

**Família, Justiça e Política: notas
críticas sobre a distinção público-
privado**

Família, Justiça e Política: notas
críticas sobre a distinção público-
privado

**Família, Justiça e Política: notas
críticas sobre a distinção público-
privado**

Família, Justiça e Política: notas
críticas sobre a distinção público-
privado

Família, Justiça e Política: notas críticas sobre a distinção público-privado

Pedro Casalotti Farhat
Universidade Federal do ABC

RESUMO: Partindo da distinção liberal tradicional entre público e privado, nós concebemos a trajetória que inicia com o liberalismo de John Rawls e desemboca nas críticas feministas das filósofas Susan Okin e Seyla Benhabib ao liberalismo de Rawls. Com estas críticas e desenhando seus esforços, nós concebemos um entendimento acerca da distinção inicial, profundamente marcada pela tradição, apenas para indicar ao final um modelo teórico que poderia garantir a participação política de mulheres e outros grupos historicamente excluídos do espaço público e das disputas de poder.

PALAVRAS-CHAVE: liberalismo; feminismo; público; privado; família.

INTRODUÇÃO

Reconsiderar a necessidade de uma teoria política assentir a uma distinção precisa entre os âmbitos público e privado e as implicações dessa distinção será o objetivo do presente artigo. Tal necessidade e suas implicações nos interessam na medida em que encontramos posições que, sem questionar essa distinção, determinam precisamente quais pessoas e questões serão (ou não) inseridas no espaço público de debate.

O espaço público, constituinte das democracias liberais, deveria ser considerado a própria fonte das decisões políticas de uma perspectiva normativa, dado que todos os indivíduos deveriam ter acesso, voz e capacidade de expressar seu ponto de vista em regimes como esses. Naturalmente, espaços e mediações são necessários em sociedades complexas, com um número elevado de pessoas, mas abdicaremos aqui de considerar estas mediações para pensar “apenas” as relações e implicações conceituais ao distinguirmos o público do privado, levando em conta uma questão que nos parece fundamental: quem são as pessoas que participam deste ambiente de debate público e, conseqüentemente, quem são as pessoas que não participam.

Essa questão, para além de um interesse imediato, parece ser im-

portante para refletir sobre os modelos normativos que a teoria política contemporânea nos oferece. Consideramos, no entanto, essa distinção em uma teoria política específica, a saber, a apresentada por John Rawls. Essa opção, como deve ficar evidente, é concebível por si mesma a essa teoria, na medida em que sua proposta envolve a distinção público-privado, mas optamos por analisá-la principalmente pela quantidade de críticas e questionamentos que recebeu desde a publicação, em 1971, de *Uma teoria da justiça*. Levaremos em conta, no entanto, principalmente a obra de 1993, *O liberalismo político*, que apresenta revisões e apontamentos explícitos sobre a distinção em questão.

Para nossa questão, uma das críticas operadas contra a teoria rawlsiana mostrou-se precisa e capaz — dentro de um horizonte mais amplo de teorias que criticam a distinção entre público e privado — de articular esta distinção e suas consequências indesejadas: a teoria feminista. Com isso, utilizaremos as reflexões de filólogas feministas acerca deste tema, principalmente (1) Susan M. Okin, especialmente em seu livro *Justice, Gender and the Family* (1989) e no artigo “Gênero, o público e o privado” (1991, tradução de 2008) e Seyla Benhabib, em seu livro *Situating the Self* (1992). Recorreremos a outras filólogas e filósofos na medida em que estes nos auxiliaram na compreensão da posição de Rawls e das críticas a ele direcionadas com relação à distinção público-privado.¹

A crítica da distinção entre público e privado parece inserir-se em um contexto de crítica mais amplo, principalmente com relação ao esquecimento ou “cegueira” com relação a certos elementos, que em geral são tomados como privados ou domésticos, mas que têm relevância política. A posição que cada pessoa ocupa na sociedade, seja homem ou mulher, teria, segundo essa crítica, relevância para a consideração de uma teoria política,

1. Para uma reconstrução ampla da relação entre a posição de Rawls e as diversas teorias feministas, incluindo as críticas à sua filosofia, cf. Nussbaum (2003).

na medida em que as decisões públicas afligem todas as pessoas em uma sociedade democrática e muitas dessas não têm acesso ao espaço público ou a uma representação nele, mas ficam enclausuradas no espaço privado.

Considerando isso, a reconceitualização de alguns elementos das teorias políticas tradicionais é necessária. Alguns desses elementos são, por exemplo, as noções de trabalho e de família, dado que, por muitas vezes, desconsidera-se o trabalho doméstico, de cuidado com a família, e principalmente de reprodução, como uma forma de trabalho essencial para a manutenção da sociedade e a família como o ambiente em que injustiças e desigualdade de oportunidade, por exemplo, podem surgir. Sobre isso, é de grande valia conferir o que escreve Okin:

No passado, teóricos políticos usualmente distinguiram claramente entre vida doméstica “privada” e a vida “pública”, da política e do mercado, alegando explicitamente que as duas esferas operavam de acordo com diferentes princípios. Eles separavam a família do que consideravam questões de política, e relacionavam-na com alegações explícitas sobre a natureza da mulher e o quão adequada [appropriateness] é sua exclusão da vida civil e política. Aos homens, os sujeitos das teorias, era permitido transitar com facilidade entre a vida doméstica e a pública, principalmente por conta das funções exercidas pelas mulheres na família. Quando nos voltamos para as teorias da justiça contemporâneas, as aparências superficiais podem facilmente levar à impressão de que elas incluem as mulheres. De fato, elas apenas continuam a tradição das “esferas separadas”, ignorando a família, sua divisão de trabalho e suas relações econômicas de dependência e restrição de oportunidades para a maioria das mulheres (OKIN, 1989, pp. 8-9, os trechos dessa obra são sempre de nossa tradução).

Este trecho revela o caráter fundamental da crítica: a necessidade de inclusão da família, do âmbito doméstico em geral e das relações ali desenvolvidas na esfera pública. Esta inclusão necessariamente parece pôr em questão qual a concepção de família que as “teorias da justiça contem-

porâneas” apresentam, pois se estas não possibilitam o questionamento de noções como a natureza do trabalho desenvolvido no ambiente doméstico e o tipo de relação que envolve este trabalho, necessariamente seriam parciais com relação a uma questão específica ligada à justiça. Assim, passamos agora a tratar diretamente da teoria rawlsiana da justiça como equidade, umas das teorias indicadas por Okin como problemáticas.

1.

A justiça, para Rawls, baseia-se numa construção normativa que deve reger qualquer instituição democrática. Tal construção é igualitária e redistributiva, na medida em que apresenta dois princípios, ambos relacionados à liberdade, pensados para garantir o desenvolvimento pessoal dos indivíduos, e à igualdade. Como apresenta Rawls:

[A] “justiça como equidade” procura arbitrar essas duas tradições conflitantes [uma ligada ao pensamento de Locke e outra ao de Rousseau] propondo, primeiro, dois princípios de justiça que sirvam de orientação para a forma como as instituições básicas devem realizar os valores da liberdade e da igualdade e, em segundo lugar, especificando um ponto de vista a partir do qual esses princípios possam ser considerados mais apropriados do que outros princípios conhecidos de justiça à ideia de cidadãos democráticos, entendidos como pessoas livres e iguais. O que é preciso demonstrar é que, quando os cidadãos são concebidos desse modo, certa disposição das instituições sociais e políticas básicas é mais adequada à realização dos valores da liberdade e da igualdade (RAWLS, 2011, p. 5).

Partindo dessa concepção que privilegia a liberdade e a igualdade para a justiça, Rawls estipula dois princípios, os quais – seguindo sua formulação n’*O liberalismo político* – adotam a noção de que direitos e liberdades básicas devem ser mantidos em nome da igualdade das pessoas, na medida em que são adequados ao convívio com os demais.

No primeiro princípio, Rawls privilegia a liberdade política, dado que é necessária a participação massiva da população em democracias liberais. Trata-se de dar prioridade à liberdade, de maneira que todos os membros do estado tenham direito ao mesmo *status* de liberdade, i. e., possam expressar-se sobre as mais diversas questões. Rawls utiliza a seguinte formulação para o primeiro princípio, em *O liberalismo político*:

Cada pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de direitos e liberdade iguais, sistema esse que deve ser compatível com um sistema similar para todos. E, nesse sistema, as liberdades políticas, e somente estas liberdades, devem ter seu valor equitativo garantido (RAWLS, 2011, p. 6).²

O segundo princípio — conhecido como “princípio da diferença” —, está estritamente ligado à garantia de que todos estejam sujeitos a certos direitos e liberdades básicas, na medida em que assume como necessário veicular a diferença e a desigualdade social com uma possibilidade igual de oportunidade, por exemplo, de acesso a cargos para todos os membros da população. O segundo princípio nos é oferecido com a seguinte formulação:

As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas exigências: em primeiro lugar, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; em segundo lugar, devem se estabelecer para o maior benefício possível dos membros menos privilegiados da sociedade (RAWLS, 2011, p. 6).

É necessário frisar, com isso, o fato de o segundo princípio estar ligado

2. Essa formulação do primeiro princípio difere, como Rawls aponta em nota (RAWLS, 2011, p. 5, nota 3), da formulação em *Uma teoria da justiça*, dado algumas objeções formuladas à época do lançamento da obra de 1971. No entanto, ela coincide com a formulação de uma conferência, a qual Rawls indica ter sido veiculada em 1983. O liberalismo político é resultado da reunião de algumas conferências proferidas por Rawls durante os anos 80 (cf. RAWLS, 2011, p. XIII), às quais Benhabib (1992) dirige suas críticas, visto a publicação anterior à publicação do livro. Consideramos essa formulação a mais adequada para utilizarmos aqui, dado que a crítica da qual trataremos foi dirigida a uma formulação parecida.

a uma preocupação social especialmente relevante. Ele estipula uma prioridade para as pessoas menos privilegiadas, as quais devem ser alvo de políticas que garantam uma base mínima de direitos sobre os quais essas pessoas poderiam desempenhar papéis e ocupar cargos. Ainda assim, Rawls considera que o primeiro princípio tem prevalência sobre o segundo enquanto princípio orientador das instituições e políticas justas (RAWLS, 2011, p. 6).³

No entanto, esses dois princípios encontram-se dentre uma gama de opções, as quais os indivíduos poderiam escolher para sustentar sua concepção de justiça. A justificativa de Rawls — como veremos, também criticada pelas feministas — para a escolha dos seus princípios, baseia-se na noção de “véu da ignorância”, a qual sustenta a posição original de escolha para os princípios. Essa noção surge da demanda para que os indivíduos estejam em situação de igualdade para decidir sobre os princípios, de forma que a sociedade em questão possa reger-se pela igualdade de oportunidades através de um contrato social. Rawls, então, defende essa noção com o objetivo de evitar, em seu argumento, que as pessoas considerem suas particularidades pessoais no momento de decidir questões relativas aos princípios. Como ele nos diz:

A posição original, com as características do que denominei “véu da ignorância”, é esse ponto de vista [apartado dessa estrutura de fundo abrangente]. A razão pela qual essa posição deve abstrair as contingências do mundo social e não ser afetada por elas é que as condições de um acordo equitativo sobre princípios de justiça política entre pessoas livres e iguais deve eliminar as vantagens de barganha que inevitavelmente surgem sob as instituições de fundo de qualquer sociedade, em virtude de tendências sociais, históricas e naturais cumulativas. Tais vantagens e influências contingentes que se acumularam no passado não devem afetar um acordo sobre os princípios que deverão regular as instituições da própria estrutura

3. Apenas a título de esclarecimento, é necessário notar que o primeiro princípio não deve ser considerado isolado, mas sim em unidade com o segundo, pois apenas se o fizermos o funcionamento do modelo liberal defendido por Rawls consegue ter a consistência que o autor desejava.

básica do presente para o futuro (RAWLS, 2011, p. 27).

É claro que tal noção de “véu da ignorância”, como o próprio Rawls fala na sequência do trecho citado, levanta questionamentos compreensíveis, os quais levam o autor a considerar a posição original como um recurso de representação, uma espécie de princípio heurístico de argumentação. Somente assim poderíamos apelar para um momento em que colocamos uma venda por sobre nossos olhos, com relação às concepções individuais e particulares, para pensar de um ponto de vista que escape das determinações abrangentes de fundo, como ele denomina as concepções filosóficas e religiosas, bem como as particularidades como o papel social, a classe e até mesmo seu *status* social.

Esse recurso representativo decorre da necessidade de justificação dos princípios que, no entanto, não poderia envolver noções como “natureza humana” ou “vontade geral”, que em sua raiz estão sujeitas às críticas tanto de seu caráter arbitrário quanto de sua pouca verificabilidade. É importante evidenciar que Rawls tenta escapar de qualquer estipulação metafísica ou que não esteja suficientemente justificada, como as que ocorreram especialmente do século XVIII e que já indicamos. No entanto, Rawls acaba recorrendo a uma representação ou princípio heurístico sobre o qual, através de uma hipótese, consideraríamos aqueles dois princípios como os mais justos se deixadas de lado nossas preferências e características particulares. Passamos agora a uma noção que é, do ponto de vista deste trabalho, mais fundamental para a discussão sobre a distinção entre o público e o privado.

Também ligado aos dois princípios, podemos encontrar uma noção de “sociedade concebida como um sistema equitativo de cooperação social entre pessoas livres e iguais, vistas como membros plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida” (RAWLS, 2011, p. 10). Essa concepção é importante pois ela nos faz perceber como Rawls relaciona intimamente a igualdade e a liberdade das pessoas com uma so-

cidade justa. Esta sociedade, composta de diversos membros, é compreendida, portanto, como uma união estável de cooperação entre seus membros, os quais não aparecem necessariamente ligados, deste ponto de vista, a grupos particulares ou mesmo familiares, apesar de, evidentemente, apresentarem interesses próprios. Rawls nos explica essa situação:

Aqui é importante enfatizar que, de outros pontos de vista, como o da moralidade pessoal, ou o dos membros de uma associação, ou ainda aquele de uma doutrina religiosa ou filosófica, diferentes aspectos do mundo e da relação que se tem com ele podem ser avaliados de forma distinta. Em geral, esses outros pontos de vista não devem entrar na discussão política sobre os fundamentos constitucionais e as questões básicas da justiça (RAWLS, 2011, p. 18).

Partindo deste trecho, parece estar implícito que grupos sociais como a família ou associações não-públicas estão excluídas de sua consideração sobre a liberdade política ou mesmo sobre a justiça. Considerando isso, no entanto, Rawls já deixa claro sua consciência sobre a existência destas associações não-públicas, mas reitera que a cooperação social depende de uma “concepção de bem”, a qual “especifica o que aqueles envolvidos na cooperação, sejam indivíduos, famílias, associações, ou até mesmo governos de povos diferentes, estão tentando conseguir quando o esquema de cooperação é considerado de seu próprio ponto de vista” (RAWLS, 2011, p. 19). Com isso, a presença das famílias nas condições mínimas para a cooperação social está assegurada, mas seu papel parece ligar-se ao que Rawls chama de uma “concepção de bem”, um conjunto de valores específicos que aquele indivíduo ou grupo considera bom. Parece-nos, então, que a família, como grupo de indivíduos que trabalham em nome de um “bem”, deve estar minimamente de acordo com o funcionamento geral da sociedade, ou seja, deve ser justa, na medida em que participa da composição das condições básicas para que a pessoa possa desenvolver livremente suas habili-

dades o máximo que puder. Nesse sentido, encontramos uma breve consideração de Rawls sobre esta questão na Introdução de *O liberalismo político*:

Como observei antes, o intuito de Teoria [Uma teoria da justiça] foi oferecer uma interpretação da justiça social e política mais satisfatória do que as concepções tradicionais mais importantes e conhecidas. Com essa finalidade, limitou-se – como as questões que examina deixam claro – a tratar de um conjunto de temas clássicos que estiveram no centro dos debates históricos acerca da estrutura moral e política do Estado democrático moderno. Daí que se ocupe dos fundamentos das liberdades religiosas e políticas, e dos direitos fundamentais dos cidadãos na sociedade civil, incluindo a liberdade de movimento e a igualdade equitativa de oportunidades, o direito à propriedade pessoal e as garantias do Estado de direito. Também se ocupa da justiça das desigualdades econômicas e sociais em uma sociedade na qual os cidadãos são considerados livres e iguais. Mas Teoria deixa de lado, em grande medida, a questão das exigências de democracia na empresa e no local de trabalho, bem como a da justiça entre Estados (ou entre povos, como prefiro dizer), e quase não faz menção à justiça penal e à proteção ao meio ambiente ou à preservação da vida silvestre. Outras questões fundamentais são omitidas, como a justiça da e na família, embora eu suponha que em alguma modalidade a família seja justa. A suposição implícita é que uma concepção de justiça desenvolvida com o foco em uns poucos problemas clássicos, e que vêm de longa data, deveria ser correta, ou pelo menos poderia fornecer diretrizes para lidar com outras questões. Tal é a justificativa para manter o foco em alguns poucos problemas centrais clássicos e de longa permanência (RAWLS, 2011. pp. XXXI-II).

Rawls esperava, com considerações sobre “alguns poucos problemas centrais clássicos”, resolver ou ao menos ter indicado o caminho para a solução da questão da justiça familiar ou mesmo a questão da justiça do trabalho. Essa expectativa, no entanto, nos parece pouco aceitável, dada a dificuldade inerente ao que seriam aqueles problemas clássicos, que não só foram estabelecidos em uma tradição, mas também em uma tradição envolvida por completo em preconceitos que depreciam as mulheres, os negros, os mise-

ráveis e até mesmo os ignorantes e considerados ‘loucos’. Tal pretensão de “esclarecer” o povo não foi suficiente para expor as próprias obscuridades dessa tradição e muitos dos pensadores tradicionais aos quais Rawls faz referência deviam muito à sua posição social como homens, brancos, europeus etc. Considerado isso, os problemas clássicos da filosofia política não conseguem, por definição, tratar diretamente de questões específicas, que foram até então marginalizadas e encobertas, dado sua natureza exclusiva. Tais novos problemas, podem revelar-se especialmente importantes para compreender que os grupos “menos favorecidos” muitas vezes dependem menos de uma teoria que garanta sua igualdade de oportunidades do que de uma que mostre a relevância de envolvê-los diretamente na política.

2.

Para desenvolver melhor este ponto, devemos considerar, em nossa argumentação, a distinção entre público e privado em Rawls. Tal questão é, para dizer o mínimo, complicada e embaraçosa, se apenas tomarmos como base o texto de Rawls, pois ele menciona algumas vezes o problema explicitamente, nunca pautando qual o critério para essa distinção e se ele é efetivamente justo. Essa distinção foi claramente feita por filósofos que definiram e trataram daqueles problemas clássicos, mas parece nunca ser tema de debate por parte de Rawls ou da maior parte da teoria política contemporânea. Como nos indica Okin:

Muitos teóricos políticos, no passado, costumavam discutir ambas as esferas, pública e privada, e ser explícitos em suas afirmações de que elas eram separadas e operavam de acordo com princípios diferenciados. Locke, por exemplo, *define* o poder político distinguindo-o das relações de poder que operam dentro dos limites da casa. Rousseau e Hegel claramente contrastam o altruísmo particularista da família com a necessidade de razão im-

parcial no âmbito do Estado, e citam esse contraste para legitimar o poder masculino na esfera doméstica. Esses teóricos elaboram argumentos explícitos sobre a família, e alguns relacionados à natureza da mulher. Por contraste, a maioria dos teóricos políticos contemporâneos continua a mesma tradição das “esferas separadas” ao ignorarem a família, e em particular a divisão do trabalho que nela se dá, as formas de dependência econômica a ela relacionadas e a estrutura de poder (OKIN, 2008, p. 308).

Rawls potencialmente pressupõe uma certa pretensão de revisão ou melhoramento, e até mesmo uma aspiração “de ver uma filosofia política acabar de vez com todas as outras filosofias políticas” (KUKATHAS; PETTIT, 2005, p. 11). Mas parece óbvio que, dado o tratamento destas questões clássicas, Rawls poderia aceitar distinções ou problemas que agora se encontram escondidos ou simplesmente pressupostos. O questionamento, muitas vezes necessário para a prática filosófica, parece ter faltado para a maioria dos filósofos políticos até o século XX com relação à distinção público-privado, como nos indica Okin, novamente:

O julgamento de que a família é “não-política” está implícito no fato mesmo de que ela não é discutida na maioria dos trabalhos de teoria política hoje. A família é claramente pressuposta, por exemplo, quando se pensa no fato de que os teóricos políticos tomam como sujeitos de suas teorias seres humanos maduros, independentes, sem explicar como chegam a ser assim; mas se fala muito pouco sobre ela (OKIN, 2008, p. 308-9).

Essa constatação de Okin é fundamental para que compreendamos que a consideração de aspectos até então intocados pela tradição e seus problemas clássicos não significa apenas expandir seus resultados e expectativas, confirmando-as, pois isso seria tomar como verdadeiras tais teorias antes mesmo de testar se elas funcionam diante de uma nova realidade ou de novos problemas. Acontece que, se efetivamente fizermos o exercício de reconsiderar as teorias tradicionais, partindo de problemas

atuais, como a exclusão das mulheres do que seria o espaço público — seja com relação ao seu trabalho na família ou fora dela, seja sua existência como pessoa de razão, capaz de publicamente debater e discutir assuntos relevantes para todos — seremos forçados a reconceitualizar as noções e pressupostos tomados antes como óbvios. Se ao considerarmos a participação das mulheres em cargos de poder, tanto de governos e empresas como em instituições promotoras de cultura e ciência, somos levados a assumir distinções e pressupostos das teorias tradicionais, logo acabamos por dificultar a possibilidade de mulheres exercerem estes cargos, mesmo que qualquer consideração sobre as capacidades individuais e competências que os candidatos e as candidatas tenham seja feita, pois partimos de noções que por princípio já envolvem preconceitos, como a exclusão de mulheres do mercado de trabalho e do espaço público.

Fica evidente que, ao menos com relação a essa questão, devemos proceder com cuidado e sempre procurar reconsiderar a tradição e seus conceitos, tendo em vista seja uma revisão ou reconceitualização, seja uma mudança completa da relação entre o conceito estabelecido e a realidade. Acompanhamos Okin, nesse sentido, ao mostrar que Rawls negligenciou a família como local de questões de justiça, o que estaria em contradição ao fato de ele incluir “a família em seus componentes iniciais da estrutura básica (à qual os princípios de justiça devem ser aplicados)”, requerendo “uma família justa para sua concepção de desenvolvimento moral” (OKIN, 2008, p. 309). A questão é muito importante, na medida em que essa leitura de Okin possibilita uma versão radicalizada, que poderia pôr em questão a legitimidade da teoria da justiça como um todo. Acreditamos que essa versão radicalizada remonta à recepção feminista de *Uma teoria da justiça*, como aparece no seguinte artigo de Deborah Kearns:

Em *Uma teoria da justiça*, John Rawls aparentemente constrói uma teoria moral universal. No entanto, dentre as suas mais básicas suposições estão aquelas que podem justificar uma moralidade diferenciada para as mulheres. Rawls assume que o amor e a unidade familiar são tão naturais que os excluiu do escopo dos princípios de justiça a que todas as outras instituições estão sujeitas em uma sociedade justa. Tendo feito isso, Rawls pode assegurar a estrutura familiar nuclear com uma divisão sexual do trabalho. Meninas e meninos [Female and male children] terão experiências diferentes neste tipo de família. Essa injustiça institucionalizada tende a evitar que ambos os sexos desenvolvam um senso crucial de justiça. A teoria completa de Rawls é, então, falha desde sua concepção inicial. Uma estrutura familiar injusta não pode produzir cidadãos justos (KEARNS, 1983, p. 36, nossa tradução).

As críticas de Kearns (1983)⁴ incidem principalmente sobre *Uma teoria da justiça*, mas revelam a importância deste tema para a tradição liberal como um todo. Naturalmente, tentando evitar ser interpretado assim, Rawls efetivamente pressupõe a família como justa, como vimos, até *O liberalismo político*. Mas ele acaba por finalmente se posicionar mais claramente em “A ideia de razão pública revisitada” (1997), texto inserido na edição revisada do livro. Neste texto, ele nos diz:

Assim como os princípios de justiça requerem que as mulheres tenham todos os direitos dos cidadãos, os princípios de justiça impõem restrições à família em nome dos filhos, que, como futuros cidadãos, têm direitos fundamentais. Uma injustiça longa e histórica para com as mulheres é o fato de que suportaram e continuam a suportar uma parcela injusta na tarefa de criar e cuidar dos

4. Kearns (1983) parte muitas vezes dos trabalhos de Pateman, especialmente seu artigo de 1980 (*The Disorder of Women: Women, Love, and the Sense of Justice*), onde Pateman indica já a origem do argumento do “lugar natural” da mulher na obra de J.-J. Rousseau, dizendo o seguinte: “A família é visivelmente a mais natural de todas as associações humanas e, logo, especialmente adequada às mulheres que não podem transcender suas naturezas da maneira como é demandado pelas formas de vida civis. No entanto, se a família é natural, então ela é a forma de associação que se mantém em contraste e, talvez, em conflito, com as vidas social e política (convencionais)” (PATEMAN, 1980, p. 22). Esse argumento do lugar natural já é considerado problemático na tradição liberal ao menos desde essa época, como indica Ackerman (1980, p. 164).

filhos. Quando estão em desvantagem ainda maior em virtude das leis que regulamentam o divórcio, esse ônus as torna altamente vulneráveis. [...] Se é assim, os princípios de justiça que prescrevem uma sociedade democrática constitucional razoável podem ser claramente invocados para reformar a família (RAWLS, 2011, pp. 558-9).

Nesse sentido, os princípios da justiça como equidade, ao orientar a estrutura básica e as instituições democráticas justas, poderiam aplicar-se sobre ou servir para “reformular” a família, na medida em que ela é a origem material primeira de todas as pessoas e, portanto, ocupa uma posição especial na base sobre a qual serão formadas as gerações seguintes de cidadãos. Rawls, no entanto, passa a ponderar a interferência dos princípios sobre a família, de forma que ainda seja possível uma divisão de gênero na família se for uma situação em que ambas as partes se voluntariaram para isso.

Tal questão, apesar de controversa, não é nosso tema específico aqui, pois o que nos interessa é a divisão público-privado em geral. Rawls considera, mediante a possibilidade de aplicação dos princípios da justiça, que a estrutura básica, bem como as associações internas a essa estrutura — como a família, mas também a própria divisão entre público e privado —, não só estão sujeitas aos princípios, como também dependem deles para existir e, portanto, a partir do momento em que nos encontramos negando a aplicação dos princípios sobre a família, por exemplo no caso da tradição da filosofia política, “então não existe tal coisa” como uma esfera privada (RAWLS, 2011, p. 560), pois esta depende daqueles princípios.

3.

Considerando a ausência da mulher na esfera pública, podemos ver que na tradição liberal, os sujeitos que participam do “lado público da dicotomia de gênero” são essencialmente homens, os quais, como

chefes de família, avançam do âmbito privado em direção à sociedade civil ou mercado, podendo participar da esfera pública de decisão, mais ou menos limitada conforme a época e país em que estão presentes. Essa presença masculina, para os primeiros liberais, era explícita e ocorria sem grandes problemas teóricos ou práticos, dado o contexto a que se dirigiam: uma sociedade em que a maioria das pessoas que poderia discutir questões de política eram homens. No entanto, com Okin, vemos que a presença masculina é encoberta com o passar do tempo, de maneira que mesmo ao utilizarmos termos “neutros” acabamos por reproduzir problemas importantes, que assim passam incólumes:

Rawls, como quase todos os teóricos políticos até bem recentemente, emprega, em *Uma teoria da justiça*, supostos termos masculinos genéricos para referência. Homem, humanidade, ele, e deles são intercalados com termos de gênero neutro como indivíduo e pessoa moral. Exemplos de interesse intergeracional são formulados em termos como “pais” e “filhos”, e o princípio da diferença é considerado como se correspondesse ao “princípio da fraternidade”. Esse uso linguístico seria talvez menos significante, se não fosse pelo fato de Rawls conscientemente subscrever a uma longa tradição da filosofia moral e política, que tem usado, em seus argumentos, igualmente tais termos masculinos “genéricos” ou termos mais inclusivos (“seres humanos”, “pessoas”, “todos os seres racionais”), apenas para excluir mulheres do enfoque de suas conclusões. [...] Com isso, portanto, existe uma cegueira para com o sexismo da tradição em que Rawls participa, e que tende a tornar seus termos de referência mais ambíguos do que eles poderiam talvez ser. Uma leitora feminista [A feminist reader] encontra dificuldade para não continuar perguntando: essa teoria aplica-se para as mulheres? (OKIN, 1989, p. 90-1).

Essa breve exposição de Okin nos mostra que a inclusão da figura mulher na teoria política não deve ser apenas como se esta deve reger e alcançar a mulher em seu local próprio, perseguindo a família e o trabalho que a mulher tem na casa, com os filhos, por exemplo. Isso deu-

-nos a oportunidade de trazer o assunto do espaço público, pois para que uma teoria esteja de acordo com tais parâmetros da crítica, a mulher deve participar das decisões, inserida em uma esfera pública de debate, de um ponto de vista normativo, de forma que efetivamente exponha um ponto de vista que não era considerado até então. Nesse sentido, a teoria possibilita uma quebra com a prática política, na medida em que auxilia a justificar políticas públicas de inclusão da mulher na vida política, ou ao menos de encorajamento de populações historicamente segregadas para que participem de instâncias decisórias. No entanto, da maneira como apresentamos estas notas, parece que dependemos de — ou ao menos pressupomos — um modelo teórico de esfera pública que garanta certa possibilidade de inclusão das mulheres e demais pessoas excluídas, i. e., o “outro concreto”, para utilizar a expressão de Benhabib (1992).

Essa inclusão novamente levanta questões sobre a teoria política de Rawls pois, ao menos em sua formulação original de *Uma teoria da justiça* e, em certa medida, ainda no seu *O liberalismo político*, o cuidado com a casa e com a família não possui um assento no espaço público. O problema central com a não inclusão é a eventual destruição da própria constituição política, na medida em que outros pontos de vista fundamentais foram negligenciados e, com eles uma parte fundamental da base em que se desenvolve a sociedade.

A proposta de inclusão do “outro” na esfera pública nos interessa na medida em que assumimos como possível efetivar a mudança social necessária neste campo da política. Não podemos assumir que a esperança de inserir pautas novas no ambiente público tenha acabado, pois então não valeria a pena estipular um modelo de inclusão e mesmo a distinção público-privado não deveria valer mais para tratarmos de política, pois deixaria de valer uma hierarquia ou diferença entre os espaços de poder. Precisamos, neste sentido, compreender melhor

a relação entre os dois espaços, o que depende de cada definição dada.

É evidente uma profunda ambiguidade com que a distinção público-privado foi tratada, na medida em que muitas vezes esses campos se confundem, como parece ser o caso da proposta feminista sobre a família. Até mesmo uma variação menos problemática como público-doméstico sofre de ambiguidades e problemas. No caso da primeira distinção, algo como a “sociedade civil” de Hegel ou o “domínio socioeconômico intermediário” (OKIN, 2008, p. 307), como Okin a denomina, ou ainda, o mercado, aparece em ambos os lados da distinção, podendo levar-nos a priorizar, para nossos fins, uma divisão público-doméstico.

Essa segunda distinção, apesar de oferecer uma divisão clara entre o que é a vida particular e a vida pública, ainda contém sérios problemas, como Okin nos mostra na sequência:

A divisão do trabalho entre os sexos tem sido fundamental para essa dicotomia desde seus princípios teóricos. Os homens são vistos como, sobretudo, ligados às ocupações da esfera da vida econômica e política e responsáveis por elas, enquanto as mulheres seriam responsáveis pelas ocupações da esfera privada da domesticidade e reprodução. As mulheres têm sido vistas como “naturalmente” inadequadas à esfera pública, dependentes dos homens e subordinadas à família (OKIN, 2008, pp. 306-7).

Com isso, fica mais evidente a necessidade de inserir as mulheres no campo da vida política, de maneira que uma nova forma de sustentação do modelo político seja plausível para além da teoria tradicional. Além disso, como vimos, a proposta liberal de Rawls implica em uma “universalização” de sua posição, abstraindo, mesmo que apenas a título de representação, de sua situação particular, para poder decidir claramente pela escolha dos dois princípios da justiça como equidade que o próprio Rawls propõe. Essa concepção, no fundo, apesar de ter sua ca-

racterística heurística, propõe que as pessoas escolham princípios para reger as instituições em geral, enquanto por vezes é relevante tomar como referência que as pessoas que estão em condições de decidir por estes princípios são apenas homens. Ou seja, o problema não é o exercício heurístico, mas sim que através do procedimento se desconsideram características relevantes dos indivíduos, na medida em que estes teriam de deixar de lado sua posição específica nessa universalização.

Tanto Okin (1989) como Benhabib (1992) desenvolvem argumentos contra a noção de “véu da ignorância”. Desenvolveremos mais as críticas da segunda autora, por considerarmos sua exposição mais clara e eventualmente mais ampla do que a proposta de Okin, ao incluir um modelo de esfera pública que justifica a inclusão de um “outro concreto”. Benhabib nos diz o seguinte:

Se os *selves* são epistemológica e metafisicamente anteriores às suas características individualizadoras, como Rawls as considera, não podem ser seres humanos de nenhuma maneira [*at all*]. Se, além disso, não há *pluralidade* humana por trás do véu da ignorância, mas apenas a *identidade definida* [*definitional identity*], então isso tem consequências para os critérios de reversibilidade e universalização considerados constituintes do ponto de vista moral. A identidade definida leva à reversibilidade incompleta, pelo requisito primário de reversibilidade, nomeadamente, uma distinção coerente entre mim e você, o eu [*the self*] e o outro, não pode ser sustentada nessas circunstâncias. Sob as condições do véu da ignorância, o outro desaparece (BENHABIB, 1992, p. 162, os trechos dessa obra são sempre de nossa tradução).

Para chegar neste ponto, a filósofa depende tanto da noção de identidade definida [*definitional identity*] quanto da noção de reversibilidade, o que significa que essa afirmação depende de considerarmos impossível um indivíduo estabelecer uma identidade completa com o todo, i. e., um ponto de vista universal, ao qual nos dirigimos através da representação do véu da ignorância. Este procedimento argumentativo acaba levando-nos a esque-

cer e apagar o outro definitivo, algo que é, para Benhabib, impossível, na medida em que um eu mesmo [*self*] apenas constitui-se em um “eu” na oposição a um “outro” (afirmação da identidade por meio da negação do diferente). A própria inserção da mulher na esfera pública é falha neste sentido, visto jamais haver um outro no momento de escolha dos princípios que regem todas as instituições e a estrutura básica da sociedade. Esta crítica, como podemos ver, baseia-se na ideia de que o outro somente será incluído caso seja contraposto e esteja mesmo presente enquanto outro, na esfera pública.

No fundo, o questionamento está relacionado com os limites a que podemos chegar na reversão da posição original, sem esquecer de nossa individualidade, algo essencial para o próprio liberalismo clássico. Até que ponto manter um princípio de universalização não compromete a capacidade do sistema político em estabelecer contato com as diferentes posições sociais relevantes para os debates e discussões públicos? Benhabib considera que essa questão leva-nos a abandonar, em certa medida, tal princípio.

Podem as situações morais ser consideradas individualmente [*individuated*] independentes de nosso conhecimento dos agentes envolvidos nessas situações, de suas histórias, atitudes, características e desejos? Posso descrever uma situação como de arrogância ou de orgulho ferido sem saber algo sobre você como um outro concreto? Posso saber distinguir entre uma quebra de confiança e um lapso inofensivo da língua, sem conhecer sua história e seu caráter? Situações morais, como emoções e atitudes morais, só podem ser consideradas individualmente se forem avaliadas à luz do nosso conhecimento da história dos agentes nelas envolvidos (BENHABIB, 1992, p. 163).

Não parece ser possível, portanto, um princípio de universalização que apague ou deixe de considerar as características e traços fundamentais das pessoas envolvidas nos processos práticos, visto que estas mesmas características são parte do que a pessoa leva para o espaço público. Mesmo em uma democracia representativa, em que a identidade

entre a população e os políticos eleitos deve obedecer certo padrão, na medida em que reconhecemos nos candidatos escolhidos traços com os quais concordamos, essa possibilidade de esquecer ou apagar nossos preconceitos, ou até mesmo colocá-los em suspensão até que cheguemos a um acordo parece não apenas pretensiosa, mas efetivamente incorreta, dado que perdemos o que nos é propriamente mais fundamental.

4.

Benhabib, com isso em mente, opera uma análise precisa de três modelos de espaço público: o agonístico ou arendtiano, ligado às formas republicanas; o liberal, de inspiração kantiana, que leva em consideração a justiça e estabilidade do espaço público; e, por último, o habermasiano, o qual ela adotará com ressalvas, articulando certas mudanças nele, que, segundo a filósofa, “prevê uma reestruturação social-democrata das sociedades capitalistas tardias” e que ela denomina modelo de “espaço público discursivo” (BENHABIB, 1992, p. 89). Faremos uma breve elucidação das críticas feitas ao modelo da tradição liberal, pois este nos interessa mais aqui, sendo considerado limitado “para analisar e avaliar o discurso político e problemas de legitimidade no capitalismo avançado” (BENHABIB, 1992, p. 89-90), para depois introduzirmos como a referência de Benhabib é a crítica feminista à distinção público-privado na estipulação de um modelo de espaço público. Tratando especialmente do liberalismo de Bruce Ackerman em *Social Justice in the Liberal State* (1980)⁵, Benhabib expressa a seguinte definição:

O liberalismo é uma forma de falar e justificar publicamente o poder, uma cultura política do *diálogo público* baseada em certos tipos de *restrições à conversação* [con-

5. O trabalho também é citado por Okin (2008, p. 309, nota), ao indicar a prevalência da consideração da família como “não-política”. Cf. Ackerman (1980, p. 225).

versational constraints]. A restrição à conversação mais significativa no liberalismo é a *neutralidade*, que rege que nenhuma razão que avance dentro de um discurso de legitimação pode ser um bom motivo caso ela requeira o poder para afirmar duas reivindicações: (a) que sua concepção do bem é melhor do que o afirmado pelos seus concidadãos; ou que (b) independentemente de sua concepção do bem, ela é intrinsecamente superior a um ou mais dos seus concidadãos (BENHABIB, 1992, p. 96).

Não nos parece difícil inserir o modelo rawlsiano, como expusimos acima, dentro dessa tradição, na medida em que estipula um princípio de neutralidade e universalização dos princípios que defende. A restrição à conversação surge, na teoria de Rawls, após o momento de decisão sobre os princípios, em que as pessoas acabam passando por um “filtro” de neutralidade, nosso conhecido “véu da ignorância”.

Nesse sentido, Benhabib acerta contas com Ackerman ao mostrar que não podemos deixar de discutir temas complexos como a pornografia pois esta não estaria em pauta, dado o direito de livre expressão⁶. A atitude legalista do liberalismo faz perecer seu posicionamento diante de problemas complexos que envolvem as próprias concepções particulares abrangentes, para usar os termos de Rawls, que são efetivamente levadas ao espaço público (BENHABIB, 1992, pp. 98-99). Benhabib situa, portanto, o liberalismo político:

Dadas as preocupações históricas das quais emergiu o liberalismo político e para as quais ele buscou uma resposta, como os limites do poder estatal absolutista e os problemas da tolerância religiosa, isso [a ignorância com relação ao sentido agonístico da política] não surpreende. A busca por uma ordem política justa, estável e tolerante tem sido a marca distintiva da teoria política liberal. Esta busca também levou a um foco excessivo, no liberalismo contemporâneo, sobre os limites e justificação do poder estatal e outros órgãos públicos, negligenciando outras

6. Feministas radicais e conservadores religiosos, em um ambiente de crítica à pornografia, chegaram a ter uma “aliança” acerca desta questão (West, 1987), o que mostra a flexibilidade que um modelo de esfera pública deve possuir ao incorporar diversas posições particulares e que ainda assim possuem relevância no debate.

dimensões da vida política, como a vida em associações políticas, movimentos, grupos de cidadãos, reuniões de cidades e fóruns públicos (BENHABIB, 1992, pp. 100-1).

Com esse ataque ao liberalismo, Benhabib mostra que a falta de agonismo — relativa ao modelo arendtiano, vinculado às lutas por poder, mas que não são justificadas pelas instituições —, no liberalismo, torna-o menos inimigo da posição arendtiana e mais o complemento dela, visto estarmos considerando sociedades complexas e plurais, das quais são intrínsecas tanto o espaço público de justificação e regimento político quanto a luta [*struggle*] por poder, i. e., um sentido agonístico de política. Benhabib concebe, assim, o modelo habermasiano como uma espécie de solução, considerando o modelo “de espaço público discursivo” como “o correlato sociológico essencial do conceito discursivo de legitimação” (BENHABIB, 1992, p. 103).

A novidade da concepção habermasiana está em não poder mais associar a noção de participação política exclusivamente ao âmbito governamental e de decisões públicas, por conta da diversidade de elementos que, inclusive na esfera doméstica, têm relevância para as discussões políticas, como a divisão do trabalho entre os gêneros parece ter adquirido para os estudos feministas.

Esta compreensão moderna [habermasiana] da participação produz uma nova concepção do espaço público. O espaço público não é entendido agonisticamente como um espaço de competição por aclamação e imortalidade entre uma elite política; é visto democraticamente como a criação de procedimentos por meio dos quais as pessoas afetadas pelas normas sociais gerais e decisões políticas coletivas podem ter uma palavra na sua formulação, estipulação e adoção. Essa concepção do [espaço] público também é diferente da liberal pois, embora Habermas e os pensadores liberais acreditem que a legitimação em uma sociedade democrática só pode resultar de um diálogo público, no modelo habermasiano o diálogo não está sob a restrição da neutralidade, mas é julgado de acordo com os critérios representados

pela ideia de um “discurso prático”. A esfera pública passa a existir sempre e onde quer que todos os afetados por normas de ação gerais, sociais e políticas, engajam-se em um discurso prático, avaliando sua validade. Com efeito, pode haver tantos públicos quanto controversos debates gerais sobre a validade das normas. A democratização em sociedades contemporâneas pode ser vista como o aumento e crescimento de esferas públicas autônomas entre os participantes (BENHABIB, 1992, p. 105).

O debate democrático passa a ser, com esse novo modelo, “como um jogo de bola no qual não há um árbitro para definitivamente interpretar as regras do jogo e suas aplicações. Antes, no jogo da democracia, as regras do jogo, suas interpretações e até mesmo a posição do árbitro são essencialmente contestáveis” (BENHABIB, 1992, p. 107). A modelagem da democracia, neste sentido, aplica-se sobre as “regras do jogo”, sem efetivamente subordinar estas regras a uma abolição completa ou uma revogação definitiva. Trata-se de evitar, é claro, uma ditadura ou um estado de exceção, na medida em que é possível debater o significado e a aplicação de certos direitos, mas não revogar todos por completo e submetê-los a uma autoridade única. Ligando essa discussão ao debate sobre a distinção público-privado, Benhabib logo indica:

Qualquer teoria da publicidade [publicity], espaço público e diálogo público deve pressupor alguma distinção entre o privado e o público. Dentro da tradição do pensamento político ocidental e até os nossos dias, a maneira em que a distinção entre as esferas público e privada têm sido desenhada serviu para confinar as mulheres, e as esferas de atividade tipicamente femininas como o trabalho doméstico, a reprodução, nutrição e cuidado dos jovens, doentes e idosos, ao domínio “privado” e mantê-las fora da agenda pública no estado liberal. [...] Desafiar a distinção do discurso moral e político contemporâneos, na medida em que privatizam [privatize] essas questões, é central para a luta das mulheres que pretendem tornar essas questões “públicas” (BENHABIB, 1992, pp. 107-8).

Investigando os sentidos de privacidade, a filósofa expõe como dois sentidos iniciais, relacionados com (1) a fé religiosa e (2) a não interferência do estado no mercado de trabalho e de produtos, dão lugar a um terceiro sentido, (3) ligado à noção de “esfera íntima”, ou seja, “o domínio do domicílio, de atendimento às necessidades cotidianas da vida, da sexualidade e da reprodução, do cuidado com os jovens, os doentes e os idosos” (BENHABIB, 1992, pp. 108-9). Esse é, portanto, o sentido que devemos ressaltar na relação com a teoria do discurso público enunciada por Habermas. Com o advento das restrições públicas ao trabalho e à justiça, o espaço doméstico foi marcado como fora do escopo da justiça, contemplando uma realidade de relações não-igualitárias e não-consensuais.

Na mudança do século XIX para o XX, as mulheres inseriram-se no mercado de trabalho, ganharam o direito ao voto e, por muitas vezes, engajaram-se em movimentos por libertação, principalmente no Ocidente. Esse fator, que teve suas nuances em cada país, acaba por ao menos mudar o cenário em que as mulheres se encontram, pois muitas vezes a esfera pública pensada por homens e para homens começa a aparentemente ‘ruir’ com a presença de perspectivas completamente outras, até então marginalizadas. Neste sentido, Benhabib mostra a insuficiência da “teoria moral e política normativa contemporânea, não excluindo a ética do discurso de Habermas, [que] tem sido ‘*gender blind*’ [cega acerca do gênero], ou seja, essa teoria ignorara a questão da ‘diferença’, a diferença nas experiências de sujeitos masculinos versus femininos em todos os domínios da vida” (BENHABIB, 1992, p. 109).

A questão aqui é que até mesmo Habermas, até agora livre de acusações, parece sofrer da cegueira crônica da teoria política contemporânea. Esta cegueira, no entanto, pode ser reconsiderada no contraste dessas teorias normativas com a prática de movimentos feministas de libertação, os quais inseriram no debate público os mais profundos assuntos relacio-

nados à divisão do trabalho dentro da casa e do domínio doméstico. A inserção dessas pautas, no entanto, não serve como única crítica às teorias, que devem manter-se, em certo sentido, teorias, para operar mudanças efetivas. Benhabib expressa que a crítica contra Habermas e toda a teoria política contemporânea não enfoca somente os “fatos” apresentados na realidade social, mas sim que “[q]ualquer teoria do público, esfera pública, e publicidade pressupõe uma distinção entre o público e o privado. Estes são os termos de uma oposição binária (BENHABIB, 1992, p. 110).

Com o movimento das mulheres e a sujeição completa de pautas sob a democracia, sem definir, *a priori*, quais temas podem ou não ser discutidos publicamente, a teoria do discurso habermasiana acabaria por melhor adaptar-se a problemas contemporâneos. Com isso, fica claro que o modelo de espaço público de Benhabib é muito próximo ao de Habermas, mas apenas caso sejam operadas mudanças, principalmente no que ela considera como “as fronteiras excessivamente rígidas que Habermas tentou estabelecer entre questões de justiça e as da boa vida, interesses públicos versus necessidades privadas, valores privados e normas compartilhadas publicamente” (BENHABIB, 1992, p. 111).

Defendendo uma relação dialética com a teoria do discurso habermasiana, Benhabib pretende mostrar como a teoria feminista não tem apresentado modelos de esfera pública plausíveis, capazes de assumir certas reflexões acerca da factibilidade de reformas e mudanças estruturais nas diferentes opressões de gênero. Essa necessidade de uma teoria capaz de modelar a esfera pública, encontrando certas concepções e conceitos que devem ser reconceitualizados. Ela parece estar, assim, de acordo com o espírito inicial destas notas, as quais terminam agora com uma última passagem de Benhabib, ao considerar os modelos de espaço público:

Por razões que já explorei, alguns dos modelos de espaço público discutidos neste ensaio são seriamente limitados para nos ajudar a lidar com essa tarefa. O modelo agonístico de Arendt está em desacordo com o da realidade sociológica da modernidade, bem como com a política moderna de lutas pela justiça. O modelo liberal do espaço público transforma o diálogo político de empoderamento muito rapidamente em um discurso jurídico sobre direitos e liberdades fundamentais. O modelo do discurso é o único que é compatível tanto com as tendências sociais gerais de nossas sociedades quanto com as aspirações emancipatórias de novos movimentos como o movimento das mulheres. O procedimentalismo radical deste modelo é um poderoso critério para desmistificar discursos de poder e suas agendas implícitas. Em uma sociedade onde a “reprodução” está indo a público, o discurso prático terá que ser “feminizado” [*feminized*]. Tal feminização do discurso prático significará, em primeiro lugar e principalmente, desafiar dualismos normativos não examinados entre a justiça e a boa vida, normas e valores, interesses e necessidades, desde o ponto de vista do seu contexto e subtexto de gênero (BENHABIB, 1992, p. 113).

REFERÊNCIAS:

ACKERMAN, Bruce. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press, 1980.

BENHABIB, Seyla. *Situating the self*. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics. New York: Routledge, 1992.

KEARNS, Deborah. A Theory of Justice – and Love: Rawls on the Family. *Politics* (Journal of the Australian political Studies Association). v. 18, n. 2, p. 36-42, 1983.

KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. ‘Uma teoria da justiça’ e os seus críticos. Tradução de Maria Carvalho e revisão científica de Henrique da Silva Seixas Meireles. 2ª ed. Lisboa: Gradiva, 2005.

NUSSBAUM, M. “Rawls and Feminism”. In: FREEMAN, S. (Ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 488-520, 2003.

OKIN, Susan M. Gênero, o público e o privado. *Estudos Feministas*. Florianópolis: v. 16, n. 2, pp. 305-332, 2008.

_____. *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1989.

OKIN, S. M.; MANSBRIDGE, J. Feminism. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip.; POGGE, Thomas (Org.). *A companion to contemporary political philosophy*. MA, USA: Blackwell Publishing, pp. 332-359, 2007.

PATEMAN, C. ‘The Disorder of Women’: Women, Love, and the Sense of Justice. *Ethics*. Chicago. v. 91, n. 1, p. 20-34, 1980.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Revised edition. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1999. Tradução consultada: _____. *Uma teoria da justiça*. Edição revista. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Political Liberalism*. Expanded edition. New York: Columbia University Press, 2005. Tradução consultada: _____. *O liberalismo político*. Edição ampliada. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

WEST, R. The Feminist-Conservative Anti-Pornography Alliance and the 1986 Attorney General’s Commission on Pornography Report. *Law Social Inquiry*. Chicago, v. 12, n. 4, pp. 681-711, 1987.