

DIANA MAFFÍA*

SOCIALISMO E LIBERALISMO NA TEORIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

ENTRE AS MUITAS MANEIRAS de começar este artigo, encontro duas paradigmáticas. Uma consiste em analisar as polaridades da filosofia política e avaliar o lugar das mulheres nesses paradigmas. Entre um modelo que transforma o sujeito no resultado das forças sociais que o precedem e o determinam, e outro que universaliza na abstração um sujeito que deverá realizar pactos para sair de sua individualidade e formar assim uma sociedade, nós mulheres fomos apanhadas com argumentos diferentes nos mesmos lugares sociais que o mandato pré-moderno indicava. Isto é, para nós não houve renascimento nem modernidade, mas somente expressões diferentes do patriarcado.

Outra maneira de iniciar isto é a partir da experiência, perguntando-nos

como seria, neste fim –nós diríamos começo– de milênio, uma filosofia libertária que levasse em consideração duas guerras mundiais, o holocausto de milhões de judeus, os campos do marxismo-leninismo, as metamorfoses do capitalismo entre o liberalismo desenfreado dos anos setenta e a globalização dos noventa (Onfray, 1999: 10).

* Doutora em Filosofia, feminista, docente e pesquisadora da Universidade de Buenos Aires, Defensora do Povo Adjunta da Cidade de Buenos Aires, membro do Comitê de Direção da Revista *Feminaria*.

Onfray acrescenta o maio de 68. Na América Latina deveríamos incluir ditaduras, desaparecidos, paramilitares, guerrilhas, genocídios, fome, desocupação, desesperança. E nós mulheres deveríamos incluir ainda a feminização da pobreza, violência, abortos clandestinos, violações, prostituição e assassinatos impunes.

A relevância de pensar como mulheres uma filosofia política emancipadora provém de que, historicamente, períodos de mudança progressista como o Renascimento, a Revolução Francesa e algumas revoluções contemporâneas, que se pretenderam libertadoras para a humanidade, foram profundamente regressivas para as mulheres (Gadol, 1976). Por isso, quando nós feministas lutamos contra a opressão e a exploração, incluímos o fim da opressão de gênero entre nossas demandas.

No início do século XX, as anarquistas argentinas tinham um *slogan*: “nem deus, nem marido, nem patrão”. Isso não queria dizer que não queriam homens –talvez tivesse sido melhor que exigissem “nem vingança, nem autoritarismo, nem exploração”, mas o conceito de patriarcado como um sistema de opressão de gênero ainda não estava claro, e parecia não ter lugar para pensar um deus que não fosse vingativo, um marido que não fosse autoritário e um patrão que não fosse explorador. A filosofia crítica demoraria ainda um século a chegar.

A divisão entre o público e o privado, característica do Estado liberal moderno, alegrava os varões burgueses, patriarcas jefes de família independentes, que assim separavam a esfera da justiça da esfera da intimidade doméstica. “Todo um domínio da atividade humana, a saber, a nutrição, a reprodução, o amor e o cuidado, que no curso do desenvolvimento da sociedade burguesa moderna passa a ser o quinhão da mulher, é excluído de considerações políticas e morais, e é relegado ao âmbito da natureza” (Benhabib, 1990: 130). Com o qual as próprias relações de gênero ficam fora do amparo da justiça.

É que muito antes do contrato social celebrou-se um implícito “contrato sexual” (Pateman, 1988) que atribuiu às mulheres o trabalho emocional e doméstico. É por isso que as feministas dos 70 diziam “o pessoal é político”, porque essa forçada esfera doméstica estava atravessada de relações de poder opressivas encobertas por relações de afeto, naturalizadas de tal modo que por um lado não havia responsabilidade moral em seu estabelecimento, e por outro lado não havia esperança alguma em sua modificação emancipatória.

Nós mulheres éramos essa terra indiscernível em que os homens-cogumelos hobbesianos alcançam sua maturidade plena sem ne-

nhum tipo de compromisso mútuo (Hobbes, 1966: 109). As incapazes de contrato social (Rousseau, 1988), aquelas que formamos parte da propriedade privada do homem juntamente com os bens, os filhos e os criados (Kant, 1965: 55). E tudo isto em discursos universalistas que na tradição ocidental supõem como estratégia a reversibilidade. Esta reversibilidade, contudo, fica sub-repticiamente transformada em fraternidade (comunidade de irmãos homens, e não todos os homens), escamoteando das mulheres a qualidade de “outro relevante” com o qual se estabelecem as interações.

Como diz Seyla Benhabib:

As teorias morais universalistas da tradição ocidental desde Hobbes até Rawls são substitucionalistas no sentido de que o universalismo que defendem é definido sub-repticiamente ao identificar as experiências de um grupo específico de sujeitos como o caso paradigmático dos humanos como tais. Estes sujeitos invariavelmente são adultos brancos e humanos, proprietários ou pelo menos profissionais. Quero distinguir o universalismo substitucionalista do universalismo interativo. O universalismo interativo reconhece a pluralidade de modos de ser humano, e diferencia entre os humanos, sem desabilitar a validade moral e política de todas estas pluralidades e diferenças. Embora esteja de acordo em que as disputas normativas podem ser levadas a cabo de maneira racional, e que a justiça, a reciprocidade e algum procedimento de universalidade são condições necessárias, isto é, são constituintes do ponto de vista moral, o universalismo interativo considera que a diferença é um ponto de partida para a reflexão e para a ação. Neste sentido a “universalidade” é um ideal regulativo que não nega nossa identidade arraigada, senão que tende a desenvolver atitudes morais e a alentar transformações políticas que podem levar a um ponto de vista aceitável para todos (Benhabib, 1990: 127).

Assim, a crítica feminista ao liberalismo contemporâneo impugna a armadilha que o ideal abstrato de cidadania encerra, construído na medida justa daqueles que “casualmente” participaram em sua definição. Inclusive *Uma Teoria da Justiça* de Rawls comete o deslize de deixar fora do véu da ignorância, na situação original, o fato de que quem estabelece a definição de justiça são os patriarcas chefes de família. Desta maneira, fica assegurada em um único ato a estrutura da família patriarcal e a preeminência do homem (Rawls, 1971).

O socialismo não recebeu críticas tão duras como o liberalismo por parte das feministas, fundamentalmente porque sua própria entidade está posta em dúvida desde 1989. É esta debilitação da ideologia dominante na esquerda o que faz Nancy Fraser falar (1997: 4-7) da condição “pós-socialista” (parafrazeando da “condição pós-moderna” de Lyotard). Em *Iustitia Interrupta* (Fraser, 1997) define esta condição pós-socialista a partir de três elementos.

O primeiro é a ausência de qualquer visão que apresente uma alternativa progressista em relação ao estado de coisas atual e que tenha credibilidade. O fracasso dos socialismos reais tem como conseqüência imediata o que Jürgen Habermas chamou “a nova obscuridade e o esgotamento das energias utópicas” (Habermas, 1984). É de notar que o diagnóstico de Habermas sobre tal esgotamento da esquerda antecede em vários anos a queda do Muro de Berlim.

O segundo elemento constitutivo tem a ver com o que a autora chama como “mudança na gramática das exigências políticas” (Fraser, 1997: 5). As exigências de igualdade social foram sendo substituídas por exigências de reconhecimento da diferença de um grupo (racial, de gênero, cultural, etc.), dando lugar a políticas de identidade distanciadas dos debates sobre classe social. Muitos atores parecem distanciar-se do imaginário político socialista, no qual o principal problema da justiça é o da distribuição, para aderir a um imaginário político “pós-socialista”, em que o principal problema da justiça é reconhecimento. Este antagonismo oculta a correlação entre exclusão econômica e exclusão cultural, e o modo conjunto de produzir injustiça.

O terceiro elemento é a globalização do capitalismo que mercantiliza as relações sociais e a condição de cidadania. Esta agressiva mercantilização produz um agudo crescimento das desigualdades, não só em termos de riqueza como também de acesso a bens sociais.

Diante do desalento da esquerda global, incapaz de competir ideologicamente com este estado de coisas, Nancy Fraser propõe um esforço de pensamento programático que conceba alternativas provisórias à ordem atual em um sentido progressista.

Apesar de a relação entre o feminismo e a esquerda estar longe de ser fácil, devido a serem muitas vezes vistas as reivindicações feministas como uma afirmação de identidade particular que afasta a atenção das grandes causas universais (como a luta de classes), o feminismo tem muito que aportar à revitalização destes ideais. Em primeiro lugar, pelo desmascaramento da paródia de universalismo do sujeito eurocêntrico. Em segundo lugar, pelas práticas desenvolvidas no

movimento de mulheres em sua busca por novas formas de exercício e distribuição do poder e do protagonismo social. E fundamentalmente, pela desarticulação de falsas dicotomias que dificultam a criação de novas alternativas.

Encontro promissório que novos movimentos sociais emancipatórios, sobretudo em nosso país, recolham parte das práticas que o movimento de mulheres em geral, e o feminismo em particular, vêm desenvolvendo em suas construções políticas coletivas. A horizontalidade, o consenso, a aceitação da pluralidade, a ruptura dos limites entre âmbitos de intervenção social, a busca de mecanismos não litigantes de resolução de conflitos, são parte das ferramentas sociais nestas novas construções de contra-poder.

À polaridade entre igualdade e diferença (a justiça como redistribuição dos recursos sociais ou como valorização das identidades culturais, sexuais, raciais ou de outro tipo) se opõe a exigência de tratar com equidade indivíduos ou grupos diferentes. À polaridade entre público e privado se opõe a exploração de espaços contra-hegemônicos de participação política, onde as relações políticas são relações de poder em todas as esferas, e se debate tanto os limites do espaço do íntimo como os limites da intervenção e obrigações do Estado.

Signos desta ruptura de limites são os sentidos profundamente políticos que adquiriram na Argentina termos aparentemente tão privados e femininos como Mães, Avós, Filhos e Panelas.

Nós, mulheres, convidamos a repensar a linguagem, a investir com novas energias termos como rebelião, resistência, insubmissão, utopia, liberdade, independência, soberania, emancipação.

E temos algo mais para motivar estas mudanças plurais, uma intransigência semântica: chamaremos somente de “democracia” a um sistema capaz de desnaturalizar todas as formas de hegemonia e subordinação.

BIBLIOGRAFIA

- Benhabib, Seyla 1990 “El otro generalizado y el otro concreto” em Benhabib, Seyla e Cornell, Drucilla (comps.) *Teoría Feminista y Teoría Crítica* (Valencia: Ediciones Alfons el Magnánim).
- Fraser, Nancy 1997 *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”* (Bogotá: Universidad de los Andes/Siglo del Hombre Editores).
- Gadol, Kelly 1976 “The Social Relations of the Sexes: Methodological Implications of Women’s History” em *Signs*, Vol. 1, N°4.

- Habermas, Jürgen 1984 “The New Obscurity and the Exhaustion of Utopian Energies” em Habermas, Jürgen (comp.) *Observations on the Spiritual Situation of the Age* (Cambridge: MIT Press).
- Hobbes, Thomas 1966 “Philosophical Rudiments Concerning Government and Society” em *The English Works of Thomas Hobbes* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft)Vol II.
- Kant, Immanuel 1965 *The Metaphysical Elements of Justice* (New York: Liberal Arts Press).
- Onfray, Michel 1999 *Política del rebelde. Tratado de la resistencia y la insumisión* (Buenos Aires: Perfil).
- Pateman, Carol 1988 *The Sexual Contract* (Stanford: Stanford University Press).
- Rawls, John 1971 *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press).
- Rousseau, Jean Jacques 1988 *El contrato social* (Madrid: Alianza).