

ÉTICA FEMINISTA E A INTERROGAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO UNIVERSALISTA

CLÁUDIA ÁLVARES

UNIVERSIDADE LUSÓFONA

Resumo

Pretende-se aqui analisar a universalidade do espaço público habermasiano à luz do conflito centrado na ética que tem vindo a polarizar o debate académico feminista. Os feminismos liberal e comunitarista revelam entendimentos diferenciados de “espaço público”, sendo que essa diferenciação está enraizada no modo distinto como a ética é encarada por essas duas correntes. Enquanto a perspectiva do feminismo liberal argumenta que o processo deliberativo que subjaz ao universalismo da esfera pública permite assumir o ponto de vista do nosso interlocutor, a perspectiva do comunitarismo feminista, representado pela corrente do feminismo radical, defende que tal imparcialidade apenas pode redundar numa visão “descorporalizada” e “desenraizada” de um “outro genérico” por oposição à de um indivíduo concreto. A ética da justiça advogada pelo feminismo liberal é assim contrastada com a ética do cuidado inerente ao feminismo comunitarista, incidindo esta última nos aspectos mais contextuais e intersubjectivos da história individual de cada um, permitindo dar voz ao indivíduo concreto em vez de ao “outro genérico”.

Palavras-chave

Ética feminista; espaço público; media.

1. Introdução

Inspirada na ética, a teoria feminista preocupa-se com assuntos ligados à melhoria dos relacionamentos humanos e o respeito pela alteridade, procurando evitar a lógica totalizadora que Adorno (2006) considerava distinguir a dialéctica do Iluminismo. A ética feminista implica assim uma vontade de combater a assimilação da alteridade pela lógica identitária que elimina “a diferença e a singularidade” (Cornell, 1995: 78), apontando formas de se implementar a “vida boa” aristotélica sob a forma de uma relação não-violenta com o outro. A ênfase nos relacionamentos, no estar em

“ligação” com os outros, serve de base para uma teoria comunitarista que privilegia o colectivo – a mulher como sujeito da história, de reminiscência marxista – em vez do individual. No entanto, a ética feminista também é disputada como uma área inerente ao feminismo liberal, advogando os valores da autonomia, igualdade e direitos individuais como base fundacional de uma sociedade justa.

Os liberais acusam a ética feminista comunitarista de se aproximar de uma imposição da moral, nomeadamente de um sistema regulando formas “correctas” e “erradas” de comportamento. Este alegado paralelismo entre comunitarismo e moralidade remete, na perspectiva liberal, para o contratualismo kantiano que preconiza o contrato social como obrigando “todo o legislador a fornecer as suas leis como se elas pudessem emanar da vontade colectiva de um povo inteiro” (Kant, 1992: 28). Fazendo eco do imperativo categórico kantiano de acordo com o qual se “deve agir segundo uma máxima tal que desejaríamos tornar-se princípio de uma lei universal” (Kant, 2001: 59), a “defesa prática da razão pública” (Cornell, 1995: 79) arrisca-se assim a eliminar o direito à liberdade inerente ao livre arbítrio.

Pretende-se aqui defender uma abordagem comunitarista à ética feminista, argumentando-se que os valores liberais da autonomia e igualdade apenas se afirmam num contexto de “relacionamento” intersubjectivo. A afirmação do “eu” no espaço público através da autonomia financeira e profissional, bem como a luta contra a discriminação em prol da justiça, sustentam-se no desejo de reconhecimento que caracteriza o “estar-se em relacionamento” com os outros.

Para Habermas, é a esfera pública política que reflecte a intersubjectividade, permitindo unir aquilo que é díspar sem eliminar as diferenças entre identidade e alteridade. Assim, a esfera pública política consiste no espaço social que, para Habermas, tem o papel mais importante na integração dos cidadãos. A vitalidade dessa esfera pública política ajuda a minorar os traços patológicos de anomia ou repressão que caracterizam as relações de poder visíveis nas próprias estruturas do espaço público. Efectivamente, entre cidadãos anónimos, apenas um processo de formação de opinião pública e de vontade política pode contribuir para reproduzir algo que se assemelha a uma identidade colectiva, por muito frágil que esta seja (Habermas, 2004: 9). Desenvolvendo-se como um espaço entre as esferas privada e do Estado, a esfera pública descrita por Habermas (1989) consiste num “domínio de vida social” em que os indivíduos se juntam, enquanto “público”, para discutir e comentar certos assuntos políticos. Embora Habermas considere que a esfera pública tenha desaparecido enquanto fórum de discussão pública devido à influência negativa dos media, o con-

ceito de esfera pública constitui um valioso instrumento analítico para avaliar a vitalidade da sociedade civil e da democracia, estando intimamente ligado ao de democracia deliberativa. Esta última enfatiza a ideia de que as diferenças de opinião entre participantes deveriam manifestar-se através de uma livre troca de argumentos que conduziria, em última instância, a um consenso. O modelo deliberativo privilegia a argumentação racional, defendendo que apenas este tipo de discurso pode transformar os indivíduos privados em cidadãos públicos (cf. Silveirinha, 2004: 231).

Diversas teóricas feministas (Fraser, 1990; Felski, 1989; Benhabib, 1997) não concordam com a universalidade da concepção habermasiana de esfera pública, focando as exclusões sociais que influenciam os processos deliberativos no seio da esfera pública oficial.

Assim, em termos gerais, poder-se-á dizer que uma parte da acção feminista consiste, por um lado, em avaliar criticamente os discursos construtores de uma teia de significado, de uma visão do mundo socialmente construída, que historicamente têm excluído ou secundarizado a experiência das mulheres e, por outro, em avaliar aquilo que, nos seus termos, pode ser considerado “o mito do acesso universal” à esfera pública. (Silveirinha, 1997: 2)

O objecto de análise torna-se, assim, a actividade de participantes em contra-esferas públicas, mais do que a de participantes na esfera pública oficial. Devido ao facto da contra-esfera pública feminista se fundar na especificidade de uma identidade feminina, distancia-se do projecto habermasiano na medida em que a vontade de participação se rege pela afirmação da particularidade em relação a temas como “género, raça, etnicidade, idade e orientação sexual” (Felski, 1989). Para além disso, a contra-esfera pública feminista critica a dicotomia rígida entre domínios público e privado, chamando a atenção para o entrelaçamento dessas duas esferas (McDonald, 1995).

No entanto, a contra-esfera pública feminista continua a contemplar a ideia de universalidade, presumindo o carácter universal de opressão de género. Ao privilegiar tal ideia, a contra-esfera pública feminista pode ser acusada de marginalizar lutas baseadas noutras exclusões, nomeadamente aquelas relacionadas com questões de raça e de classe social. Bell Hooks, por exemplo, afirma que as mulheres da classe trabalhadora desconfiaram à partida do movimento feminista por reconhecerem os limites inerentes à definição de “feminismo”. Para Hooks, a dificuldade em

chegar a um consenso em torno desse termo facilita a hegemonia de um feminismo liberal, confortável e de classe média-alta, girando em torno de tópicos românticos como a igualdade e liberdade (1997: 23-4).

Atendendo às críticas articuladas em torno da contra-esfera pública feminista, autoras como McLaughlin defendem que os estudos dos media feministas deveriam recuperar o conceito de esfera pública tradicional, superando “a tendência de focar uma identidade interna e oposicional em detrimento de embarcar numa reflexão sobre o papel dos media em impedir a consolidação de um espaço representativo necessário à democracia no capitalismo tardio” (1993: 614). Seyla Benhabib também tem defendido o ideal habermasiano da racionalidade comunicativa, sustentando que o consenso dialógico permite ultrapassar conflitos entre facções através da capacidade para “reverter perspectivas” e “assumir o ponto de vista moral” resultante do diálogo e do debate (1997: 52).

No entanto, os projectos que tenho coordenado relativos à representação da mulher portuguesa nos media¹ demonstram que, pelo menos no contexto nacional, os valores do feminismo liberal estão muito mais arreigados do que os de qualquer outro tipo de feminismo. Aliás, o poder no feminino é geralmente concebido segundo parâmetros masculinos, privilegiando-se a visibilidade e participação da mulher na esfera pública por oposição a qualquer tema relacionado com a esfera privada. Tal indica que a universalidade do espaço público mediático contemporâneo – pelo menos no que se refere aos jornais de referência – exclui assuntos da esfera privada. Com efeito, os estatutos editoriais de jornais como o *Público* e o *Diário de Notícias* contemplam a rejeição de interferência na esfera privada de cidadãos. O interesse público geral não é considerado como se sobrepondo a assuntos privados, como se o cidadão público correspondesse a um papel social ideal, adequado a situações particulares (Goffman, 1962: 35, 44) tais como a da leitura de um jornal, que não recaem no âmbito da esfera privada. Ao ter em mente uma imagem do leitor que corresponde a um ideal de cidadania pública, os media de referência difundem uma ideia masculinizada de “comunidade imaginada” (Anderson, 1983) que trivializa o privado.

Pretende-se aqui argumentar que um espaço público verdadeiramente universal encararia temas da esfera privada de modo sério e inclusivo. O domínio das revis-

1. Refiro-me aqui aos projectos de investigação POCI/COM 55870/2004, PTDC/CCI/71865/2006 e PIHM/GC/0129/2008, respectivamente intitulados “A Representação Discursiva da Mulher na Imprensa Generalista Portuguesa”, “A Representação Discursiva da Mulher em Revistas Femininas e Masculinas Portuguesas” e “Participação Feminina Online: A Redefinição de Esfera Pública”.

tas especificamente femininas pode assim ser considerado como constituindo uma contra-esfera pública feminista, entrando em conflito com uma esfera pública masculinizada mais tradicional. Nesta perspectiva, a esfera pública habermasiana estaria assim a defrontar-se com outro tipo/tipos de esfera pública, possivelmente mais inclusivos da alteridade do que a esfera pública masculinizada.

Ao defender-se a esfera pública habermasiana por esta permitir “assumir o ponto de vista moral” (Benhabib, 1997: 52) resultante do processo deliberativo, não se atende suficientemente às problematizações decorrentes do conflito entre duas concepções diferentes de ética – a “ética da justiça” e a “ética do cuidado” – que distinguem as correntes mais influentes do pensamento feminista, nomeadamente as dos feminismos liberal e comunitarista, no que se refere à reflexão sobre os conceitos de público e privado. A universalidade do espaço público habermasiano pode ser justamente analisada à luz deste conflito centrado na ética que tem vindo a polarizar o debate académico feminista.

2. Feminismos Liberal e Comunitarista

O que acontece quando as mulheres procuram viver em consonância com uma imagem que as priva de vontade própria? O que sucede quando as mulheres crescem dominadas por uma imagem que lhes nega a realidade de um mundo em mutação? (Friedan, 1963: 38)

Implícito nestas questões está a valorização dos ideais liberais da sociedade ocidental, nomeadamente a emancipação, a igualdade e a autonomia individual, valores esses que se presume poderem conduzir à promoção de direitos sócio-económicos das mulheres. O feminismo liberal surge como uma aplicação dos princípios da filosofia política liberal – tais como desenvolvidos por Locke, Kant, Mill, Rawls, entre outros – às desigualdades políticas e económicas vividas pelo sexo feminino. Pressupondo que o desenvolvimento racional consiste no mais elevado ideal humano, a teoria liberal atribui ao Estado a responsabilidade de assegurar uma igualdade de oportunidades que permite a todos os cidadãos concretizarem o seu potencial. Assim, enquanto as feministas liberais de há um século lutavam pelo sufrágio e pelo direito de propriedade, as feministas liberais contemporâneas preocupam-se com questões salariais e profissionais (Steeves, 1995: 392).

As análises de conteúdo que se debruçam sobre a representação do feminino nos media inserem-se na tradição do feminismo liberal, focando a “presença da ausência” e os estereótipos de género. Gaye Tuchman, por exemplo, acusa os media de operarem um aniquilamento simbólico das mulheres ao condenarem, trivializarem ou ignorarem o feminino. Existe, para esta autora, uma incongruência entre o papel dos media enquanto espelho dos valores da sociedade e o seu papel enquanto produtores de símbolos sociais, símbolos esses que não constituem retratos literais da sociedade. Tal implica que a alteração de valores de uma sociedade nem sempre é reflectida pelos media: na guerra de audiências, os produtores dos media preferem investir em representações sociais que apelem ao maior número (1995: 406-7).

Mais do que meramente reflectirem as condições sociais de uma determinada conjuntura, os media participam num processo de mediação entre os significantes textuais e os significados atribuídos a estes últimos pelos leitores (Reinharz, 1992: 145). Citando Gerbner, Tuchman defende que as audiências compreendem quais os papéis de género socialmente sancionados através da representação do feminino nos media (1995: 407). No domínio do simbólico, a mulher aparece ligada ao lar, divorciada da produtividade económica da esfera pública, discriminada devido à invisibilidade do seu trabalho. Tais conclusões remetem para a desvalorização da esfera privada patente no feminismo liberal, corrente essa que se articula com as exigências capitalistas de protecção da autonomia individual e da igualdade de oportunidades (Steeves, 1995: 392).

Apesar de defender reformas conducentes à promoção do estatuto da mulher no interior de um determinado sistema, o feminismo liberal não contesta a operacionalidade do sistema nem a sua legitimidade (Humm, 2003: 151). O feminismo liberal tem sido fortemente criticado por alegadamente se concentrar apenas nas manifestações mais superficiais da discriminação sexual, negando-se a desconstruir formações ideológicas mais profundas responsáveis pela subordinação do feminino ao masculino (Gamble, 2004: 264).

O comunitarismo feminista, por sua vez, é representado pela corrente do feminismo radical, procurando contrapor a especificidade de uma essência feminina ao domínio cultural masculino. Tal como o marxismo ortodoxo, este tipo de feminismo assenta numa lógica dicotómica de dominação/subjugação, explorando questões relacionadas quer com o “lugar” ocupado pelas mulheres num sistema de produção económico capitalista regido por relações patriarcais, quer com a reprodução dessas relações patriarcais no domínio ideológico do quotidiano (Strinati, 2000: 197-8). A desigualdade existente entre as relações sociais de produção e de reprodução revela-se,

segundo Susanne Mackenzie, na dicotomia que faz equivaler produção à masculinidade e reprodução à feminilidade (1989: 56).

A celebração de uma essência universal feminina por parte do feminismo radical toma a forma simbólica do conceito de reprodução, conceito esse que adquire uma conotação positiva. Neste sentido, o feminismo radical procura destruir o sistema social de género existente, bem como a axiologia que lhe está associada. Este tipo de feminismo é radical precisamente por identificar a dominação masculina como a raiz de todas as formas de opressão social (Humm, 2003: 231). Em vez de se bater pela reforma do sistema social à semelhança do feminismo liberal, o feminismo radical luta a favor da erradicação completa do sistema aos níveis jurídico, político e cultural. Propostas radicais para combater a dominação ideológica patriarcal incluem um apelo à substituição de uma cultura masculina por uma especificamente feminina (Gamble, 2004: 302). Uma cultura que espelha a essência do feminino é por vezes entendida como a do lesbianismo. Este último desafia a hegemonia masculina ao contestar o predomínio do desejo heterossexual, procurando ainda redefinir a categoria “mulher” por mulheres e para mulheres, exteriormente ao predomínio masculino (Thompson, 2001: 14).

Ao defender que as mulheres devem assumir o controlo radical dos seus corpos e das suas vidas, o feminismo radical chama a atenção para o “pessoal como pertencendo ao foro político”. Enquanto o feminismo liberal pressupõe a existência de uma dicotomia entre esferas pública e privada, sustentando que a vida privada não deve ser objecto de regulamentação social, o feminismo radical defende a diluição dessa mesma dicotomia (Humm, 2003: 151). Efectivamente, *the personal is political* (“o pessoal é político”) é um dos lemas imediatamente conotado com o feminismo radical da década de setenta. O separatismo feminista torna-se, nesta perspectiva, numa necessidade estratégica para contestar a exclusão da mulher das estruturas de poder patriarcais que se reproduzem tanto na vida privada como pública do nosso quotidiano (Thompson, 2001: 15). Apesar de, à primeira vista, o separatismo poder parecer entrar em contradição com o comunitarismo, a verdade é que aquele assenta na ideia de uma comunidade de mulheres ligadas entre si através de experiências fisiológicas comuns que se traduzem em experiências culturais comuns, marcadamente femininas. Essa comunalidade (partilha) de experiência é a base de uma cultura que rejeita definições masculinas de vivência feminina.

Os feminismos liberal e comunitarista revelam entendimentos diferenciados de “espaço público”, sendo que essa diferenciação está enraizada no modo distinto como a ética é encarada por essas duas correntes.

3. Ética da Justiça Vs. Ética do Cuidado

O feminismo liberal defende que “o direito à auto-representação da individualidade sexuada” resulta do “reconhecimento universal da liberdade e igualdade individuais” (Cornell, 2005: 417). Embora este direito seja incompatível com qualquer forma de imposição moral pelo Estado ou por instituições sociais de formas de comportamento “correctas”, não deixa de exigir “um mecanismo representacional que postula a liberdade e igualdade de todos os indivíduos” como base de uma sociedade justa (Cornell, 2005: 417). Devido ao facto de alguns comportamentos parecerem entrar em contradição com os fundamentos da justiça, tais mecanismos representativos serviriam de alerta para a necessidade de mudança.

(...) Este tipo de mudança seria lento. Saliente-se que ninguém seria coagido a mudar pela força da lei nem, muito menos, pela violência. Uma das razões por que o feminismo suscita medo é a de que forçaria as pessoas a aceitar um modelo sexual, que corresponderia à única forma de acabar com a hegemonia masculina. Mas o domínio do imaginário insiste, pelo contrário, que em matéria de direitos não se deve impor qualquer modelo de vida sexual. Antes, os indivíduos devem ser autorizados a criar os seus próprios modelos. Conferir esta liberdade às pessoas não significa que elas teriam que a usar de alguma forma particular. (Cornell, 2005: 416)

Compreendido como um ideal utópico de vida colectiva, o domínio do imaginário referido por Cornell defende a liberdade como valor supremo. Distancia-se, assim, de definições jurídicas de feminilidade, subordinando a existência de qualquer regulação legal de conduta sexual ao reconhecimento da liberdade e igualdade como valores distintivos de todos os indivíduos. É difícil aceitar, no entanto, a crítica da moralidade patente no feminismo liberal, que distancia qualquer ideal utópico da liberdade de uma imposição de modos de comportamento correctos aos outros. Com efeito, ao adoptar o princípio da liberdade como lei universal, os seres humanos deixam de ser livres. Ao privilegiar a lei acima da espontaneidade do relacionamento, o argumento liberal integra o particular no seio da ordem impessoal da totalidade. Assim, não deixa espaço para a ética, compreendida como a particularidade de cada instante, em oposição ao conceito universalista da lei (Rose, 1997: 115). As implicações desta situação residem no facto de a perspectiva liberal regular relacionamentos através de critérios de justiça.

“Considero que a justiça distributiva, compreendida na sua acepção mais profunda, é indissociável de qualquer relacionamento que nós consideramos moralmente saudável e respeitável – particularmente o de uma amizade” (Hampton, 2005: 281). Ao postular a necessidade de se estabelecer uma conexão entre o feminismo e a teoria de justiça de John Rawls, o feminismo liberal está endividado ao contratualismo kantiano, advogando, assim, os conceitos de “universabilidade” e “reversibilidade” como parte integrante do juízo (moral). Em vez de conotar o absolutismo do imperativo categórico, a “universabilidade” e “reversibilidade” defendidos pelo feminismo liberal seriam presumivelmente orientados para o relativismo do juízo estético. Enraizado na “mentalidade alargada” kantiana, o juízo estético implica “a capacidade de se superar o ponto de vista individual, abarcando a perspectiva de todos aqueles que se encontram presentes” (Arendt, 1961: 220-1).

Quem decide deverá fazê-lo abstraído-se, logo de início, do seu próprio ponto de vista (véu da ignorância), pressupondo-se que as decisões são tomadas com base num somatório de valores numa perspectiva de egoísmo racional, o que implica tomar em conta os interesses de cada um dos envolvidos. (Kohlberg, in Benhabib, 1997: 160)

Benhabib questiona a ideia de que a adoção da perspectiva do outro é compatível com a definição da justiça como “forma de raciocinar por detrás de um ‘véu da ignorância’” rawlsiano (1997: 160). Efectivamente, os conceitos de justiça, igualdade e reciprocidade são deste modo convertidos na perspectiva abstracta e descontextualizada de uma alteridade genérica por oposição à de uma alteridade concreta.

A tentativa de Carol Gilligan distinguir entre uma “ética do cuidado” feminina e uma “ética da justiça” mais masculina, com base em entrevistas sobre questões de moralidade realizadas a crianças e adultos, tem sido alvo de polémica entre feministas liberais e comunitaristas. Enquanto uma ética da justiça gravita em torno do “direito do ser humano conduzir a sua vida como bem entende sem que interfira com os direitos de outrem”, uma ética do cuidado privilegia um sentido de responsabilidade para com o próprio e os outros (Gilligan, 1997: 148-9).

Considerando que as mulheres tendem a perceber a moralidade em termos “interpessoais” mais do que de autonomia – característica essa que as leva a equacionar a “bondade” à “ajuda e preocupação em agradar aos outros” – Gilligan defende uma escala de gradações no tocante ao desenvolvimento moral que deixasse de

considerar a individuação e o ideal de justiça como correspondendo a estádios mais elevados de que os do “cuidado e sensibilidade às necessidades dos outros”. Essa autora critica o modo como Lawrence Kohlberg descreve o processo de desenvolvimento do juízo moral por implicar que as mulheres são, em última instância, mais imaturas do que os homens por causa da sua maior preocupação com “a responsabilidade e os relacionamentos” do que com “as regras e os deveres” (Gilligan, 1997: 147).

Devido ao facto de as mulheres construírem as suas narrativas biográficas com base em alterações no seu “entendimento de actividades relacionadas com a prestação de cuidados”, a sua consciência moral é tida como mais contextual e intersubjectiva do que normativa. Nesta perspectiva, uma ética do cuidado permite que um problema moral seja definido através da contextualização das “motivações” e “história” do indivíduo concreto por oposição ao “outro genérico” (Benhabib, 1997: 160).

A ética da justiça inerente ao feminismo liberal pressupõe a equidade, aproximando-se da moralidade na imposição de uma forma “correcta” de comportamento a todos os indivíduos. Na perspectiva liberal, uma ética do cuidado carece de ética, pois resulta mais da “auto-abnegação do que da auto-estima” (Hampton, 2005: 283). Assim, relacionamentos que integram um elemento de exploração não são justos e, por isso mesmo, não são éticos.

No entanto, ao exigir que a formulação de políticas seja alvo de consenso, o contratualista insiste não só que cada um dê devido valor a si próprio, como também que aceite o facto de os outros serem tão dignos de estima quanto si próprio. (Hampton, 2005: 291)

Se o feminismo liberal aparenta distanciar-se do contratualismo e utilitarismo Hobbesianos, de acordo com os quais os seres humanos cooperam apenas tendo em vista objectivos instrumentais, isto é, para assegurar a realização das suas aspirações e interesses pessoais, não deixa de apelar a uma ética substitucionalista kantiana ao incentivar à colocação do próprio no lugar dos outros. Neste processo, o outro é “desenraizado” e “descorporalizado” de uma narrativa de vida que nos ajudaria a compreender o desenvolvimento da sua consciência moral (Benhabib, 1997: 160). Além do mais, ao advogar uma ética da justiça, o feminismo liberal reproduz o estádio mais elevado na escala de desenvolvimento moral de Kohlberg, estádio esse que privilegia os valores masculinos de individuação e separação como sinónimos de maturidade.

4. Conclusão

Numa altura em que o “estigma da afectividade” (Thornton, in Murphy, 1999: 413) parece ter invadido a esfera pública, conduzindo à diluição da fronteira que separa o público do privado,² os media de referência continuam a articular uma concepção de espaço público baseada naquela dicotomia tradicional. Com efeito, apesar do “nomadismo” celebrado por grande parte da teoria contemporânea, onde proliferam conceitos como “hibridez, fluidez e transgressão” (Murphy, 1999: 412), a esfera pública habermasiana, alegadamente universal, continua a ostracizar determinadas vozes que não ostentam capacidades de argumentação racional tão desenvolvidas quanto outras (Gould, in Pajnic, 2006: 392). Tal situação é remanescente da justificação apresentada por John Locke, nos idos do século XVII, para a exclusão de seres “não-instruídos e ineducáveis”, tais como crianças, deficientes mentais e escravos, da esfera pública (Buck-Morss, 2000: 826-7). O excessivo valor conferido à racionalidade está patente no feminismo liberal, corrente essa que privilegia questões de justiça no seio da esfera pública. O feminismo comunitarista, pelo contrário, manifestando-se através da corrente radical, enfatiza a relevância pública de questões alegadamente pertencentes à esfera privada, levando ao desaparecimento da dicotomia público/privado.

Assinalando um ponto de encontro entre ética e política, o conceito de democracia deliberativa aproxima-se do juízo estético kantiano que Hannah Arendt descrevera como originando no senso comum, ajustando as percepções subjectivas dos nossos cinco sentidos privados à realidade do mundo objectivo que partilhamos com os outros (Arendt, 1961: 220-1). No entanto, a tentativa de “assumir o ponto de vista moral” resultante do diálogo e do debate (Benhabib, 1997: 52) é simultaneamente indissociável da abstracção e descontextualização da alteridade, convertendo o “outro” num ser “descorporalizado” e “desenraizado” – numa entidade genérica – em vez de num ser concreto.

Ao realçar a especificidade da experiência, a ética do cuidado incide nos aspectos mais contextuais e intersubjectivos da história individual de cada um, dando voz ao indivíduo concreto em vez de ao “outro genérico”.

2. Em relação a este tema, Pissarra Esteves afirma o seguinte: “Nesta relação tensional entre os dois domínios descortina-se uma certa ascendência do Privado sobre o Público, um aspecto que é da maior relevância para a compreensão do papel (e importância crescente) da comunicação nas sociedades modernas e, em termos mais gerais, do próprio desenvolvimento geral destas mesmas sociedades” (2003: 31-2).

Devido ao facto de as mulheres construírem as suas narrativas biográficas com base em alterações no seu “entendimento de actividades relacionadas com a prestação de cuidados”, a sua consciência moral é tida como mais contextual e intersubjectiva do que normativa. Nesta perspectiva, uma ética do cuidado permite que um problema moral seja definido através da contextualização das “motivações” e “história” do indivíduo concreto por oposição ao “outro genérico” (Benhabib, 1997: 160).

A “experiência vivida”, ou *Erlebnis* na terminologia de Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty, refere-se a uma experiência profundamente sentida e “vivida por dentro” (Macey, 2000: 164). Atender à “experiência vivida” implica perceber os investimentos emocionais, motivacionais e subjectivos que condicionam qualquer adesão a um projecto político. Embora a política feminista possa conduzir à implementação de uma ética da justiça através da luta pelos direitos à igualdade e autonomia, a sua base fundacional não deixa de depender da partilha de narrativas de identidade inspiradas na experiência vivida das mulheres. No pensamento feminista, por vezes testemunha-se um conflito entre “o desejo de conexão e o medo da alienação” por um lado, e “o desejo de autonomia e o medo da invasão” por outro lado (West, in Brison, 2005: 371). O reconhecimento de que o medo da invasão radica na nossa desconexão da comunidade humana, afectando assim negativamente a nossa capacidade relacional de interagir com os outros, pressupõe a ética do cuidado como base da autonomia.

A ética do cuidado feminista permite o distanciamento de uma visão contratualista da política, relacionada com a intenção utilitarista ou a obrigação moral. Inspira-se, antes, no reconhecimento do papel crucial da experiência vivida, cuja natureza é relacional, nas escolhas políticas. A capacidade de se ultrapassar o pessoal, indo para além daquilo que coincide com a lógica da identidade, implica confrontar narrativas pessoais da experiência, admitindo a sua influência no modo como pensamos. Com base no reconhecimento do condicionamento emocional dos nossos processos racionais, podemos então superar a dimensão protésica da consciência que tende a ver-se reflectida em todos os objectos externos a si própria.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. *et al.* (2006), *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Anderson, B. (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.
- Arendt, H. (1961), *The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance*. In *Between Past and Future*, London: Faber and Faber.

- Benhabib, S. (1997), *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge: Polity.
- Brisson, S. (2005), *Outliving Oneself*. In *Feminist Theory: A Philosophical Anthology*, ed. Ann E. Cudd *et al.*, Oxford: Blackwell.
- Buck-Morss, S. (2000), *Hegel and Haiti*, *Critical Inquiry* 26 (4): 821-865.
- Cornell, D. (2005), *Feminism, Utopianism and the Role of the Ideal in Political Philosophy*. In *Feminist Theory: A Philosophical Anthology*, ed. Ann E. Cudd *et al.*, Oxford: Blackwell.
- Cornell, D. (1995), *What is Ethical Feminism?*. In *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, ed. Linda Nicholson, London: Routledge.
- Felski, R. (1989), *Beyond Feminist Aesthetics: Feminist Literature and Social Change*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fraser, N. (1990), *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, *Social Text* 25/26: 56-80.
- Gamble, S. (2004), *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, London: Routledge.
- Gilligan, C. (1997), *In a Different Voice*. In *Feminisms*, ed. Sandra Kemp *et al.*, Oxford: Oxford University Press.
- Goffman, E. (1962), *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Doubleday Anchor Books.
- “Public Space and Political Public Sphere – The Biographical Roots of Two Motifs in My Thought”, http://homepage.mac.com/gedavis/JH/Kyoto_lecture_Nov_2004.pdf. By Jürgen Habermas, Commemorative Lecture, Kyoto, November 11th 2004.
- Habermas, J. (1989), *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Hampton, J. (2005), *Feminist Contractarianism*. In *Feminist Theory: A Philosophical Anthology*, ed. Ann E. Cudd *et al.*, Oxford: Blackwell.
- Hooks, B. (1997), *Feminism: A Movement to End Sexual Oppression*. In *Feminisms*, ed. Sandra Kemp *et al.*, Oxford: Oxford University Press.
- Humm, M. (2003), *The Dictionary of Feminist Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- “Sobre a Expressão Corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática”, www.lusosofia.net. By Immanuel Kant (trad. Artur Morão), 1992.
- Kant, I. (2001), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa: Edições 70.
- Macdonald, M. (1995), *Representing Women: Myths of Femininity in the Popular Media*, London: Edward Arnold.
- Macey, D. (2000), *Black Skin, White Masks*. In *Frantz Fanon: A Life*, London: Granta Books.
- Mackenzie, S. (1989), *Women in the City*. In *New Models in Geography. Volume 2: The Political Economy Perspective*, ed. Richard Peet *et al.*, London: Unwin Hyman.
- McLaughlin, L. (1993), *Feminism, the Public Sphere, Media and Democracy*, *Media, Culture and Society* 15: 599-620
- Murphy, T. (1999), *Book Reviews*, *Social & Legal Studies* 8 (3): 411-413.
- Pajnik, M. (2006), *Feminist Reflections on Habermas’s Communicative Action: The Need for an Inclusive Political Theory*, *European Journal of Social Theory* 9 (3): 385-404.
- Pissarra Esteves, J. (2003), *Espaço Público e Democracia*, Lisboa: Edições Colibri.
- Rose, G. (1997), *Love’s Work*, London: Vintage.
- Silveirinha, M. J. (2004), *Identidades, Media e Política: O Espaço Comunicacional nas Democracias Liberais*, Lisboa: Livros Horizonte.

CLÁUDIA ÁLVARES

“O Discurso Feminista e os Estudos dos Media”, <http://bocc.ubi.pt/pag/silveirinha-maria-joao-discurso.html>. Por Maria João Silveirinha, 1997.

Steeves, H. L. (1995), *Feminist theories and Media Studies*. In *Approaches to Media*, ed. Oliver Boyd-Barrett *et al.*, London: Arnold.

Strinati, D. (2000), *Feminisms*. In *An Introduction to Theories of Popular Culture*, London: Routledge.

Tuchman, G. (1995), *The Symbolic Annihilation of Women by the Mass Media* In *Approaches to Media*, ed. Oliver Boyd-Barrett *et al.*, London: Arnold.