

38º Encontro Anual da Anpocs

SPG22 - Teoria social no limite. Novas frentes/fronteiras na teoria social contemporânea

O feminismo como crítica e contraproposta às teorias morais e políticas

Maria Eduarda Ota

O feminismo como crítica e contraproposta às teorias morais e políticas

Resumo: O presente trabalho busca discutir a crítica feminista às teorias morais e políticas, problematizando especificamente a noção de “indivíduo” e a dicotomia público/privado a partir das autoras feministas Carole Pateman, Seyla Benhabib, Iris Marion Young e Nancy Fraser. As autoras acusam tais teorias de serem “gender blind”, evidenciando os desdobramentos axiológicos e políticos dessas teorizações e ressaltando que “a dicotomia público/privado como princípio de organização social, e sua expressão ideológica em várias concepções de razão e justiça são prejudiciais às mulheres” (BENHABIB, 1987, p. 16). Com convergências e divergências em suas críticas e propostas teóricas, as autoras situam-se no projeto feminista mais amplo de reconstrução teórica, o qual vem sendo entendido como uma nova e indispensável frente na teoria social contemporânea.

Palavras-chave: Feminismo. Teorias morais. “Indivíduo”. Dicotomia público/privado.

A teoria do contrato que remonta aos séculos XVII e XVIII estende sua influência até os dias atuais, sendo cada vez mais resgatada a partir da década de 1970 por meio de novas e distintas reformulações. Mais que uma mera ficção acerca de nossa gênese política, a doutrina contratualista possui implicações práticas, informando como deveriam ser entendidas as instituições políticas mais importantes da sociedade. Dessa forma, os defensores do contrato sustentam que os contratos reais assemelham-se ao modelo do contrato original, em que ocorre um livre acordo entre partes iguais. As relações contratuais, assim, são vistas como o paradigma das relações livres, as quais carregariam em si uma promessa emancipatória de igualdade e liberdade universais, contrapondo-se à hierarquia característica das relações tradicionais.

A despeito do renovado interesse pela teoria contratualista, persiste uma grande lacuna na discussão dominante acerca da crítica feminista ao contrato, que continua a ser negligenciada pelos principais teóricos contemporâneos. Carole Pateman inicia sua crítica colocando em evidência que o contrato originário é um pacto sexual-social,

embora o contrato sexual tenha sido sistematicamente omitido. O contrato gera, destarte, uma ordem social patriarcal, constituindo ao mesmo tempo liberdade e dominação: enquanto o contrato social institui a liberdade civil dos homens, o contrato sexual estabelece a sujeição das mulheres.

O patriarcado clássico, então, não é eliminado com a criação do contrato, mas antes transformado: ele baseia-se agora no pacto entre irmãos, maridos, cidadãos e trabalhadores, formando o patriarcado fraternal moderno. Contrato é, assim, uma categoria patriarcal, tal qual muitas outras que se encontram no cerne das teorias morais e políticas, como “indivíduo”, Estado, dicotomias público/privado, justiça/vida boa. Segundo Pateman, “uno de los legados del pasado más importante y complejo para el feminismo es la construcción de un ‘individuo’ universal dentro de la distinción privado-público” (PATEMAN *apud* ROMERO, 1995, p. IXss). Embora hodiernamente essa dicotomia encontre-se em processo de transformação, sendo constantemente redefinida, tais conceitos não são neutros e continuam informando tanto teorias sociais quanto práticas políticas e cotidianas, havendo a necessidade de considerá-los a partir de uma perspectiva de gênero. Nesse sentido, o presente artigo busca discutir esse legado e problematizar especificamente a noção de “indivíduo” e a dicotomia público/privado a partir das autoras feministas Carole Pateman, Seyla Benhabib, Iris Marion Young e Nancy Fraser.

Pateman chama a atenção para a ambiguidade da condição das mulheres no contrato originário, visto que a sua capacidade de fazer contrato é ao mesmo tempo pressuposta e negada. Não participam integralmente do contrato, mas tampouco permanecem no estado de natureza. São objeto do contrato, mas também são parte contratante. Tal situação peculiar é resolvida com a incorporação das mulheres a uma esfera que é “parte de la sociedad civil pero está separada de la esfera ‘civil’” (PATEMAN, 1995, p. 22), a saber, a esfera privada. Dessa forma, Pateman depreende que “la antinomia privado/público es otra expresión de natura/civil y de mujeres/varones. La esfera (natural) privada y de las mujeres y la esfera (civil) pública y masculina se oponen pero adquieren su significado una de la otra” (PATEMAN, 1995, p. 22).

Na mesma direção, Benhabib ressalta que a distinção entre esfera pública e privada “serviu para confinar mulheres e esferas de atividade tipicamente femininas,

como trabalho doméstico, reprodução, nutrição e cuidado com crianças, doentes e idosos, ao domínio 'privado' e mantê-las fora da agenda pública no estado liberal" (BENHABIB, 1992, p. 108). As dicotomias público/privado e justiça/vida boa traçam uma linha separatória entre o domínio moral centrado em questões de justiça, que se realizam na historicidade da esfera pública, e a esfera privada relacionada a questões de vida boa, ou seja, a questões não generalizáveis, não passíveis de discussão pública. Como bem coloca a autora, "a desistoricização do domínio privado significa que, enquanto o ego masculino celebra sua passagem da natureza para a cultura, do conflito para o consenso, as mulheres permanecem num universo interminável, condenadas a repetir os ciclos da vida" (BENHABIB, 1987, p. 97).

Benhabib destaca no pensamento político moderno três principais significados de esfera privada. Com a separação entre igreja e Estado, na Europa ocidental e na América do Norte, a esfera privada significava antes de tudo a esfera de consciência individual religiosa e moral. Posteriormente surge uma segunda dimensão, relacionada principalmente à liberdade econômica e de mercado, leia-se, a não interferência estatal na economia. O terceiro significado, então, será aquele referente à esfera íntima, ao domínio do lar, das necessidades, da reprodução e dos cuidados. A confusão entre liberdade religiosa e econômica com a liberdade da intimidade, sob a rubrica de questões privadas de vida boa, resulta em graves consequências, como a cegueira de gênero e da problemática da diferença, bem como a desconsideração da existência de relações de poder na esfera íntima.

Com a idealização da intimidade, a divisão sexual do trabalho na família não é vista sob o escopo da justiça. O movimento de mulheres, a exemplo de um movimento libertário, vem questionando e renegociando essa tradicional linha divisória entre questões de justiça e de vida boa, tornando públicas questões antes restritas ao domínio privado, tematizando as relações assimétricas de poder na esfera íntima.

Young, por outro viés, procura relacionar a crítica ao ideal de imparcialidade da razão normativa com a crítica à teoria política moderna, mostrando que a "dicotomia entre razão e desejo surge na teoria política moderna na distinção entre o domínio público universal da soberania e do Estado, por um lado, e, por outro, o domínio privado particular das necessidades e desejos" (YOUNG, 1987, p. 73). Trazendo como referência

principal da teoria política moderna Rousseau e Hegel, Young mostra que o ideal de imparcialidade e generalidade do público cívico presente nesses autores acaba excluindo do público “indivíduos e grupos que não se ajustam ao modelo de cidadão racional que pode transcender corpo e sentimento” (YOUNG, 1987, p. 76), exclusão essa baseada na oposição entre razão e afetividade e na “associação desses traços com tipos de pessoas” (YOUNG, 1987, p. 76), a saber, geralmente mulheres, negros e índios. Enquanto o domínio público é unificado e homogêneo, o privado é onde o homem tem sua particularidade reconhecida, satisfaz suas necessidades e desejos, tendo a mulher como a zeladora desse domínio.

Fraser, por sua vez, examina a dicotomia público/privado especificamente na obra de Habermas, mostrando que o autor traça uma separação público/privado em dois níveis: no nível dos sistemas e no nível do mundo da vida. No nível dos sistemas, a separação público/privado encontra-se entre o Estado (ou sistema público) e a economia oficial capitalista (ou sistema privado). No nível do mundo da vida, tal distinção aparece entre a esfera pública (espaço da participação política e da formação da opinião) e a esfera privada (família nuclear moderna).

Essas separações, ademais, estão inter-relacionadas devido à institucionalização de papéis específicos que vinculam as diferentes esferas. Assim, o sistema público acha-se vinculado à esfera pública por meio dos papéis do cidadão (e depois do cliente, no capitalismo de bem-estar), relações essas realizadas principalmente no ambiente do poder. Paralelamente, o sistema privado e a esfera privada ligam-se pelos papéis do trabalhador e do consumidor, trocas realizadas no âmbito do dinheiro.

Admitindo um potencial crítico nessa sofisticada explicação de Habermas, Fraser, contudo, aponta algumas fragilidades em sua exposição, as quais se devem à omissão do subtexto de gênero e ao modo androcêntrico pelo qual a oposição entre instituições sistêmicas e do mundo da vida é interpretada. Os papéis institucionalizados de cidadão, trabalhador e consumidor são todos dotados de gênero, sendo esse um importante meio de troca entre os quatro domínios mencionados. Ao ignorar a questão de gênero, Habermas acaba não percebendo significativas interligações entre os quatro componentes de seu modelo público/privado, como o fato de que “a identidade de gênero estrutura o trabalho remunerado, a administração estatal e a participação política” (FRASER, 1987,

p. 54). Sendo assim, há então uma multidirecionalidade nos canais de influência entre instituições sistêmicas e do mundo da vida, e não apenas uma colonização do mundo da vida pelo sistema, como afirma Habermas. Há também um caráter sistêmico na esfera doméstica não abordado pelo autor, visto que as famílias podem ser e são muitas vezes um lugar “de cálculo egocêntrico, estratégico e instrumental bem como lugares de trocas usualmente exploradoras, e de serviços, trabalho, dinheiro, sexo, e inclusive, às vezes, frequentemente coerção e violência” (FRASER, 1987, p. 45).

Se em “A Teoria da Ação Comunicativa” Habermas não aborda a questão de gênero (sofrendo várias críticas por essa omissão), em “Direito e Democracia: entre facticidade e validade” o tema encontra-se especificamente contemplado. No que diz respeito à definição do que deve ser discutido publicamente, Habermas apresenta o dilema entre liberais e feministas: enquanto essas defendem que qualquer tema possa ser discutido publicamente, aqueles argumentam que tal liberação da discussão política colocaria em risco a proteção jurídica da esfera privada e a própria integridade pessoal do indivíduo.

Fazendo uma distinção entre “limitações impostas aos discursos públicos através de *processos* e uma limitação do *campo temático* dos discursos públicos” (HABERMAS, 2003, p. 40), Habermas mostra que tanto a formação informal (e ilimitada) da opinião e da vontade, quanto a sua formação institucionalizada (a qual é limitada pela regulação por processos), “abrangem questões eticamente relevantes da vida boa, da identidade coletiva e da interpretação de necessidades” (HABERMAS, 2003, p. 40). Assim, embora haja uma limitação através dos processos, não há essa tal limitação do campo temático. E isso não é problemático, visto que debater sobre um assunto não significa intrometer-se em direitos subjetivos, havendo ainda uma grande diferença entre a tematização de competências e responsabilidades e sua regulação. Segundo o autor, “todos os assuntos a serem regulados pela política têm que ser discutidos publicamente; porém nem tudo o que merece ser objeto de uma discussão pública é levado para uma regulação política” (2003, p. 40).

Embora a esfera íntima deva ser protegida, há temas privados que podem e devem ser submetidos à discussão pública e ao escrutínio crítico. Habermas ressalta que se faz

necessária uma longa luta por reconhecimento, capaz de influenciar a opinião pública, para que assuntos inicialmente tidos como privados sejam introduzidos “nas agendas parlamentares, discutidos e, eventualmente, elaborados na forma de propostas e decisões impositivas” (HABERMAS, 2003, p. 41). Porém é importante fazer a ressalva de que:

(...) nenhuma regulamentação, por mais sensível que seja ao contexto, poderá concretizar adequadamente o direito igual a uma configuração autônoma da vida privada, se ela não fortalecer, ao mesmo tempo, a posição das mulheres na esfera pública política, promovendo a sua participação em comunicações políticas, nas quais é possível esclarecer os aspectos relevantes para uma posição de igualdade (HABERMAS, 2003, p. 169).

Aqui entra a questão fundamental colocada por Habermas da relação mútua entre autonomia privada e autonomia pública, que deveriam realizar-se simultânea e complementarmente, onde a “concretização de direitos fundamentais constitui um processo que garante a autonomia privada de sujeitos privados iguais em direitos, porém em harmonia com a ativação de sua autonomia enquanto cidadãos” (HABERMAS, 2003, p. 169). Assim, tanto as delimitações de domínios privados e públicos, quanto as interpretações da identidade dos sexos, suas relações mútuas e seu desdobramento em regulamentações políticas, teriam que ser tematizadas e desenvolvidas em discussões públicas, com a participação de todas as pessoas afetadas.

Nesse sentido, Pateman enfatiza que o contrato sexual e a estrutura das relações patriarcais não se restringem à esfera privada, perpassando a totalidade da sociedade moderna (em um contrato de emprego, exemplifica Pateman, os corpos femininos são sempre levados em conta). As mulheres, então, não são consideradas “indivíduos” à semelhança dos homens, havendo consequências legais e sociais em decorrência disso. Uma delas diz respeito ao contrato de matrimônio, a despeito de reformas recentes. Embora as esposas não sejam mais propriedades de seus maridos como no século XIX, a sujeição conjugal mostra sua persistência quando o tema é violação sexual no casamento, a qual ainda é pouco problematizada ou mesmo negligenciada.

O conceito de “indivíduo” é a pedra angular sobre a qual repousam as teorias morais e políticas, visto que é ele, com suas capacidades e atributos necessários, que realiza o contrato. Dentre essas capacidades, destaca-se a propriedade sobre a própria pessoa: são indivíduos possessivos. No entanto, “la mayoría de los autores clásicos

sostiene que las capacidades y atributos naturales están sexualmente diferenciados” (PATEMAN, 1995, p. 61) e que somente os homens possuem esses atributos, incluindo o direito natural sobre as mulheres. Os contratualistas contemporâneos, por sua vez, utilizam-se do conceito de “indivíduo” universal, abstrato e sexualmente neutro, subsumindo as mulheres nessa categoria e ocultando, com isso, as relações de poder e de subordinação.

Para tratar essa questão, Benhabib faz uma distinção crítica entre duas concepções das relações eu-outro, a saber, o ponto de vista do outro generalizado e o ponto de vista do outro concreto. O ponto de vista do outro generalizado “exige que enxerguemos todo e cada indivíduo como um ser racional habilitado aos mesmos direitos e deveres que gostaríamos de atribuir a nós mesmos” (BENHABIB, 1987, p. 97), ou seja, abstrai nossa individualidade e privilegia o que temos em comum, o que constitui nossa dignidade moral. As normas de nossas relações são as da igualdade e da reciprocidade formais, sendo “sobretudo públicas e institucionais” (BENHABIB, 1987, p. 98).

O ponto de vista do outro concreto, por outro lado, “exige que enxerguemos todo e cada ser racional como um indivíduo com uma história concreta, identidade e constituição afetivo-emocional” (BENHABIB, 1987, p. 98), ou seja, abstrai o que temos em comum e privilegia nossa individualidade. As normas de nossas relações são as da equidade e da reciprocidade complementar, sendo “em geral privadas e não institucionais” (BENHABIB, 1987, p. 98).

Feita essa distinção, Benhabib argumenta que essas concepções são vistas como incompatíveis nas teorias morais contemporâneas, refletindo “as dicotomias e cisões de inícios da moderna teoria moral e política entre autonomia e cuidados maternos, independência e vinculação, o público e o doméstico, e, mais amplamente, entre justiça e vida boa” (BENHABIB, 1987, p. 97). Retomando resumidamente as teorias morais universalistas a partir de uma crítica imanente, a autora mostra que a concepção do eu autônomo presente nessas teorias está restrita ao outro generalizado, o que leva a uma incoerência epistêmica no que concerne aos critérios de reversibilidade e universalidade reivindicados por elas. Se Kohlberg e Rawls entendem a reciprocidade como a capacidade de colocar-se no lugar do outro, o problema surge devido ao fato de que “sob

as condições do ‘véu da ignorância’, o *outro como diferente do eu* desaparece”. (BENHABIB, 1987, p. 99ss).

Benhabib, então, questiona se a identidade do eu humano pode ser determinada apenas por sua capacidade de ação, anterior a suas características individualizantes e a seus objetivos morais. A autora afirma que a identidade “não abrange apenas meu potencial para escolha, mas a realidade de minhas escolhas, isto é, como eu como indivíduo finito, concreto, dotado de corpo formulo e modelo as circunstâncias de minha identidade (...) numa narrativa coerente” (BENHABIB, 1987, p. 100). Ao ignorar o ponto de vista do outro concreto, um teste de universalidade torna-se inconsistente, visto que falta a ele “as necessárias informações epistêmicas para julgar minha situação moral como sendo ‘semelhante’ ou ‘dissemelhante’ em comparação com a dos outros” (BENHABIB, 1987, p. 102).

Benhabib, assim, acusa as teorias morais universalistas de serem substitucionalistas, devido ao fato de que “o universalismo que defendem é definido sub-repticiamente pela identificação de experiências de um grupo específico de pessoas como argumento paradigmático do humano em geral” (BENHABIB, 1987, p. 91ss), grupo esse composto por homens brancos e proprietários. Pateman também afirma que o contrato original é pactuado por homens brancos e que possui três aspectos: “el contrato social, el contrato sexual y el contrato de esclavitud que legitima el gobierno del blanco sobre el negro” (PATEMAN, 1995, p. 302).

Young, assim como Benhabib, critica “as implicações epistemológicas e normativas das concepções dominantes e ocidentais de razão e racionalidade” (BENHABIB, 1987, p. 14). O que Benhabib conceitua como o ponto de vista do outro generalizado, a partir do qual identifica a origem de uma concepção incoerente do eu, Young trata como o ponto de vista representado pela razão deontológica, cujas armadilhas epistemológicas encontram-se “na incapacidade de pensar através de diferença e particularidade sem reduzi-las à irracionalidade” (BENHABIB, 1987, p. 14).

Em seu artigo “A Imparcialidade e o Público Cívico: Algumas Implicações das Críticas Feministas da Teoria Moral e Política”, Young começa fazendo uma discussão

sobre o ideal de imparcialidade da razão normativa, o qual continua sendo definido como o ponto de vista moral por muitos pensadores:

Do observador ideal à posição original para uma nave espacial em outro planeta, os filósofos da moral e política começam raciocinando de um ponto de vista que alegam ser imparcial. Esse ponto de vista é em geral um constructo contrafactual, uma situação de raciocínio que transfere as pessoas de seus contextos concretos de decisões morais vivas, para uma situação na qual não poderiam existir (YOUNG, 1987, p. 70).

Para explicar essa exigência da razão normativa de uma “construção de um eu fictício numa situação fictícia de raciocínio” (YOUNG, 1987, p. 70), Young utiliza-se das reflexões de Theodor Adorno sobre a lógica da identidade.¹ Para essa lógica, “razão é *ratio*, isto é, a redução, com base em princípios, dos objetos de pensamento a uma medida comum, as leis universais” (YOUNG, 1987, p. 70). Para além do mero esforço em reunir, ordenar e explicar o movimento da experiência – característico de qualquer conceitualização – a lógica da identidade “constrói sistemas completos que procuram mergulhar a alteridade das coisas na unidade do pensamento” (YOUNG, 1987, p. 70ss), visando a uma representação do todo em detrimento da incerteza, da imprevisibilidade, da alteridade. A alteridade é eliminada tanto na forma de 1) especificidade das situações – visto que o requisito de imparcialidade suscita o requisito de universalidade e, portanto, as mesmas regras valem para todas as situações – quanto na 2) diferença entre sujeitos morais – posto que o sujeito imparcial fica fora e acima das situações que julga, levando em consideração todas as perspectivas possíveis, sem precisar consultá-las.

A lógica da identidade, entretanto, em vez de gerar unidade, gera dicotomia, pois o “ato de reunir particulares sob uma categoria universal cria uma distinção entre interior e exterior” (YOUNG, 1987, p. 72), levando a oposições normativas hierarquizadas, onde “o primeiro termo designa a unidade positiva no interior, o segundo termo menos valorizado designa a sobre exterior” (YOUNG, 1987, p. 72). No que diz respeito ao ideal de imparcialidade, a dicotomia aparece na diferenciação entre razão e afetividade: “razão define a unidade do sujeito moral, tanto no sentido de conhecer os princípios universais de moralidade como no sentido do que todos os sujeitos morais têm em comum do mesmo modo”, opondo-se então “a desejo e afetividade como o que diferencia e particulariza as pessoas” (YOUNG, 1987, p. 72).

¹ Ver mais em ADORNO, 1973.

Ser imparcial, então, significa “ser desapassionado: ser inteiramente isento de sentimentos no julgamento” (YOUNG, 1987, p. 71), buscando assim “eliminar a alteridade num sentido diferente, no sentido das experiências sensíveis, desejosas e emocionais que me ligam à concretude das coisas” (YOUNG, 1987, p. 71). Essa oposição faz-se necessária para garantir a unidade da imparcialidade. Traz, todavia, sérias consequências, como a inferiorização da afetividade, a desconsideração dos sentimentos como motivadores da ação moral, o entendimento de que decisões morais baseadas em sentimentos são irracionais e não objetivas e, por consequência, a suspeita da racionalidade moral de qualquer grupo “cuja experiência ou estereótipos os associam com desejo, necessidade e afetividade” (YOUNG, 1987, p. 73), no qual, obviamente, as mulheres estão enquadradas.

Nessa perspectiva, Pateman destaca a interdependência entre essas dicotomias que estão na base das teorias morais e contratualistas (privado/público, natural/civil, razão/afetividade) e o significado da categoria “indivíduo”, mostrando que enquanto uma não for problematizada a outra permanecerá intacta. Tais categorias são explicitamente patriarcais e por isso a aliança entre feminismo e liberalismo é tão problemática na visão da autora, a qual não acredita que a autonomia das mulheres possa ser realizada no horizonte do liberalismo com sua promessa emancipatória do contrato entre indivíduos abstratos.

Young também se mostra cética ao projeto moderno, tendo em vista que “os ideais do liberalismo e da teoria do contrato, tais como igualdade formal e racionalidade universal, acham-se profundamente prejudicados pelos preconceitos masculinos sobre o que significa ser humano e a natureza da sociedade” (YOUNG, 1987, p. 67), havendo, assim, baixa expectativa de “dar novo aspecto a esses ideais de modo a possibilitar a inclusão de mulheres” (YOUNG, 1987, p. 67).

Benhabib, por outro lado, busca reconstruir alguns legados da modernidade, como o universalismo moral e político. Propõe, no entanto, um universalismo interativo, no qual se “reconhece que todo outro generalizado é também um outro concreto” (BENHABIB, 1987, p. 103). Afirma, ademais, que a “universalidade não é o consenso ideal de eus definidos ficticiamente, mas o processo concreto em política e moral da luta de eus concretos, físicos, pugnando por autonomia” (BENHABIB, 1987, p. 92).

Destarte, Benhabib apresenta três elementos para a formulação de seu universalismo interativo e pós-metafísico. O primeiro diz respeito a uma mudança no conceito de racionalidade, que vai de uma concepção substancialista a uma concepção discursiva. O segundo refere-se ao reconhecimento de que “os sujeitos da razão são criaturas finitas, corporificadas e frágeis, e não cogitos desencarnados ou unidades abstratas de apercepção transcendental” (BENHABIB, 1992, p. 5). A autora entende o sujeito da razão como um infante humano que se torna “uma pessoa, adquire linguagem e razão, desenvolve um senso de justiça e autonomia, e se torna capaz de projetar uma narrativa no mundo” (BENHABIB, 1992, p. 5) somente dentro de uma comunidade humana onde aprende a interagir por meio de processos contingentes de socialização. O terceiro elemento vem, por assim dizer, como uma consequência do segundo: “se a razão é a realização contingente de criaturas corporificadas, finitas e socializadas, então as reivindicações legislativas da razão prática devem também ser entendidas em termos interacionistas” (BENHABIB, 1992, p. 6). Com esses três elementos constituintes de seu universalismo interativo, Benhabib explicita suas concepções de “reason, self and society”, concepções as quais ela intitula como pressuposições substantivas necessárias para a formulação de um procedimentalismo sério.

Sobre esse tema, Young afirma que a politização da vida pública não pressupõe uma esfera pública unificada onde os cidadãos precisam desfazer-se de suas histórias para atingir um bem comum. A autora fala da necessidade de se fazer uma reconceitualização dos significados de público e privado que não corresponda à oposição hierárquica entre “razão e sentimento, masculino e feminino, universal e particular” (YOUNG, 1990, p. 119). O domínio privado deve ser entendido não mais no sentido de privação, do que não deve mostrado, do que o público exclui, mas antes como “aquele aspecto da vida ou atividade que qualquer indivíduo, homem ou mulher, tenha o direito de excluir dos outros” (YOUNG, 1987, p. 84), ressaltando a “orientação do agente, isto é, o direito do indivíduo retirar-se, em vez de ser retirado” (YOUNG, 1987, p. 84).

O domínio público, por sua vez, deve ser aberto e acessível a todos, não excluindo nenhuma pessoa, nem aspectos de suas vidas, nem assuntos de discussão. Não implica homogeneidade, visto que “em fóruns e espaços públicos acessíveis e abertos, deve-se esperar encontrar e ouvir aqueles que são diferentes, cujas perspectivas sociais, experiências e afiliações são diferentes” (YOUNG, 1990, p. 119). Em tal ideal de público

heterogêneo, “consenso e partilhamento podem nem sempre ser a meta, mas o reconhecimento e apreciação de diferenças, no contexto do confronto com o poder” (YOUNG, 1987, p. 86).

Com a impossibilidade de um ponto de vista imparcial e universal que transcenda as diferenças de grupo, Young mostra que o ideal de um público unificado frequentemente eleva “as perspectivas e experiências particulares dos grupos privilegiados, silenciando ou denegrindo aqueles de grupos oprimidos” (YOUNG, 1990, p. 184). Para ir contra essa tendência, a autora declara o seguinte princípio:

(...) um público democrático deveria fornecer mecanismos para a representação e o reconhecimento efetivo das distintas perspectivas e vozes de seus grupos constituintes que são oprimidos ou desfavorecidos. Tal representação de grupo implica em mecanismos institucionais e recursos públicos apoiando: (1) auto-organização de membros do grupo para que alcancem um empoderamento coletivo e uma compreensão reflexiva de seus interesses e experiências coletivas no contexto da sociedade; (2) análises de grupo e geração de propostas de políticas de grupo em contextos institucionalizados onde os decisores são obrigados a mostrar que suas deliberações levaram as perspectivas do grupo em consideração; e (3) poder de veto do grupo em relação a políticas específicas que afetam o grupo diretamente (YOUNG, 1990, p. 184).

Pateman, nessa direção, também examina o dilema entre igualdade e diferença, falando sobre a necessidade de transformação radical em direção a uma cidadania genuinamente democrática, na qual “igualdad es siempre incompatible con la subordinación pero puede ser compatible con la diferencia” (PATEMAN *apud* ROMERO, 1995, p. XVI). Apesar de não apresentar um programa completo de teoria política, a autora ressalta que as mulheres devem incorporar-se à cidadania e à democracia enquanto seres concretos, corpóreos: enquanto mulheres.

Dessa forma, resgatar a reprimida história do contrato sexual representa muito mais do que um mero adendo à história do contrato original. Reler os textos a partir de outro lugar, com outro olhar, traz consequências não somente teóricas, mas também políticas. Baseando-se em experiências das mulheres, as feministas “indagaram como a mudança de perspectiva dos pontos de vista dos homens para os das mulheres poderia alterar as categorias fundamentais, a metodologia e o entendimento da ciência e da teoria ocidentais” (BENHABIB, 1987, p. 7). Dentro desse contexto, pode-se dizer que a nossa tradição teórica ocidental vem passando por considerável reestruturação a partir de uma

perspectiva feminista, em que após o momento inicial de desconstrução inicia-se o trabalho de reconstrução teórica feminista.

Benhabib, em seu trabalho “O Outro Generalizado e o Outro concreto: a Controvérsia Kohlberg-Gilligan e a Teoria Feminista”, define duas premissas de sua teorização feminista: a primeira sustenta que o sistema gênero-sexo é “um modo essencial pelo qual a realidade social é organizada, simbolicamente dividida e vivenciada na prática” (BENHABIB, 1987, p. 91), enquanto a segunda constata que “os sistemas gênero-sexo historicamente conhecidos têm contribuído para a opressão e exploração das mulheres” (BENHABIB, 1987, p. 91). Partindo dessas premissas, Benhabib coloca como tarefa da teoria crítica feminista desvendar esses sistemas que oprimem e exploram as mulheres e “desenvolver uma teoria que seja emancipatória e reflexiva” (BENHABIB, 1987, p. 91). Tal tarefa pode ser realizada de duas formas: 1) com base em um estudo crítico, social-científico, desenvolvendo “uma *análise explicativa-diagnóstica* da opressão das mulheres através da história, cultura e sociedades” (BENHABIB, 1987, p. 91, grifo da autora) e 2) a partir de um estudo mais normativo e filosófico, manifestando uma “*crítica previsiva-utópica* das normas e valores da nossa sociedade e cultura atuais, de modo a projetar novos modos de aglutinação, de relacionamento entre nós e com a natureza no futuro” (BENHABIB, 1987, p. 91).

Young, por sua vez, também busca desenvolver uma teoria crítica feminista, especialmente em seu livro “Intersecting Voices”. Conceitualizando gênero como serialidade, no sentido sartreano, a autora teoriza “um conceito de posição social estruturada” (YOUNG, 1997, p. 7). Segundo ela:

Indivíduos estão posicionados em estruturas de classe, sexualidade, gênero, raça, idade, etnia, e assim por diante, que lhes conferem experiências posicionadas similarmente que têm afinidade umas com as outras e perspectivas similares de outras posições sociais e eventos. (...) pessoas trazem perspectivas específicas e diferentes à vida pública e à comunicação devido a esses posicionamentos estruturais serializados (YOUNG, 1997, p. 7).

Destarte, “como uma série mulher é o nome de uma relação estrutural de objetos materiais como eles foram produzidos e organizados por uma história anterior” (YOUNG, 1997, p. 28). O termo feminismo, assim, não faz referência a atributos compartilhados por todas as mulheres, mas a “um modo de questionar, uma orientação e um conjunto de compromissos” (YOUNG, 1997, p. 3). De um lado, feminismo “significa

atenção aos efeitos das instituições, políticas e ideias sobre o bem-estar e as oportunidades das mulheres” (YOUNG, 1997, p. 3). De outro, designa trabalhos que se “baseiam nas experiências das mulheres, ou em reflexões sociais e filosóficas que se assumem como sendo de perspectivas de mulheres, como fontes para desenvolver descrições sociais e argumentos normativos” (YOUNG, 1997, p. 3).

Assim como Benhabib e Young, Fraser também busca formular um projeto de teoria crítica feminista. Em seu texto “Políticas feministas na era do reconhecimento: uma abordagem bidimensional da justiça de gênero”, a autora revisita a teoria de gênero e procura solucionar uma disputa entre, de um lado, as demandas de um feminismo socialista, mais voltado a questões materiais e, de outro, as exigências de um feminismo pós-marxista, mais centrado em questões de cultura e identidade. Para tanto, desenvolve uma concepção bidimensional de gênero:

A abordagem que eu proponho requer que se enxergue gênero de uma forma bifocal, através do uso simultâneo de duas lentes. Através do visor de uma das lentes, gênero tem afinidades com classe; e, através do visor da outra lente, é mais ligado a *status*. Cada uma dessas lentes coloca em foco um aspecto importante da subordinação da mulher, porém, nenhuma delas, sozinha, é suficiente. Uma compreensão plena só se torna visível quando as duas lentes estão em superposição. Nesse ponto, gênero aparece como um eixo de categoria que alcança duas dimensões do ordenamento social: a dimensão da *distribuição* e a dimensão do *reconhecimento* (FRASER, 2002, p. 64).²

Pelo viés distributivo, gênero estrutura a divisão entre “trabalho ‘produtivo’ pago e trabalho doméstico ‘reprodutivo’ não pago” (FRASER, 2002, p. 64) e, no âmbito do trabalho remunerado, entre os melhores e os piores salários e as diferentes ocupações. Dessa forma, “vemos um estrutura econômica que gera formas específicas de injustiça distributiva baseada em gênero” (FRASER, 2002, p. 64).

Pelo viés do reconhecimento, “gênero codifica padrões culturais de interpretação e avaliação já disseminados, que são centrais na ordem de *status* como um todo” (FRASER, 2002, p. 64). A injustiça causada pelo reconhecimento equivocado repousa principalmente no androcentrismo, “um padrão institucionalizado de valor cultural que privilegia traços associados com a masculinidade, assim como desvaloriza tudo que seja codificado como ‘feminino’” (FRASER, 2002, p. 64ss).

² Ver mais sobre o debate distribuição *versus* reconhecimento em FRASER; HONNETH, 2003b. Especificamente sobre reconhecimento ver HONNETH, 2003a.

Essa concepção de gênero traz implicações tanto para o conceito de justiça quanto para se pensar em políticas feministas. No que concerne ao conceito de justiça, esse também deve ser bidimensional, abrangendo questões das teorias de justiça distributivas e das teorias do reconhecimento, teorizando “má distribuição e reconhecimento equivocado mediante um modelo normativo comum, sem reduzir qualquer uma das duas faces em função da outra” (FRASER, 2002, p. 66).

Tal modelo normativo está centrado no princípio de paridade de participação, o que significa que “a justiça requer acordos sociais que permitam que todos os (adultos) membros da sociedade interajam uns com os outros como *pares*” (FRASER, 2002, p. 66, grifo da autora). Para tanto, há duas condições: uma é objetiva, referindo-se à distribuição de recursos materiais que assegure “independência e ‘voz’ aos participantes” (FRASER, 2002, p. 67); a outra é intersubjetiva e “requer dos modelos institucionalizados de valores culturais que expressem o mesmo respeito a todos os participantes e assegurem oportunidades iguais para se alcançar estima social” (FRASER, 2002, p. 67).

Dessa forma, uma política feminista atual também precisa ser bidimensional, articulando política de redistribuição com política de reconhecimento. Essas duas dimensões não podem ser tratadas isoladamente, visto que se pode incorrer no grave erro de, ao priorizar as demandas de uma, prejudicar as demandas da outra. Exemplo pode ser encontrado em políticas redistributivas que acabam por afetar negativamente o *status* de seus beneficiários.

Apesar de partirem de perspectivas por vezes distintas, no que diz respeito às críticas à dicotomia público/privado como princípio de organização social e à concepção de “indivíduo”, Pateman, Benhabib, Young e Fraser encontram muitos pontos de convergência. Ademais, ao chamarem atenção para a cegueira de gênero e para a omissão da história do contrato sexual nas principais teorias morais e políticas, as autoras levantam questões indispensáveis para quem busca pensar a realidade social hoje e desenvolver uma teoria reflexiva e emancipatória. Revisar e reconceitualizar a noção de “indivíduo” e a dicotomia público/privado torna-se pauta urgente do dia. E para além da desconstrução, a reconstrução teórica feminista que vem sendo realizada por essas autoras constitui-se em uma nova e indispensável frente na teoria social contemporânea.

Referências

- ADORNO, Theodor. *Negative dialectics*. New York: The Seabury, 1973.
- BENHABIB, Seyla. O outro generalizado e o outro concreto: a controvérsia Kohlberg-Gilligan e a teoria feminista. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (org). *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987.
- BENHABIB, Seyla. *Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. New York: Routledge, 1992.
- FRASER, Nancy. Que é crítico na Teoria Crítica? O argumento de Habermas e gênero. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (org). *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987.
- FRASER, N. “Políticas feministas na era do reconhecimento: uma abordagem bidimensional da justiça de gênero”. In: BRUSCHINI, C.; UNBEHAUM, S. *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- FRASER, N.; HONNETH, A. (orgs.). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Ediciones Morata, S. L., 2003b.
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Buenos Aires: Taurus Humanidades, 1999, 2 vols.
- HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2003a.
- PATEMAN, Carole. *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos, 1995.
- ROMERO, María-Xosé Agra. Introducció. In: PATEMAN, Carole. *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos, 1995.
- YOUNG, Iris Marion. A imparcialidade e o público cívico: algumas implicações das críticas feministas da teoria moral e política. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (org). *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987.
- YOUNG, I. M. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- YOUNG, I. M. *Intersecting Voices: dilemmas of gender, political philosophy, and policy*. Princeton: Princeton University Press, 1997.