de níveis na obra de Young também caracteriza sua crítica a democracia deliberativa e sua intenção de substituir a democracia deliberativa por uma democracia “comunicativa”. (BENHABIB, S. *The Claims of Culture*, p.205, nota 8).

perspectivas é possível, que é possível o aprendizado social em torno de questões como o sexismo, o racismo e a discriminação étnica. Esse processo de aprendizagem,

é um processo interminável; para a vida social gera conflitos e distorções de perspectivas, idealizações e mitologias, bem como demonizações de outros. A reconciliação social é um desejo utópico. Tudo o que podemos esperar é uma sociedade em que todos os grupos e indivíduos possam viver com dignidade e justiça sem ter que sofrer a mitologia ou a demonização aos olhos dos outros. E tudo o que podemos esperar de uma teoria ética universalista é articular os princípios mínimos da vida moral e política, de modo a orientar nossas intuições enquanto navegamos pelas águas de escolha moral, conflito e indeterminação.²³³

Os primeiros trabalhos de Seyla Benhabib se voltam principalmente ao problema do universalismo e das comunidades éticas concretas. Em *Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics* (1992), Benhabib apresenta seu projeto de reconstrução do universalismo moral e político a fim salvá-lo de seus excessos racionalistas e de sua cegueira de gênero. No entanto, a partir do artigo *Sexual Difference and Collective Identities* (1999), o projeto benhabibiano sofre uma “inflexão sociológica” na qual o conceito de outro concreto perde centralidade.

Em nossa chave de leitura, é a publicação de *The Claims of Culture: equality and diversity in the global era* (2002) que consolida a mudança na abordagem de Benhabib, quando a autora passa a desenvolver estudos ainda mais situados, mais envolvidos com lutas sociais definidas e agentes específicos — talvez influenciada pelas críticas de Young. Nem a inflexão, nem a substituição do conceito significaram um abandono do projeto de situar o universalismo e os *selves*, tampouco uma modificação em sua orientação filosófica normativa.

Ainda nos trabalhos dos anos 2000, Benhabib continuou a utilizar os princípios da ética do discurso para pensar a confluência entre universalismo e demandas contextuais. Uma leitura possível é a de que o “outro concreto” perde centralidade para o conceito de “narratividade”, sobretudo após seu intenso diálogo com Iris Young. Isso porque o conceito de narratividade oferece, por sua vez, uma abordagem mais dinâmica das identidades dos *selves*, das negociações públicas entre grupos, pois sua formação é ao mesmo tempo autônoma, relacional e passível de disputas. A ideia central do *self* narrativo é que os indivíduos são constituídos por histórias das quais são ao mesmo tempo autores e personagens.

A adoção da narratividade nos parece profícua por um *enfoque de tripla via*, posto que funciona para analisar tanto as identidades pessoais, quanto a identidade de gênero e,

²³³BENHABIB, S. “In Defense Of Universalism”, p.189.

ainda, as identidades coletivas — respondendo assim as críticas ao *self* abstrato, a cegueira de gênero e a desconsideração com as demandas dos movimentos sociais que comunitaristas, feministas e pós-modernos fizeram à tradição universalista moral e política — e que, em diferentes proporções, Young ainda vê ressonâncias na teoria de Benhabib.

Em nossa chave de leitura, a narratividade cumpre melhor as tarefas de i) articular uma concepção de subjetividade cuja contextualização não comprometa o potencial de autonomia e ação política e assim; ii) oferecer uma alternativa ao *self* abstrato da tradição; iii) articular as identidades pessoais e coletivas sem subsumir a primeira a segunda; iv) fundamentar a organização movimentos sociais e suas disputas institucionais. Como dito, essa formulação ocorre mediante um movimento dialógico com Iris Young sobre o *self* relacional, com o intuito de oferecer um modelo viável para pensar as identidades e a resistência em contextos políticos democráticos e será desenvolvida em seus trabalhos posteriores.

Considerações Finais

As discussões aqui levantadas analisaram as noções e teses fundamentais com as quais Seyla Benhabib constrói uma concepção de espaço público universalista capaz de superar a primazia do domínio legal, o excesso de racionalismo e a cegueira de gênero das teorias morais e políticas modernas, que ainda se mantêm na ética do discurso de Jürgen Habermas. Um espaço público inclusivo, 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 tanto, analisamos três concepções diferentes de espaço público que correspondem a três correntes principais do pensamento político ocidental, quais sejam, o de Hannah Arendt, que oscila entre um perfil “agonístico” e outro modelo mais “associativo”, pautado pela ação em concerto; o modelo liberal que, ao defender uma “ordem pública justa e estável” foi denominado legalista; o modelo de espaço público presente na teoria de Habermas, a saber, o “espaço público discursivo”. Quando comparado aos primeiros, o último é forte na medida em que está no cerne de sua formulação a questão da legitimidade democrática: os discursos públicos funcionam como procedimento de universalização, sendo que as únicas normas que tem o direito de reclamar validade são aquelas que podem chegar a um consenso. À mudança no

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.

Ainda que o modelo habermasiano tenha grandes potenciais democráticos, também tem sérias limitações – que foram denunciadas sobretudo pelas teóricas feministas. O foco no consenso, bem como a deontologia forte, por exemplo, são os elementos que expõem o excesso de racionalismo que subjaz à teoria habermasiana. A orientação deontológica de Habermas, exige que tudo aquilo que é particular permaneça fora do discurso público. O filósofo faz, assim, uma separação muito severa entre o justo e o bem, que deixa a ética do discurso suscetível a crítica de falta de motivação moral, bem como a de um excesso de racionalismo e cegueira de gênero. Ao dar um tratamento muito precário às bases afetivas e culturais do próprio julgamento moral, as éticas universalistas, inclusive a habermasiana, se tornam precárias. Benhabib assim, tira o foco do consenso e coloca no processo — por isso é procedimentalista.

A correção dos déficits da teoria habermasiana exige uma reflexão sobre o juízo moral. Para lidar com o déficit motivacional e do excesso de racionalismo em Habermas, Benhabib retoma, em um primeiro momento, a teoria de Hannah Arendt sobre a formação do juízo. Em um segundo momento, Benhabib recorre às pesquisas de Carol Gilligan para enfraquecer a deontologia e, conseqüentemente, inserir questões de cuidado – que estiveram a cargo das mulheres ao longo da história – na teoria universalista.

Da teoria arendtiana sobre a formação do juízo moral, Benhabib retém a reversibilidade de perspectivas e a mentalidade alargada: estes elementos são necessários para contextualizar o universalismo e torná-lo interativo e motivado de fato. Em um procedimento deliberativo, pensar da perspectiva dos outros é saber como ouvir o que o outro está dizendo, ou quando as vozes dos outros estão ausentes, imaginar para si mesmo uma conversação com o outro como meu parceiro de diálogo. A mentalidade alargada é melhor realizada por meio de uma ética dialógica ou discursiva. Ao mesmo tempo em que a comunicação antecipada sugere uma abertura, uma disposição para ouvir o que o outro tem a dizer, a presença do outro é indispensável.

De fato, para Benhabib, o interessante nos procedimentos de universalização não é o fato de que há a possibilidade de todos concordarem a respeito de certos princípios, mas que esses princípios sejam adotados como resultado de um procedimento de debate público, que pode ser considerado razoável e justo: é isso que legitima seu universalismo

como reversibilidade de perspectivas. Assim, Benhabib destaca a importância não do resultado, mas do *processo* contínuo de conversação moral, da prática interativa de geração cooperativa da verdade ou validade, pois é nesse que os discernimentos morais ocorrem.

Nesse sentido, a universalização não é apenas um procedimento formal, mas também envolve a projeção utópica de um modo de vida no qual reinam o respeito e a reciprocidade. É válido lembrar que essa crítica de Benhabib à deontologia forte compartilhada por Habermas e pela tradição liberal não implica a defesa de um contextualismo. Benhabib defende uma deontologia fraca e, nos casos em que as normas morais das comunidades são incompatíveis com as normas universais, estas prevalecem sobre aquelas.

No saldo desse acerto de contas com a tradição moral universalista e com Habermas, Benhabib assume que é possível aderir ao *insight* da ética comunicativa – o fato de as normas morais serem estabelecidas intersubjetivamente por meio de um processo de argumentação prática – sem cair num excesso de racionalismo ou ignorar as demandas das mulheres.

Para tanto, a ética comunicativa não deve dizer respeito apenas às questões de justiça, mas também às de boa vida para os indivíduos e grupos envolvidos. Assim, para contextualizar o juízo moral e os *selves* sem abandonar a pretensão normativa e universalista é necessário que os indivíduos sejam vistos a partir de duas perspectivas: a do “outro concreto” e a do “outro generalizado”.

O conceito de outro concreto foi forjado no contexto de debate entre as pesquisas de Lawrence Kohlberg e Carol Gilligan. Com esta, Benhabib procura reavaliar a tradição universalista levando em conta as questões de gênero. O resultado dessa combinação é a ruptura com a visão de que as mulheres estariam aquém dos padrões morais considerados universais, bem como a formulação do ponto de vista moral do outro concreto.

Embora seja imprescindível a consideração dos indivíduos a partir da perspectiva da justiça, é necessário o reconhecimento da concretude do outro, da consideração das relações humanas de dependência, cuidado, compartilhamento e mutualidade dentro das quais o *self* se constitui. Assim, para Benhabib, as questões de cuidado são assuntos genuinamente morais e também podem ser tratadas a partir de um ponto de vista universalista. Vimos, contudo, que a incorporação de certos aspectos da ética do cuidado, também não implica um abandono do universalismo, pelo contrário, a posição de Benhabib é de conciliação. Tal combinação é profícua: a ética do cuidado funciona como

um complemento necessário aos déficits do universalismo; o universalismo põe limite aos problemas oriundos de uma ética centrada nas relações de cuidado.

O modelo de espaço público universalista de Benhabib é procedimental e, nessa medida, sujeitos envolvidos nas conversações públicas são atores e sujeitos da ação histórica de determinação do significado de si e de seus objetivos morais e políticos. Ainda que o objetivo de Benhabib seja expandir a participação e considerar as diferenças que compõem os sujeitos concretos, para Iris Young, seu programa não só não conseguiu cumprir o objetivo a que se propôs como culminou no oposto: o conceito de outro concreto, ao invés de considerar as diferenças, acaba por obscurecê-las.

Na visão de Iris Young, a teoria de Benhabib apresenta um déficit na análise das relações de opressão entre os indivíduos e assim, não consegue analisar de modo adequado os bloqueios a uma formação coletiva da vontade. Tal déficit se deve, na visão de Young, a convergência entre reciprocidade simétrica e reversibilidade. A simetria obscurece as diferenças e particularidades da posição do outro e é ontologicamente impossível e politicamente indesejável para as pessoas em uma posição social diferentes reverterem perspectivas.

Conforme mostram as respostas de Benhabib, a ênfase que Young põe nas desigualdades e assimetrias implica certa desqualificação da normatização. A teoria de Young se fundamenta na demanda dos movimentos sociais, encontra dificuldades em esclarecer e justificar os critérios de igualdade e direitos que poderiam ser incorporados nas pautas políticas. O debate entre Young e Benhabib percorre décadas e leva a reflexões importantes sobre a interface psicanálise e teoria social, sobre a concepção de *self* e, ainda sobre o risco de essencialismo que envolve os movimentos identitários.

Se os primeiros trabalhos de Benhabib se voltam sobretudo ao problema do universalismo e das comunidades éticas concretas -- *Situating the Self* (1992) e *Feminist Contentions* (1995) concentram esses esforços --, em *The Claims of Culture: equality and diversity in the global era* (2002), Benhabib imprime uma inflexão em seu projeto filosófico. A autora passa a desenvolver estudos mais situados, mais envolvidos com lutas sociais circunscritas e agentes específicos, tais como questões de migração, gênero, multiculturalismo, conflitos em torno das identidades que se desenrolam no espaço público deliberativo. Essa inflexão acontece, contudo, sem que Benhabib mude ou abra mão do seu quadro teórico normativo. Nesse sentido, podemos dizer que o árduo trabalho de fundamentação teórica sobre o espaço público e a constituição do ponto de vista do outro concreto estão implícitos em seus trabalhos posteriores.

Bibliografia

- ALLEN, Amy. *The Politics of our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*. New York. Columbia University Press, 2008.
- _____. *The Power of Feminist Theory*, Colorado and United Kingdom: Westview Press, 1999.
- _____. "Emancipation without Utopia: Subjection, Modernity, and the Normative Claims of Feminist Critical Theory". *Hypatia*, v. 30, n. 3, p. 513-529, Summer, 2015.
- ARENDT, H. "A Crise na cultura: sua importância social e política" in *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva. 1992.
- _____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- _____. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2002.
- BENJAMIN, Jessica. 1994. "The Shadow of the Other (Subject): Intersubjectivity and Feminist Theory." *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory* 1(2):231-54.
- _____. "Beyond Doer and Done to: an Intersubjective View of Thirdness". *Psychoanalytic Quarterly*, LXXIII, 2004.
- BENHABIB, S. *Critique, Norm and Utopia: A Study in the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 1986.
- _____. *Feminismo como Crítica da Modernidade*. Rio de Janeiro; Rosa dos Tempos, 1987. Tradução de Nathanael da Costa Caixeiro
- _____. "Liberal Dialogue vs. A Critical Theory of Discursive Legitimation," in *Liberalism and the Moral Life*. Ed. Nancy Rosenblum. (Harvard Univ. Press, 1989), pp. 143-156.
- _____. "O Outro generalizado e a outro concreto: a controvérsia Kohlberg-Gilligan e a teoria feminista" in: BENHABIB E CORNELL. *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro; Rosa dos Tempos, 1987.
- _____. *Situating the Self: Gender, Community and Post-Modernism in Contemporary Ethics*. Cambridge, UK. Polity Press, 1992.
- _____. "Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of the Public Sphere." *History of the Human Sciences* 6 (May 1993): 97-115.

_____. "From Identity Politics to Social Feminism: A Plea for the Nineties," in *Philosophy of Education*. (1995), pp. 22-36.

_____. "Cultural Complexity, Moral Interdependence, and the Global Dialogical Community," in *Women, Culture and Development*. Ed. Martha Nussbaum and Jonathan Glover. Clarendon Press, 1995, pp. 235-259.

_____. *The Philosophical Discourses of Modernity*. (co-edited with Maurizio Passerin d'Entreves) Polity Press, 1996.

_____. *Democracy and Difference: Changing Boundaries of the Political*. Princeton Univ. Press, 1996.

_____. "Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation". *Signs*, Vol. 24, No. 2, pp. 335-361. The University of Chicago Press, 1999.

_____. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.

_____. *The Claims of Culture. Equality and diversity in the global era*. Princeton University Press, 2002.

_____. *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*. New York, Cambridge University Press, 2004.

_____. *Another Cosmopolitanism*. New York, Oxford University Press, 2006.

_____. "Sobre um Modelo Deliberativo de Legitimidade Democrática". In WERLE, Denilson Luiz. E MELO, Rúrion Soares (Org.). *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Editora Singular, EsferaPública, 2007 p.47-79

_____. *The legitimacy of human rights*. American Academy of Arts & Sciences, 2008.

_____. *Dignity in Adversity: Human Rights in Turbulent Times*. Cambridge, Polity Press, 2011.

BERNSTEIN, J. M. *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*. Routledge. London, 1995.

BIROLI, F. MIGUEL, Luis Felipe. *Feminismo e Política*. São Paulo. Boitempo Editorial, 2014.

_____. *Autonomia, opressão e identidades: a resignificação da experiência na teoria política feminista.* in *Revista de Estudos Feministas*, 21 (1), 2013.

BUTLER, J. 1993. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge.

_____. *Excitable speech: a politics of the performative*. New York: Routledge, 1997.

_____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Precarious life: the powers of mourning and violence*. London/New York: Verso, 2004.

CANADAY, Margot. *Promising Alliances: 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

COHEN, Jean. *Repensando a privacidade: autonomia, identidade e a controvérsia sobre o aborto*. Rev. Bras. Ciênc. Polít. no.7 Brasília Jan./Apr. 2012

CYFER, I. *Afinal, o que é uma mulher? Simone de Beauvoir e "a questão do sujeito" na teoria crítica feminista*. Lua Nova, São Paulo, 94: 41-77, 2015, p.53

DIETZ, Mary. *Citizenship with a feminist face: the problem with maternal thinking*. Political Theory, v.13, n.1, 1985, p.19-37.

DWORKIN, Andrea. *Life and Death*. Free Press. Nova York, 1997.

FINI, L. D. T. *Desenvolvimento Moral: de Piaget A Kohlberg*. Perspectiva. Florianópolis, 58-78, Jan/Dez. 199, p.61-64.

FORST, R. *Contextos da Justiça. Filosofia Política para além de Liberalismo e Comunismo*. Tradução de Denilson Werle. São Paulo: Boitempo, 2010 _____.

Toleration in Conflict. Past and Present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. Tradução de Ciaran Cronin.

_____. *The Right to Justification. Elements of a Constructive Theory of Justice*. New York: Columbia University Press, 2007.

FRASER, N. 1992. "Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy". In: CALHOUN, C. (ed.) *Habermas and the public sphere*. Cambridge, MA: MIT Press _____ 2007.

FRATESCHI, Yara. *Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib*. Ethic@. Florianópolis, Santa Catarina. V.13, n.2, p.363-385, julh./dez., 2014.

_____. "Participação social institucionalizada para a democratização da democracia. Dois pontos, volume 13, nº2, 2016, p.3-14.

GILLIGAN, C. *In a Different Voice: psychological theory and women's development*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1982.

KOHLBERG, Lawrence. *Essays on moral development: the philosophy of moral development*. Harper e Row. San Francisco, 1981.

_____. "Synopsis and Detailed Replies to Critics," with Charles Levine and Alexandra Hower, in L. Kohlberg, *Essays on Moral Development, Vol. II, The Psychology of Moral Development* (San Francisco: Harper & Row, 1984).

KYMLIKA, W. *Comunitarianism and the Self*. In: *Liberalism, Community and culture*. Oxford University Press, 1989.

SIILVA, Felipe. 2008 "A solidariedade entre o público e privado" in Terra, R e Nobre, M. (orgs) *Direito e Democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros.

_____. *Liberdades em Disputa: a reconstrução da autonomia da autonomia privada na teoria crítica de Jürgen Habermas*. Campinas, SP. Universidade Estadual de Campinas, 2010.

_____. "Iris Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib: uma disputa entre modelos críticos." In *Curso Livre de Teoria Crítica*, Papirus. Campinas, 2008, p.201.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler.

_____. "Três modelos normativos de democracia" in *Lua Nova*, n. 36, 1995.

_____. *Comentários À Ética do Discurso*. Lisboa, Instituto Piaget, 1991

_____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Editora UNESP, São Paulo, 2011. Tradução de Denilson Luís Werle.

LLOYD, Moya. *Beyond Identity Politics: Feminism, Power and Politics*. SAGE Publications Ltd; May 20, 2005.

MacKINNON, Catharine. *Feminism Unmodified*. Harvard University Press, Cambridge (MA), 1987.

MEEHAN, Johanna. *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse* Great Britain. Routledge, 1995.

MELO, Rúion. *Repensando a esfera pública: esboço de uma teoria crítica da democracia* in *Lua Nova*, n. 94, abr 2015.

- _____. *O uso público da razão como procedimento: um contraste entre Rawls e Habermas*. Dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n. 2, p.113-141, outubro, 2008.
- MIGUEL, L. F. *Política de Interesses, Política do Desvelo*. Estudos Feministas, Ano 9, 2º Semestre de 2001, PP.253-267, p.259
- NOBRE, M. *Curso Livre de Teoria Crítica*, Papirus. Campinas, 2008.
- PATEMAN, Carole. *Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy*. In Public and Private in Social Life, eds. E.I Benn and G.F Gaus. London and Canberra e New York. CroomHlm and St. Martin's Press, 1983, pp.281-300.
- _____. *O contrato sexual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- SENNET, Richard. *O declínio do homem público*. Rio de Janeiro. Record, 2014.
- RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Editora WMF Martins Fontes. São Paulo, 2016. Tradução Álvaro de Vita.
- _____. *Uma Teoria da Justiça*. Martins Fontes. São Paulo, 2016. Tradução Jussara Simões.
- REPA, Luiz. "Compreensões de reconstrução: sobre a noção de crítica reconstrutiva em habermas e celikates". *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 40, n. 3, p. 9-28, Jul./Set., 2017
- ROCKHILL, G. GOMEZ-MULLER, A. *Critique et subversion dans La pensée contemporaine américaine*. Editions Du Félin, Paris, 2010.
- SCHOR, Naomi. 1995. *French Feminism Is a Universalism*. *Differences* 7(1):15-47.
- YOUNG, Iris M. *Comments on Seyla Benhabib, Situating the Self*. *New German Critique*, No. 62, spring - summer, 1994.
- _____. *The ideal of community and the politics of difference*. *Social Theory and Practice*, 12.1. 1986.
- _____. *Asymmetrical Reciprocity: o Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought*. *Constellations*, Volume 3, No3, 1997.
- _____. *Justice and the politics of difference*, Princeton University Press. Princeton, 1990.
- _____. *Inclusion and democracy*. Oxford University Press. Oxford, 2000.