

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Lurian Possebon

**O MODELO EXPRESSIVO-COLABORATIVO: UMA ALTERNATIVA
FEMINISTA À ÉTICA TRADICIONAL**

Santa Maria, RS
2017

Lurian Possebon

**O MODELO EXPRESSIVO-COLABORATIVO: UMA ALTERNATIVA FEMINISTA À
ÉTICA TRADICIONAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS) como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Flavio Williges

Santa Maria, RS
2017

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Possebon, Lurian
O modelo expressivo-colaborativo: uma alternativa
feminista à ética tradicional / Lurian Possebon.- 2017.
129 p.; 30 cm

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2017

1. Ética feminista 2. Responsabilidades 3. Narrativas
4. Epistemologia moral I. Título.

Lurian Possebon

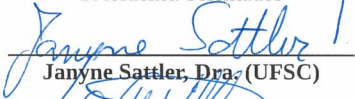
**O MODELO EXPRESSIVO-COLABORATIVO: UMA ALTERNATIVA FEMINISTA À
ÉTICA TRADICIONAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS) como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Filosofia

Aprovada em dia 24 de fevereiro de 2017:



Flavio Williges, Dr. (UFSM)
Presidente/Orientador



Janyne Sattler, Dra. (UFSC)



Nikelen Acosta Witter, Dra. (UFSM)

Santa Maria, RS
2017

AGRADECIMENTOS

Preciso agradecer imensamente o apoio de um punhado de pessoas:

à minha família, pelo apoio incondicional que sempre ofereceram para que eu continuasse estudando;

à Janyne, por ter ido muito além do que as obrigações requeriam para me orientar na elaboração deste trabalho – e na de muitos outros;

ao Vinicius, que me acompanhou durante todo esse processo, tornando-o mais leve;

às amigas, amigos e colegas com quem pude trocar experiências, aprender e rir um bocado;

a todas as mulheres inspiradoras que, mesmo sem saber, influenciaram profundamente as minhas escolhas e caminhos;

à CAPES, pelo financiamento à minha pesquisa.

RESUMO

O MODELO EXPRESSIVO-COLABORATIVO: UMA ALTERNATIVA FEMINISTA À ÉTICA TRADICIONAL

AUTORA: Lurian Possebon
ORIENTADOR: Flavio Williges

Este trabalho apresenta uma perspectiva alternativa à abordagem tradicional da ética, baseada em uma ética feminista. O modelo expressivo-colaborativo, como concebido por Margaret Urban Walker, se utiliza da discussão realizada anteriormente pelas autoras da chamada “ética do cuidado”, e redireciona seus *insights* mais importantes para um contexto mais amplo, onde não são levadas em conta apenas as experiências “femininas”, mas também aqueles de muitos “outros”, em geral negligenciadas pelas teorias morais tradicionais. Para este novo modelo, Walker enfatiza o papel da compreensão dos entendimentos morais em jogo na comunidade moral, uma tarefa que pode ser cumprida se seguirmos os rastros da distribuição das responsabilidades de tal comunidade. Ao fazer isto, temos que considerar que o que é propagado como “conhecimento” exerce grande influência nos modos como os arranjos morais e sociais são construídos e, portanto, em como as responsabilidades são distribuídas entre os membros da comunidade. Walker então fornece uma epistemologia moral que vê a produção e a disseminação do conhecimento como uma prática comunal, e conecta essa abordagem naturalizada com as práticas morais e os arranjos sociais. A preocupação prioritária desse modelo é, nesse sentido, metaética: ele quer ampliar a noção sobre *para que serve* a ética, de maneira a incluir experiências morais de pessoas reais na vida real, ao mesmo tempo em que fornece ferramentas para analisar arranjos morais e sociais, e a possibilidade de crítica a algumas práticas que são abusivas ou opressivas, uma vez que fornece uma proposta para a justificação moral. Então, ao mesmo tempo em que o trabalho de Walker é sobre novas formas de se entender o significado e o trabalho da ética e de seus teóricos, ele é também direcionado à própria comunidade, uma vez que proporciona valiosos insights sobre as maneiras com que os entendimentos morais estão interligados com práticas sociais, políticas e epistemológicas, bem como sobre o significado e propósito da própria comunidade moral. Além dessas tarefas, Walker também indica caminhos para reparações após períodos de graves injustiças, que incluem o direito de falar a verdade – e de ser ouvida – como componentes fundamentais para uma agência moral completa, na qual as narrativas são ferramentas poderosas, como exposto por vários estudos e relatórios de comissões da verdade elaborados no despertar de períodos de graves violações de direitos humanos.

Palavras-chave: Ética Feminista. Responsabilidades. Epistemologia Moral. Narrativas.

ABSTRACT

THE EXPRESSIVE-COLLABORATIVE MODEL: A FEMINIST ALTERNATIVE TO TRADITIONAL ETHICS

AUTHOR: Lurian Possebon

ADVISOR: Flavio Williges

This paper presents an alternative perspective to the traditional approach to ethics, based on a feminist ethics. The expressive-collaborative model, as conceived by Margaret Urban Walker, takes on the prior discussion realized by authors of the so called “care ethics”, and redirects its most important insights into a broader context, where not only the experiences of “women” is taken into account, but also those of many “others” that are usually neglected by such traditional moral theories. For this new model, Walker emphasizes the role of comprehending the moral understandings at stake in the moral community, a task that can be accomplished if we follow the trail of the distribution of responsibilities in such community. In doing so, we have to consider that what is propagated as “knowledge” have strong influence in the ways moral and social arrangements are built, and therefore, in how responsibilities are divided between members of the community. Walker then provides a moral epistemology that sees the production and dissemination of knowledge as a communal practice, and links this naturalized approach with moral practices and social arrangements. The prior concern of this model is, in this sense, metaethical (ou methaetic?): it wants to broaden the notion of what ethics is *for*, in a way that includes moral experiences of real people in real life, at the same time that provides tools to analyze moral and social arrangements, and the possibility of criticism of some practices that are abusive or oppressive since it provides an account for moral justification. So, at the same time that Walker’s work is about new ways of understanding the meaning and job of ethics and its theorists, it is also directed to the community itself, once it gives valuable insights into the ways moral understandings are entrenched with social, political and epistemological practices, as well as to the meaning and purpose of a moral community itself. Besides these tasks, Walker still indicates paths for reparations after wrongdoings that includes the right to tell the truth – and to be heard – as a fundamental component for a full moral agency, in which the narratives are powerful resources, as showed through several studies and reports of truth commissions elaborated in the wake of periods of gross violations of human rights.

Keywords: Feminist Ethics. Responsibilities. Moral Epistemology. Narratives.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	15
2 UM PANORAMA DO DEBATE FEMINISTA NA ÉTICA.....	19
2.1 O QUE QUEREM AS FEMINISTAS.....	20
2.2 GILLIGAN E A ÉTICA DO CUIDADO.....	23
2.3 NEL NODDINGS E O CUIDADO.....	25
2.4 VIRGINIA HELD E A EXPERIÊNCIA MATERNAL.....	28
2.5 PROBLEMAS DE LEGITIMIDADE NA “VOZ FEMININA”.....	32
2.6 A VOZ FEMININA COMO DOMINAÇÃO.....	35
2.7 BALANÇO FINAL DO CAPÍTULO.....	37
3 OS FUNDAMENTOS DO MODELO EXPRESSIVO-COLABORATIVO.....	39
3.1 O MODELO TEORÉTICO-JURÍDICO E SEUS PROBLEMAS.....	39
3.2 O CARÁTER FEMINISTA DO MODELO EXPRESSIVO-COLABORATIVO.....	49
3.3 UMA BASE EPISTÊMICA FEMINISTA E NATURALIZADA.....	52
3.4 BALANÇO FINAL DO CAPÍTULO.....	56
4 RESPONSABILIDADES, EPISTEMOLOGIA E JUSTIFICAÇÃO MORAL NO MODELO EXPRESSIVO-COLABORATIVO.....	59
4.1 MAPEANDO AS RESPONSABILIDADES.....	60
4.2 O PAPEL DAS NARRATIVAS NA COMPREENSÃO DAS RESPONSABILIDADES.....	68
4.3 IDENTIDADES DOMINANTES E IDENTIDADES NECESSÁRIAS.....	79
4.4 BALANÇO FINAL DO CAPÍTULO.....	98
5 ENTRELAÇAMENTOS ENTRE EPISTEMOLOGIA E JUSTIFICAÇÃO MORAL E O DIREITO À VERDADE.....	101
5.1 FUNDAMENTOS PARA UMA ESTRATÉGIA DE JUSTIFICAÇÃO MORAL MAIS FLEXÍVEL.....	101
5.2 VERDADE E TRANSPARÊNCIA.....	113
5.3 BALANÇO FINAL DO CAPÍTULO.....	122
6 CONCLUSÃO.....	125
REFERÊNCIAS.....	127

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho busca apresentar uma proposta moral feminista alternativa ao modo tradicional de se conceber a tarefa da ética e os elementos que compõem o que chamamos de moralidade. O propósito de tal projeto origina-se de um anseio de pensadoras e filósofas feministas que não se sentem representadas em suas experiências pelas teorias morais tradicionais e, assim sendo, elaboram as suas próprias abordagens, muitas tendo como mote as relações de afeto, emoções, amor e o cuidado, e a relação mais estreita com a comunidade como um todo.

De certa maneira, entretanto, esse movimento de cunho feminista só é possível com a abertura de caminhos empreendida por Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, que em 1958 publica o artigo *Modern Moral Philosophy* que muda os entendimentos sobre as teorias normativas. Nele, a autora afirma que as bases sobre as quais se sustentam muitas teorias morais não fazem mais sentido em um contexto como o nosso: os conceitos de obrigação e dever moral esvaziaram-se na medida em que, em uma sociedade secular, não assumimos que haja alguém superior a quem somos obrigados a obedecer. Assim, teorias morais legalistas não teriam mais qualquer significado.¹

As objeções feministas às teorias morais partem de pontos diferentes, mas podemos ver a influência de Anscombe sobre o movimento que gerou a ética do cuidado – e também sobre outros modelos críticos da filosofia moral os quais aparecerão futuramente no presente texto. Para o que se segue, é de nosso interesse traçar um panorama a respeito da discussão empreendida pela ética do cuidado através das propostas de Carol Gilligan, Nel Noddings e Virginia Held. Todas defendem uma nova abordagem dos problemas e teorias morais, baseando-se sobretudo numa visão que em geral chamam de “feminina”.

As questões e objeções suscitadas pelas reivindicações da ética do cuidado também são trabalhadas, principalmente desde um ponto de vista feminista que não se sente

1

No artigo *Alternativas à Filosofia Moral Moderna* (2012), de Janyne Sattler, é possível compreender as razões para o descontentamento com as teorias morais modernas que impulsionaram Anscombe e outros filósofos e filósofas que seguiram pelo caminho por ela aberto. Em uma passagem do capítulo *Secondary Sense* de *The Realistic Spirit* (1995), de Cora Diamond, há um trecho que demonstra a posição de Anscombe: “Professor Anscombe has objected to the views of contemporary moral philosophers that while they recognize that expressions like ‘moral obligation’ can have, on their own views, no content, they are not willing to give up these expressions, but try to give them an ‘alternative (very fishy) content’” (p. 237). Ainda é possível obter uma abordagem crítica às ideias da autora em *Morality*, o primeiro capítulo de *Reasons and the Good* (2006), de Roger Crisp.

contemplado pela caracterização – implícita ou não – do “olhar feminino” oferecida pelas autoras. A apresentação e posterior discussão sobre essas autoras servirá como pano de fundo para o que será desenvolvido num segundo momento.

Apresentamos Margaret Urban Walker e seu modelo expressivo-colaborativo como uma alternativa feminista à ética tradicional que nos parece mais flexível e bem fundamentada teoricamente, e mais desenvolvida em seus efeitos e resultados práticos, em comparação com o que é proposto pelas autoras da ética do cuidado. Walker, a par da discussão feminista anterior a ela, apropria-se de conceitos, concepções, termos e noções dessas teóricas – e também de teóricos e teóricas não-feministas – para realocá-los em termos de uma visão moral que busque não apenas acomodar as experiências ditas *femininas*, mas também aquelas de pessoas e grupos subordinados, excluídos, discriminados e coagidos *em geral*.

Walker apresenta essa possibilidade em um modelo complexo e cheio de caminhos e possibilidades, justificando-o com o propósito de fazer a ética, enquanto disciplina filosófica, a partir da vida moral real, esta também extremamente complexa e muitas vezes imprevisível. Para fundamentá-lo filosoficamente, ela funde a sua proposta *moral* – que influenciada pela discussão feminista anterior e adicionada da necessidade de entender como se distribuem as responsabilidades ético-sociais, quer aprofundar-se no funcionamento de comunidades morais – com uma *epistemologia* moral, dedicada a compreender como o que as comunidades veiculam em termos de conhecimento influencia as suas práticas morais.

Epistemologia e ética andam juntas, portanto. Isto significa dizer que o que se “sabe” influencia o que se “faz”; também significa que o modo de produção do conhecimento deve ser investigado e que é preciso achar maneiras de certifi-cá-lo sem que tenhamos que nos voltar para teorias normativas comuns. Por isso, deve-se também tratar da justificação moral dos entendimentos aceitos nas comunidades: se, por um lado, Walker não quer mistificar nem idealizar a realidade social, empobrecendo-a – e, por conseguinte, empobrecendo sua proposta ética – e excluindo realidades e experiências de seu escopo, por outro, é preciso evitar o relativismo. Assim, ela elabora um meio de justificação bastante naturalizado, por assim dizer, mas que busca a sua certificação em termos comunitários compartilhados, escapando também de critérios duvidosos tais como as “nossas intuições”, por exemplo.

O modo de distribuição das responsabilidades também passa por intenso escrutínio: Walker analisa sob vários ângulos o modo como se criam certas responsabilidades, como adquirem um status quase natural, a quem elas sobrecarregam e a quem beneficiam; conhecer a fundo essas condições é fundamental para que se as modifique, se forem abusivas, e para

que se as apoie justificadamente, se forem boas para o equilíbrio da comunidade. Para Walker, a transparência sobre os arranjos morais é um meio e um fim rumo a entendimentos mais benéficos a todos os membros da comunidade moral.

E porque preocupa-se com a vida moral *real*, Walker também busca colocar à prova o seu modelo, utilizando, para isso, casos e relatórios de diversas comissões da verdade que colocam em prática uma série de propostas e noções sugeridas pelo modelo expressivo-colaborativo.

Discorrer sobre essa proposta alternativa justifica-se na medida em que a ética feminista – que compreende mais do que apenas a ética do cuidado –, mesmo com uma série de abordagens já bem fundamentadas e preocupadas com questões de gênero nas teorias tradicionais, ainda não é amplamente discutida e trabalhada pela ética acadêmica, sobretudo na filosofia. As teorias morais tradicionais são obras canônicas que já foram diversas vezes criticadas sob os mais variados ângulos e perspectivas, e o que se quer aqui não é que elas deixem de ser estudadas e consideradas, mas que se abra espaço para que uma perspectiva feminista seja não apenas incluída entre as críticas às teorias clássicas, mas que seja compreendida como proposta autêntica de um novo olhar sobre a moralidade.

2 UM PANORAMA DO DEBATE FEMINISTA NA ÉTICA

Começaremos este trabalho, que busca apresentar o que chamaremos de *modelo expressivo-colaborativo*, com uma visão geral do debate feminista sobre a ética, com especial foco na ética do cuidado. Primeiramente, procuraremos deixar claro o que é uma ética feminista, quais são seus descontentamentos e contrastes com outras perspectivas morais, e que tipo de coisas propõe.

Passaremos então à própria ética do cuidado conforme pensada por Carol Gilligan, autora que inaugurou o termo e que teve importantes *insights* a partir do contato com pesquisas empíricas as quais supostamente revelavam um desenvolvimento moral mais completo em crianças e jovens do sexo masculino. Insatisfeita, veremos que ela conduziu suas próprias pesquisas e entrevistas, chegando a um resultado diferente.

Depois de Gilligan, muitas outras seguiram sua senda, embora aqui só tenhamos condições de tratar de algumas delas: sobretudo Nel Noddings e Virginia Held. Com a primeira, teremos uma tentativa de apontar para uma ética – e uma educação moral – de “perspectiva feminina”, que não se contenta com o modo teórico e matemático como a moralidade tem sido pensada; em vez disso, propõe que a “linguagem da mãe” seria a mais apropriada para se lidar com problemas da vida real, e que essa linguagem parte de uma vontade de ser bondosa, a qual é muito mais orgânica que a linguagem artificial preocupada sobretudo em justificar os princípios de suas ações.

Com Virginia Held, veremos também a insatisfação com o modo de se lidar com a moralidade gerada pela abordagem moral tradicional: ela oferece como possível alternativa o enfoque das relações morais a partir daquela entre mãe e filho. Para tal, ela esforça-se por mostrar a importância que esse laço tem na construção da cultura e dos rumos tomados pela humanidade, e argumenta que precisamos de uma ética que pense nas relações humanas.

Se estas visões apresentam uma perspectiva até então desconhecida, negligenciada ou mesmo negada pela abordagem tradicional, explorando o papel feminino – tipicamente concebido – e suas peculiaridades, colocando-os sob holofote e mostrando sua importância na construção da moralidade, por outro lado temos também duras críticas e objeções à ética do cuidado como um todo. Veremos que trazer à tona uma “perspectiva feminina” não é uma iniciativa tão simples como muitas vezes as autoras da ética do cuidado fazem parecer, e que pretender representar *as mulheres* desde um único ponto de vista acaba excluindo de seu escopo aquelas que não se encaixam em seus parâmetros e padrões também ainda

excludentes.

Além disso, tocaremos em outros pontos problemáticos assumidos pelas autoras, os quais poderiam contribuir para uma mistificação da realidade – em geral não escolhida e desvantajosa – das mulheres, ao atribuir a características delas requeridas culturalmente a fonte de uma moralidade mais frutífera e benéfica para as relações humanas. Ao final do capítulo – e assim o faremos em todos os que se seguem –, traremos um balanço final do que foi discutido, a fim de retomar os pontos principais e de levantar outros possivelmente problemáticos. O propósito é aqui expor aqueles elementos e questões que continuam sendo pertinentes, apesar das críticas, e que exigem ainda uma ampla discussão – não apenas sob o viés feminista, mas sob o olhar da própria ética.

2.1 O QUE QUEREM AS FEMINISTAS

A ética feminista, como parte da teoria feminista em geral, “that attempts to account for gender inequality in the socially constructed relationship between power – the political – on the one hand and the knowledge of truth and reality – the epistemological – on the other” (MACKINNON, 1987, p. 147), procura levantar questões acerca da legitimidade e da representação das teorias morais a fim de apontar opressões e exclusões que possam ocorrer sob seu domínio.

Segundo Pamela Sue Anderson,

The first stage and crucial aspect of feminist philosophy consist in developing critiques of the existing philosophical canon. Feminist critiques in philosophy include questioning the dominant interpretations of the philosophical texts privileged by the western canon of philosophers, interrogating the way in which that canon has been defined by way of the exclusion of women, and exposing the masculinist biases in specific philosophical conceptions and arguments. Conceptions of public and private life, **equal rights**, the role of the **family** and maternal thought in political philosophy are among those criticised for biases. The feminist critiques of philosophical arguments which exclude women generally offer, at the same time, implicit suggestions for the reconstruction of western philosophy, its canon, conceptions and claims. (ANDERSON, 2006, p. 117, grifo da autora)

Na filosofia, portanto, o feminismo toma para si a tarefa de revisão crítica de teorias tradicionais da filosofia, destacando elementos que invisibilizam as mulheres, seja através de uma suposta universalidade (que em realidade apresenta como universais apenas aquelas experiências de *certos grupos* hegemônicos – excluindo outros tantos que não possuem voz ou poder para que suas experiências e suas vidas sejam consideradas filosoficamente relevantes), seja através da importância comumente atribuída a elementos tais como a imparcialidade e a igualdade os quais, segundo muitas autoras feministas, sugerem um viés de

gênero, uma vez que representam aquilo que é público e impessoal sem se preocupar com as relações pessoais e íntimas ou com tudo aquilo que possa estar relacionado ao corpo e às emoções – todos estes conectados, ao menos em um nível simbólico, ao “feminino”.

Além desta tarefa revisionista e crítica, Anderson aponta para mais duas funções propostas pelo feminismo no âmbito da filosofia:

The second stage and still prevalent aspect of feminist philosophy involves the creation of new philosophical interpretations, arguments and approaches. Notable here are the considerable advances not only in ethics and political philosophy, but in epistemology, metaphysics and philosophy of science; both the former, soft branches of philosophy and the latter, ‘hard core’ of philosophy are challenged by feminist perspectives. (Ibidem, p.118)

O segundo aspecto da perspectiva feminista decorre naturalmente do primeiro: para que se possa ir além das objeções às teorias filosóficas clássicas é preciso apontar outros caminhos pelos quais seja possível pensar as questões trabalhadas por essas teorias. Dentro da ética, por exemplo, muitas autoras feministas elaboraram objeções à forma com que a moralidade é tratada pelas teorias morais deontológicas e consequencialistas, e exigiram que se pensasse tanto a respeito dos elementos que eram aí preteridos quanto a respeito dos meios alternativos para que estes viessem finalmente ocupar o seu espaço de reflexão.²

Finalmente, a terceira etapa feminista apontada por Anderson no escopo da filosofia se dá da seguinte maneira:

The third stage of feminist philosophy, or its gradually emerging aspect, is its incorporation within the more general domain of philosophy. The challenge is no longer to maintain feminist subdivisions within the separate domains of philosophy. Instead the need is for the general assimilation into philosophy of feminist critiques, reconstructions and novel insights; and yet the impact of feminism has still to be felt on a regular and vigorous level in philosophy generally. (Ibidem, p. 119)

É importante, portanto, que subdivisões do tipo “ética feminista” ou “epistemologia feminista” não impeçam que críticas, objeções e propostas por elas elaboradas sejam levadas a sério dentro do âmbito da ética ou da epistemologia *em geral*, afinal, os interesses que a perspectiva feminista toma para si incluem uma preocupação com as questões de gênero – e frequentemente também sociais, de classe e de etnia, por exemplo – que está inserida na reflexão filosófica como tal (e não de forma marginal ou paralela): as atividades a que se dedicam as autoras buscam os meios efetivos para se refletir filosoficamente de modo a não excluir modos de vida que já são considerados, socialmente, menos valiosos. Para além disso, as propostas feministas não buscam formar uma filosofia “feminina” ou voltada somente para

² Como veremos, no que toca à moralidade, a tarefa de apresentar um novo olhar sobre tópicos filosóficos será trabalhada inicialmente a partir da chamada *ética do cuidado*. Nos capítulos subsequentes, outra perspectiva que não participa da questão do cuidado – mas que o leva em conta – será apresentada sob o viés de Margaret Urban Walker.

as mulheres: elas reivindicam um espaço legítimo dentro de suas respectivas áreas temáticas, tendo em vista que suas peculiaridades pretendem justamente assegurar que os valores culturais específicos de certos grupos ou lugares não sejam tornados “universais”, enquanto se trivializa ou se considera “não-filosófico” o conjunto de valores de grupos marginalizados ou subalternizados. Neste sentido, não há um ponto de partida neutro a partir do qual os filósofos possam realmente acessar o mundo ao elaborar as suas teorias, como salienta Miranda Fricker, por exemplo:

Feminism's own starting point tends not to be this neutralist one. By starting from the idea that human subjects are socially concrete and socially diverse beings, feminists encourage suspicion of any given universal claim. Of course feminists are not alone in their commitment to the social specificity of the subject. Other politicizing theoretical perspectives can equally place emphasis on the socially concrete character of any human being. If a feminist perspective is unique, then it is probably unique only in its insistence on the importance of gender. (FRICKER, 2006, p. 2)

Veremos que o chamado *modelo expressivo-colaborativo*, elaborado por Margaret Urban Walker, procura preencher os requisitos precisamente desta última tarefa da filosofia feminista, isto é, a de levar as suas propostas – aqui, especificamente no âmbito moral – para além do ponto de partida *exclusivamente feminista*: seu propósito é então o de extrapolar este limite para que sejamos capazes de pensar de forma mais inclusiva e representativa sobre o modo como nossas vidas e entendimentos morais realmente funcionam, levando em conta as nossas emoções, relacionamentos, responsabilidades e aquilo que nos move a agir e a ser como somos.

Finalmente, na esfera própria à moralidade, as autoras feministas possuem objeções e reivindicações que são específicas, como afirma Rosemarie Tong sobre Alison Jaggar:

Among others, feminist philosopher Alison Jaggar faults traditional ethics for letting women down in five related ways. First, it shows less concern for women's as opposed to men's issues and interests. Second, traditional ethics views as trivial the moral issues that arise in the so-called private world, the realm in which women do housework and take care of children, the infirm, and the elderly. Third, it implies that, in general, women are not as morally mature or deep as men. Fourth, traditional ethics overrates culturally masculine traits like “independence, autonomy, intellect, will, wariness, hierarchy, domination, culture, transcendence, product, asceticism, war, and death,” while it underrates culturally feminine traits like “interdependence, community, connection, sharing, emotion, body, trust, absence of hierarchy, nature, immanence, process, joy, peace, and life.” Fifth, and finally, it favors “male” ways of moral reasoning that emphasize rules, rights, universality, and impartiality over “female” ways of moral reasoning that emphasize relationships, responsibilities, particularity, and partiality (TONG, 2016).

Estes traços estarão sempre de algum modo presentes nas considerações das seções, e capítulos, subsequentes. No que se segue, apresentaremos a ética do cuidado sob a perspectiva de Carol Gilligan em sua obra *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's*

Development (1982), na medida em que pode ser considerada inaugural em relação às reivindicações feministas no âmbito moral.

2.2 GILLIGAN E A ÉTICA DO CUIDADO

Carol Gilligan³ inaugura o que pode ser considerado um novo modo de se pensar a moralidade através da chamada *ética do cuidado*. Em *In a different voice*, ela argumenta ter encontrado uma perspectiva sobre o desenvolvimento moral que destoa daquela até então aceita; esse modo de pensar diferente destacar-se-ia em *meninas* e caracterizar-se-ia pela atenção ao contexto e aos relacionamentos no que se refere a situações morais. Gilligan chama-a então de *perspectiva do cuidado*.

Suas conclusões vieram em resposta ao modelo de desenvolvimento moral tal como oferecido por Lawrence Kohlberg:⁴ segundo ele, passaríamos por seis estágios morais desde a nossa infância até alcançar a plena evolução – o que não acontece para todos, no entanto. Os estágios de Kohlberg vão desde o obedecer regras para evitar a punição, passando pelo agir segundo normas para enquadrar-se socialmente e, finalmente, o agir moral visando a justiça a partir de princípios universalizáveis auto-impostos – assumindo-se aqui uma ética de inspiração kantiana, sendo este justamente o momento mais elevado do desenvolvimento moral, ocorrendo mais frequentemente nos meninos do que nas meninas.

Neste sentido, Kohlberg parece ter associado o desenvolvimento de um raciocínio moral orientado pela justiça, isto é, aquele de inspiração kantiana, com o próprio desenvolvimento moral; partindo de amostras exclusivamente masculinas para sua pesquisa, a perspectiva feminina sequer foi considerada.⁵ Como resultado, é a perspectiva da justiça que se conclui ser universal.⁶

Ora, como as mulheres costumeiramente não se encaixavam no modelo vigente, considerava-se que seu desenvolvimento moral apresentasse falhas. Aqui, Gilligan desempenhou papel fundamental ao mudar o ângulo da questão, mostrando que se tratava

³ Professora da New York University, Gilligan tem uma trajetória marcada pela publicação de uma série de livros com a temática da psicologia moral; a partir de *In a different voice* (1982), deu início a um projeto sobre psicologia feminina e desenvolvimento de meninas.

⁴ A teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg provém de estudos empíricos: o autor conduziu entrevistas com meninos, pedindo que respondessem a questões envolvendo dilemas e problemas morais. Sua pesquisa começa na tese doutoral que escreve em 1958, mas seu trabalho em desenvolvimento moral o acompanha durante toda sua trajetória. Os resultados completos da pesquisa podem ser vistos em Kohlberg (1981).

⁵ Para uma visão mais apurada sobre os problemas metodológicos na pesquisa de Kohlberg e uma discussão mais ampla entre a perspectiva do autor e a de Gilligan, ver Benhabib (1987).

⁶ É importante ressaltar que, posteriormente, Kohlberg deixa de associar a perspectiva da justiça com o desenvolvimento do próprio raciocínio moral; em vez disso, reconhece que as etapas morais por ele formuladas servem como teste apenas para o raciocínio através da *justiça* e que há também uma perspectiva que se orienta através do cuidado. Para mais detalhes dessa modificação, ver Kohlberg (1984).

antes de uma falha na própria concepção de *desenvolvimento moral*.

Através do estudo por ela conduzido,⁷ Gilligan alega ter encontrado na verdade dois tipos de orientação moral: a justiça e o cuidado. O último mais comumente verificado em meninas, e o primeiro em meninos. As características que Gilligan aponta como elementos da perspectiva do cuidado eram, até então, pertencentes a níveis considerados mais baixos na escala de desenvolvimento moral de Kohlberg. Uma vez que meninas e mulheres eram aquelas que tipicamente demonstravam maior afinidade com essa perspectiva, o raciocínio moral feminino era visto de modo geral como inferior ao masculino, já que visões predominantemente masculinas eram desde o início pretendidas como mais desenvolvidas do que as femininas.

Através de suas entrevistas, Gilligan afirma ter percebido uma “voz feminina”⁸ igualmente capaz de expressar e refletir sobre situações morais, mesmo que sob um viés completamente diferente daquele orientado pela justiça e pelos princípios: se a perspectiva da justiça é caracterizada pelo entendimento das situações morais de maneira geral, a fim de que possam ser subsumidas por princípios preestabelecidos, a orientação do cuidado, por sua vez, considera os detalhes e o contexto como peças importantes para a tomada de decisões morais, ao mesmo tempo em que preza pelos relacionamentos. Como a autora pontua:

In this conception, the moral problem arises from conflicting responsibilities rather than from competing rights and requires for its resolution a mode of thinking that is contextual and narrative rather than formal and abstract. This conception of morality as concerned with the activity of care centers moral development around the understanding of responsibility and relationships, just as the conception of morality as fairness ties moral development to the understanding of rights and rules. (GILLIGAN, 1982, p. 19)

A orientação pelo cuidado seria então um modo alternativo de pensar a moralidade a qual, por ter sido julgada deficiente em um contexto em que relações patriarcais permeiam e estruturam a sociedade e, conseqüentemente, o modo como a moralidade é compreendida, resultou na alienação das mulheres como sujeitos morais. Para Gilligan, portanto, o cuidado com nossos relacionamentos e responsabilidades também faz parte da moralidade, e sua exclusão, sobretudo após o reconhecimento de que este traço é tipicamente feminino, aponta

⁷ O estudo de Gilligan foi construído através de três tipos de entrevistas: o estudo com estudantes universitários, o estudo sobre a decisão de aborto e o estudo de direitos e responsabilidades. Segundo ela, seu método diferenciava-se dos demais na medida em que “perguntava como as pessoas definiam problemas morais e quais experiências elas consideravam problemas morais em suas vidas, em vez de focar em seu pensamento sobre os problemas morais apresentados a elas para que resolvessem.” (GILLIGAN, 1982, p. 3, tradução nossa). Para mais detalhes sobre o método de entrevistas, ver Gilligan (1982).

⁸ É importante destacar que Gilligan reconsidera atualmente o uso da expressão “voz feminina” para caracterizar a perspectiva do cuidado: ciente da interpretação problemática dos elementos que caracterizam essa perspectiva como pertencente apenas às mulheres, ela renomeia a visão alternativa da moralidade ao propor uma “voz diferente”. Para uma visão mais detalhada dessa mudança, ver Gilligan (2011).

para uma omissão das teorias morais em representar a própria perspectiva feminina.

Para Gilligan, pode-se fazer uma analogia entre as duas perspectivas e a famosa imagem que pode ser vista como um pato ou como um coelho, conforme se a observa: isto quer dizer que a justiça e o cuidado não são opostos e definitivos; é possível que a mesma pessoa mude de perspectiva conforme a situação. A diferença está relacionada ao modo como se organizam o sujeito, os outros e a relação que se estabelece entre eles:

From a justice perspective, the self as moral agent stands as the figure against a ground of social relationships, judging the conflicting claims of self and others against a standard of equality or equal respect (the Categorical Imperative, the Golden Rule). From a care perspective, the relationship becomes the figure, defining self and others. Within the context of relationship, the self as a moral agent perceives and responds to the perception of need. The shift in moral perspective is manifest by a change in the moral question from “What is just?” to “How to respond?” (Ibidem, p. 23)

Se, na perspectiva da justiça, o sujeito procura acima de tudo assegurar sua individualidade e seus direitos, bem como respeitar os das outras pessoas, na perspectiva do cuidado o foco de maior preocupação torna-se a conexão com os outros, criando uma rede de responsabilidades e dependências. A mudança na forma de expressão dos problemas morais pode ser ilustrada com este relato de dois adolescentes entrevistados por Gilligan: ambos se depararam com um conflito entre suas famílias e suas crenças religiosas; no primeiro caso, o menino defendia sua posição afirmando que tinha *direito* a suas crenças religiosas, ao passo que a menina dizia que compreendia o medo que seus pais sentiam de suas novas crenças, mas que eles deveriam ouvi-la e tentar entendê-las. Aqui, fica claro que a orientação da justiça preocupa-se em preservar direitos em face de relacionamentos conflitantes, enquanto para a orientação do cuidado o desafio é o de preservar, e até mesmo ampliar, a conexão com os outros em situações de conflito moral. Isso não quer dizer, porém, que a justiça não comporte o cuidado das relações e vice-versa; há simplesmente uma mudança no entendimento daquilo que é considerado primordial em determinado momento e contexto. É a primazia de uma perspectiva em detrimento da outra que traz enormes prejuízos para a compreensão da moralidade.

2.3 NEL NODDINGS E O CUIDADO

Outra proeminente defensora da ética do cuidado é Nel Noddings:⁹ para ela, a ética e a educação moral deveriam abordar uma perspectiva feminina, em oposição à ética que decorre do raciocínio e dos princípios morais. O que deveria motivar nossas ações morais é o anseio

⁹ Professora Emérita da Stanford University, Noddings é autora de uma série de livros que versam especialmente sobre educação. Quanto à sua ética do cuidado, pode ser consultada em Noddings (2003).

da bondade, e não a necessidade de cumprir um requisito formal qualquer. Nesse sentido, sua obra procura estabelecer essa abordagem feminina através do cuidado que há entre a *cuidadora* e o *objeto do cuidado*.¹⁰

Os motivos para o rechaço à ética tradicional se parecem com aqueles levantados por Gilligan, os quais apontam para os prejuízos morais reais que podem ser causados ao fixarmos apenas sobre regras e princípios morais:

Quando olhamos com perspicácia o mundo atual, nós o vemos destruído por guerras, morte, vandalismo e sofrimento psíquico de todo tipo. Um dos aspectos mais tristes desse quadro de violência é que as coisas acontecem em nome dos princípios. Quando estabelecemos um princípio que proíbe matar, também estabelecemos princípios que descrevem as exceções ao primeiro princípio. Supondo, então, que somos morais (nós temos princípios, não temos?), podemos atacar outros cujas crenças ou comportamentos diferem dos nossos com a garantia de uma justificação final. (NODDINGS, 2003, p. 11-12)

Essa linguagem e perspectiva da filosofia tradicional é chamada de “linguagem do pai”, e se expressa pela lógica e pelo raciocínio moral, desembocando na grande quantidade de estudos e obras para o estabelecimento de princípios, de predicados morais e conceitos tais como o de justiça, autonomia e integridade. Todos estes temas teriam dominado a filosofia moral tradicional de forma que uma outra perspectiva teria ficado silenciosa: a “linguagem da mãe”.

A perspectiva feminina teria maior conexão com as situações reais, com a flexibilidade necessária para tratar de questões morais da vida cotidiana, com as emoções que também cumprem papel moral importante, e com outros elementos que não costumam ser considerados “morais”, mas que enriquecem nosso entendimento nesse sentido. Noddings propõe então que a perspectiva da mãe é, na verdade, a mais apropriada para se lidar com a moralidade:

As mulheres, em geral, enfrentam um problema similar quando entram no âmbito prático da ação moral. Elas entram no âmbito por uma porta diferente, digamos assim. Certamente, isso não quer dizer que as mulheres não possam dispor os princípios hierarquicamente e extrair conclusões lógicas. É mais provável que encaremos esse processo como periférico – ou até estranho – a muitos problemas de ação moral. Quando defrontadas com um dilema moral hipotético, as mulheres frequentemente solicitam mais informações. Queremos saber mais, creio eu, para formar um quadro mais aproximado das situações morais reais. Na verdade, precisamos falar com os participantes, observar seus olhos e expressões faciais, perceber o que estão sentindo. Afinal, as decisões morais são tomadas em situações

¹⁰ Em inglês, os termos usados são, respectivamente, “one-caring” e “cared-for”, expressões que não identificam gênero. Na tradução brasileira, não há uma explicação para a escolha dos termos em português, porém, temos um esclarecimento da própria autora sobre a escolha do gênero dos pronomes: “Para manter o equilíbrio e evitar a confusão, tenho associado consistentemente à *cuidadora* o feminino universal *ela* e ao *objeto do cuidado* o masculino *ele*. Entretanto, é claro que, quando as pessoas reais são substituídas por cuidadora e objeto do cuidado na relação básica, elas podem ser ambos masculinas, ambas femininas, feminina-masculina ou masculina-feminina.” (NODDINGS, 2003, p. 14-15)

reais; elas são qualitativamente diferentes da solução de problemas de geometria. As mulheres podem apresentar e até apresentam razões para seus atos, mas as razões frequentemente apontam para sentimentos, necessidades, impressões e uma percepção do ideal pessoal, e não para os princípios universais e sua aplicação. Veremos que, como resultado dessa abordagem *estranha*, as mulheres têm sido frequentemente julgadas inferiores aos homens no âmbito moral. (Ibidem, p. 12-13)

Noddings defende, portanto, que o modo de lidar com as questões morais é diferente para as mulheres. Isto não quer dizer que os homens não possam aderir à sua proposta ou mesmo que todas as mulheres se sentirão compelidas a concordar com o modo de tratar as questões por ela apresentadas; quer dizer, diversamente, que há um modo culturalmente feminino de conceber a moralidade e que foi considerado inferior precisamente porque representaria tudo aquilo que não é masculino. Sua proposta é, portanto, que se passe a compreender a moralidade através dessa ótica feminina, tendo como base a relação de cuidado que se estabelece entre cuidadora e objeto do cuidado.

Uma peculiaridade importante a se destacar na proposta de Noddings é sua recusa a um princípio ou guia mais específico para orientar nossas ações; em vez disso, ela diz que a força da ética que defende advém do desejo de satisfazer o outro moralmente. Em nome desse ímpeto altruísta é que todas as nossas relações e atitudes morais devem se basear, e é para que esse tipo de cuidado floresça que se deve trabalhar.

O conceito de “cuidado”, entretanto, não pode ser plenamente elucidado; Noddings defende que sua proposta visa apenas mostrar maneiras pelas quais se cuida: para tal, seria necessário deslocar-se de sua própria realidade para adentrar na realidade do objeto do cuidado. Isto quer dizer que, para a cuidadora, é essencial ouvir o outro e pensar naquela realidade como uma possibilidade para si própria. Mais do que isto, significa tomar atitudes *em nome* da realização ou do bem-estar do objeto do cuidado:

Captar a realidade do outro, sentir da maneira mais próxima possível o que ele sente, é a parte essencial do cuidado do ponto de vista da cuidadora. Pois, se eu encaro a realidade do outro como uma possibilidade e começo a perceber sua realidade, sinto também que devo agir de acordo com ela; ou seja, sou impelido a agir como se fosse no meu próprio interesse, mas em nome do outro. Assim sendo, é claro, esse sentimento de que eu devo agir pode ou não ser sustentado. Eu preciso me comprometer a agir. O compromisso de agir no interesse do objeto do cuidado, um interesse continuado na sua realidade durante o tempo adequado, e a renovação contínua do comprometimento durante esse período de tempo são elementos essenciais do cuidado do ponto de vista interno. (NODDINGS, 2003, p. 30)

Assim, o cuidado que Noddings propõe parece ser uma espécie de empatia plena, em que a cuidadora está tão conectada com o objeto do cuidado, seus sentimentos e anseios, que age prevendo suas necessidades, sem colocar suas próprias carências no caminho. O objeto do cuidado, por sua vez, precisa também responder à cuidadora, embora de modo diferente: ele

precisa ser receptivo aos cuidados a ele dedicados. A partir do interesse genuíno da cuidadora, o objeto do cuidado abre-se para receber toda aquela atenção e age de acordo com ela, criando uma relação em que ambos crescem juntos.

A relação entre cuidadora e objeto do cuidado é pensada em termos de mães, pais e filhos, ou então de professora e alunos, o que nos dá a entender que a maioria dessas relações é construída primordialmente entre adultos e crianças. Mesmo assim, Noddings insiste em que basta haver “uma atitude de aceitação afetuosa e de confiança” (Ibidem, p. 88) entre as partes envolvidas. Se o objeto do cuidado percebe que a cuidadora não está envolvida e interessada *de fato*, e toma atitudes condescendentes, sem levar em conta a subjetividade e aquilo que torna o objeto do cuidado um indivíduo, ele não responderá da maneira esperada. Nesse sentido, a autora parece defender que a própria atitude da cuidadora como tal é responsável pelas atitudes receptivas por parte do objeto do cuidado. Quando a cuidadora deixa de ver através dos olhos do objeto do cuidado, este por sua vez acaba, ou se fechando, ou agindo de forma a agradar os interesses da cuidadora. Neste último caso, porém, não teríamos uma relação simétrica e recíproca, uma vez que o objeto do cuidado é posto como alguém que precisa dessa assistência para desenvolver-se; se desviamos o foco de seus próprios interesses para os da cuidadora, teremos futuramente alguém com problemas em seu desenvolvimento moral.

A extensão da relação de cuidado explorada por Noddings é bastante vasta e complexa, abarcando vários tipos de cuidado e questões de reciprocidade. Nesta breve exposição, buscamos mostrar as motivações da autora para buscar uma outra abordagem moral possível, indicando em linhas bastante gerais os principais conceitos e reivindicações assumidas e o tipo de contexto a que essa ética do cuidado serve.

É certo que sua perspectiva suscita uma série de questões e problemas, não apenas se comparadas a teorias morais tradicionais, mas também se posta ao lado de outras éticas do cuidado; falaremos de algumas dessas questões ao final do capítulo. Antes disso, nos concentraremos em oferecer uma última visão sobre a moralidade desde um ângulo feminino.

2.4 VIRGINIA HELD E A EXPERIÊNCIA MATERNAL

Virginia Held¹¹ é a última autora pela qual passaremos em nossa pequena incursão pela ética do cuidado. Ela propõe a maternidade como parâmetro de reflexão sobre as relações

¹¹ Professora da City University of New York, Held tem vários livros publicados que versam sobre Filosofia Política e Social, Ética, Ética Feminista e Ética do cuidado. Aqui, nossa referência será um artigo publicado na coletânea *Feminist Social Thought: A Reader* (1997), de Diana T. Meyers (ed.).

morais, não apenas no que toca à experiência feminina, mas também como uma possível alternativa que se apresenta à ética como tal e às teorias morais tradicionais.

Tal como Gilligan e Noddings, Held também acredita que a abordagem tradicional da ética não dá conta de uma grande parte de nossas vidas morais, dirigindo todas as suas atenções para um tipo de relação que é própria do “masculino”. Essa supremacia pode ter várias fontes, uma delas sendo certamente a própria hegemonia masculina em todos os âmbitos sociais, políticos e morais; a experiência feminina da moralidade, ligada às relações familiares, às emoções, ao cuidado e ao afeto, por sua vez, fica enclausurada sob a alegação de que pertenceria ao âmbito privado, nada tendo a acrescentar à discussão sobre quais são os parâmetros e critérios adequados para orientar nossas ações morais. A vida e as experiências das mulheres, afinal, nada teriam de moral.

Para desfazer esse equívoco, argumenta Held, é preciso que se inclua a experiência das mulheres em nossas considerações sobre a moralidade:

We need a theory about how to count the experience of women. It is not obvious that it should count equally in the construction or validation of moral theory. To merely survey the moral views of women will not necessarily lead to better moral theories. In the Greek thought that developed into the Western philosophical tradition, reason was associated with the public domain from which women were largely excluded. If the development of adequate moral theory is best based on experience in the public domain, the experience of women so far is less relevant. But that the public domain is the appropriate locus for the development of moral theory is among the tacit assumptions of existing moral theory being effectively challenged by feminist scholars. We cannot escape the need for theory in confronting these issues. (HELD, 1997, p. 632)

Ao contrário do que é defendido por Noddings, porém, Held argumenta ser necessário pensar a partir de várias perspectivas morais a fim de dar conta das diversas situações que se nos apresentam cotidianamente. Isto quer dizer que precisamos partir da realidade tal qual ela se manifesta a nós, pautando *a partir dela* o modo como vamos proceder. Dizer tal coisa, porém, não significa necessariamente abraçar uma posição relativista: Held posiciona-se a favor do que chama de *divisão de trabalho moral*, em que o enfoque apropriado para se lidar com certas situações mostra-se inapropriado para resolver outras. Segundo a autora, muitas teorias pretenderiam resolver toda e qualquer situação moral com o mesmo método, encaixando seus princípios em âmbitos como o familiar e o afetivo. A resposta mais adequada a esse tipo de problema seria deixar de lado a pretensão de elaborar uma teoria moral que viesse abarcar todos os domínios da moralidade concentrando-se, em vez disso, pelo menos temporariamente, em resolver de maneira separada as diferentes questões morais de acordo com as circunstâncias particulares que apresentam. É certo que essa posição enfrenta uma

série de problemas em relação aos critérios definidores dos melhores métodos para cada situação, mas não entraremos em detalhes sobre tais dificuldades aqui.

Held, assim como Gilligan e Noddings, afirma que as teorias morais comumente representam a experiência moral de maneira masculina, na medida em que se servem de um modelo que ela denomina como sendo “de mercado”:

The relation between buyer and seller has often been taken as the model of all human interactions. Most of the social contract tradition has seen this relation of contractual exchange as fundamental to law and political authority as well as to economic activity. And some contemporary moral philosophers see the contractual relation as the relation on which even morality itself should be based. The marketplace, as a model for relationships, has become so firmly entrenched in our normative theories that it is rarely questioned as a proper foundation for recommendations extending beyond the marketplace. Consequently, much moral thinking is built on the concept of rational economic man. Relationships between human beings are seen as arising, and as justified, when they serve the interests of individual rational contractors. (Ibidem, p. 634-635)

Ora, se queremos lidar com problemas morais envolvendo familiares ou pessoas com as quais temos um vínculo afetivo, por exemplo, por que o modelo explicitado acima seria o mais apropriado? Por que, em vez disso, não se usa uma abordagem dedicada precisamente a pensar as relações de cuidado? É para contrapor esse modelo impessoal e imparcial de relação moral que Held propõe que consideremos o vínculo entre mãe – ou cuidador(a) – e filho como paradigmático, a fim de explorar uma reflexão sobre a moralidade que dê conta das pessoas em suas *particularidades*. A autora, no entanto, não reivindica o fim da utilização de princípios na moralidade – como sabemos defender Noddings, de quem discorda. O que ela demanda é uma visão mais *pluralista*, na medida em que o escopo da moralidade é tão grande e diverso que um tipo de abordagem apenas não é capaz de contemplar satisfatoriamente todos os seus usos e desdobramentos.

Primeiramente, é importante falar da experiência feminina da moralidade, uma vez que as teorias morais canônicas já ampararam o domínio público, tradicionalmente masculino. Segundo Held, não podemos eleger uma teoria e alegar que aqueles que a ela não se adequam sejam moralmente menos desenvolvidos, pois é a teoria que deve se dobrar à experiência, e não o contrário. Assim, falar sobre experiências femininas deve ser considerado tão válido quanto falar sobre experiências masculinas.

A autora não se compromete, porém, em responder pela *natureza* dessas diferenças, limitando-se a dizer que esse campo está ainda em desenvolvimento e demarcando a importância de uma ética feminista: ela é necessária para lidar

with the differences of which we are now aware and to contribute to the development of the non-sexist society that might make the need for a distinctively

feminist moral theory obsolete. Specifically, we need feminist moral theory to deal with regions of experience that have been central to women's experience and neglected by traditional moral theory. If the resulting moral theory would be suitable for all humans in all contexts, and thus could be thought of as a human moral theory or a universal moral theory, it would be a feminist moral theory as well if it adequately reflected the experience and standpoint of women. (Ibidem, p. 633)

Held dedica-se a mostrar que a atividade materna é *essencialmente humana*, na medida em que literalmente cria e recria a sociedade, modificando a cultura através dos indivíduos: ser uma mãe humana é uma atividade completamente diferente de ser uma mãe de qualquer outra espécie, exatamente porque os seres humanos possuem uma cultura, desenvolvem-se enquanto sociedade, mudam e transformam o mundo. Todas as características que nos fazem diferentes dos outros animais são moldadas e desenvolvidas pela mãe; ela é peça-chave, segundo Held, na construção e renovação de uma sociedade, seu modo de ver e tratar o mundo, e por isso mesmo sua atividade se destaca daquela de outras mães animais. Por outro lado, atividades governamentais e a produção industrial, por exemplo, comumente tomadas como distintivamente humanas por simbolizarem valores como a racionalidade e o progresso, poderiam muito bem ser comparadas a práticas de outras espécies animais, como as formigas em sua organização social e os castores com suas construções de barragens. Se a atividade materna é de fato aquela que mais profundamente nos caracteriza como humanos, então, sugere Held, talvez a moralidade deva preocupar-se em analisar esse laço tão importante para a formação da sociedade.

Segundo Held, assumir o modelo de mercado para lidar com os relacionamentos torna nossas ligações com os outros meramente instrumentais, estimulando a competição e os conflitos, deixando de lado a primordial ideia de *comunidade*. Se as relações entre mãe e filho fossem paradigmáticas – e este é apenas um convite ao *estudo* dessa possibilidade – aqueles elementos não teriam lugar nas instituições públicas, no trato com outras pessoas e até mesmo em relação à natureza. De qualquer forma, ao tratar de relações de amizade, amor e cuidado, por exemplo, o modelo “de mercado” não dá conta dos laços e particularidades envolvidas; por isso, mesmo que não seja moralmente paradigmática, a relação entre mãe e filho ainda assim é de suma importância para compreender os relacionamentos morais que envolvem o afeto.

Ao se atentar para a relação entre cuidador e filho, no entanto, a fim de inspirar nosso comportamento moral, é evidente que o valor da criança é diferente para a mãe e para o resto da sociedade. Segundo Held, isso se dá porque a mãe fez sacrifícios e sofreu para que ela nascesse e para que fosse criada; assim, ela espera que esses esforços não tenham sido em

vão, e esse sentimento de valor intrínseco, de que criar uma vida é algo bom, faz com que essas dificuldades valham a pena. Esse sentimento de valor, para Held, tem importância moral se admitimos que os sentimentos também têm importância quando se fala de moralidade.

Ainda assim, repousar a moralidade apenas sobre sentimentos poderia levar a arranjos abusivos, na medida em que existe sempre a possibilidade de que uns se favoreçam através do cuidado que recebem sem que se preocupem em retribuí-lo. Por isso, Held sustenta a necessidade de princípios, que têm sua função garantida também na medida em que são capazes de tratar de problemas para os quais a ética do cuidado não prevê respostas.

Held não oferece um sistema moral organizado que preveja uma fundamentação teórica para tudo aquilo que ela propõe, mas esse nem é o seu propósito: ao identificar uma deficiência nas teorias morais tradicionais, ela traz as experiências femininas para se pensar as relações de cuidado que fazem parte da vida moral de todos nós. Mesmo sugerindo que a relação entre mãe e filho possa ser pensada como um paradigma moral em geral, ela assume que até agora não possuímos uma teoria que englobe realmente todo o escopo da moralidade; assim sendo, o melhor que podemos arregar é uma pluralidade de perspectivas morais, utilizando diferentes abordagens de acordo com os diferentes tipos de problema moral. Assim como as outras posições vistas até agora, veremos que a de Held possui pontos problemáticos, alguns dos quais trataremos ao fim deste capítulo.

2.5 PROBLEMAS DE LEGITIMIDADE NA “VOZ FEMININA”

Se, por um lado, as teorias morais tradicionais parecem realmente não dar conta de toda a complexidade na qual nossas vidas morais estão imersas, por outro, as desigualdades de gênero, foco principal da ética do cuidado, não são as únicas que perpassam e moldam a vida das pessoas. Há também desigualdades sociais, raciais, econômicas, e ser mulher é uma experiência completamente diferente conforme esses e outros fatores se acumulam. Gilligan, Noddings, Held e outras autoras que buscaram construir suas reflexões a partir de características supostamente comuns ligadas às mulheres, alegando com isso representar um âmbito feminino da moralidade, sofreram críticas por parte de autoras tais como Maria Lugones e Elisabeth Spelman. Segundo as quais, ao assumir tal categoria, elas estariam tomando para si o mesmo papel das teorias morais tradicionais que criticam, isto é, estariam alegando uma representatividade que não possuem verdadeiramente: no caso das teorias morais tradicionais, sabemos que muitas vezes sua pretensa universalidade mostra-se frágil, e que a exposição dessa fragilidade deve-se em parte às próprias teóricas da ética feminista ao

apresentarem os elementos comumente desqualificados do debate filosófico, reivindicando seu valor para a reflexão moral. Por outro lado, porém, é perigoso assumir a visão da ética do cuidado como aquela que representa *o gênero feminino* – seja essa nomenclatura utilizada de maneira literal ou apenas para referir-se a um conjunto de características culturalmente atribuído a um gênero – na medida em que apresenta *apenas* o gênero como elemento essencial para a construção da moralidade dos indivíduos, desconsiderando outras circunstâncias que formam diferentes experiências e que moldam diferentemente noções e práticas morais.

Lugones e Spelman, portanto, afirmam que se as mulheres estão sendo excluídas das teorias morais *por serem mulheres*, então é de fato necessário que elas tenham voz para falarem por si mesmas sobre suas experiências. Porém, a experiência feminina é diferente para pobres e ricas, negras e brancas, latino-americanas e europeias, por exemplo. Como, então, com tantos elementos em jogo, poderia haver *uma* voz feminina unívoca para as questões morais?

Suas objeções a propostas tais como a de Gilligan, Noddings e Held se dão na medida em que estas parecem considerar o “feminino” como algo homogêneo; as características que apresenta esse “feminino”, porém, revelam-se recorrentemente em um certo tipo de mulher que está bem localizado social e geograficamente: nas reflexões filosófico-morais acadêmicas sobre a condição feminina predomina determinada classe social e econômica, cor de pele e etnia. Isto é, elas geralmente são formuladas por mulheres brancas, anglo-saxãs e que gozam de certo poder econômico, político e social, pois são essas as características que fazem com que as vozes das mulheres sejam ouvidas mais facilmente. Mulheres pobres e negras, por exemplo, podem não se sentir representadas pela “voz feminina” que autoras brancas, bem-educadas, de classe média, alegam trazer à tona. Nas palavras das autoras:

And if it is as women that women have been silenced, then of course the demand must be that women as women have a voice. But in another way the complaint is very misleading, insofar as it suggests that it is women as women who have been silenced, and that whether a woman is rich or poor, black, brown or white, etc. is irrelevant to what it means for her to be a woman. For the demand thus simply made ignores at least two related points: (1) it is only possible for a woman who does not feel highly vulnerable with respect to other parts of her identity, e.g. race, class, ethnicity, religion, sexual alliance, etc., to conceive of her voice simply or essentially as a ‘woman’s voice’; (2) just because not all women are equally vulnerable with respect to race, class, etc., some women’s voices are more likely to be heard than others by those who have heretofore been giving – or silencing – the accounts of women’s lives. (1983, p. 574)

Uma teoria ética feminista que queira representar de fato as mulheres deve preocupar-se com as experiências que todas elas, com suas diferentes vivências, contam sobre si. Devido

a desigualdades estruturais, porém, o que ocorre é justamente o contrário: um grupo limitado de mulheres – anglo-saxãs, brancas, com certo poder aquisitivo e social, em sua maioria – constrói reflexões sobre suas experiências, e se outras mulheres não se veem contempladas pelas descrições oferecidas, suas discrepâncias não são vistas como experiências diferentes de *ser mulher*, mas como diferenças devidas a outros elementos formadores de sua identidade – como o fato de serem negras, ou muçulmanas, ou pobres, ou orientais, por exemplo. O modo como o feminino é comumente descrito nas propostas do cuidado refletiria, portanto, a limitada experiência do grupo de mulheres que as formula; esse grupo, por sua vez, ocuparia um papel semelhante àquele dos teóricos canônicos da ética: assim como estes fizeram com o significado de “universalidade”,¹² as teóricas do cuidado inadvertidamente limitaram o significado de “ser mulher”. Neste ponto, podemos perceber que teorias tais como as da ética do cuidado promovem a ideia de que há um padrão de mulher que se comporta e se expressa no mundo de maneiras determinadas; não por coincidência esse padrão reflete o modo de vida das teóricas. Quanto às mulheres que não se conformam ao padrão, atribui-se a isso o fato de serem carregadas por *outras diferenças* que não teriam uma ligação clara com a experiência feminina “pura”.

Esse contexto específico em que se encontram – que não faria parte da experiência *padrão* feminina, esta bem marcada – é, portanto, negligenciado no modo como as reflexões das teóricas do cuidado são produzidas. Essa falha em considerar outras diferenças que moldam igualmente as experiências exclui e invisibiliza mulheres que não compartilham das mesmas vivências; porque elas não têm poder para falar – e mesmo que tenham, não costumam ser ouvidas, – partindo das diferentes posições em que se encontram, aquilo que é considerado feminino – seja no âmbito moral ou de maneira geral – torna-se limitado e empobrecido.

Levando os apontamentos de Lugones e Spelman às últimas consequências, é possível questionar a validade do próprio teorizar moral, na medida em que envolve questões de autoridade, de credibilidade e de status daqueles que se engajam em tal atividade; a aquisição de autoridade não advém da relevância daquilo sobre o que se teoriza, mas é a própria *condição* para que alguém seja considerado um “teórico”. A partir deste ponto de vista, a teoria moral em si mesma poderia funcionar como um mecanismo de exclusão, uma vez que

¹² Gilligan, Noddings, Held e autoras da ética feminista fazem duras críticas ao modo como as teorias morais tradicionais utilizam-se de supostos valores universais e daquilo que faria parte de uma natureza humana para dar credibilidade às suas propostas: segundo essas objeções, a pretensa universalidade de características morais demonstra apenas os valores exaltados em contextos muito específicos – isto é, ocidental, anglo-saxão, de homens brancos com certo poder aquisitivo e prestígio social.

seu acesso é restrito a um pequeno grupo que visa proteger – mesmo que sem intenção – seus interesses e visões de mundo, criando uma prática de autoridade intelectual capaz de propagar e legitimar opressões. Assim, pessoas que não fazem parte desse grupo têm suas visões excluídas, e suas diferentes vozes são silenciadas em detrimento de uma voz oficial, que é propagada como verdade universal.

Para sair do ciclo de exclusão causado por esse tipo de teorização moral, Lugones e Spelman apontam maneiras de refletir sobre os “outros” que sejam respeitosas e empoderadoras: as teorias são úteis na medida em que ajudam a encontrar conexões na vida do sujeito, trazendo sentido a elementos e fatos que compõem sua realidade; quando ajudam o indivíduo a “localizar-se concretamente no mundo” (1983, p. 578, tradução nossa), isto é, quando não o mistificam e ao seu lugar no mundo;¹³ é importante que as teorias morais ajudem os sujeitos a compreender o que significa esse seu lugar no mundo, isto é, quais são as causas e em que medida estar neste lugar é de sua responsabilidade. E, para que haja uma mudança no ciclo de exclusão que as teorias têm em geral promovido, Lugones e Spelman reivindicam que teorias respeitosas e úteis forneçam meios e critérios¹⁴ para que as propostas apresentadas não reflitam apenas os valores daqueles que as elaboram.

A partir das críticas destas autoras, podemos apontar precisamente para um certo misticismo no uso que Noddings e Held fazem da maternidade, uma vez que a relação entre mãe e filho é muitas vezes permeada de indiferença, e até mesmo crueldade – e não apenas de atenção. Também podemos problematizar a ideia do cuidado maternal, levando-se em conta a nossa perspectiva ocidental contemporânea, determinada por certa classe social e posição no mundo, e que coloca as autoras na situação de atribuir a todas as relações desse tipo um cuidado que é na verdade específico a um contexto.

2.6 A VOZ FEMININA COMO DOMINAÇÃO

¹³ Aqui, podemos apontar uma falha da ética do cuidado em geral conforme concebida pelas autoras previamente trabalhadas, na medida em que põem a mulher como pertencente a certos espaços como o doméstico: faz-se necessário olhar criticamente para essas teorias, analisando se suas teses e propostas de fato ajudam a localizar problemas de representação da mulher nas teorias morais ou se, contrariamente, terminam por contribuir para a mistificação de sua realidade.

¹⁴ Lugones e Spelman apontam cinco maneiras de teorizar sobre determinada questão que são respeitosas e frutíferas, sobre as quais discorreremos durante esta breve explicação de suas críticas. As autoras não buscam, com esses cinco apontamentos do que seria uma teoria verdadeiramente proveitosa para aqueles sobre os quais discorre, elencar critérios claros e fixos; a ideia é que através de suas prescrições, teóricas e teóricos – principalmente as feministas brancas e anglófonas – repensem não apenas como elaboram, mas também porque se engajam e o que pensam conseguir através das teorias morais que propõem. O que se reivindica, portanto, é um exercício de autocritica com base na experiência daquelas que não costumam ser contempladas nem mesmo pelas teorias feministas acadêmicas. Para detalhes das cinco especificações fornecidas pelas autoras para a elaboração de teorias proveitosas, ver Lugones e Spelman (1983).

Além da problematização apresentada aqui por Lugones e Spelman, há ainda outro viés pelo qual se pode questionar a ética do cuidado como um todo: será que a valorização da maternidade, dos relacionamentos, do cuidado e dos sentimentos constitui de fato uma saída legítima para uma tradição que não costuma valorizar as mulheres no âmbito moral, ou não seria esta apenas uma consequência da incorporação de estereótipos femininos? Se for este o caso, relacionar as mulheres especificamente com o cuidado seria traçar um caminho perigoso e contrário ao pretendido, na medida em que um papel historicamente feminino que as oprimiu e oprime há muito tempo não é somente aceito, mas também celebrado como um ideal moral a ser seguido.

Neste sentido, uma resposta possível das teóricas da ética do cuidado poderia ser a de que os elementos priorizados pelas éticas do cuidado só representam a experiência “feminina” porque vivemos em um contexto patriarcal, e que se ultrapassássemos o pensamento dicotômico que classifica o cuidado como característica feminina e a justiça como masculina, perceberíamos que a ética do cuidado pode ser estendida a todos. Como vimos, esta é de fato a posição sustentada por Held: seja qual for a origem da diferença no pensamento moral entre homens e mulheres, o cuidado pode fazer parte de uma ética universal que venha a contemplar aspectos ligados ao feminino bem como aqueles ligados ao masculino.

Se pensarmos em Noddings, porém, veremos que sua posição em relação ao cuidado como sendo simbolicamente feminino é frágil: mesmo que deixe claro que o ato de cuidar seja universal, e que muitas mulheres não se identificam com os elementos apresentados por ela, ainda assim ela destaca em várias passagens que há um modo singular de falar e pensar em questões morais que é próprio do feminino. Se essa caracterização não diz respeito a todas as mulheres e se muitos homens também se identificam com ela, então por que chamar sua ética do cuidado de “abordagem feminina”? Parece que inconsistências como essa ajudam a manter vivos os modelos opressivos patriarcais a respeito do que significa ser mulher, em lugar de incentivar, no âmbito moral, o estudo e a consideração de elementos para além daqueles que fazem parte das reflexões morais tradicionais.

O cuidado *como característica feminina* pode ainda trazer outras implicações indesejadas, como o reforço à ideia de que as mulheres devem sacrificar-se em nome do bem-estar de outras pessoas, ou ainda que os homens, por não carregarem “naturalmente” esse atributo, podem ser definitivamente eximidos da responsabilidade de cuidar.

Neste ponto, Sandra Lee Bartky¹⁵ diz que há uma assimetria em relação a homens e

¹⁵ Bartky foi professora Emérita da University of Illinois, tendo atuado na área de fenomenologia feminista. Sua obra mais famosa, e na qual nos baseamos para as críticas aqui presentes, é *Femininity and Domination*

mulheres quanto à questão do cuidado; por causa dessa assimetria, as mulheres – as cuidadoras – sentem que, para ter a atenção dos homens, precisam anular a si mesmas a fim de que possam replicar as visões de mundo dos homens aos quais dedicam seus cuidados. O resultado dessa relação desigual é o reforço, por parte das mulheres, de práticas opressivas para si mesmas e para as mulheres em geral, na medida em que aumentam o senso de importância dos homens e de suas ideias e visões de mundo, em detrimento das suas próprias.

Mesmo que muitas defensoras da ética do cuidado destaquem que o papel de cuidar não seja exclusivamente feminino, o próprio fato de suas propostas estarem *ligadas* ao feminino – e até mesmo ao feminismo – dá margem para interpretações como a de Bartky. Usar o cuidado como traço – essencial ou culturalmente – feminino a ser transformado em uma espécie de novo paradigma para a ética não parece, portanto, ser suficiente para descolar da figura da mulher a tarefa de cuidar *primordialmente*.

2.7 BALANÇO FINAL DO CAPÍTULO

Mesmo face aos problemas apontados por Spelman, Lugones e Bartky, parece evidente que Gilligan, Noddings, Held, e as outras teóricas da ética do cuidado, propuseram reflexões morais de grande relevância. Elas perceberam que havia lacunas nas teorias morais tradicionais, oferecendo elementos que poderiam preencher esses espaços ou que até mesmo dispensassem grande parte do aparato teórico que essas teorias julgavam necessário. Esses elementos vindos da experiência feminina – mesmo que essa experiência seja cultural e contextualmente bastante limitada – mostraram-se relevantes para a compreensão de nossas vidas morais, e a maior contribuição da ética do cuidado reside precisamente em trazê-los para disputar o seu lugar entre as teorias morais tradicionais. Além disso, os atributos aí valorizados pelas autoras, mesmo que sejam apenas *culturalmente* atribuídos às mulheres, fazem de fato parte da nossa vida moral; se seu reconhecimento e inclusão foi negligenciado pelas teorias morais tradicionais por sua ligação – e aqui não importa a natureza dessa relação – com o gênero feminino, então colocá-los em debate na ética é ainda mais indispensável.

Há, entretanto, outros problemas na argumentação e nas teses defendidas pelas autoras que poderíamos citar aqui: a defesa de Held em relação à atividade materna como essencialmente humana parece forte demais, uma vez que ela sabidamente não se restringe aos seres da nossa espécie; basear tal posição na suposição de que a cultura é algo unicamente humano também não se sustenta, pois desde 1960¹⁶ há estudos que apontam para a existência

(1990).

¹⁶ Em *The Question of Animal Culture* (2009), de Kevin N. Laland e Bennett G. Galef (ed), os autores afirmam

da cultura entre vários animais não humanos. Ademais, poderíamos ainda argumentar que a maternidade em si não requer obrigatoriamente o cuidado e as emoções, e que temos também uma literatura sobre a não existência de um “instinto materno” que vai de encontro às teses de Held.¹⁷

No próximo capítulo, introduziremos uma visão moral baseada no panorama traçado até aqui, levando em conta não apenas as críticas feministas às teorias tradicionais – com base na negligência em relação à vida e às experiências morais tipicamente femininas e em sua pretensa neutralidade, desinteresse e objetividade – mas também os apontamentos feitos à ética do cuidado como tal, reconhecendo suas limitações e valendo-se das críticas para aperfeiçoar, na sua esteira, uma outra abordagem possível. O modelo expressivo-colaborativo de Margaret Urban Walker reivindica-se feminista sem limitar os parâmetros da experiência feminina a fim de não incorrer nos mesmos problemas que vimos relativamente à ética do cuidado; ao mesmo tempo, ela procura ir além dos limites que o gênero impõe, incorporando as ideias de Lugones e Spelman sobre as outras “diferenças” que nos transpassam e moldam a nossa vida moral.

que os primeiros pesquisadores a documentar indícios de comportamentos culturais em primatas foram japoneses em 1953. Desde então, há uma vasta bibliografia sobre o assunto disponível.

¹⁷ Certamente, uma das mais relevantes defesas desta posição encontra-se em Badinter (1985).

3 OS FUNDAMENTOS DO MODELO EXPRESSIVO-COLABORATIVO

Neste capítulo, daremos continuidade às questões levantadas na discussão do capítulo anterior sob uma nova perspectiva feminista: apresentaremos as propostas de Margaret Urban Walker, em sua obra *Moral Understandings* (2007). Walker está preocupada com os entrelaçamentos entre moralidade, política e ordem social. Seu pano de fundo é precisamente o dos debates da mais recente discussão feminista, e é a partir dos questionamentos aí surgidos que ela desenvolve as suas propostas morais. Em consonância com as autoras citadas no capítulo anterior, também Walker considera as teorias morais tradicionais excludentes de uma série de experiências morais relativamente a vários grupos sociais os quais não se encaixariam nos padrões estabelecidos para uma moralidade “verdadeira”.

No que se segue, faremos uma breve caracterização daquilo que Walker chama de *modelo teórico-jurídico*, além das críticas e apontamentos a essa posição moral. Trataremos então das propostas da autora em vista de uma perspectiva moral que dê conta do caráter interpessoal e colaborativo da moralidade e das ferramentas que permitem explorar esses aspectos. Falaremos sobre o que caracteriza o modelo de Walker como *feminista*, desvelando as particularidades de uma ética feminista comparativamente a outros tipos de crítica às teorias morais tradicionais. Por fim, traçaremos os contornos da epistemologia que ela adota como base para sua proposta moral, algo que será visto de modo mais minucioso no próximo capítulo.

É importante salientar que a proposta moral de Walker pretende explorar uma nova perspectiva, uma nova maneira de se pensar a moralidade e a ética. Nesse sentido, veremos ao longo da discussão, que ela se esforça por traçar alguns caminhos dentro da epistemologia moral, da ética normativa – ainda que de forma bastante moderada – e da metaética.

3.1 O MODELO TEORÉTICO-JURÍDICO E SEUS PROBLEMAS

O peso que se dá, não apenas na exposição de Walker como também naquela das outras autoras, à influência do político e do social no âmbito moral, é uma das principais características da ética feminista: é crucial analisar as teorias morais desde uma perspectiva mais ampla e que leve em conta essas outras instâncias, porque é precisamente através da noção de ‘moralidade’ compreendida como uma vivência neutra, objetiva e racional que as experiências tipicamente femininas acabam sempre esvaziadas de seu conteúdo moral próprio.

Assim, a reivindicação feminista para a ética é a de se pensar a moralidade de modo

mais conectado com a realidade social, ao mesmo tempo em que se faz necessário não universalizar características consideradas “naturalmente” melhores, ou mais importantes ou legítimas, precisamente porque pertencentes à construção – cultural ou histórica – do masculino, pois é este tipo de alegação que impede que outros elementos sejam considerados moralmente valiosos. A estrutura social e política influencia o que é considerado mais elevado moralmente pelas teorias, ao mesmo tempo em que estas têm o poder de legitimar tais elementos através da autoridade que exercem social e politicamente. Temos, portanto, um ciclo que alimenta a si mesmo e que dificulta a abertura a novos paradigmas ou possibilidades de se pensar a moralidade.

Dentro deste contexto, as mulheres são apenas um dos grupos que têm suas experiências morais invisibilizadas, uma vez que a conexão entre o plano moral e o social – principalmente na medida em que as sociedades em geral organizam-se desigual e hierarquicamente – faz com que também outros grupos sejam desfavorecidos por sua etnia, classe social e religião, por exemplo.¹⁸ Se a discussão feminista exposta anteriormente já vinha apontando para isto, Walker alarga e refina seus entrelaçamentos.

Walker analisa o status da filosofia moral tradicional que se conforma à ordem social através do que chama de *modelo teórico-jurídico*: nada mais do que uma análise das características convergentes das principais teorias morais – especialmente as do período moderno; esse modelo engloba uma série de elementos que são relacionados a fatores políticos e sociais, legitimados através da autoridade dos próprios teóricos dentro dessa ordem e baseados em ideais anglo-saxões de masculinidade.

Walker batiza o modelo de *teórico-jurídico* porque seus teóricos compreendem a moralidade necessariamente como uma *teoria*, um conjunto de regras ao qual os agentes morais ou indivíduos têm acesso teoricamente, como em um guia; o *jurídico* refere-se às funções às quais as teorias se prestariam: segundo Walker, elas forneceria justificativas para se aplicar determinado veredito a determinado caso; além disto, as próprias teorias morais são julgadas e avaliadas como se fizessem parte de um terceiro julgamento que visa determinar qual delas se adéqua melhor aos critérios lógicos e epistemológicos predeterminados. A noção de ‘teoria moral’ é aquela, portanto, que escolhe ou julga de modo justificado um determinado curso de ação.

São três os elementos básicos que caracterizam o modelo teórico-jurídico:

¹⁸

Perspectivas feministas interseccionais entre raça, gênero e classe podem ser vistas nos trabalhos das autoras Angela Davis (2016) e Crenshaw (2002), por exemplo.

(TJM 1) *Restriction of morality to knowledge*. The task of moral philosophy is to discover and validate the knowledge in which moral capacity or the justification of its results (essentially) consists.

(TJM 2) *Restriction of moral knowledge to moral theory*. Moral knowledge consists in a completely general theory which explains (the derivation of) and so justifies all true moral judgments.

(TJM 3) *Restriction of moral theory to the “scientific” model*. An adequate moral theory will be structurally and functionally similar (or analogous) to a “scientific one”.

(WALKER, 2007, p. 44).

Restringir não somente a moralidade a um conhecimento que se pode possuir, mas também o modo como podemos possuir esse conhecimento moral a um formato de teoria moral, e, por fim, o formato da teoria moral ao “científico”, são as três concepções básicas e interdependentes assumidas em maior ou menor grau pelas teorias morais do modelo teórico-jurídico.

Walker descreve como predecessor e representante por excelência do modelo teórico-jurídico o filósofo Henry Sidgwick:¹⁹ teria sido a partir dele e de suas concepções morais utilitaristas que valores tais como os apontados acima teriam sido disseminados, estando, em maior ou menor grau, presentes também no debate moral contemporâneo. A ideia de uma ética com padrões científicos, modernos, – de que há um conhecimento moral puro, independente de fatores históricos, sociais, psicológicos e geográficos, e de que o papel das teorias morais é precisamente o de encontrar este conhecimento – é a ideia básica da qual Sidgwick teria sido o precursor, e a qual, sob variadas formas, reina na filosofia moral do século XX como um todo – ou ao menos no que tange à filosofia acadêmica anglófona.

Mais do que apenas prevalecer durante o século XX naquele contexto, o modelo teórico-jurídico organizaria ainda majoritariamente a concepção sobre o trabalho mesmo da ética ao tentar definir em que consiste a filosofia moral:

A moral theory is a consistent (and usually very compact) set of law-like moral principles or procedures for decision that is intended to yield by deduction or instantiation (with the support of adequate collateral information) some determinate judgment for an agent in a given situation about what is right, or at least morally justifiable, to do. (Ibidem, p. 43).

Para Walker²⁰, o grande problema desta concepção é precisamente a proporção por ela alcançada: em vez de ser mais um entendimento sobre a moralidade e sobre as teorias morais, ela predominou a ponto de excluir a possibilidade de se pensar em outros usos e

¹⁹ Henry Sidgwick foi um dos mais importantes teóricos morais da era Vitoriana. Sua principal obra é *The methods of ethics* (1907), em que populariza a perspectiva utilitarista e propõe métodos para o próprio desenvolvimento das teorias morais.

²⁰ As críticas de Walker são, em grande medida, semelhantes às de Anscombe acerca das teorias morais modernas. Cf. Anscombe (1958).

compreensões em relação ao que é a moralidade e a filosofia moral. Somado à ideia de uma “ética científica”, temos valores como a impessoalidade e a universalizabilidade²¹, que garantiriam a busca por um conteúdo moral puro, que só é válido se o for para todos; essa visão complementa-se perfeitamente com aquela de que tudo o que envolve a individualização de agentes morais ou de situações particulares, ou que envolve o olhar para elementos sociais, políticos e culturais atinentes a estes agentes e situações, é simplesmente informação colateral, isto é, não moral. Essas questões, portanto, não seriam de vital importância para a consideração dos filósofos morais porque dizem respeito a assuntos alheios à sua concepção mesma de moralidade.

A partir deste retrato de uma filosofia moral como teórico-jurídica, Walker elabora algumas questões a serem resgatadas:

For whom are the labors of moral philosophers and the accounts that these labors produce? What are moral philosophers imagining as the social realization of the views they propose and defend? If moral philosophy answers a need or has a use, whose needs is this and where is moral philosophy used? If moral philosophers aim to represent a capacity, whose capacity is it, or whose could it be? To what and to whose ends and interests is this moral capacity to be exercised? [...]

Moral philosophy needs to remember these questions, and become again candid about them. When we encounter representations of morality, including philosophers' representations of morality in moral philosophy, we could ask: who is speaking, and from what positions and interests? Who is the intended audience of these representations? How do these representations embody or reinforce or propose to transfigure social relations, and specially relations of power and authority? This is to suggest that moral philosophy might give some moral account of itself. (Ibidem, p. 52)²²

É a partir desses questionamentos que Walker elabora o seu próprio modelo para refletir sobre a moralidade e para estabelecer a tarefa da filosofia moral ao estudá-la. Primeiramente, é importante falar do entendimento sobre a moralidade ela mesma: para Walker, a moralidade são as próprias práticas das comunidades morais que traduzem os valores por elas sustentados através das responsabilidades distribuídas a seus membros.²³ Assim, se a ética é o *estudo filosófico da moralidade*, é necessário debruçar-se sobre essas

²¹ O termo "universalizabilidade" refere-se à possibilidade de universalização de princípios ou imperativos morais. Sob a perspectiva do modelo teórico-jurídico, portanto, os princípios morais precisam ser passíveis de universalização.

²² Os questionamentos deste trecho, bem como de grande parte da crítica de Walker sobre o modelo teórico-jurídico, provêm tanto da discussão feminista anterior a ela, da qual fizemos um breve panorama no capítulo anterior, como de sua própria frustração ao não ver as suas experiências e vivências morais minimamente representadas pelas teorias morais com as quais se deparou em sua vida acadêmica. Cf. Walker, 2007, p.xi.

²³ Veremos mais adiante o papel que as responsabilidades desempenham no modelo proposto por Walker; por ora, basta compreender que elas referem-se às situações e pessoas às quais precisamos responder; são papéis que precisamos cumprir. Para Walker, estamos conectados em uma comunidade moral através das responsabilidades e da expectativa de que os membros responderão a elas. As responsabilidades atribuídas a cada um – ou a cada grupo de pessoas – não só são definidas por uma série de valores e entendimentos morais vigentes como também auxiliam em sua manutenção.

práticas morais, bem como sobre outros elementos que por ventura a elas se entrelacem. As incursões de Walker são, nesse sentido, bastante metaéticas – na medida em que refletem sobre a própria atividade implicada no fazer ético e no estatuto da nossa moralidade –, retirando da parcela na qual trata da normatividade o peso que é comum às teorias tradicionais; não é atribuição da filosofia moral *legislar* sobre as práticas morais humanas, segundo o que se propõe aqui.

Nesse sentido, Walker elabora quatro hipóteses nas quais baseia todo seu entendimento sobre a moralidade e sobre o modelo que defende. As primeiras três são propostas para ver e tentar compreender a moralidade sob um novo ângulo, e a última busca abrir um espaço para que se construa uma epistemologia moral que não mais se baseie em idealizações:²⁴

A moralidade consiste em práticas, não em teorias.

A moralidade é um fenômeno social humano sobre o qual as teorias morais discorrem, na busca de sua compreensão. Assim, é importante que não se confunda o formato da teoria moral com o formato da própria moralidade; isto é, uma teoria pode ser simples e geral, o que diz respeito apenas à estrutura escolhida, e não necessariamente à organização das próprias práticas sociais de uma comunidade – a moralidade – que pode ser complexa e cheia de particularidades.

Assim, não fica clara a contribuição que uma ética em formato “científico” teria para o entendimento da moralidade, uma vez que a ciência ocupa-se da formulação de generalizações e explicações de mecanismos causalmente relacionados.²⁵ Para Walker, por sua vez, as teorias morais deveriam ter como função compreender o que significa utilizar-se de avaliações morais – e não apenas de julgamentos morais²⁶ –, importar-se com alguém ou com algo, e saber se há, de fato, como classificar ações e modos de vida em melhores ou piores do

²⁴ As hipóteses de Walker referem-se primordialmente ao modo de encarar o estudo das práticas morais, isto é, à ética; assim sendo, são propostas majoritariamente *reflexivas*. Isto não quer dizer que Walker não lance mão de ferramentas de análise crítica dessa compreensão moral: veremos adiante que sua proposta inclui uma epistemologia que fornece parâmetros para se considerar o que são os entendimentos morais justificados e quando estes perdem sua autoridade e justificação perante a comunidade moral. O modelo proposto por Walker é sobretudo de análise da realidade moral e social, mas também cumpre um papel normativo que é propositadamente menos incisivo do que aquele assumido pelas teorias do modelo teórico-jurídico.

²⁵ Se tomamos como tarefa da ética o estudo da moralidade, então é preciso questionar os motivos pelos quais se escolhe o método científico para dar conta disto; mesmo que as teorias normativas não se centrem propriamente no entendimento, e sim em encaminhamentos e normas morais, ainda assim essas regras precisam de um suporte teórico do qual emergir. O problema redundava então em uma compreensão muito pobre e mistificada da vida moral, que gera, por sua vez, teorias normativas com estas mesmas características.

²⁶ Enquanto o julgamento moral limita-se a definir o que é moralmente certo e o que é moralmente errado, as avaliações, para Walker, abrem um leque variado de respostas: além de certo e errado, há também aquilo que é louvável, aquilo que é detestável, ações que mostram amor, atenção, respeito, desprezo, desespero, etc. As avaliações parecem servir melhor a um modelo que pretende compreender com mais riqueza a vida moral.

que outros. Essas funções que Walker preconiza para sua proposta servem ao seu propósito de evidenciar e colocar em questão precisamente elementos que são tornados invisíveis através das lentes do modelo teórico-jurídico, obrigando as teorias a pensar e falar sobre opressão, exclusão e dominação em suas construções.

As práticas que caracterizam a moralidade são práticas de responsabilidade.

Para Walker, o melhor caminho para se compreender a moralidade – segundo ela, a tarefa da filosofia moral – é seguir a trilha das responsabilidades; isto quer dizer que o que caracteriza as práticas morais são as distribuições de responsabilidade de determinada comunidade:

I propose that it is fruitful to locate morality in practices of responsibility that implement commonly shared understandings about who gets to do what to whom and who is supposed to do what for whom. In making each other accountable to certain people to certain states of affairs, we define the scope and limits of our agency, affirm who in particular we are, show what we care about, and reveal who has standing to judge and blame us. In the ways we assign, accept, or deflect responsibilities, we express out understandings of our own and others' identities, relationships, and values.

(Ibidem, p. 16)

Como podemos ver através do trecho selecionado, analisar quem é responsável pelo quê em uma comunidade pode desnudar uma série de práticas morais que a regem. Ao mesmo tempo, somos constituídos em nível individual através de responsabilidades que aceitamos, que adquirimos e que negamos, e é através dessas responsabilidades que construímos a nós mesmos, as nossas relações com outros e os valores que nutrimos, e na medida em que essas práticas vão mudando, a estrutura da vida moral da comunidade também é modificada.

Com essa relação estreita, Walker aponta para a compreensão da distribuição das responsabilidades nas comunidades morais como o principal meio de localizar suas práticas morais em geral.

A moralidade não é socialmente modular.

Para Walker, a tarefa de encontrar uma “moralidade pura” não é apenas infrutífera, é também impossível: isto porque não podemos desvencilhá-la das práticas sociais que a envolvem; até mesmo as identidades morais assumidas pelos indivíduos estão profundamente ligadas a papéis sociais e instituições presentes em suas comunidades.

A ligação é profunda na medida em que não são apenas as práticas morais que se misturam às sociais; os entendimentos morais das comunidades são frequentemente forjados *a partir* das práticas sociais. Essa configuração, aplicada a sociedades majoritariamente desiguais e hierárquicas, favorece entendimentos e teorias morais que invisibilizam aqueles

que estão abaixo na ordem social, ou que naturalizam essa inferioridade:

Not everyone is equally burdened or esteemed morally, and not everyone is in the same position to give or to demand moral accounts. Because social segmentation and hierarchical power relations are the rule, rather than the exception, in human societies, the commonplace reality is *different moral identities in differentiated moral-social worlds*. (Ibidem, p. 8)

Na medida em que o modelo teórico-jurídico propõe princípios ou leis morais que são universalizáveis, isto é, que valem para todos, temos uma colisão entre realidade moral-social e teoria moral: para Walker, uma teoria que pretende representar qualquer pessoa em qualquer contexto terminará por representar apenas um tipo ou classe de pessoas que está contido em determinado contexto, majoritariamente uma posição de privilégio social. Se a moralidade não é socialmente modular, então não há uma posição elevada sobre a qual o filósofo moral possa erguer-se e enxergar o “cerne” moral ou os princípios que devem guiar nossas ações; em vez disso, o que temos são teorias que não reconhecem que o modo como nos organizamos social e politicamente influi diretamente no modo como enxergamos a própria moralidade:

Theories that do not acknowledge this not only fail to describe a basic and pervasive nature of human moral life, but effectively erase the majority of human beings in depicting a moral persona or identity dominant in some form of social life as it were the only one. A dominant identity is, in fact, a norm, but not in the sense of being typical. Dominant identities are normative for the enjoyment of full or premier or privileged moral status, and where there are full or premier or privileged moral positions there are also diminished, subordinate, or disqualified ones. (Ibidem, p. 18)

A teoria e a epistemologia moral precisam abandonar noções modernas que invisibilizam ou tornam ininteligível a vida de muitos.

Finalmente, a última hipótese defendida por Walker diz respeito à filosofia moral e à epistemologia moral como tais, e tem a ver com as outras três na medida em que reivindica que se deixe de lado uma série de concepções – presentes em grande medida no modelo teórico-jurídico – sobre o que são as tarefas dessas duas áreas.

A reivindicação de Walker vai no sentido de trazer as teorias morais de volta para perto da vida moral real; se a ética é o estudo ou a análise filosófica da moralidade, isto é, da organização moral real das comunidades, então talvez seja hora de abandonar as noções modernas que dominaram e ainda cumprem um importante papel na concepção acadêmica do que é uma teoria moral ideal ou adequada.²⁷ A filosofia moral precisa parar de criar teorias e fazer análises baseadas em tais noções morais idealizadas e começar a se debruçar sobre a

²⁷ Novamente, esse tipo de crítica já estava presente em Anscombe (1958), e lá serviu de mote para uma retomada da ética das virtudes. As críticas ao modo como essas concepções se apoderaram do meio acadêmico, entretanto, são particulares a Walker.

realidade²⁸, muito mais problemática e incoerente:

Morality needs to be seen as something existing, however imperfectly, in real human social spaces in real time, not something ideal or noumenal in character. And both the understandings of morality within societies and the understandings of morality in moral philosophy need to encompass many kinds of information about human social worlds and many forms of interpersonal recognition in thought, feeling, and response. (Ibidem, 2007, p. 19)

A partir dessas quatro hipóteses, temos a estrutura básica das propostas de Walker. Os “entendimentos morais” do título de sua obra – *Moral Understandings: a feminist study in ethics* – referem-se, portanto, a uma visão da moralidade como inescapavelmente interpessoal e, nesse sentido, colaborativa. Construimos os entendimentos morais sobre uma base comum que fala sobre o que cada um pode esperar ou exigir, sobre as tarefas e responsabilidades que nos cabem, e essa base também está em constante mudança e disputa, uma vez que ela frequentemente não é igualitária ou mesmo construída em termos que todos tenham aceito previamente.

Assim, uma ética que esteja disposta a analisar a moralidade desde a perspectiva das hipóteses levantadas e compreender os entendimentos morais desde a forma descrita acima, como é o caso do *modelo expressivo-colaborativo* proposto por Walker – o qual veremos com mais detalhes em breve –, tem tarefas reflexivas e normativas que podem ser desempenhadas através das três ferramentas seguintes: a *análise reflexiva* [“reflective analysis”], a *reflexão crítica* [“critical reflection”] e a *reflexão plenamente normativa* [“fully normative reflection”]:

One kind of reflection appropriate to moral philosophy is *reflective analysis* of forms of moral life. The task is to examine those parts of social life that reveal which understandings sustain practices of responsibility, and how those understandings work. The aim is to find out what moral norms are actually like, how they inhere in and are reproduced by interactions between people, and how moral orders are concretely embodied in social ones. (Ibidem, p. 11)

A análise reflexiva, portanto, funciona a partir da tomada de conhecimento dos diferentes modos de vida em diferentes comunidades morais ou mesmo dentro de uma comunidade moral apenas. A partir dela, filósofos e filósofas que lidam com questões morais poderão comparar esses diferentes modos de vida, nos quais estão implicados diferentes entendimentos sobre as responsabilidades e práticas morais devidas a cada um. Walker considera a análise reflexiva uma importante ferramenta para a ética porque é a partir da compreensão sobre o real funcionamento de comunidades morais, seus entendimentos, suas

²⁸ Realidade esta que é historicamente constituída, e que precisa, portanto, de contextualização. Nesse sentido, tanto os filósofos que se alinham a uma ética tradicional quanto aqueles e aquelas que os refutam de variadas maneiras, devem ser analisadas a partir de seu lugar histórico, se desejamos alcançar maior clareza em relação a suas posições.

origens e consequências, que se poderá constatar que há mais formas de se entender uma certa prática além daquela que se está acostumado a pensar, que alguns entendimentos morais fazem sentido a partir de determinada posição social mas não de outras, ou mesmo que determinados entendimentos estão em jogo a partir de várias posições sociais, quando se pensava o oposto. É a partir da análise reflexiva, portanto, que se pode evitar um olhar limitado sobre a moralidade, pois ela nos dá elementos para compreender e comparar, ampliando nossa visão moral. Os elementos envolvidos na análise reflexiva extrapolam aqueles a que estamos acostumados a consultar ao – supostamente – fazer filosofia moral:

An empirically saturated reflective analysis of what is going on in actual moral orders needs to be supplied by many kinds of factual researches, including documentary, historical, psychological, ethnographic, and sociological ones. These researches are not themselves moral philosophy, but without them ethics has nothing to reflect on but moral philosophers' own assumptions and experiences. Giving up on the pure core of moral knowledge, and trying to make the best and most complete sense of all the information we can get about the real forms morality takes in diverse human lives, is no small task for moral philosophy. (Ibidem, p. 11)

Para Walker, portanto, debruçar-se sobre pesquisas que não são propriamente “morais” é fundamental para que a filosofia moral tenha algo sobre o que refletir e teorizar. Esse viés rejeita a ideia de que a reflexão moral se dê exclusivamente no âmbito da reflexão racional supostamente privilegiada dos filósofos e traz, em oposição, a opção de trabalhar com aquilo que a realidade de comunidades morais nos oferece *de fato*. As hipóteses para uma visão moral mais ampla que foram apresentadas anteriormente podem ser exploradas através da análise reflexiva, que fornece uma série de informações a fim de montar um panorama sobre os entendimentos morais, as práticas e o modo de distribuição das responsabilidades das comunidades.

A outra ferramenta utilizada por Walker para além da mera compreensão do funcionamento moral de uma comunidade em vista da análise das justificações e da coerência de determinados arranjos morais é a *reflexão crítica* – tarefa que adquire aqui uma acepção algo mais normativa do que anterior:

Critical reflection tests whether moral understandings really are intelligible and coherent to those who enact them, whether they are similarly so from diverse points of view within them, and whether they are the kinds of understandings that can be so. This has to do with the nature of these understandings – principally, understandings about who gets to do what to whom, and who must to do what for whom, as well as who has standing to give or to demand accounts. [...] Critical reflection looks for relations of earned trust that allow understandings to continue as such; it looks out for places where only or primarily coercive power, or duplicity, or manipulation, even force, sustain arrangements that (try to) present or justify themselves, to at least some of their parties, as interpersonal understandings. (Ibidem, p. 11-12)

A reflexão crítica, portanto, propõe que se analise o funcionamento dos entendimentos morais em jogo em determinada comunidade a fim de testar sua coerência: isto exige uma reflexão acerca da própria natureza dos entendimentos, implicando, como diz Walker no trecho selecionado acima, compreender os desníveis morais, por assim dizer, na concepção e prática moral.

A reflexão crítica é normativa porque não é apenas uma análise de como se dão os entendimentos morais; apesar de depender dos resultados da análise reflexiva, ela vai além porque exige um grau mínimo de inteligibilidade mútua sobre os entendimentos morais que estão em funcionamento nas comunidades. Com isso, Walker pretende destacar que sociedades organizadas através de coerção ou manipulação, por exemplo, e que frequentemente escondem essa característica sob o véu do “entendimento moral legítimo”, precisam ser desmascaradas; é papel da filosofia moral, através da reflexão crítica, separar interações morais – isto é, aquelas que, mesmo problemáticas, existem e perpetuam-se através de certa inteligibilidade mútua – de outros arranjos que são sustentados por elementos não morais como a coerção, a violência e a manipulação, por exemplo.

Ao mesmo tempo, é necessário que o comportamento pelo qual se pode ser responsabilizado faça sentido de fato e para si mesmo. Isto porque a reflexão crítica, para ser efetiva, precisa lançar-se não apenas sobre as práticas de responsabilidade de uma comunidade, mas também sobre a compreensão de seus diferentes membros a seu respeito. Se um sujeito, portanto, é responsabilizável [*accountable*] por determinado comportamento e ele não consegue compreender a razão para isso, em geral temos duas opções: ou o sujeito está com algum problema de confusão, ou ele está envolvido em uma comunidade que sustenta práticas que são coercitivas ou opressivas:

This involves deception and suppression of kinds that are commonly backed up in the end by coercive pressure and force, sometimes implemented through enforced deprivation of material means as well as social recognition. I refer repeatedly in this book to social arrangements – slavery, patriarchy, white supremacy, class or professional privilege – in which this is in reality what is happening. [...] I am reasonably satisfied that in the kind of social arrangements to which I return over and over here, the people who have been forced to live with, and live out, others' lies about them have not found these terms of common life acceptable, and have accepted them under coerced or manipulated conditions that imposed grave, even catastrophic, losses. (Ibidem, p. 13)

Por último, temos a *reflexão plenamente normativa*, uma ferramenta tradicional nas teorias morais do modelo teórico-jurídico a qual Walker adapta para os propósitos mais modestos do modelo expressivo-colaborativo: segundo ela, esse tipo de reflexão frequentemente diz respeito ao melhor modo de viver no que concerne a todos os seres

humanos, algo transcendente a qualquer circunstância cultural, histórica ou geográfica. Cética de que possamos encontrar tal verdade, ou mesmo de que ela exista, Walker utiliza a reflexão plenamente normativa como ferramenta para comparar modos de vida, porque perguntar-se sobre os entendimentos morais que orientam um determinado modo de viver requer que o coloquemos em perspectiva em relação a outros modos, sejam eles reais ou imaginários. Para que a comparação seja mais efetiva, também é necessário levar em conta as condições materiais e culturais que permitem a produção e reprodução de certas práticas; isto significa que uma reflexão plenamente normativa aos seus moldes jamais chegará – e sequer almejará – a eleger “o” melhor modo de viver para qualquer ser humano, seja qual for sua condição material, histórica, geográfica, psicológica ou social.

Além disso, Walker diz que precisamos estar atentas a tentativas de justificação de modos de vida em sua totalidade, comparado ao rechaço completo de outros:

However, projects of global justification – even comparative ones between whole determinate lifeways in given circumstances – are epistemologically staggering. I have come to wonder, or rather worry about, why it is so important to know whether “we” are right and “they” are wrong, *tout court*. At the same time, it may be essential morally and politically to know which particular features of our lives we are fully prepared to stand on, and when there are features of others' ways of living we can justify not standing for. (Ibidem, p. 14)

A reflexão plenamente normativa serve, então, para comparar entendimentos e práticas dentro de determinados modos de vida, fornecendo elementos para justificar o apoio a determinadas práticas e o não apoio a outras. É possível que apoiemos justificadamente determinada prática própria de nosso modo de vida, enquanto desaprovamos, também justificadamente, uma prática própria do modo de vida de outra comunidade moral. É preciso ter cuidado, porém, com tentativas de justificar todo o nosso modo de vida em comparação a outro, porque tal exercício envolve uma série de elementos bastante complexos para que se coloque um como bom ou o melhor, em comparação a outro, que é ruim ou o pior em sua totalidade.

A reflexão plenamente normativa permite, apesar da flexibilidade que faz parte da moralidade e de suas inúmeras e distintas práticas, que ainda assim seja possível apontar para o fato de que algumas delas não se justificam, ao mesmo tempo em que requer razões para afirmar porque determinada prática é melhor ou pior em comparação a outra. Assim, mantemos a riqueza de possibilidades que é própria da moralidade sem termos que ceder ao relativismo moral que seria a aceitação acrítica de todas elas.

A partir dessas ferramentas utilizadas por Walker é possível compreender que o seu

projeto pretende aumentar a função descritiva e empírica da ética, na medida em que exige uma série de dados e de conhecimentos reais acerca do funcionamento de comunidades morais no intuito de fazer, de fato, uma filosofia *sobre a moral*. Ao mesmo tempo, a autora também coloca sobre a ética um peso político, na medida em que leva em conta diferenças sociais e relações de poder envolvidas nos diferentes entendimentos morais e nas responsabilidades que se assume que cada um deva ter, bem como no valor diferenciado que se atribui a “saberes” morais vindos de diferentes posições sociais.

Ao mesmo tempo,

It is not necessary in order to represent more than one's own experience in moral philosophy to claim that morality obtains or arises from somewhere outside all human experiences. The surest way not to represent merely one's own experience in moral philosophy is to open the way for the experiences of many others. This is to envision a research program for ethics that situates its analytic, critical, and fully normative reflections within an awareness that writing and teaching ethics are themselves conduct and practice, with their own moral and political situations to account for. (Ibidem, p. 14)

3.2 O CARÁTER FEMINISTA DO MODELO EXPRESSIVO-COLABORATIVO

Passamos até aqui pela caracterização da visão moral propagada pelo modelo teórico-jurídico, pela posterior crítica de Walker, e pelas hipóteses por ela defendidas na construção de sua visão expressivo-colaborativa, bem como pelas ferramentas apresentadas para um melhor desempenho da filosofia moral dentro do espectro apresentado.

Antes de entrar em outros detalhes do modelo expressivo-colaborativo, é importante destacar o caráter feminista da proposta de Walker, que reverbera muitos posicionamentos e questões levantadas tanto pelas autoras da ética do cuidado quanto por suas críticas. Ora, o fato de termos um modelo dominante na filosofia acadêmica – o modelo teórico-jurídico – não significa que existam teorias apenas desse tipo ou que estas tenham sido as únicas de sua época de maior prestígio – o século XX.

The dominance of a disciplinary paradigm shows in its prevalence in shaping professional work and training, its embodiment in the structures of courses and texts, its secure seating in prestigious institutions, and its conspicuous presentation in central venues of publication and discussion. It is almost inevitable that work at odds with a regnant paradigm will present itself as challenging or attacking the paradigm, or as an attractive alternative to it. A measure of the dominance of a paradigm is its success in making work done within its discipline but done in other ways struggle against it, thereby acknowledging and reproducing its importance. Not to address the paradigm or the work it informs is simply to appear ill trained or professionally out of it. (Ibidem, p. 19)

É no contexto de crítica e oposição ao modelo dominante no século XX que surge uma série de teorias morais com propostas alternativas àquelas paradigmáticas: Walker destaca

abordagens baseadas em críticas ao caráter epistemológico e psicológico de teorias como as neokantianas, utilitaristas e contratualistas, aquelas cuja crítica dirige-se à falta de base histórica e sociológica daquelas teorias, como é o caso de Charles Taylor, Alasdair MacIntyre e Michael Sandel, por exemplo. Walker, entretanto, afirma ter encontrado *na ética feminista* um viés crítico específico não oferecido em nenhum outro: originado de lutas políticas feministas dos anos 1960, principalmente nos Estados Unidos e na Europa ocidental, a ética constitui uma parte crucial do projeto feminista que se alastrou por diversas áreas do conhecimento. A primeira observação a ser destacada é a falta de participação das mulheres na construção das teorias morais e na discussão da ética em geral; evidentemente, tal falta foi ocasionada por sociedades que não aceitavam mulheres em espaços de discussão ou em qualquer papel de destaque e poder em que pudessem ter suas ideias ouvidas e respeitadas. Ao mesmo tempo, é notório o desprezo e preconceito que muitos filósofos morais canônicos sentiam sobre as mulheres, uma vez que os expressaram explicitamente de diversas formas, alegando uma suposta inferioridade intelectual e moral através da natureza de seu gênero.²⁹

Assim, diz Walker, deveria ser compreensível que se questione a imparcialidade e a universalizabilidade como os critérios apreciados pelos filósofos morais, na medida em que suas representações do que é moral ou do que é a moralidade não parecem abarcar uma variedade de pessoas, e certamente não abarcam a experiência da maioria das mulheres:

So feminist critique of ethics finds gender bias in dominant theories of Anglo-American ethics that embody the theoretical-juridical approach. The pervasive imagery of a fraternity of independent peers invoking laws to deliver verdicts with authority is not just exclusive of women, however. The normative subject thus conjured up is not (typically) a woman; but he or she is also not a child, a person of disadvantaged economic, educational, or professional position, or someone with of despised racial, caste, ethnic, sexual, or religious identity. It is not someone with temporary, chronic, or progressive disabilities. This moral agent is none of us at all times, and many of us at no times. Gender bias, then, is one facet of a highly restrictive and broadly exclusive discourse that fails to speak for or to many, perhaps most, of us. (Ibidem, p. 22)

O problema com a representação de gênero, portanto, é apenas *um* aspecto do modelo teórico-jurídico, excludente de uma série de “outros”. Nesse sentido, a ética feminista se ocupa em mostrar como as teorias que se dizem imparciais e que propagam ideias de uma ética transcendente estão, na realidade, reproduzindo acriticamente suas posições, seu

²⁹ Há uma variedade de obras que dão conta do pensamento dos filósofos sobre as mulheres no decorrer da História, como a de Maria Luísa Ribeiro Ferreira, *O que os filósofos pensam sobre as mulheres* (2010), a de Adília Maia Gaspar, *A Representação das Mulheres no Discurso dos Filósofos: Hume, Rousseau, Kant e Condorcet* (2009), e a coletânea *Filosofia: machismos e feminismos*, organizada por Maria de Lourdes Borges e Márcia Tiburi (2014). Ao mesmo tempo, é importante destacar que filósofas como Mary Woolstonecraft (2016) e Olympe de Gouges (2014) dedicaram-se a combater diretamente as posições morais enviesadas de filósofos de sua época.

contexto, suas experiências, que em geral são privilegiadas representando, portanto, uma parcela muito pequena da humanidade. Ao mesmo tempo em que reproduzem uma posição específica como se fosse universal, é também porque estão em posição de privilégio social que têm condições de teorizar e de ter as suas teorias levadas a sério e propagadas. O ciclo vicioso formado, em que aqueles que são socialmente privilegiados colocam suas experiências morais como universais, resultando em que as teorias e as posições por eles sustentadas ajudem, por sua vez, a manter o seu status social, exige também que observemos a organização das próprias sociedades, em sua maioria extremamente hierarquizadas, e questionemos como poderia haver princípios ou normas universais quando as vidas das pessoas – dentro de uma mesma comunidade e sobretudo em comunidades diferentes – são tão variadas.

A ética feminista preocupa-se particularmente com questões de *autoridade* e *credibilidade* nas teorias morais: se uma teoria reivindica a universalidade, então ela não pode reproduzir, mesmo que de maneira abstrata e refinada, apenas o modelo dominante. E é precisamente a partir dessas preocupações que surgem as muitas propostas da chamada “ética do cuidado”, algumas das quais vimos no capítulo anterior. Apesar dos problemas já apontados acerca dessa posição, Walker reconhece sua imensa importância na medida em que vê nos resultados das pesquisas de Gilligan, sobretudo, um primeiro reconhecimento da distorção que a falta de reconhecimento pode provocar. Mesmo que a própria Gilligan tenha incorrido em um erro semelhante, foi a partir dela que se pode vislumbrar um leque maior de questionamentos sobre visões não dominantes na moralidade.

Mesmo assim, apesar de se ter em alguma medida considerado seu grande valor e importância, o questionamento básico da ética feminista não parece ter sido ainda incorporado por outras propostas éticas contemporâneas; não reconhecer que as posições éticas e seus pressupostos têm uma origem temporal, geográfica, cultural, é colocá-las como atemporais, como se pairassem acima de todos. O que a ética feminista faz, em primeiro lugar, é mostrar que não há verdades e posições morais atemporais, que todas estão mais ou menos enraizadas em pressupostos bem localizados, em geral reproduzindo posições dominantes em seus respectivos contextos. É fundamental, portanto, que a ética como disciplina, bem como seus teóricos, desenvolvam mecanismos para evitar cair nesses problemas:

Feminist writers have criticized theoretical-judicial views on many of the same grounds as nonfeminist writers mentioned above. They have promoted particularist epistemologies, the importance of connection and attachment, the historical contingency of social forms and roles, the depth at which these social forms are sunk in the identities of individuals, and the power of shared discourses and rhetorics to

shape our social worlds and our places in them. But while those nonfeminist philosophers above mentioned tend to emphasize the diversity of goods, relations, particular situations, historical traditions and communities, or individual attachments and commitments, feminists draw attention to diversities of social positions, stations, or identities constituted by unshared and unequal powers within communities. This is the case with gender and other hierarchies in our society. Feminists ask what the consequences are of such social arrangements for people's moral standings, for the moral understandings that keep those standings in place, *and* for the reflective study of those moral understandings that is ethics. Feminist opposition to mainstream moral theory is disloyal to the disciplinary convention within moral philosophy of not noticing that ethics comes from somewhere and someone in particular, and that what or who ends up represented is nonaccidentally related to who gets to represent "us". (Ibidem, p. 28)

É importante que tenhamos como pano de fundo da proposta de Walker tanto o panorama traçado no capítulo anterior quando as preocupações gerais que movem a ética feminista, pois é a partir da relação entre essas diferentes perspectivas feministas – além de outras perspectivas com as quais dialoga – que ela elabora o modelo expressivo-colaborativo. Um dos principais pontos de preocupação da autora é criar uma base epistêmica que comporte sua perspectiva moral; é a esse tema que passaremos na próxima seção.

3.3 UMA BASE EPISTÊMICA FEMINISTA E NATURALIZADA

Para lidar com uma série de questões advindas das problematizações feministas da ética, Walker baseia seu modelo expressivo-colaborativo em uma *epistemologia feminista*,³⁰ uma perspectiva que considera a aquisição do conhecimento como um fruto coletivo, isto é, a partir de comunidades epistêmicas, e não de indivíduos; isto porque os *recursos* para a aquisição desse conhecimento são compartilhados pela comunidade em que os indivíduos se encontram:

The resources include languages and other symbolisms, methods, procedures, instruments, and technologies (sometimes specialized and technical), but also social interactions in which evidence and reasoning are interpreted, qualified, and disqualified. Resources are used and interactions take place in the context of specific relations and practices of cognitive authority. Some people, more than others, are assumed to know, or know how. (Ibidem, p. 64)

Os meios pelos quais a aquisição e a certificação do conhecimento se dão são, portanto, comunitários; mesmo com recursos como a linguagem e as tecnologias para reivindicar o conhecimento de algo, passa-se pelo crivo da comunidade epistêmica, e é nesse âmbito que certas reivindicações são facilmente legitimadas como conhecimento, assim como

³⁰ Dentro de epistemologia feminista, é possível identificar uma série de ramificações, que reúnem perspectivas empiristas, pós modernistas e outras que se fundem à filosofia da ciência; Walker, entretanto, toma emprestada a concepção *naturalizada* que concebe o espaço de construção do conhecimento como comunitário. Posteriormente veremos que ela também se utiliza de algumas noções da chamada *Standpoint Theory*, outra abordagem feminista à epistemologia e à filosofia da ciência.

outras são desqualificadas. Através das interações sociais, portanto, é possível conferir autoridade ou desconsiderar completamente certas evidências e raciocínios. É nesse espaço que se encontram as práticas de autoridade cognitiva, em que se assume que algumas pessoas sabem ou conhecem, em oposição a outras.

Assim como a maioria das posições filosóficas feministas, a epistemologia feminista está atenta a pressupostos enviesados, neste caso, àqueles que se entrelaçam aos instrumentos e às práticas de investigação cognitiva nas comunidades. Esses pressupostos podem aparecer na forma de estereótipos ou de vantagens “naturais” atribuídas a posições que estão de acordo ou que reforçam paradigmas já estabelecidos e teorias bem aceitas, ou ainda no favorecimento de crenças consideradas óbvias para um grupo de pessoas que têm em comum determinado conjunto de experiências particulares. Em geral, os pressupostos que se encaixam nesses moldes não precisam ser justificados, explicados ou testados.

Ora, as normas de objetividade tradicionais estão situadas dentro de uma concepção segundo a qual o conhecimento é algo possuído e desenvolvido por indivíduos; por isso, as normas de objetividade são concebidas para evitar vieses de indivíduos que prejudiquem sua própria aquisição de conhecimento e que estejam em desacordo com a comunidade. Se tenho um problema com meu vizinho e o transformo em uma posição geral sobre vizinhos, do tipo “todos os vizinhos são desrespeitosos”, as normas de objetividade tradicionais imediatamente identificam minha posição como subjetivamente enviesada, e ela não será considerada um fato objetivo, um conhecimento. O problema, porém, é que esse modelo não exige o questionamento de suposições, valores, interesses e preocupações *comuns* à comunidade ou àqueles que nela possuem maior autoridade.

Assim, tem-se a impressão da objetividade quando na realidade o que se tem é *homogeneidade* dentro de uma comunidade epistêmica. Essa homogeneidade, entretanto, é facilmente alcançada através do compartilhamento de experiências e “treinamento” cultural de um grupo, o que leva por sua vez à invisibilização de uma série de questões e experiências, simplesmente porque estas não fazem parte do pano de fundo comum dos membros de determinada comunidade.

Walker, apoiada em autoras como Helen Longino,³¹ mostra que esse efeito de objetividade é ilusório, na medida em que uma comunidade epistêmica, para garantir objetividade de fato, precisa olhar para si mesma, para suas práticas e para as relações entre

³¹ Helen Longino é professora de filosofia na Universidade de Stanford. Seu trabalho consiste principalmente na relação entre filosofia da ciência e feminismo. Para critérios de objetividade e aplicação na comunidade, ver Longino (1993).

seus membros. É em busca de melhores critérios de avaliação epistemológica que Walker usa o conceito de *objetividade forte* [“strong objectivity”] de Sandra Harding:³²

Strong objectivity requires that the subject of knowledge be placed on the same critical, causal plane as the objects of knowledge. Thus, strong objectivity requires what we can think of as “strong reflexivity.” This is because culturewide (or nearly culturewide) beliefs function as evidence at every stage in scientific inquiry: in the selection of problems, the formation of hypotheses, the design of research (including the organization of research communities), the collection of data, the interpretation and sorting of data, decisions about when to stop research, the way results of research are reported, and so on. The subject of knowledge—the individual and the historically located social community whose unexamined beliefs its members are likely to hold “unknowingly,” so to speak—must be considered as part of the object of knowledge from the perspective of scientific method. All of the kinds of objectivity-maximizing procedures focused on the nature and/or social relations that are the direct object of observation and reflection must also be focused on the observers and reflectors—scientists and the larger society whose assumptions they share. But a maximally critical study of scientists and their communities can be done only from the perspective of those whose lives have been marginalized by such communities. Thus, strong objectivity requires that scientists and their communities be integrated into democracy-advancing projects for scientific and epistemological reasons as well as moral and political ones. (HARDING, 1993, p. 69).

Harding elabora a “objetividade forte” tendo em vista o aprimoramento do critério tradicional de objetividade nas ciências desde um ponto de vista feminista. Para tal, aqueles que formulam teorias e desenvolvem pesquisas e a comunidade que os cerca, ou, como a autora coloca, os “sujeitos do conhecimento”, precisam ser incluídos também como objetos de pesquisa: isto porque todas as etapas de uma pesquisa carregam a marca de quem as conduz. Uma vez que esses sujeitos costumam fazer parte de grupos dominantes, é necessário que tenham sua conduta escrutinada por aqueles que não fazem parte desses grupos. Sem essa inspeção, os sujeitos costumam reproduzir inadvertidamente concepções enviesadas e comprometem assim o que será considerado “conhecimento”.

Walker destaca o papel necessário que instituições e outras instâncias de fomento à avaliação crítica precisam desempenhar em relação aos sujeitos do conhecimento, e a importância de promover sua criação e bom funcionamento:

Strong objectivity requires an epistemic community to examine itself, noticing the discourses, instruments, processes, and relations of authority by which it produces what it claims to be knowledge. Strong objectivity requires forums and institutions that invite and reward evaluation and criticism of knowledge claims that are based on public standards. It requires examination of cognitive authority to make sure it does not cloak cultural, political, or economic dominance or suppress relevant criticism from diverse viewpoints. It requires critical techniques to reveal the specific powers and limits of the discourses and instruments that enable us to know. It needs research on biases and saliences and the specific ways they make possible

³² Professora de filosofia na UCLA, Harding trabalha com filosofia da ciência e é mais conhecida por ter elaborado, junto a outras filósofas, a “Standpoint theory”, da qual faz parte o conceito aqui utilizado de *objetividade forte* [“strong objectivity”]. Para mais sobre ambos, ver Harding (1993).

what we know and what we can't or don't. (WALKER, 2007, p. 65)

Uma demanda efetiva por objetividade precisa fomentar críticas dentro da própria comunidade, através das mais variadas formas, como proposto no trecho acima. A epistemologia sobre a qual Walker repousa é uma epistemologia naturalizada, na medida em que concebe o conhecimento como algo que acontece em tempo real, em comunidades reais, de maneiras tortuosas e imperfeitas. Mesmo assim, não resigna-se a meramente descrever os processos pelos quais algumas informações e suposições adquirem o status de conhecimento e outras não; uma vez compreendido o papel fundamental que pressupostos autoritativos possuem ao moldar resultados, olhares e rumos de investigação em relação a pretensos conhecimentos, uma epistemologia feminista naturalizada e crítica exige padrões normativos para uma boa prática epistêmica.

Assim como os entendimentos e práticas morais e sociais precisam ser objeto de investigação quanto a maus usos que geram injustiças, exclusão e exploração, as práticas epistêmicas também precisam ser reguladas para que não gerem distorções quanto àquilo que uma comunidade “sabe”, acarretando em problemas semelhantes. Nesse sentido, Walker, Harding e outras epistemólogas feministas trazem uma certa normatividade, uma responsabilidade política e moral para a investigação epistêmica. Esta responsabilidade deve ser incorporada pela própria comunidade científica para que seja efetiva.

Os padrões normativos de que Walker fala são precisamente o fomento social e institucional de críticas e da autorreflexão sobre as práticas epistêmicas. Segundo Walker, sabemos que precisamos desses padrões precisamente porque a experiência já deu mostras do prejuízo para as comunidades quando não há reflexão e espaço para questionamento de suas próprias crenças – ou conhecimentos. Assim, a perspectiva epistemológica oferecida por Walker precisa estar informada, isto é, precisa de transparência em relação às práticas epistêmicas, a quem tem autoridade, como essa autoridade é conferida, como os conhecimentos são legitimados ou reivindicações são rejeitadas, para que seja sempre possível avaliar e reavaliar esses processos, conferindo-lhes credibilidade ou criticando suas más práticas. É importante, acima de tudo, que as práticas públicas e comunitárias de investigação sejam consideradas e avaliadas, porque é apenas no contexto público que se legitimam tanto os conhecimentos quanto os “conhecedores”.

Aqui temos, portanto, a base epistemológica sobre a qual repousa o modelo expressivo-colaborativo. Segundo Walker, “the moral epistemology I defend is a naturalized and critical study of the moral knowledge produced and sustained within communities”

(WALKER, 2007, p. 66), e dentro de um projeto mais amplo que engloba uma abordagem ética feminista, teria dois papéis a cumprir:

1. Identificar as estruturas que formam a vida moral de determinada comunidade

A primeira tarefa que a epistemologia moral de Walker precisa desempenhar é identificar quais são as informações e os conhecimentos necessários para se viver em determinada comunidade moral. Isto requer o conhecimento dos entendimentos morais sob os quais aquela comunidade vive.

Segundo Walker, a maneira mais eficaz de obter essas informações é compreender como se dá a *distribuição de responsabilidades* dentro da comunidade, ajudando a delinear as estruturas da vida moral.

2. Fornecer estratégias críticas e padrões de avaliação dos entendimentos estruturantes da vida moral

Neste segundo passo, o objetivo é trazer elementos de *justificação moral* do modo de vida de determinada comunidade: “how we show our moral competence in entering and defending claims, how the terms and standards for claiming and justifying are kept in place or altered, and what reasonably confirms or undermines their authority.” (WALKER, 2007, p. 66)

3.4 BALANÇO FINAL DO CAPÍTULO

Este capítulo foi escrito com o propósito de mostrar a gênese das ideias e as teses mais básicas assumidas por Walker, bem como de introduzir questões epistemológicas que serão tratadas com maior profundidade no próximo capítulo. Se primeiramente falamos do modelo teórico-jurídico a partir de Sidgwick, como mote para uma série de críticas que resultam na elaboração do modelo expressivo-colaborativo, parece necessário apontar para o uso desse autor específico como o representante de tal modelo como uma opção problemática: justamente por ter em sua posição moral os elementos criticados por Walker, tomá-lo como modelo exemplar obscurece o fato de que outras posições que também são tradicionais – e que também caem sob o termo guarda-chuva de *modelo teórico-jurídico* – não se encaixam plenamente na descrição genérica descrita pela autora, fazendo com que sua caracterização do modelo teórico-jurídico seja forte demais e desconsidere nuances teóricas importantes.

De todo modo, é claro que é possível identificar vários dos elementos elencados por Walker em teorias morais tradicionais, em maior ou menor nível, e essa etapa é decisiva para a organização de sua visão alternativa sobre o próprio entendimento acerca da moralidade e

das tarefas que concernem a ética. As hipóteses apresentadas são precisamente as posições mais básicas que dão o tom a toda a construção do modelo expressivo-colaborativo; com elas em mente, falamos dos mecanismos que viabilizam a análise da moralidade desde essa perspectiva.

Por isso, era preciso esclarecer algumas questões sobre outras abordagens morais que fazem a crítica às teorias tradicionais sob outros vieses que não o feminista, para que ficasse claro que as particularidades aqui encontradas destacam-se das demais não somente por expor o sexismo presente nas teorias, mas também porque as saídas ao modelo tradicional, ao contrário de outras objeções, se dão através da colaboração, do reconhecimento da importância dos relacionamentos e da interdependência que caracteriza nossa vida em uma comunidade moral. Esta diferença será também enfatizada no próximo capítulo.

Para dar suporte às propostas do modelo expressivo-colaborativo, Walker lança mão de uma base epistemológica feminista, que também tem preocupações com os usos e reivindicações de “conhecimento” nas comunidades morais. É do seu interesse garantir boas práticas epistêmicas, porque os discursos que têm autoridade moldam não somente o modo de pensar, mas também as práticas morais das comunidades. É a partir de distorções no que é “sabido” por seus membros que ocorrem opressões, exclusões, marginalização e manipulação, por exemplo. Pensar uma epistemologia moral que dê conta dessas distorções é, pois, imprescindível para a perspectiva ética aqui proposta, uma vez que o que se faz do ‘conhecimento’ em uma comunidade impacta em grande medida o comportamento moral de seus membros.

Por fim, destacamos as tarefas propostas para a epistemologia moral feminista de Walker encaminhando-as para o próximo capítulo. Com efeito, trataremos a seguir do seu significado, e do modo como elas são fundamentais para uma visão do conhecimento moral como algo compartilhado tanto em sua produção quanto em sua reprodução, ao mesmo tempo em que permitem que as pessoas possam expressar-se em sua individualidade e reconhecer umas às outras.

4 RESPONSABILIDADES, EPISTEMOLOGIA E JUSTIFICAÇÃO MORAL NO MODELO EXPRESSIVO-COLABORATIVO

Conforme vimos no capítulo anterior, o modelo expressivo-colaborativo pretende cumprir dois papéis diferentes: um que é descritivo e outro que é normativo. Com esta divisão, Walker procura apresentar uma perspectiva que se debruce de fato sobre a realidade moral das comunidades, desenvolvendo assim uma concepção que podemos chamar de naturalizada. Mas é precisamente porque a mera descrição de fatos não constitui por si só uma ética ou, ainda, porque a descrição não necessariamente reflete sobre esses fatos, que a função normativa é fundamental. No entanto, a justificação de certas visões e práticas morais, como veremos, envolverá uma série de elementos que se diferenciam do tipo de justificação com a qual nos deparamos comumente em teorias morais tradicionais, baseado majoritariamente na subsunção de casos particulares a princípios ou regras universais:

An expressive-collaborative model looks at moral life as a continuing negotiation *among* people, a practice of mutually allotting, assuming, or deflecting responsibilities of important kinds, and understanding the implications of doing so. As a philosophical model, this representation of morality functions both descriptively and normatively. Descriptively, it aims to reveal what morality “is” – what kinds of interactions go on that can be recognized as moral ones. Normatively, it aims to suggest some important things morality is “for” – what in human lives depends on there being such practices, and how these practices can go better or worse. (WALKER, 2007, p. 67)

Começaremos com a compreensão do que seja a função descritiva, isto é, como apreender os modos de vida de uma comunidade, ou o que é preciso saber, em termos morais, para que alguém seja um membro efetivo dela. Para Walker, a maneira mais proveitosa de se olhar para uma comunidade e compreendê-la em termos morais é observar aí a distribuição das responsabilidades. Nesse sentido, veremos que as narrativas são nossa forma de organização moral por excelência, e que têm também um papel fundamental para a justificação. Falaremos sobre o conceito de ‘integridade’ a fim de discutir questões de autoridade moral e da formação de identidades consideradas moralmente ideais, chamadas aqui de “dominantes”.

Veremos em uma seção específica o que são as identidades necessárias, como elas são elaboradas e perpetuadas socialmente, e voltaremos a falar da relação entre epistemologia e moral, uma vez que, no caso dessas identidades, o que uma comunidade “sabe” sobre os que são assim identificados, molda as suas práticas morais, acarretando em situações reais de exclusão, submissão e discriminação, por exemplo.

4.1 MAPEANDO AS RESPONSABILIDADES

Walker escolhe a organização das responsabilidades para a base moral de seu modelo expressivo-colaborativo porque através dela podemos abordar uma série de problemas sobre desigualdade e reconhecimento os quais teriam sido apontados primeiramente pela própria ética do cuidado. Segundo a autora, o maior apelo das éticas do cuidado está precisamente na ênfase dada ao gênero como definidor de uma série de responsabilidades, ao mesmo tempo em que o reconhecimento dessas responsabilidades só é possível socialmente através de manipulação e exploração, por exemplo. Aqui, estamos ainda em uma etapa descritiva que visa compreender os mecanismos pelos quais se formam arranjos morais problemáticos; nesse sentido, os modos de distribuição das responsabilidades são ferramentas que permitem um olhar aprofundado para a própria organização moral da comunidade.

Ora, a ética do cuidado é bem-sucedida em revelar os laços entre reconhecimento social e moral e gênero, desnudando também a naturalização desses laços nas teorias morais tradicionais, na medida em que estas tornam possível eleger, ou pelo menos explicitam, quais são “as” responsabilidades morais e quais são as outras que permanecem invisíveis, não reconhecidas. Com as propostas das autoras da ética do cuidado, vimos surgir visões morais alternativas que alocam responsabilidades tradicionalmente concebidas como femininas enfim dentro do escopo moral. A contribuição social feminina é, por assim dizer, finalmente reconhecida *como* moral, como digna de valorização neste âmbito.

Mas se a ética do cuidado exhibe as relações problemáticas entre as responsabilidades divididas por gênero e o reconhecimento social, Walker vê nesse movimento uma possibilidade de ampliação: o gênero, como demarcador de uma série de responsabilidades, é apenas *um* dentre uma série de marcadores de identidades sociais que delimitam o modo como as pessoas se veem e ocupam o espaço em suas comunidades morais:

Gender partly consists in distinct assignments and assumptions of responsibility, and attracts them. But in this, gender is like other aspects of social identity – age, class, race, and caste, for example – from which gender is never separate, or separately experienced and expressed. And while responsibilities for caretaking or caring labor are indeed fundamental ones, there are numerous things it falls to us to protect or promote, avoid or forgo. There are many whose trust any of us need to keep and to be worthy of keeping, and many whose well-being is our business or can become our concern. I prefer the more capacious language of responsibility as a conceptual framework for ethics; it invites us to follow the trails of people's diverse responsibilities through different domains. As these trails fork or dead end, they reveal the contours of particular moral landscapes and situate moral actors within them. (Ibidem, p. 84)

Uma vez que o gênero é apenas um elemento definidor de responsabilidades morais

dentre tantos outros, Walker opta por um modelo que seja capaz de rastrear e tentar barrar todas as identidades sociais que acarretam em desvantagens arbitrárias para aqueles que as carregam. O rastreio desses arranjos se dá justamente através da compreensão sobre a distribuição das próprias responsabilidades, porque elas expõem ordens sociais baseadas em injustiças, coerção e até mesmo violência, em geral para manter uma organização social que beneficia alguns em detrimento de outros.

É também através da compreensão sobre as responsabilidades – isto é, sobre o modo como somos responsabilizados por certas coisas e somos eximidos de outras, assim como sobre o modo como isso acontece com outras pessoas e grupos – que podemos então formar nossas noções mais básicas sobre qual é “nosso lugar” dentro da comunidade, ou seja, sobre aquilo que se espera que façamos, as expectativas que se espera que cumpramos, os tipos de respostas e explicações que nos serão exigidas. Segundo Walker, todos esses elementos são provenientes da distribuição de responsabilidades nas comunidades.

Compreender as responsabilidades, por fim, é moralmente essencial sobretudo porque é um exercício em direção à transparência: ao traçar os caminhos que delineiam a organização moral e social de uma comunidade através das responsabilidades que recaem sobre uns e não sobre outros, seus membros terão uma visão de como ela de fato se organiza; saberão as origens de determinados arranjos e entendimentos morais, as diferentes cargas que se exige que cada um carregue, as consequências advindas dessas práticas e entendimentos. Finalmente, apenas com o acesso concedido por meio da transparência sobre a estrutura moral e social é possível modificá-la:

This “geography of responsibility” opens the way for critical assessments of how, and upon whom, responsibilities fall, and how the topography of a particular social life regulates the flow of shared understandings about who is going to be expected to see to and account for situations, outcomes, or tasks. Specific moral understandings in this regard change under pressures of several sorts. One sort of pressure arises from greater transparency of these understandings themselves, and greater clarity about the costs of reproducing them, or the risks and opportunities of holding each other differently to account.

(Ibidem, p. 86)

Para explorar melhor uma ética que tenha como base a reflexão sobre as responsabilidades, Walker toma de empréstimo o “princípio de proteção ao vulnerável” [*principle of protecting the vulnerable*] de Robert Goodin³³. Aqui, este princípio servirá como um guia descritivo para se analisar o modo como se organizam formas de vida particulares dentro do contexto das diferentes responsabilidades que assumem – em vez de apresentá-lo

³³

Robert Goodin é professor da Australian National University, e possui várias publicações em Ética e Política. Para uma visão minuciosa de seu princípio de proteção ao vulnerável, ver Goodin (1985).

como normativo, como o faz Goodin. Mas primeiramente apresentaremos o próprio PPV, como chamaremos o princípio, tal qual elaborado pelo autor: veremos que ele propõe abranger não apenas aquelas relações que possuem obrigações morais especiais – em geral, relações pessoais e de afeto –, mas também determinadas relações entre desconhecidos.

O PPV diz que somos responsáveis por proteger aqueles que são vulneráveis a nossas ações e escolhas. Para Goodin, a questão é dar conta de uma justificação para algo comumente assumido, isto é, que temos obrigações de natureza diferente em relacionamentos especiais como os exemplificados anteriormente. Mesmo que a filosofia moral assuma a existência de obrigações morais especiais, uma justificação neste sentido pareceria ainda muito frouxa. Então, além de fornecê-la, Goodin a amplia, tornando-a um princípio consequencialista:

If my analysis of these core notions is correct, then the principle of protecting the vulnerable must be fundamentally consequentialistic in form. Its central injunction is to frame your actions and choices in such a way as to produce certain sorts of consequences, namely, ones that protect the interests of those who are particularly vulnerable to your actions and choices. If interests are equated to welfare, the principle is more precisely welfare consequentialistic in form: actions and choices are evaluated on the basis of their consequences, and consequences are evaluated on the basis of their impact on people's welfare. (GOODIN, 1985, p. 114)

As responsabilidades especiais derivam da dependência e da vulnerabilidade de alguém em relação a nossas ações e escolhas e é nosso dever, portanto, enquanto detentores de certa vantagem em relação a um outro, proteger seus interesses na mesma proporção de sua vulnerabilidade. O que nos faz cumprir promessas, por exemplo, é precisamente a vulnerabilidade que provocamos nos outros ao criar expectativas razoáveis, e conforme as amizades se aprofundam, o mesmo acontece com as obrigações aí envolvidas, uma vez que há também maior vulnerabilidade entre as partes.

Para Walker, Goodin acerta na medida em que vai além da evocação das intuições para tratar de obrigações morais especiais: para ele, a razão para que as tenhamos em relação a algumas pessoas está inscrita na própria natureza dessas conexões, que mudam e distinguem-se umas das outras através de suas próprias histórias.

No entanto, haveria um grave problema no entendimento de Goodin sobre a vulnerabilidade: para ele, uma pessoa é vulnerável a outra relativamente a uma necessidade ou interesse importante. A vulnerabilidade seria, portanto, ter os seus interesses e necessidades significativos dependentes do cuidado ou prejuízo de outros, e a responsabilidade se estabeleceria na medida em que alguém poderia fazer algo para suprir esses interesses e necessidades. Walker argumenta que essas caracterizações da vulnerabilidade e sua derivação da responsabilidade funcionam bem apenas para estabelecer obrigações morais entre pessoas

desconhecidas, não servindo para sua principal função, isto é, a de reconhecer nossas obrigações para com pessoas próximas; as noções de vulnerabilidade e responsabilidade seriam muito amplas para lidar com esta questão. Goodin evocaria, portanto, uma “vulnerabilidade-em-princípio”, enquanto o que de fato está em jogo é uma “dependência-de-fato”: esta dependência, conforme Walker a concebe, cria uma vulnerabilidade em relação a alguém específico e em relação direta com o tipo de conexão desenvolvido entre as partes. Na dependência-de-fato, portanto, a vulnerabilidade surgiria *por causa* do tipo de conexão que ambas as partes têm entre si. O crucial, para Walker, é atentar para o tipo de conexão que temos e que nos torna vulneráveis ou responsáveis pela vulnerabilidade de alguém:

Where a personal relationship exists, the relevant connections are found in the history of relationship and its specific forms of dependence, expectation, and trust, often in the context of culturally common assumptions about relationships of its kind. In role-bound connections, socially shared (even intitutionalized) norms of interaction, duty, and desert set the stage. (WALKER, 2007, p. 90-91)

Walker critica a fragilidade da noção de vulnerabilidade de Goodin na medida em que seu conteúdo está ligado a entendimentos já estabelecidos, já pressupostos; a consequência disto é que eles funcionam para alguns grupos, mas não para aqueles que têm outros entendimentos na base de suas práticas morais e sociais. Se para Goodin há vulnerabilidades que dependem de outras pessoas ou grupos em sua proteção, para Walker, a questão gira em torno de como entendemos o que é uma vulnerabilidade, e como sua definição é influenciada por uma série de elementos culturais, instituições, papéis e relações sociais, além de pressuposições variáveis em relação ao bem-estar e à agência humana.

A relação entre pais e filhos é um bom exemplo daquilo que Walker quer evidenciar: enquanto Goodin considera que é obrigação dos pais providenciar alimento, abrigo, proteção e educação para os filhos, Walker levanta questionamentos não apenas sobre a extensão de cada uma dessas “necessidades”, mas também sobre se estas obrigações são necessariamente dos pais. Para ela, Goodin acaba naturalizando uma série de vulnerabilidades que estão na verdade enredadas em teias culturais de práticas, normas e contextos.

Ao olharmos mais demoradamente para as vulnerabilidades de um recém-nascido, veremos que nem mesmo as condições biológicas de sobrevivência podem ser facilmente estabelecidas, uma vez que diferentes comunidades morais têm diferentes condições para “permitir” que ele viva: algumas descartam os nascidos com algum tipo de deficiência, ou ainda de acordo com o sexo biológico ou outras características físicas. Em muitas outras comunidades, a própria possibilidade de sobrevivência de alguns recém-nascidos é garantida através de tecnologias, e em outros casos essas tecnologias servem para selecionar, antes do

nascimento, as características desejáveis para o melhor desenvolvimento e ajuste da criança à comunidade. Todos estes casos evidenciam o propósito da argumentação de Walker, isto é, o de que por trás das necessidades que criam as vulnerabilidades, há uma série de suposições sobre os direitos, o bem-estar, as capacidades humanas, as quais variam imensamente não apenas entre diferentes comunidades morais e culturas, mas também internamente, afinal a posição social, a etnia, a religião e outros elementos têm um papel importante na definição daquilo que é uma “necessidade”.

Assim, teríamos que “necessidade” é a junção de pressuposições sobre o que seja o bem-estar humano e as capacidades, direitos ou deveres que indivíduos particulares possuem para sustentar esse bem-estar. O interesse de Walker está precisamente em entender o modo como são distribuídas as responsabilidades entre esses indivíduos, afinal é através desse tipo de prática que o bem-estar de alguém afeta outros e é afetado:

Social practices, like those of certain kinship, family, or other social and institutional structures that sort responsibilities to care for the young, for example, not only reflect understandings about well-being and human efficacy (and the propriety of undertakings by any persons or certain persons), but in turn shape these understandings. (Ibidem, p. 95)

Mesmo com Goodin admitindo que os arranjos sociais desempenham certo papel na criação e no sustento das vulnerabilidades, ele não leva em conta os efeitos que isto teria no próprio funcionamento do princípio de proteção ao vulnerável; assim, as vulnerabilidades levariam às responsabilidades de forma linear. Na perspectiva de Walker, arranjos sociais, vulnerabilidades e responsabilidades formam um ciclo que se alimenta: os arranjos sociais criam e exacerbam as vulnerabilidades, que muitas vezes sequer são necessidades de fato; as vulnerabilidades moldadas através desses arranjos e práticas, por sua vez, definem uma série de responsabilidades, distribuindo quem deve ser responsável pelas diferentes vulnerabilidades em diferentes situações. As responsabilidades e a forma como estão distribuídas, por fim, estão no cerne daquilo que chamamos de arranjo social, isto é, as responsabilidades devidas a cada indivíduo já provêm de vulnerabilidades que são criadas e exacerbadas através dos arranjos sociais de cada comunidade; a consequência dessa distribuição é precisamente o reforço das práticas e pressuposições morais e sociais, completando o ciclo:

But as I have argued, delineating and delegating responsibilities is itself a large and fundamental part of anything we might call a *social* arrangement, practice, or system. The scheme of distributing responsibilities itself is a determinant, not only of particular responsibilities, but of particular vulnerabilities as well. Responsibility assignments render some people vulnerable to particular others in particular ways for certain things, and thus create specific dependencies-in-fact. Many of our vulnerabilities take the forms they do as they are “fitted” to the socially normed responsibilities of others. (Ibidem, p.96)

É em razão da relação complexa entre arranjos sociais, vulnerabilidades e responsabilidades que o princípio de proteção ao vulnerável não pode ser facilmente classificado como consequencialista, pois mesmo que fosse possível lidar com essas questões quantificando-as para que coubessem nos parâmetros consequencialistas, quantificar o que é primordialmente qualitativo não parece favorecer o propósito inicial do PPV. Ao mesmo tempo, em nossas relações – e em especial aquelas a que se refere o PPV –, o que realmente importa parece ir muito além das consequências ou resultados que podem ser obtidos através delas: muitas vezes, quando deparados com a opção de preservar a confiança mútua que existe numa relação ou sacrificá-la em nome de algum benefício prático, escolhemos preservá-la; não porque pensamos nas consequências e concluímos ser essa a opção mais vantajosa, mas porque nos importamos mais com os elementos qualitativos proporcionados pelo relacionamento. Para Walker, o próprio caráter daquilo que está sendo chamado de “relacionamento especial” é impossível de ser pesado como se pode fazer com outros tipos de interação; o seu valor e sua singularidade residem justamente nessa incomensurabilidade.

É a particularidade das práticas de responsabilidade que Walker quer explorar, como forma de compreender os entendimentos morais que atuam e moldam as comunidades: além destas atribuições, nas práticas de responsabilidade estão também os meios desenvolvidos no interior da comunidade para aprovar e desaprovar atuações, bem como a própria aceitação ou recusa em cumprir determinado papel, e maneiras de reagir a ações que envolvem responsabilidades e sentimentos que a ela se conectam. Propostas como o PPV procuram garantir que responsabilidades sejam cumpridas a partir de um sistema de expectativas, na medida em que se espera das pessoas que cumpram determinados papéis e que nós cumpramos o nosso, formando uma comunidade. Porém, quando esse sistema de expectativas falha, é preciso que o sistema também preveja e dê suporte aos momentos de quebra, algo de que Goodin não consegue dar conta.

A organização sobre responsabilidades e expectativas visa assegurar aos seus membros não apenas respostas a vulneráveis, mas também reafirmar certos entendimentos morais compartilhados entre a comunidade, garantindo que eles ainda sejam válidos; é através deles que os membros conscientemente organizam sua vida social e moral, algo que Walker chama de “eficácia através de reconhecimento mútuo”.

É preciso atentar, entretanto, para o papel de renovação da base de reconhecimento entre as pessoas, a qual pode ser promovida de maneira manipulativa e regulativa: da primeira forma, existe uma pressão para agir tal como exige a norma, visando um encaixe no esquema

já estabelecido de expectativas e responsabilidades; regulativamente, as práticas funcionam ao disseminar os tipos de expectativas e responsabilidades e os tipos de cobrança sofridos para atendê-las. Nas comunidades morais, vemos esses elementos em jogo quando é corriqueiro para seus membros que eles conheçam as responsabilidades esperadas de cada grupo social conforme a situação.

Para Walker, as práticas de responsabilidade são tão cruciais para a compreensão da organização moral das comunidades porque perpassam todas as relações e entendimentos: além de sustentar a comunidade unida através das expectativas mútuas entre os membros, a responsabilização mútua também organiza as conexões com os outros e as atitudes e sentimentos apropriados a cada situação, na medida em que as práticas nos ensinam como sentir, o que significam esses sentimentos e qual a maneira adequada de demonstrá-los:

In holding each other responsible, we also *express* feelings and attitudes that stroke and soothe or burn and sting; the reactive attitudes work at once as pressures on, and as messages about and emblems of, one's connections to others, and what balances of trust are there to be tipped. Our practices cue us about when to feel these things, and about the meaning, as well as the mode, of their display. Finally, these practices *define* and *articulate* a conception of agency (how much of what happens in the world belongs to me or put claims on me), the nature of particular relationships (what friends, cousins, compatriots are "for"), and the boundaries of communities (whom it is our business to look out for and account to).

I don't mean to suggest, of course, that our practices do, or that we learn to do, these things separately. We just pick up things about what people expect, and how people react, which excuses work, what repairs are appropriate, and so on. This is just another case of how startlingly replete even small bits of social knowledge tend to be. A whole system comes with them, but it's rarely very easily surveyable. So much of what we know about this is hidden in plain sight; and there is a lot we do not know, or cannot notice, unless we are looking from certain places. (Ibidem, p. 102)

Em um nível teórico, as discussões sobre responsabilidade moral costumam girar em torno da adequação entre o conceito de responsabilidade proposto e sua correspondência com a realidade ou não. Para Walker, porém, esse debate é contraproducente, na medida em que não parece haver *um* ou *o* conceito de responsabilidade; e se ele existe, não parece ter origem ou corresponder ao que as pessoas dizem, sentem ou fazem. Para além desses problemas, nada indica que haja o *nosso* conceito de responsabilidade, isto é, uma concepção que represente integralmente toda uma comunidade: as diferentes construções acerca do que seja o conceito de responsabilidade para determinada comunidade são elaboradas por algumas pessoas e representam o seu julgamento específico, cobrindo certas áreas, mas não necessariamente tudo.

A problematização em relação ao conceito de responsabilidade é importante para Walker porque vai ao encontro de sua posição, a saber, de que há *práticas* de responsabilidade variadas que dão às pessoas a noção daquilo pelo que são responsáveis. Mesmo que

invoquemos a responsabilidade moral principalmente em situações em que o caráter está em jogo, ou em que não temos leis ou respaldo oficial para legitimar determinada ação, esses casos não suscitam um conceito *teórico* de responsabilidade moral. Assim, diferentes concepções de responsabilidade são encontradas não só em diferentes épocas e locais, mas também quando apenas a situação é diferente; para Walker, a maneira pela qual as diferentes noções de responsabilidade moral são pesadas e “escolhidas” está atrelada precisamente às práticas sociais que as corroboram. Temos, portanto, um ciclo que se autoafirma entre as práticas e as noções de responsabilidade, que não tem necessariamente a ver com os conceitos elaborados pelos filósofos morais num plano abstrato – ou o têm de maneiras *indesejáveis* para eles, conforme veremos em breve.

Tradicionalmente, a filosofia busca garantir a existência da responsabilidade moral para só depois partir para as questões de ética normativa, concebendo a primeira como anterior à última. O que se entende por ética normativa, por sua vez, costuma estar atrelado ao julgamento moral e aos melhores critérios para se atribuir a “culpa” [*blame*] a um ou outro indivíduo³⁴, por exemplo, o que depende precisamente daquilo que é compreendido como responsabilidade moral. O problema dessa perspectiva é justamente que a separação entre o conceito de responsabilidade e o que seria o conteúdo propriamente ético-normativo de uma teoria não parece ser tão clara como fazem parecer os filósofos. Walker preocupa-se com essa questão na medida em que considera que a própria concepção de responsabilidade que os filósofos formulam é também impregnada de noções morais e normativas e pressuposições advindas da organização social e política de uma comunidade, por exemplo. Por conseguinte, a suposta divisão entre a elaboração de conceitos e a teorização moral – como um nível presumivelmente abstrato e anterior – e as práticas comunitárias como tal seria *ilusória*.

Se deixamos de lado essa separação, podemos observar que nosso entendimento sobre a responsabilização é automaticamente um produto de nossa concepção sobre quem deve ou merece ser “culpado” por algo. Ao efetivar esse julgamento, essa noção de responsabilidade é reforçada para a comunidade. Para que haja mudanças nesse cenário, Walker oferece sua perspectiva:

What is needed is the progressive entrenchment of habits of judgment and practices of effective blame placing (most likely on collective entities such as governments, and then individually on those who support or tolerate their policies) that will shift the standing norms guiding negotiations of responsibility (see Calhoun 1989). This might involve countenancing some new or emerging facts (global interdependencies, new political balances of power) and might involve seeing existing facts anew or with a different emphasis (disproportionate consumption of resources by wealthy nations, citizen's responsibilities in democratic societies for government priorities

³⁴ Além, evidentemente, da provisão de critérios para as ações morais.

and policies). It will necessarily involve making these facts appear in stories of dependency and connection, stories of sorts we find compelling. I think it is because these stories are now more often told that these moral questions have begun to take forms they have. (Ibidem, p. 105)

A base para mudanças nos entendimentos e práticas morais – que são, por sua vez, construídos, mantidos e reforçados através do modo de distribuição de responsabilidades na comunidade – só poderá vir a partir de um novo olhar sobre questões antigas, com o surgimento de novos fatos sobre determinada questão, ou ainda através de uma mudança de perspectiva. Como mostra o trecho acima, Walker afirma que esses novos olhares terão a capacidade de criar mudanças nas práticas e entendimentos morais através de histórias expressivas que se conectam, formando um panorama maior que levanta dúvidas, questionamentos e até mesmo indignação.

Nesse sentido, Walker reivindica a necessidade de mapear as bases que sustentam nossas pressuposições acerca da distribuição de responsabilidades, o que chama de “geografias da responsabilidade”: é preciso investigar a fundo o modo como as responsabilidades são criadas, aceitas e recusadas dentro de formas de vida específicas. A discussão sobre as vulnerabilidades representa uma face dessa investigação, mas há vários elementos envolvidos nesse processo os quais, de tão naturalizados pelas práticas, tornam-se invisíveis. É precisamente por isso que precisamos que histórias de novos pontos de vista e experiências sejam contadas, a fim de que possamos ver o até então invisível, e modificar (ou não) os paradigmas vigentes de distribuição de responsabilidades – alguns dos quais tornaram-se inaceitáveis.

4.2 O PAPEL DAS NARRATIVAS NA COMPREENSÃO DAS RESPONSABILIDADES

Se para entender o funcionamento de uma comunidade moral é preciso compreender como nela se distribuem as responsabilidades, é através de uma *ética da responsabilidade* que Walker entende ser possível pensar em uma vida que seja moral e que ao mesmo tempo deixe espaço e fomente a expressão da individualidade. Ao unir uma ética da responsabilidade, a qual trabalharemos em seguida, e a visão sobre a moralidade do modelo expressivo-colaborativo, “it aims to accommodate the richness and diversity of what people have reasons to care about and take responsibility for. It accommodates the varieties and vagaries of very different lives people may want to, or have to, lead.” (Ibidem, p.111).

A ética da responsabilidade delineada por Walker, entretanto, não oferece soluções ou fórmulas para sabermos quando já assumimos responsabilidades o suficiente, ou quanto à ordem em que elas devem aparecer em nossas vidas. Para ela, tentar oferecer respostas como

esta é uma tarefa fadada ao fracasso, uma vez que nossas vidas não são pautadas puramente pelo que consideramos moralmente importante e, portanto, nossas respostas e responsabilidades quanto a isto também não dependem somente de nossa vontade ou fibra moral. O propósito de empregar esta ética da responsabilidade – em que as narrativas têm um papel fundamental – é ainda no sentido de compreender os arranjos e práticas morais que estruturam as comunidades; ainda nos encontramos em um nível não-normativo do modelo expressivo-colaborativo, portanto.

De todo modo, o que se busca ao apelar para uma ética da responsabilidade é compreender as motivações e explicações morais que as pessoas têm e oferecem. Mesmo individuais, as narrativas sobre nossas motivações não são privadas: os entendimentos morais sobre os quais formamos essas narrativas são compartilhados, e nossas justificativas não são, portanto, peculiares a nós, individualmente. As explicações, motivações e justificativas morais que damos formam um panorama que ajuda a compreender os entendimentos morais em jogo na comunidade moral.

Além disso, Walker quer mostrar a importância do conceito de ‘*integridade*’ através desta ética da responsabilidade. Uma integridade, porém, que não significa ser verdadeiro a si mesmo diante de qualquer obstáculo:

I defend a view of integrity as a kind of *reliable accountability*. Its point is not for us to will one thing nor to be it, but to maintain – or reestablish – our reliability in matters involving important commitments and goods. This view exchanges global wholeness for more local dependability, and inexorable consistency for responsiveness to the moral costs of error and change. It trades inward solidity for flexible resiliency at those point where lives, fortune, and several kinds of histories meet. This view of integrity takes utterly seriously to what and to whom a person is true, but looks with suspicion upon true selves. It features the role of stories in making sense of lives, but is skeptical about certain overly ambitious or monopolistic narrative demands on selves. It links our senses of meaning and responsibility to the stories we can tell, but notices that “we” are not all in the same discursive positions any more than we are all in the same social ones, and that these are importantly linked. There are moral problems with the social distribution of narrative resources and the credibility to use them, which this view can help us see. (Ibidem, p. 113)

A descrição de ‘integridade’ acima tem o propósito de contrastar com uma noção que é mais recorrente, segundo a qual uma pessoa íntegra é aquela que se compromete a algum princípio ou propósito por toda vida, não deixando que nada a desvie de seu caminho. Enquanto esta perspectiva dá ênfase ao “eu” e suas demandas e desejos, a alternativa de compreensão proposta busca adicionar o aspecto de dependência e da imprevisibilidade da vida, que muitas vezes faz com que não seja possível para uma pessoa ser íntegra de acordo com o significado mais “popular”. Em vista disso, Walker desloca o conceito para o âmbito da responsabilidade e da confiabilidade, enfatizando o que é possível deprender das histórias

das pessoas: a quem e a que elas são verdadeiras, mas não porque jamais se deixaram desviar, e sim porque, ao longo do tempo, mesmo cometendo erros e arrependendo-se, tentaram fazer reparações e lidar com isso de modo a tornar àquilo que consideram importante. A integridade, nessa perspectiva, tem a ver com a resiliência, e não com a “solidez”.

A mudança sobre o conceito é feita em busca da flexibilidade que caracteriza a vida das pessoas, no sentido de que nossas relações com os outros e com as circunstâncias são determinantes para os rumos que ela pode vir a tomar. Se colocamos a integridade como uma espécie de confiabilidade [*reliability*], então podemos assegurar que além da coerência em relação às explicações que damos, à maneira como agimos e defendemos nossas posições, também é necessário estarmos prontos para responder pelas ações tomadas em nome dessas motivações e pelas consequências e danos que elas podem vir causar.

A caracterização da integridade é importante para Walker não apenas porque complementa a perspectiva moral do modelo expressivo-colaborativo em geral, mas também porque ela se combina com a ética da responsabilidade que de outro modo seria conflituosa: como vimos, nossas responsabilidades surgem das necessidades de pessoas que têm uma relação específica conosco ou através de uma circunstância especial; mas se precisamos responder a essas pessoas em sua dependência para conosco, e frequentemente temos uma série de conexões com diferentes pessoas que demandam diferentes respostas em diferentes períodos, como podemos pautar uma ética nas responsabilidades sem que ela nos sobrecarregue, impedindo-nos de viver uma vida que nos satisfaça, que é, de fato, “nossa”?

O conceito tradicional de integridade não parece permitir a conciliação com as responsabilidades, tornando a questão difícil de contornar. A partir da perspectiva de Walker, porém, temos a possibilidade de unir a integridade – aqui uma questão de *confiabilidade* – e as responsabilidades que se desvelam em nossas vidas, em grande parte à nossa revelia. A grande crítica de Walker ao conceito tradicional diz respeito ao seu caráter individualista, que não leva em conta possíveis – e prováveis – frustrações em nossos planos de vida; se temos uma série de elementos influenciando os caminhos que tomamos, precisamos pensar em outras maneiras de manter a integridade que incluam fracassos, mudanças de rumo e reparos morais. É dessa forma que seu conceito de integridade coloca ênfase no caráter interpessoal e na responsabilização: uma vez que nossos esforços deliberativos e nossas tentativas de viver sob essas deliberações frequentemente falham, é parte do conceito de integridade lidar com esses fracassos de modo confiável e responsável, oferecendo soluções e saídas: “the point coming and going is our being reliably responsible in matters of our own and others' goods, as well as keeping clear and vibrant the shared understanding of them.” (Ibidem, p. 123)

Para determinar em que nível, de que maneiras, e em relação a que e a quem somos confiáveis e em quem podemos confiar em relação a que tipos de coisas, Walker propõe as *narrativas* como recurso indispensável:

Narrative understanding of the moral construction (and reconstruction) of lives is central to understanding how responsibilities are kept coherent and sustainable over substantial stretches of lives that, in important – but not imperial – ways, remains people's own. The idea is that a *story* is the basic form of representation for moral problems. Many situations cannot be reckoned with responsibly without seeing how people, relations, and even the values and obligations they recognize have gotten there. Since any morally problematic point might turn out to be part of the history of some later on, many problems are “solved” only to produce a sequel of personal and evaluative implications and remainders. Anything we do now may bear on what we are responsible for later on. These views reflect the idea of moral responsibility (in prospect or retrospect) as attaching to persons, a conception of a person as identified at least in part by a history, a history as constituted by patterns of action and response over significant periods of time, and actions themselves as conceived and reconceived in terms of their relations to what precedes and what follows them. (Ibidem, p. 116, grifo da autora)

Compreender a vida moral de forma narrativa³⁵ é fundamental para que sejamos capazes de fazer certas ligações e ampliar o entendimento das responsabilidades nela envolvidas. Tanto em representações de problemas e situações passadas quanto ao evocar possíveis saídas e consequências futuras, nosso fio condutor é uma história, apresentando razões para criarmos expectativas, para responsabilizarmo-nos por danos, para levar em conta determinados valores. Também é através de histórias que elaboramos e repassamos mentalmente o sentido que tiramos de certos acontecimentos e situações, muitas vezes localizando-as em um panorama mais amplo que lhes confere significados mais profundos do que pareciam ter inicialmente.

Walker divide em três os tipos de história que nos ajudam a distinguir quem somos, com quem nos importamos, e os termos morais que compõem os entendimentos sob os quais todos vivem:

Narrativa de relacionamento

Segundo Walker, a narrativa de relacionamento “is a story of the relationship's

³⁵ O papel moral das narrativas faz parte de uma ampla discussão filosófica que inclui autores como Paul Ricoeur (1994), Martha Nussbaum (1990), Charles Taylor (2005) e Alasdair McIntyre (2007), por exemplo. Há uma diversidade de entendimentos sobre qual seja esse papel e sobre que tipo de narrativa tem valor propriamente moral, quais seriam as implicações tanto para a ética quanto para as narrativas ou para a literatura no assumir desta posição. A questão das narrativas, portanto, está em um campo aberto e há muito para ser explorado; afinal, por que precisaríamos de uma ética narrativa? Sem tentar elaborar respostas definitivas para estas questões, Walker contenta-se em mostrar caminhos e usos possíveis das narrativas como instrumentos de entendimento e articulação moral. Aqui, as tomaremos de modo bastante flexível, colocando-as sobretudo como histórias que as pessoas elaboram para si e para as outras a fim de formular um entendimento mais amplo sobre acontecimentos e situações específicas, sem determinar sua elaboração de acordo com critérios específicos, pois Walker entende que certas exigências trazem implicações bastante problemáticas, conforme veremos adiante.

acquired content and developed expectations, its basis and type of trust, and its possibilities for continuation.” (Ibidem, p. 117)

A narrativa de relacionamento serve para que consigamos nos localizar moralmente em nossa relação com alguém: através do histórico de uma relação, compreendemos porquê determinadas expectativas foram criadas, por que devemos algo a alguém, quais os laços que nos unem. Ao mesmo tempo, a narrativa de relacionamento também faz um movimento em relação ao futuro, a partir de conjecturas: através daquilo que já sabemos sobre nossa relação, pesamos vários desfechos, continuações e mudanças de rumo, levando em conta o significado que esse laço tem para nós e para a outra pessoa (ou outras pessoas).

Mesmo quando nossa relação moral acontece rapidamente – quando desconhecidos dependem de uma ação imediata de nossa parte, por exemplo –, em uma situação em que não temos nenhum histórico anterior e muitas vezes não teremos um futuro, o tipo de resposta dado a essa situação pode tornar-se parte de uma história mais ampla que versa sobre o modo como nos compreendemos moralmente.

Como vimos na seção anterior, nós respondemos às necessidades de outros a partir de uma vulnerabilidade que está intrinsecamente ligada ao tipo de relação que temos para com eles; de modo semelhante, muitas vezes agimos de modo a criar comprometermos, expectativas, e a moldar o relacionamento em torno desse gesto, buscando criar um laço que ainda não existe – ou que existe de forma diferente. Ademais, realizamos ainda algumas ações em nome da história de um relacionamento o qual não possui o mesmo significado de outrora, e ações que precisam ser tomadas em nome de desconhecidos com quem não temos relação nenhuma simplesmente porque suas necessidades são extremas demais – poderíamos pensar no caso de uma pessoa que está gravemente ferida e no qual somos as únicas que a viram e que poderiam tomar alguma atitude para ajudá-la, por exemplo.

Walker reconhece a dificuldade de lidar com vários tipos de relacionamento com histórias e níveis distintos ao mesmo tempo, e com as demandas que vêm de cada um deles a ponto de se sobreporem e antagonizarem umas com as outras. É precisamente devido aos problemas que surgem de demandas conflitantes que a narrativa de relacionamento demonstra sua relevância: ao analisar a construção das relações, no que elas estão baseadas, em seu significado para nós, e ao pesar seus possíveis desdobramentos e continuações, tornamo-nos mais conscientes das decisões que tomamos em direção a um caminho ou outro, abandonando aquilo que deixa de fazer sentido, dando espaço para que outros laços se estreitem ou pensando em reparos em nome da continuidade de uma relação importante para nós.

Esta narrativa é descrita de forma a contrastar com narrativa de relacionamento, fornecendo um meio de expressão da individualidade frente às responsabilidades e demandas externas:

In fact, most of us, whether with thought or by habit, set definite priorities among values, develop highly selective responses, and pay acute attention to particular kinds of things as well as people. [...]

The significance of the ongoing narrative of moral identity is not only that we typically do have some characteristic patterns of valuation but that we should. It shapes and controls our history of responses to others in ways we can account for. (Ibidem, p. 118-119)

A narrativa de identidade moral contrasta com a narrativa de relacionamento ao destacar as coisas que selecionamos para fazer parte de nossa vida, de nossas preocupações e interesses. Em um ambiente repleto de possibilidades, escolhemos certos valores, pessoas e interesses sobre os quais nos concentrar. Nesse tipo de narrativa, temos um histórico que forma um panorama de quem alguém é, moralmente:

Some devote primary energy and attention to friends or family, others to institutional roles, political involvement, or creative pursuits. Some care specially about honesty or loyalty, others about alleviating suffering or creating political change. And of course we all care specially for some particular others, whether out of love, gratitude, or pity, or their merit, need, or right. *None* of these habitual or characteristic devotions licenses avoidable cruelty, destructiveness, or indecency to *anyone*. But the limits of minimal respect and minimally decent values are broad ones. There are indefinitely many ways of going on acceptably within these moral boundary conditions; there are many specific versions of moral excellence as well. (Ibidem, p. 118)

Estabelecer nossa narrativa de identidade moral é importante porque mostra, para nós mesmos e para os outros, por quais coisas e pessoas nos responsabilizamos, fazendo com que nossas escolhas sobre isso, as quais Walker considera praticamente inevitáveis, sejam conscientes e não meramente aleatórias. Se nos é forçoso ser seletivo com nossos interesses, dado a abundância de valores, injustiças, situações e instituições a que temos acesso, então é a partir dessa narrativa que esclarecemos quais são aqueles que selecionamos e pelos quais nos responsabilizamos.

Há, é claro, uma série de problemas que podem surgir daí, como aquele sugerido – e rechaçado – por Walker a respeito dos limites dessas identidades morais: sua ideia de narrativa moral não permite definir como elemento identitário a violência gratuita ou a misoginia, por exemplo.³⁶ O papel dessa narrativa, entretanto, é explícito: é o de garantir que

³⁶ Aqui, há um ponto que levanta questionamentos: Walker não justifica a negação da ‘crueldade desnecessária, destrutividade e indecência’ para com outras pessoas como valor moral. Se, por um lado, poderíamos questionar esta tomada de posição aparentemente arbitrária, por outro, é possível compreendê-la quando estivermos de posse de seu método de justificação moral: a opção de Walker nesse sentido é a de não se utilizar de respostas metafísicas, colocando na própria comunidade o poder de legitimar ou não os seus entendimentos morais, sem com isto permitir um relativismo. Um entendimento moral, desta perspectiva, está justificado na medida em que permite e promove o crescimento e a continuidade da comunidade como

não venhamos a sucumbir às necessidades e demandas das pessoas com quem temos um relacionamento, vivendo apenas para cumprir responsabilidades geradas pelas histórias de relacionamento que acabamos de descrever. É a partir de nossa seletividade quanto às coisas nas quais gastamos nossas energias, por assim dizer, que garantimos uma vida que reflete características particulares a nós, uma vida que não poderia ser substituída por outra, uma vida que não é *genérica*.

Narrativa de valor moral

Por último, Walker busca ampliar o escopo das narrativas anteriores inserindo a narrativa de valor moral, que faz uma reflexão sobre o significado de ambas em um panorama que envolve entendimentos morais os quais já estão dados e que, portanto, exercem influência sobre o modo como nossas histórias serão compostas:

Many moral choices reaffirm values and principles already understood and applied to new cases in familiar ways. Others bring under renewed scrutiny and reinterpretation those very standards themselves. So the narrative of “who I am” (or “who we are”) and the narrative of “how we have gotten here together” is threaded through by another story, one about “what this means”. The last involves a history of moral concepts acquired, refined, revised, displaced, and replaced, both by individuals and within some communities of shared moral understanding. Any moral concept has at a given time a familiar set of applications that reflects a history of choices made in light of it; think of the short, dynamic histories of the modern concepts of “equality” or “rights”. We learn progressively from our moral resolutions and their intelligibility and acceptability to ourselves and others who and how we are and what our moral concepts and standards mean. (Ibidem, p. 119-120)

A narrativa de valor moral diz respeito ao significado de nossas escolhas morais: isto envolve, como exposto no trecho acima, reafirmar valores existentes, questioná-los ou mesmo rechaçá-los por completo, buscando outros que façam mais sentido para nós. A partir do aprendizado proveniente das escolhas que fazemos e da repercussão que provocam nas pessoas à nossa volta, a narrativa de valor moral permite saber quem somos e qual o significado de nossos padrões morais. A constante avaliação de significado de termos morais é necessária na medida em que conceitos são utilizados em determinadas situações, e seu uso durante aquele período é o que determina seu sentido; situações e mesmo reivindicações novas, entretanto, fazem com que seja necessário repensar o modo de uso dos termos, alargando sua abrangência ou refinando-os, por exemplo.³⁷

um grupo que *compartilha* uma vida moral e assim deseja permanecer. Esta explicação é bastante simplificada, uma vez que falaremos sobre a justificação moral mais detalhadamente em breve. Por ora, basta que possamos fazer um contraponto à possível crítica sobre a negação da crueldade, da indecência e de outros tipos de comportamento prejudicial gratuitos para com outras pessoas como valores identitários: ora, não seria possível considerá-los como tal precisamente porque eles não são compatíveis com a própria ideia de comunidade moral como âmbito de compartilhamento e refinamento de entendimentos morais mútuos.

³⁷ Essa avaliação do significado de termos morais e sua manutenção é descrita de forma bastante orgânica no texto de Walker: os membros da comunidade reavaliam o uso de termos conforme vão mudando as necessidades, anseios e circunstâncias morais, sociais e políticas, por exemplo, sem que haja necessariamente um processo definido para isso.

A análise de termos morais característica desta narrativa também faz com que esta cumpra o papel de colocar nossas justificações à prova: é através dos termos morais que expressamos a nós mesmos e a outras pessoas as justificativas de nossas ações, buscando nelas coerência e sentido. A narrativa de valor moral também é importante, então, porque fornece as ferramentas necessárias para que nossas ações façam sentido para nós mesmos e para os outros, isto é, que estejam minimamente justificadas:

One might be able to acquit oneself if one is able to say, “I was fair (kind, faithful, loyal, honest, generous, reasonable, etc.)”; yet it may be hard to decide whether one is entitled to say it. The indispensable test of both is submitting one's justification to others, sometimes (or specially) including others affected by one's actions who might have wished for another outcome, always including those whose judgment one has reason to trust, and perhaps some untried bystanders for good measure. You may not get others to agree with what you have done, but you need them to recognize a possible moral justification for it in what you have to say for yourself. (Ibidem, p. 120)

Essa espécie de teste em busca de consenso na justificação de nossos atos não tem como propósito *determinar* que agimos correta ou incorretamente; afinal, submeter ao critério de outras pessoas as nossas motivações é procurar nelas o reconhecimento;³⁸ isto se dá, por sua vez, a partir daquilo com o que nos importamos e pelo que nos responsabilizamos. Buscamos o consenso porque é através de uma rede de reconhecimento de responsabilidades e do que se considera importante que se sustenta uma estrutura de responsabilização mútua, isto é, uma comunidade moral.

Por isso, o “teste de coerência” que propõe Walker na narrativa de valor moral pode trazer respostas conflitantes, na medida em que as responsabilidades e interesses de cada um, seja de quem agiu, seja de quem foi afetada pela ação, têm pesos e focos distintos. O importante é que sejamos capazes de defender nossas ações através do vocabulário moral do qual dispomos, e que nossa defesa seja inteligível para as outras pessoas da comunidade que dividem conosco esse vocabulário:

Moral justification, then, is from the first and at the last interpersonal. It is with and from others we learn to do it, and learn that we must. It is to others we must bring it back to do the work it is intended for: to allow and require people to account to one another for the value and impact of what they do in matters of importance. (Ibidem, p. 120-121)

³⁸ É certo que correção moral e reconhecimento podem andar juntos; o que se quer salientar aqui, entretanto, é o caráter da justificação sobre nossas motivações para agir de tal forma em tal circunstância, buscando na compreensão de outras pessoas aqueles entendimentos que são compartilhados pela comunidade, em oposição a um entendimento mais punitivista da moral. Essa espécie de teste estaria, então, em busca de um senso de comunidade em vista de uma ação que, de outra forma, poderia colocar-nos contra aquilo que é compartilhado por nossa comunidade. Assim, podemos apontar para uma justificação interpessoal e bastante circunstancial: diferentemente das teorias morais tradicionais, o modelo expressivo-colaborativo sugere algo bastante flexível em relação a critérios que valem para a justificação, sem deixar que esta caia em um relativismo onde tudo é válido.

Por ser interpessoal, a justificação moral é variável: isto porque depende dos valores vigentes para a sustentação do que seriam razões e motivações aceitáveis ou inaceitáveis. Os valores, por sua vez, alteram-se com os entendimentos morais compartilhados entre a comunidade. Uma vez que os entendimentos morais variam no decorrer do tempo, com as modificações sociais e os anseios da comunidade, eles acarretam igualmente mudanças sobre o que é justificável ou não fazer. Isto quer dizer que toda justificação moral é pública, no sentido de que precisa ser mutuamente inteligível:

It's the coherence of each of the three narratives, and the connections among them, that makes a distinctive moral life out of what could otherwise be an odd lot of disparate parts. Fabrics of life so woven may be more smooth or more knotty, some neatly and closely repetitive and some bold or even eccentric; different moral lives will have these forms of richness and regularity in varying degrees. A life's being so organized to some extent enables the person living that life to decide with good reason how and what to select, within the limits of moral acceptability, for most (or some) attention. At the same time, a life legible in these ways gives promise to others of reliable performance and accountability of specific kinds. This nongeneric accountability is one way the life we have is truly our own, and not interchangeable with others'. (Ibidem, p. 121)

São as narrativas que conferem à nossa vida a sua particularidade, dando a ela um sentido único, evitando que torne-se um mero amontoado de acontecimentos. Também são guias em relação aos assuntos, pessoas e situações às quais somos mais confiáveis, isto é, àquilo que se pode esperar moral e responsabilmente de nós. Ao mesmo tempo, temos várias narrativas de relacionamento que se sobrepõem, nossa narrativa de identidade moral que pode ser modificada no transcorrer do tempo, e os valores morais que carregamos que podem ser diferentemente interpretados e aplicados de acordo com o âmbito e as circunstâncias que nos envolvem. Essa variação não precisa significar inconsistência, como poderia ser chamada se nos ativéssemos ao conceito de integridade mais comumente utilizado; para Walker, significa simplesmente que somos diferentemente confiáveis de acordo com as circunstâncias. Nesse sentido, o tipo de integridade defendido por Walker é congruente com sua visão das pessoas como uma conjunção de diferentes narrativas que se modificam e que entram em conflito: “We should think of it as the actual display of reliable accountability and resilient dependability that we have many occasions to measure in each other and ourselves by the yard-stick of shareable justification applied to narratives of varying lengths.” (Ibidem, p. 126).

Assim, faz-se necessário analisar o modo como a integridade é quase automaticamente conferida a alguns e negada a outros: é comum que pessoas em condição de subordinação ou opressão sejam consideradas menos íntegras – ou mais corruptíveis e desleais³⁹ –, não sendo

³⁹ Podemos pensar a questão da deslealdade e falta de integridade atribuída a pessoas subordinadas através da mentalidade corrente das pessoas brancas em sociedades escravagistas – ou mesmo após escravidão, em

tão firmes relativamente àquilo com que afirmam se importar. É importante destacar que Walker trata da distinção entre integridade e autonomia, a fim de descartar possíveis conclusões de que pessoas em condição de subordinação não seriam íntegras: seja compreendendo-a como uma espécie de autodeterminação, seja como um controle racional de si, há espaço para integridade em meio à falta de autonomia; como vimos anteriormente, na concepção tomada por Walker, a integridade é uma espécie de confiabilidade, uma responsividade aos próprios atos, sejam quais forem as condições em que se está, e mesmo que se tenha cometido erros – neste caso, a integridade está em repará-los e voltar-se novamente àquilo no que se acredita, por exemplo. Mesmo em circunstâncias que impedem que se viva uma vida em seus próprios termos – isto é, em que não há autonomia –, há espaço para responder por aquilo que se acredita e pelo que se faz – isto é, para a integridade.

Ora, é preciso pensar que a atribuição de oportunismo a pessoas com vidas marcadas por uma série de limitações e adversidades contrasta fortemente com uma suposta integridade – que nunca é posta à prova – de pessoas que vivem confortavelmente. O julgamento que recai duramente sobre pessoas subordinadas é com a mesma facilidade eximido às pessoas privilegiadas.

O presumido oportunismo, afirma Walker, é muitas vezes parte de uma estratégia de sobrevivência em um ambiente perigoso e ameaçador. Enquanto isso, os que não sofrem com as mesmas condições têm desde o início pressuposta sua integridade, mesmo jamais precisem colocá-la à prova. Atrás de qualificações como 'oportunismo', 'deslealdade' e 'desonestidade', por exemplo, podemos identificar as enormes dificuldades enfrentadas pelas pessoas oprimidas:

Being rendered unable to undertake certain commitments or being thwarted in one's best attempts to fulfill them, and the frustration, rage, and shame this can provoke, may be among the costs and losses. [...] But the nature of the costs and their toll on individuals are apt to vary with individual situations, temperaments, and resources of several kinds. There are differences in the supports supplied by oppressed communities to their members, and differences in the degrees of control and forms of enforcement that different hierarchies demand. It is the blanket assumption of diminished integrity I reject as unnecessary and implausible. (Ibidem, p. 132)

Ora, sustentar a noção de “integridade diminuída” é ignorar que aquelas em posição privilegiada têm autoridade para organizar a distribuição de responsabilidades e, portanto, julgam as pessoas oprimidas a partir do não cumprimento de responsabilidades com as quais

sociedades racistas: há inúmeros relatos que falam de uma natureza desonesta, mentirosa e oportunista das pessoas negras. Ora, se havia desonestidade, deslealdade e “falta de integridade”, não será porque as condições de vida dessas pessoas exigiam tais atitudes para sua própria sobrevivência? E, afinal, ao agirem dessa forma, levando-se em conta as circunstâncias extremas em que se encontravam, ainda cabe esse tipo de qualificação a essas pessoas? Inúmeros exemplos que dão conta dessa mentalidade racista no contexto estadunidense podem ser encontrados em Davis (2016).

os subordinados jamais concordariam ou se comprometeriam de fato. Além disto, é preciso levar em consideração que as histórias que as pessoas contam sobre suas vidas serão contadas, ouvidas e pesadas de modos diferentes:

Not everyone is allowed or enabled to tell just any life (or other) story. The stuff of lives to be told, the discursive means available for telling them, and the credibility of storytellers are apt to differ along familiar lines of class, gender, and race, and perhaps along other lines, even rather local ones, as well. Life stories, including moral histories, will take shape in response to specific constraints, and for some people may be shaped as much for them as by them. (Ibidem, p. 132)

Nesse sentido, aqueles com poder e autoridade para conceder a outros qualidades morais como a integridade podem interpretar as tentativas ou demonstrações de que a possuem sempre de modo a distorcê-las ou apagá-las. Um dos meios pelos quais isto ocorre é através da criação de interpretações dominantes sobre determinadas identidades, a fim de desqualificar suas histórias e existências através de distorções no modo como se as enxerga.

Um claro exemplo de como essas interpretações distorcidas fazem com que algumas pessoas só sejam vistas dentro de certos limites é o das mulheres:

Women vastly more privileged than slaves have contested their canonical, gendered scripts of motherhood, daughterhood, sexuality, or housewifery. The reason is not simply that these gender scripts are normative or relational, for men's are too. These are normative stories of relational and *subsumed* identities, ones which are seen in our society as functions of, or in terms of functions for, someone else (whether or not women themselves always so see them). The women to whom they apply are pressed toward self-descriptions that serve plot functions in someone else's tale within societies in which having one's own story, quest, or career is emblematic of full moral agency. Subsumed self-descriptions buttress claims on women's dependability that are at once disadvantaging and not individually negotiable. Normative stories may be so culturally legislative for some women's lives that alternative stories are not found intelligible, or are translated into failed (or crazy) versions of the normatively preferred ones. One might still exhibit integrity within these constraints. But the costs of achieving it may be unnecessarily steep and ill distributed, on the one hand, whereas its achievement may yet be ignored, denied, or deflatingly misdescribed, on the other. (Ibidem, p.134-135, grifo da autora)

Por outro lado, as histórias que reivindicam credibilidade em uma ordem social opressora mostram a integridade de suas protagonistas quando deparadas com situações inconcebíveis, e seja qual for o método empregado ao contá-las, é preciso que se demonstre discernimento, capacidade e responsabilidade moral, na medida em que esses indivíduos *não são* considerados automaticamente sujeitos morais. As narrativas, então, servem como *possíveis* “desarmadores” da resistência em torno da credibilidade para com certos grupos ou indivíduos oprimidos.

É corriqueiro que essas histórias contem a realidade de maneira mais suavizada, que apelem para valores cultivados entre os mais privilegiados ou para outras estratégias dessa espécie para que sejam melhor escutadas e aceitas. Para Walker, isto é prova da enorme

barreira sustentada pelas interpretações dominantes, que exigem das pessoas subjugadas que recorram a tais subterfúgios para que aquela seja aos poucos derrubada.

Desde uma perspectiva feminista, a discussão da integridade volta-se para as interpretações *das comunidades* sobre as mulheres, na medida em que é através delas que as próprias mulheres interpretam a si mesmas. É precisamente no sentido de resistir a histórias empobrecedoras e exploradoras sobre quem nós somos – sobretudo entre grupos subordinados e oprimidos – que Walker concebe as narrativas de identidade, de relacionamento e de valor moral: elas são ferramentas para que tenhamos clareza sobre quem somos – para nós mesmos e no entendimento dos outros – e sobre o que significam os valores com os quais nos identificamos. Da mesma forma, é necessário reivindicar uma avaliação crítica da distribuição de credibilidade nos discursos e da noção convencional sobre o que é considerado inteligível, afinal, a quem tem autoridade para falar e o que faz sentido dizer são questões com poder de abrir ou estancar as possibilidades para que pessoas comecem a contar suas histórias e definir que peso estas terão ao serem escutadas.

4.3 IDENTIDADES DOMINANTES E IDENTIDADES NECESSÁRIAS

O tipo de narrativa proposto por Walker é bastante flexível quanto à forma e aos rumos que toma, precisamente porque fazer exigências em relação ao estilo e ao conteúdo aceitável para revelar o que seria uma vida significativa, por exemplo, é muito perigoso. É por identificar problemas na abordagem narrativa de alguns filósofos⁴⁰ que Walker se distancia de imposições e critérios para o que seria uma narrativa moral válida: se as construções narrativas sobre as vidas de diferentes pessoas têm como pressuposto uma série de noções sobre esses indivíduos e as responsabilidades que estes devem carregar, então é preciso que quando a filosofia moral se valha de uma “ética narrativa”, ela tome cuidado com uma suposta “natureza narrativa” das vidas, sobretudo porque, em geral, os filósofos fazem exigências de linearidade, de um objetivo de vida ou de um “ponto alto” a se alcançar, por exemplo. Se uma vida só é válida ou significativa seguindo essas exigências, temos o mesmo problema já identificado com outros aspectos das teorias morais tradicionais, a saber, o de que os critérios escolhidos idealizam a vida moral, excluindo aqueles que não se encaixam neste tipo de padrão.

Para Walker, as identidades idealizadas “reflect the reality of certain specific social

⁴⁰ Em Walker (2007, p. 137-159), a autora analisa as propostas de John Rawls, Bernard Williams e Charles Taylor nesses termos, rechaçando a exigência de uma narrativa que se organize necessariamente nos termos de uma “carreira”. As posições dos filósofos podem ser encontradas em Rawls (2000), Williams (1981) e Taylor (2005).

norms that confer special value and visibility on those lives which can claim to embody them. I call these socially normative ideals of personhood *dominant identities*.” (Ibidem, p. 155, grifo da autora). Mesmo que não haja uma pessoa sequer que se conforme plenamente à identidade dominante, esta continua sendo dominante porque exerce enorme pressão relativamente aos entendimentos das pessoas sobre si mesmas e sobre o modo como se representam umas para outras, criando assim os meios para sua própria continuidade.

Outra maneira de colocar a questão é inserir as identidades dominantes dentro do que Kathryn Addelson chama de “história oficial”,⁴¹ isto é, aquela que é aceita socialmente e que, a fim de preservar sua existência, precisa excluir uma série de pedaços e outras histórias que não corroboram com sua versão sobre a verdade. Vidas que não se conformam ao que é propagado oficialmente acabam invisibilizadas:

The point about these dominant common understandings – e.g., of what “people” are like – is not that they are true, but that they are dominant. They are a “public” face of a social world that its members recognize as theirs. This means that dominant identities are not well understood as something “had” or “done” by the (often) select group of people to whom they are standardly attributed. They are a “collective” (though not democratic or egalitarian) product of people in social worlds where many must do, attend to, and ignore certain things in order for that identity to be performed and claimed by some. And this may include the performance and ascription of *other* (nondominant: subordinate, marginal, deviant, or diminished) identities to some other people. (Ibidem, p. 155-156, grifo da autora)

O que caracteriza uma vida dominante não precisa sequer ser verdade, portanto: o que está em jogo é uma imagem coletiva, por assim dizer, de quem se é ou se deve ser.

Para a filosofia moral aqui pensada como alternativa, a questão que se coloca é a de reconhecer as identidades dominantes e identificar sua reprodução nas próprias teorias morais vigentes, situando-as como culturais e locais, em vez de colocá-las como condições necessárias para a atribuição de validade à vida das pessoas. Isto não significa dizer que as identidades dominantes sejam necessária e completamente ruins e que precisam ser exterminadas, mas apenas que é atribuição da filosofia moral examiná-las e pensar sobre seus desdobramentos, consequências, alternativas e possibilidades em geral. Ademais,

It cannot be examined if it is not noticed that normative ideals of personhood that make their ways into moral philosophy *are* culturally and socially shaped, *and* that such ideals do make their ways into moral philosophy. With that fact kept in focus, links between available goods and actual positions are clearer. Clearer, too, are the roles philosophical depictions, along with other representations and practices, play in shaping how we see those goods and positions, and the value we place on them. (Ibidem, p. 156)

⁴¹ Addelson, Mary Huggins Gamble Chair em Filosofia do Smith College, trabalha com temas afins aos de Walker. Em *Moral Passages* (1994), onde fala sobre as 'histórias oficiais', ela está preocupada em estabelecer tanto o conhecimento como a moralidade como coletivamente construídos e, assim como Walker, em provocar uma reflexão de teóricos e teóricas sobre a responsabilidade em relação às ideias e concepções que assumem – tudo isto também desde uma perspectiva feminista.

É precisamente em vista da necessidade de se deslocar as identidades dominantes de sua aparente naturalidade que se faz primordial também a análise das *outras* identidades, aquelas que não cabem no modelo oficial, identificando sua formação, seus mecanismos e consequências. Walker discorre sobre essa questão a partir do que Bernard Williams⁴² chama de *identidades necessárias*:

A necessary identity is a social role or status that is inevitably or comfortably well fitted to the people whose social position it is, because of some naturally occurring feature of those people. The idea that there are necessary identities is the view that some are born for (rather than born to) and naturally suited (rather than more or less forcibly fitted) to certain social roles or stations. (Ibidem, p. 162)

No que se segue, trataremos da questão das identidades necessárias a partir do contraponto de Walker ao argumento de Williams de que as concepções morais gregas não são tão diferentes assim daquelas modernas, em que ele usa como exemplo a questão da escravidão em ambos os contextos.⁴³

Para Williams, o papel feminino na Grécia antiga era tido como uma identidade necessária, em oposição ao papel dos escravos. A diferença residiria precisamente na possibilidade de que qualquer um poderia vir a ser escravizado, enquanto o mesmo seria impossível em relação às mulheres; a essa diferença alia-se a noção de que uma identidade biológica estaria atrelada a uma identidade social, algo que atualmente entendemos separadamente.

Ser escravo não constituiria uma identidade necessária porque não haveria aí uma característica biológica que fizesse com que determinadas pessoas fossem “predestinadas” a tal papel. Aliado a isso, Williams afirma que os gregos não defendiam moralmente o sistema escravista em que viviam, reconhecendo a tragédia que ele ocasionava na vida de escravizados; o que justificava esse sistema era a *necessidade econômica e social*. A fim de manter a ordem social em que viviam, era necessário que houvesse trabalho escravo. Se passarmos ao pensamento moderno, veremos uma mudança de postura no sentido de que *nenhum fim* é capaz de justificar a escravização de outras pessoas, porque a justiça não pode ser suplantada por “necessidade” alguma:

⁴² Para uma compreensão completa das identidades necessárias e da discussão sobre os gregos, a escravidão e as mulheres, ver Williams (1993), especialmente o capítulo 5.

⁴³ O que motiva a defesa dessa posição ficará mais claro no decorrer da discussão, porém, é importante compreender que, enquanto se assume que os modernos teriam feito um “progresso moral” em relação aos gregos ao não aceitar coisas tais como as identidades necessárias – isto é, a ideia de que alguém é naturalmente feito para determinada atividade ou destino –, Williams busca desconstruir a própria pressuposição de que *os gregos* assumiam que ser escravo era uma identidade necessária; é neste sentido que as concepções morais de ambos não era tão diversa. Para Williams, é importante defender que não houve tal progresso moral e, ainda, que dadas as diferenças, a concepção grega de moralidade ainda é melhor que a moderna. Para nós, a discussão servirá de mote para pensar não somente as identidades necessárias, mas o status feminino na Grécia antiga.

It is not hard to say what is bad about the life of a slave, and slaves everywhere have said it. Equally, free people in the Greek world were able to see what an arbitrary calamity it was for someone to become a slave. What they found it much harder to do, once they had the system, was to imagine their world without it. For the same reason, they did not take too seriously the complaints of the slaves. They had nothing to put in the place of the system, and granted the system, it would be surprising if slaves did not complain, and in those terms. (WILLIAMS, 1993, p. 112)

A base para o entendimento distinto dos gregos sobre os escravos e as mulheres, na argumentação de Williams, é a compreensão de que ser escravizado era um destino terrível, enquanto que ser uma mulher não era tomado da mesma forma. Os gregos não sabiam que ser mulher, dentro daqueles parâmetros, *era também um destino trágico*, e isto porque para eles biologia e papel social estavam irremediavelmente conectados; ser mulher, portanto, seria uma identidade necessária.

As afirmações de Williams sobre os escravos baseiam-se também em evidências e relatos da época, em sua maioria dos próprios escravos falando dos horrores de sua condição. Para o autor, a brutalidade do sistema escravista era amplamente conhecida, não apenas porque os gregos sabiam que qualquer um poderia tornar-se escravo devido a alguma circunstância do destino, mas também porque *os próprios escravos o afirmavam*.

Para Walker, a questão das identidades necessárias é mais complexa do que Williams faz parecer:

There are necessary identities, but they are not all or nothing. They do not consist in (real or alleged) facts that people so identified have certain properties, but in relations among these people and others that involve both facts of coercion and power and norms of credibility. The necessity of necessary identities has not to do with their content, but with how firmly but invisibly they are held in place. Necessary identities are an epistemic and social accomplishment, and a precarious one requiring steady maintenance. These identities, finally, are not necessary for the ones who bear them, but for others who need to legitimate the ways they treat the bearers or to foreclose examination of those ways. It is very important to understand these matters, for necessary identities are no antique fact; they are alive among us today. (WALKER, 2007, p. 165)

O primeiro problema com a posição de Williams sobre as mulheres é facilmente identificável: nem todas as fêmeas – isto é, quanto à sua natureza biológica – eram consideradas mulheres – no sentido do papel cultural atribuído às fêmeas: nascer com as características biológicas requeridas para assumir o papel social feminino era um requisito básico para tal, mas não suficiente, uma vez que *havia escravas*; elas obviamente *não* assumiam o papel feminino, mesmo tendo os requisitos biológicos necessários:

For the Greeks as for anyone else, in the sense in which there is a natural position to be filled and it is the nature of women to fill it, “women” means “females”. The relevant position is bearing rather than begetting, and females by nature do that. But females as such are not ordained for the wifely roles made necessary by the Greek institution of the household; only some females are born to that, for the Greeks. So it is false that the Greeks construed females as naturally given to wifehood in the

household. The Greeks did not confuse being female sexed as such with being wife material. In the sense in which it is true for Greeks that women were naturally given for that role, “women” means (roughly) “female-sexed members of particular social class (or classes).” (Ibidem, p. 169)

As escravas, então, não seriam “mulheres” no sentido aqui atribuído; os gregos, por sua vez, sabiam perfeitamente disto, já que não se casavam com escravas. Apenas algumas fêmeas eram “naturalmente” feitas para se casar, cuidar dos filhos e do ambiente doméstico. Walker argumenta que ser mulher não era então uma identidade necessária – a não ser no sentido de que quem as necessitava eram os gregos, a fim de preservar instituições das quais não se imaginavam privados – mas que eram apenas um tipo de modo possível de organização social.

Um exemplo que demonstra a consciência dos gregos acerca da ligação não-necessária entre sexo biológico e função social é a proposta contida na *República* de Platão, a qual sugere que homens e mulheres poderiam ambos ser guardiões da cidade e que o cuidado das crianças não seria mais tarefa da mãe – e sequer do pai, afinal ele defende que o Estado seja responsável pela educação. Mesmo que identifiquemos a proposta platônica como exceção no mundo grego, ela ilustra o fato de que conceber o sexo como automaticamente atrelado a uma identidade social na Grécia antiga não era algo tão unânime quanto inicialmente poderia parecer; mesmo que as identidades sociais sejam moldadas em torno de características biológicas, há uma diversidade de identidades que podem estar ligadas a uma mesma característica física.

Ora, Walker não discorda completamente da distinção entre mulheres e escravos traçada por Williams, mas vê problemas em diferenciar as condições de percepção dos gregos em relação à natureza involuntária, vulnerável e coercitiva que é facilmente detectável em ambos os casos. Ela está interessada em compreender as reais razões pelas quais a grande maioria dos gregos considerava o papel das mulheres como natural – afinal, a explicação oferecida por Williams não a convence – e qual a verdadeira diferença entre a sua condição e a de escravos e escravas:

I think the real difference between the situations of women and of slaves lies elsewhere. It lies in the *recognition of coercion* in the case of slaves, but not in the case of women. [...]

The apparent naturalness of women's roles here must mean that they are seen as *not contrary* to women's natures; unlike being a slave, being a woman is not seen as “being in a condition imposed and sustained by force”. (Ibidem, p. 171)

A violência necessária para escravizar alguém era bem conhecida pelos gregos e os próprios escravos teriam expressado a miséria de sua condição; no caso das mulheres – isto é, fêmeas pertencentes a determinada classe social – essa rotina de violências não é tão bruta e

manifesta. De todo modo, também era de conhecimento comum que ser mulher não era um destino desejável – há inclusive obras literárias de autoria masculina da época que expõem reclamações de mulheres acerca de sua condição⁴⁴ – e por óbvio não se cogita que elas o aceitassem voluntariamente.

Um primeiro comentário de Walker para entender essa contradição grega diz respeito ao viés pelo qual a questão das mulheres é tratada: diferentemente daquilo que se expõe sobre os escravos, a elas não lhes é dado falar de sua própria condição, apontando insatisfações, reclamações ou mesmo o que pensam sobre si mesmas; quem tem o poder de discorrer sobre a situação feminina são sempre os homens, mesmo que saibamos da existência de alguns testemunhos de mulheres.⁴⁵

É amparando-se em John Stuart Mill⁴⁶ que Walker elabora uma resposta parcial sobre o descrédito à voz das mulheres: segundo ele, elas não costumam falar de maneira pública, e isso dificulta o reconhecimento daquilo que dizem – de modo privado –; isto ocorre porque lhes falta, em geral, certo grau de educação para tal. Mesmo assim, diz Walker, “ter uma voz pública” não é por si só suficiente, na medida em que abre portas para mudanças na configuração epistêmica da comunidade, mas é preciso ainda que esta voz passe pelo crivo *masculino* para adquirir credibilidade. Nesse sentido, o “ter voz” engloba necessariamente o *ser ouvida*; e para ter seu discurso legitimado, é preciso que essa voz seja ouvida por aqueles que detêm o poder de legitimá-la.

Ser ouvida, portanto, é incrivelmente difícil em meio a uma configuração social que sujeita algumas pessoas a outras e justifica tal coisa com teorias que, por sua vez, naturalizam a sujeição; as vozes destoantes costumam ser assim abafadas e desacreditadas ao tornarem-se barulhentas demais para serem ignoradas.

A chave para entender as identidades necessárias, que são resultado direto dessa justificação através de teorias que naturalizam suas posições, é o tipo de coerção que fomentam: segundo Walker, as identidades que mais precisam de coerção visível e clara para

⁴⁴ Williams cita uma série de exemplos: “As Dover has reminded us, almost every surviving word of classical Greek was written by men. Nevertheless, complaints about the treatment of women, indeed complaints that their treatment was unfair, are by no means unknown. Already in the *Odyssey* Calypso complains about the double standard that is applied to gods and to goddesses with respect to sexual relations with mortals: “You are jealous,” she says to the god, “and you resent goddesses sleeping with men, though you do it with mortal women.” A woman in a fragment of Sophocles complains of how they are nothing, are sold into marriage and moved around at their husband’s will.” (WILLIAMS, 1993, p. 119)

⁴⁵ No primeiro volume de *A History of Women Philosophers* (1992), de Mary Ellen Waithe, é possível acessar correspondências entre filósofas pitagóricas em que as próprias falavam sobre a vida doméstica e a condição feminina, por exemplo.

⁴⁶ Em 1869, Mill publica o ensaio *The Subjection of Women*, o qual posteriormente credita como coautora sua esposa, Harriet Taylor Mill. No ensaio, propõe sob a perspectiva utilitarista que a igualdade entre os sexos geraria maior felicidade para todas as pessoas.

se sustentar são aquelas que *não* são necessárias. No caso do sistema escravista não temos identidades necessárias precisamente porque, de várias formas, a coerção imposta aos escravizados estava escancarada; aquela identidade estava tão longe do “natural” que para mantê-los nela inscritos era necessário usar da violência:

In general, the less force that must be exerted against a person's formed will and express intentions, the more shielded or secluded the arenas of force, the more routine and global the total system of enforcement and restraints, and – crucially, in the vent that the others fail or do not apply – the more effectively silenced or presumptively discredited are the victims, the less obvious or more deniable coercion will be. These are the effects of the social processes that make and keep identities looking necessary. These identities need to be *naturalized*, *privatized*, or *normalized*, in some combination. Those who bear the identities must be *epistemically marginalized* or *unauthorized*, so that the setup in which identities are naturalized, privatized, and normalized cannot be contradicted or contested by them. In the “ideal” case, it cannot even be pointed out. But there are no real ideal cases so long as identities are parts of a functioning social order in which identified and identifiers are ongoing participants. At the limit lies a situation of direct violence in which there are no subordinates, only victims, “petrified” objects of main force. Up to that point, it is a requirement of interpersonal relations that terms of recognition, however asymmetrical, be kept alive and in play. (Ibidem, p. 177)

As identidades necessárias precisam, então, estar tão naturalizadas a ponto de sumir de vista, tornando-se normais, corriqueiras; também a “privatização” [*privatization*] exerce um papel importante, na medida em que impede que se localize uma identidade necessária, fazendo parecer que a questão é individual, privada aos sujeitos. Fazer com que os subordinados a essas identidades percam sua credibilidade perante a comunidade é uma estratégia fundamental para mantê-los em sua posição de dependência e inferioridade.

Ora, a resposta para a contradição grega em relação a escravos e mulheres não está nos próprios escravos, nas mulheres ou mesmo em alguma noção que os gregos pudessem ter – ou que lhes pudesse faltar; a resposta, segundo Walker, “are about relations of power and resistance, address and response, expression and recognition *between* people or groups.” (Ibidem, p. 177). Uma vez que as identidades sociais desempenham papéis fundamentais na criação de expectativas sobre quem se é, a que se responde moralmente, qual é a sua autoridade, suas responsabilidades e vulnerabilidades, torna-se fundamental para a reflexão ética aqui em pauta que se considere olhar mais demoradamente para o modo como estas identidades são atribuídas entre os grupos e como se dão tais relações de poder. Também é importante atentar-se para a questão da *responsabilidade*, para Walker o fio condutor que perpassa toda a organização moral e social: atribuir identidades necessárias a determinados grupos de pessoas serve também para que, ao tornarem-se “naturais”, aqueles que exploram, subjagam, excluem e oprimem os de tal forma identificados *não precisem responsabilizar-se* por seu comportamento, isto é, ficam livres de responder moralmente pelas consequências de

suas ações – as quais, se ocorressem em relação a qualquer outra pessoa não marcada por estas identidades, jamais seriam aceitas.

Como, portanto, torna-se uma identidade necessária? Vimos que Walker fala da naturalização, da privatização e da normalização como processos ancoradores: falaremos deles a seguir, tendo em mente que eles têm lugar em meio a uma “intersection of patterns of relationship, social practices and institutions, their material conditions and environments, and distributions of credibility and authority.” (Ibidem, p. 180).

Naturalização

Naturalizar uma identidade requer que a tornemos aparentemente espontânea; como evidências de coerção desmascaram essa aparência, é comum que a prática da naturalização seja aplicada a partir de características físicas, em geral que acompanham a pessoa desde o nascimento. É nesse nicho que se localizam as identidades marcadas por um gênero, uma raça ou etnia. Além destes, é comum que haja outras espécies de marcações físicas que dispensam as de nascença.

Privatização

O princípio da privatização tem como objetivo tirar do âmbito público o exame sobre o tratamento que se dispensa a um subordinado; aquilo que acontece com uma pessoa marcada por uma identidade necessária pertenceria ao âmbito privado, portanto não caberia ser avaliado pela sociedade como tal ou mesmo passar pelo crivo da lei. Esse é o modo mais efetivo de fazer desaparecer a coerção em plena vista – mesmo que a privatização esconda a subordinação dentro do privado, isto não quer dizer que o tratamento dispensado a essas pessoas se atenha a esse âmbito; Walker ressalta que é precisamente no âmbito público que podemos constatar o quão bem-sucedido é o processo de privatização.

Normalização

Inicialmente poderíamos pensar que a normalização faz um movimento contrário ao da privatização, entretanto Walker afirma que há um apoio mútuo entre ambos os processos. As práticas de normalização são aquelas que prescrevem normas para o tratamento de determinada questão de modo a já pressupor uma dominação de uma parte sobre outra:

A lattice of law, custom, expectation, and the familiarity of what is pervasive and repeated, makes it so. If regulating force past a certain point can legitimize force up to that point, so can permitting coercive treatments make those who abstain from inflicting them appear admirable. If you may of course beat your slaves, you are a very kind mistress not to do it. When practices that otherwise would look bad are rendered normal in these ways for certain contexts or certain people in them, those who rebel against what “everyone” accepts appear as irrational freaks, malcontents, complainers, unstable deviants, or dangerous elements out of control. (Ibidem, p. 182)

A normalização, portanto, faz com que atitudes que em qualquer outro contexto seriam inevitáveis, torne-se prática comum, com o adicional de desacreditar as vítimas dessas ações, na medida em que, uma vez “normal”, protestar contra o absurdo é visto como coisa de pessoas desequilibradas.

Walker chama de *muro epistêmico* [*epistemic firewall*] o resultado causado pelos três mecanismos formadores das identidades necessárias, na medida em que barram as queixas e o exame crítico em relação ao tratamento dispensado às pessoas portadoras dessas identidades, que de outro modo não seriam imediatamente desacreditadas. Além disso, esses grupos são excluídos de espaços reais, impedidos de ter acesso a posições de autoridade – inclusive em seus próprios discursos –, o que por sua vez impossibilita o seu desenvolvimento intelectual e econômico. O muro epistêmico construído diante dessas pessoas, portanto, reflete diretamente em suas vidas morais e as força a continuar vivendo de acordo com o que dita a sua identidade necessária.

As consequências do muro epistêmico não são em geral identificadas, pois parecem estar um passo além do que se costuma ir nesse tipo de investigação; a barreira ocasionada pelas identidades necessárias marca ainda os assim identificados como sendo irracionais, exagerados e ingratos, por exemplo. O resultado de se estar cercado pelo muro é a marginalização epistêmica: essas pessoas têm um status reduzido – ou sequer o têm – de “conhecedores” ou possíveis reivindicadores de um conhecimento. O que poderiam saber essas pessoas? O descrédito epistêmico assume contornos mais trágicos na medida em que está concentrado sobre a possível reivindicação de conhecimento dos indivíduos sobre sua própria vida:

Women cry, manipulate, and complain. Slaves lie and run. Servants loaf and steal. Laborers are stupid. Natives are childish. No identity is so necessary as one that successfully precludes its bearer's confuting it. All the better if the means of enforcement of the identity actually induce or require in its bearers behavior that makes it impossible to deny. (Ibidem, p. 183)

Nesse sentido, se voltássemos à questão das mulheres gregas tratada por Williams, poderíamos até dizer que elas aceitavam docilmente seu destino, não impondo-lhe resistência alguma; isto poderia ser argumento suficiente para que os gregos afirmassem uma natureza que as tornava adequadas para certos tipos de atividade – e com isso Williams concluiria seu argumento sobre as diferenças entre escravos e mulheres dentro do que concebe como identidade necessária. No entanto, Walker quer ir às raízes dessa aparente aceitação passiva de um destino frequentemente trágico; para tal, é preciso desemaranhar um nó feito de arranjos

sociais, econômicos, institucionais, relações de poder e tentar enxergar os processos de naturalização, privatização e normalização que fomentam a criação das identidades necessárias e que tiram das pessoas marcadas até mesmo a autoridade e credibilidade de falar sobre suas próprias experiências.

Qual é a relação entre o modo como representamos os outros e a nossa percepção moral em relação a eles? Como uma imagem estereotipada de um grupo contribui para a percepção moral que se tem dele? Responder a essas questões, para Walker, é dar mais um passo na compreensão das identidades necessárias e dar conta de alguns dos principais mecanismos que as geram e que as sustentam nas comunidades: as práticas representacionais e sua relação com o reconhecimento moral.

Para traçar essa relação, Walker assume inicialmente que a forma humana – pelo menos algumas características de alguns humanos em particular – gera ódio, desprezo, violência e opressão, e que por isso mesmo esse tópico deveria ser urgente para a ética, afinal, o modo como percebemos certas características na *aparência* de outras pessoas pode fazer com que nos *relacionemos de forma diferente* para com ele.

As relações entre a aparência e o reconhecimento moral são o que Walker chama de *gráficos morais* [*moral graphics*]:

Some depictions are morally dubious or outright malignant, not (only) because of what is individually shown but because of the power of what is shown in the context of certain practices of representation. Some picturing practices representationally “ensoul” – personify, subjectify – some people for others in morally disturbing or vicious ways, whether as “objects”, as diminished subjects, or as disqualified (or peculiarly qualified) agents. Awareness of these images may also figure in distorted interactions between people, patterned in ways that transcend individual whims, tastes, blind spots, or biases. (Ibidem, p.186)

O exame dos gráficos morais a ser realizado pela tarefa ética aqui proposta não diz respeito a casos individuais ou particulares que orientam nossa conduta e relacionamento moral para com pessoas específicas; seguindo as identidades necessárias, trata-se de uma investigação mais profunda acerca de condutas que podem até ser em relação a indivíduos específicos, mas que remete a um problema que é *coletivo*, na medida em que estas pessoas estão presas dentro de identidades necessárias – em geral por alguma característica física que apresentam em comum –, que por sua vez são mantidas através das práticas representacionais surgidas e sustentadas pela própria comunidade.

Walker fornece três exemplos de práticas representacionais que comprometem o modo como os grupos representados são tratados: *estereo-grafia*, *porno-grafia* e *necro-grafia*, às quais passaremos em breve. As práticas representacionais

are among those that construct socially salient identities for people. These identities,

once culturally commonplace, can start to look 'necessary', as if the identity naturally befitted the people, rather than people's being fitted to it through many social facts and practices, including these representational ones. (Ibidem, p. 187).

As práticas englobam, portanto, preconceitos culturalmente enraizados, seja em relação a um grupo que faz parte de nossa cultura, seja a outros povos. Para Walker, o que caracteriza essas representações é a superação do individual, do gosto e do preconceito individual, para ir além da mera expressão desses preconceitos; a própria expressão dos estereótipos é seu maior sustentáculo social.⁴⁷

Como lidar com essa questão? Walker mostra dois caminhos já trilhados pela filosofia moral – dos quais discorda: aquele que faz demandas mais rígidas no escopo das próprias teorias, e aquele que apela para as emoções. No primeiro caso, temos algumas teorias morais contemporâneas que tentam evitar os problemas relativos ao reconhecimento moral reivindicando elementos como a universalizabilidade e a imparcialidade ou mesmo através do refinamento do conceito de “pessoa”. Se tivermos como esteio um bom conceito do que é uma pessoa, e se formos imparciais e nossos princípios morais forem universalizáveis, então é impossível, dentro dos parâmetros da teoria, que se aceite problemas de reconhecimento em relação a determinados grupos. O que garantiria o igual reconhecimento das pessoas, segundo esta perspectiva, seriam critérios mais rigorosos.

O problema de soluções desse tipo é que elas dependem de uma visão pré-estabelecida do que seja uma pessoa, e o que caracteriza os problemas de reconhecimento moral tem como princípio precisamente impedir que vejamos a humanidade em certas pessoas devido a algumas de suas características. O mesmo problema pode ser encontrado nas exigências de universalizabilidade e imparcialidade, na medida em que aplicamos esses critérios apenas àqueles que se encaixam no conceito predeterminado de “pessoa”; aqueles que não são reconhecidos dessa forma não serão incluídos nos princípios morais e no tratamento exigido a todas as pessoas. A questão do reconhecimento, portanto, é *anterior* às discussões internas às teorias morais, e tentar resolvê-la a partir de um maior rigor nos conceitos e na aplicação das próprias teorias é ainda superficial, e pode ocasionar – como de fato denunciam, sob diferentes aspectos, as autoras feministas da ética – na normalização da exclusão, subordinação e diminuição de algumas identidades.

Por outro lado, apelar para as emoções para dar conta do problema parece infrutífero, mesmo que nossos sentimentos sobre determinadas coisas e nossas reações afetivas possam

⁴⁷ Enquanto há práticas representacionais que retratam grupos sociais de maneira elogiosa e positiva, trataremos aqui especialmente daquelas que prejudicam não somente aqueles por elas marcados, mas também a comunidade que os abriga, na medida em que “erases or deform moral kinship among human beings”. (WALKER, 2007, p. 187); isto é, debilitam o próprio senso de comunidade moral compartilhada.

ser anteriores às exigências das teorias morais das quais falamos acima. Isto porque, para Walker, os sentimentos morais não são tão primitivos assim, e nossa comoção, nosso afeto e nossa desaprovação diante do comportamento dos outros são igualmente perpassados por concepções morais; não há, portanto, um sentimento moral puro, livre de qualquer preconceção anterior. Permanecemos, assim, com os problemas de reconhecimento moral, que podem – e frequentemente o fazem – distorcer nossas emoções morais diante de diferentes situações.

Para levantar um último ponto em relação às soluções da filosofia moral tradicional a essa questão, Walker questiona a validade de saídas individuais a problemas coletivos:

Yet it is not at all clear that the circulation of socially systemic prejudice and its impacts on mutual recognition can be understood, much less remedied or extinguished, by focusing on what or how individuals think in discrete episodes of explicitly moral reflection. In fact, it is characteristic of prejudices that are truly “culturally normative” that the huge number of situations and encounters they structure, and morally deform, are often not experienced as problematic at all, neither dwelt nor deliberated upon, at least by those who are not on the losing end of them. The holders of the prejudice don’t even notice its enactment, because it’s normal; it feels like business as usual to them. That’s what it means for a morally questionable pattern of relations to *be* culturally normative. (Ibidem, p. 189)

Nesse sentido, Walker toma como ponto de partida o *corpo* e se apropria de algumas noções de Wittgenstein e de uma frase sua que diz: “The human body is the best picture of the human soul” (WITTGENSTEIN, 1958, p. 178),⁴⁸ a fim de discorrer sobre o aprendizado e a interpretação das expressões e gestos físicos como fontes de entendimento sobre as pessoas. Ela toma a frase de Wittgenstein no sentido de que olhar para a aparência e expressão do corpo humano é o melhor meio para compreender o que está acontecendo em seu interior. Além dos sinais óbvios de dor, por exemplo, há outros mais sutis e dúbios, que dependem de informações contextuais para serem bem compreendidos.

Ademais, não é apenas um comportamento que pode nos dar uma ideia geral de quem alguém “é” ou o que se passa com ela,

but combinations and configurations of behaviors and features, and not just the configurations, but their occurrence in certain circumstances. What matters for telling what others are experiencing, feeling, thinking, enjoying, or suffering are *whole familiar patterns* of clusters of features (of behavior and reaction, vocalization, posture and gesture, carriage, facial expression, utterance and inflection) in certain characteristic *settings* and *sequences* (Wittgenstein 1958, remarks 580–91; and 1970, remarks 238, 492, 533–34, for example). Any part of the whole configuration (a gesture, exclamation, look, or comment) might mean something quite different in a different combination or setting. (WALKER, 2007, p.

⁴⁸ Há uma série de possíveis interpretações e análises não somente do trecho destacado, mas da obra de Wittgenstein em geral, as quais não trabalharemos aqui; utilizaremos esta passagem tão somente como mote da discussão sobre o corpo nas relações morais. Em relação a este assunto, encontramos um debate que também se utiliza do pensamento de Wittgenstein e que levanta questões semelhantes às de Walker – apesar de vir de um ponto de partida diferente e de levar a outro tipo de implicação – em *A Common Humanity* (2002) e *Good and Evil* (2004), de Raimond Gaita.

190)

Seja em relação aos gestos e expressões, seja em sua interpretação dentro de um padrão mais amplo, o fato é que nós vamos aprendendo a dar sentido a esses elementos conforme somos ensinados e apresentados a novas possibilidades. Isso fica evidente se olharmos para diferentes culturas que se utilizam de um mesmo gesto para expressar coisas diferentes; até mesmo dentro de uma comunidade os sinais ligados a um significado específico podem variar de acordo com fatores como classe, gênero e raça, por exemplo.

O corpo e suas formas de expressão nos fornecem os meios pelos quais lemos – através das convenções – a “alma” das pessoas e pelos quais expressamos a nossa própria. Nesse sentido, é através desse aparato que demonstramos a nosso reconhecimento dos outros como pessoas, na medida em que atribuímos a elas uma subjetividade e a levamos em consideração em nossas atitudes e relacionamento para com elas. É preciso, entretanto, fazer o caminho inverso para compreender as raízes dos problemas de reconhecimento.

Antes de passar aos problemas de reconhecimento propriamente ditos, os quais são identificados através das identidades necessárias, Walker procura fazer algumas distinções:

A mistake can result from temporary inattention, or it may mean that one is a neophyte, or an outsider, or an oaf. These sorts of incompetence may be occasional and unsystematic, or a function of simple unfamiliarity. Other failures of recognition are not like this. I might, for example, not notice someone's state because I do not feel obliged or moved to pay enough attention to that person to notice this. I might not pay attention to what another is expressing because I am sure I already know what I would see or hear. I might have a habit of noticing only certain things about some people no matter what is there to be noticed. Or, I might see what is there to be noticed, but count what I see differently in some people's cases than in others. (His sticking by his decision is reassuring firmness, hers is a hard edge.) Cases like these might reflect idiosyncratic insensibility or bias, even when the failure of recognition is persistent and when those who fail to be perceived are people of certain kinds or categories. But what if such forms of nonrecognition or misperception *typically* befall people of certain “kinds,” especially when the viewers are of certain other “kinds”? Is this likely to be a peculiar coincidence? (Ibidem, p. 192)

Ora, as falhas de reconhecimento podem remeter a questões pessoais e particulares, a alguma falha na compreensão do significado de gestos e expressões e outros problemas pontuais. Mas o que precisa ser trabalhado pela ética são os problemas de reconhecimento culturalmente criados, legitimados e perpetuados; essas são falhas de ordem social porque a interpretação e o reconhecimento das expressões é cultural e socialmente ensinada; assim, se encontramos problemas gerais nesse âmbito, isso demonstra uma “má educação”. Dependemos, nesse sentido, dos “professores” que tivemos e dos “materiais de leitura” dos quais dispusemos: ora, é necessário refletir sobre quais corpos recaem os nossos problemas de reconhecimento, e sobre quais ele é automático. Se estamos acostumadas a enxergar uma forma específica como padrão e outras como desvios deste padrão, então é preciso pensar nos

motivos para classificá-las desta forma e nas consequências que negar o reconhecimento da humanidade a algumas implica.

Como olhar melhor para o que os corpos retratam a fim de compreender e escapar dos problemas de representação, diante das dificuldades apontadas acima? Dependemos fatalmente de uma perspectiva de interpretação, conforme a qual for vermos a mesma coisa às vezes retratada de maneira completamente diferente. É preciso, então, desemaranhar a questão das representações e do reconhecimento através de um melhor entendimento sobre o modo como somos *levadas a ver* as coisas – e pessoas – da maneira como vemos, isto é, analisando os nossos professores e materiais de leitura. Segundo Walker, nas práticas representacionais há o uso dos próprios *corpos* como portadores de características que designam certo tipo de alma e há o uso de *imagens* desses corpos para representá-los de determinadas formas; as categorias chamadas de estereo-grafia, porno-grafia e necro-grafia⁴⁹ pretendem ilustrar e expor esses arranjos.

Estereo-grafia

As estereo-grafias retratam um grupo de pessoas como possuidoras de um tipo específico de alma, que difere de todas as outras, a partir de alguma característica que apresentam em comum. Além disso, essas representações são sistemáticas, formando um panorama que conecta imediatamente as imagens das pessoas desse grupo à ideia superficial sobre que “tipo” de alma elas têm. Os grupos retratados, então, seriam diferentes de *nós*, não seriam tão humanos ou não teriam uma alma constituída da mesma forma que a nossa:

For body pictures to be stereo-graphs they must be a part of some *system* of pictures which codes this equation by repetition or salience. Or, they must be pictures apt to trigger responses controlled by connections or codes which are part of the context in which the picture appears. Either way (or mixing both), for body pictures to be stereo-graphs they must be, or be connected to, practices of representing certain people in certain ways, where these ways are consistently different from the ways *other* people are represented. (Ibidem, p. 196)

Assim, podemos pensar em como se costuma representar todo um povo ou cultura como detentora de certas características e, portanto, de certo tipo de alma: é assim no caso da descrição de “árabes” como uma massa disforme atormentada pela miséria, que nasce e morre sem que ninguém pareça se importar; como seres que não se consegue individualizar em sua

⁴⁹ Walker não apresenta a origem para os termos utilizados, mas é possível conjecturar sobre eles: enquanto as “grafias” são inscrições, neste caso no corpo de grupos específicos de pessoas, alheias à vontade ou escolha de seus donos, as especificidades “estereo”, “porno” e “necro” referem-se a inscrições que planificam diferentes pessoas em um grupo homogêneo através de uma característica em comum, sendo o primeiro um grupo maior em que os últimos são ramificações específicas.

humanidade.⁵⁰ Diante dessa representação podemos nos perguntar se os próprios árabes se entendem dessa forma; se de fato suas vidas são tão insignificantes que ninguém nota quando um deles morre. Ou se esse tipo de descrição não é deformado em função de quem o elaborou e para quem foi elaborado, transformando todo um povo em uma massa de corpos intercambiáveis, sem desejos, intenções, história ou sentimentos. Tornando-os, portanto, mais superficiais e menos humanos do que *nós*.

Nesse sentido, pode até mesmo haver estereo-grafias que demonstrem a admiração por determinado grupo, considerando-os seres exóticos e belos, por exemplo. Ainda assim, o lugar que essas pessoas ocupam não é o mesmo do resto da humanidade, pois é exatamente disso que são privadas: a mistificação, assim como a superficialização de suas almas, as condena a um tratamento que não é humano; ou possuem almas mais simples, ou são como animais – por mais belos e fortes que sejam – ou ainda, como crianças que não sabem tudo aquilo que *nós* sabemos. Assumir tais coisas através de representações estereo-grafadas é privar o outro de sua agência como ser humano e abrir as portas para um tratamento diferente daquele dispensado aos seres humanos.

Pornografia

Walker considera esta prática representacional um tipo de estereo-grafia, na medida em que as imagens representadas são majoritariamente de mulheres, feitas para homens heterossexuais; isto significa que as mulheres *como grupo* são estereo-grafadas em função do prazer sexual dos homens.⁵¹

É importante então considerar o que as imagens produzidas pela pornografia comunicam sobre o que é ser mulher, uma vez que essas representações não moldam apenas a visão dos homens sobre quem elas são, mas também a própria visão *delas* sobre si mesmas, sobretudo com a extrapolação da pornografia para a cultura em geral por meio da

⁵⁰ Esse exemplo trazido por Walker provém da descrição de George Orwell de Marrakesh em 1939 e continua da seguinte forma: “The people have brown faces – besides they have so many of them! Are they really the same flesh as yourself? Do they even have names? Or are they merely a kind of undifferentiated brown stuff, about as individual as bees or coral insects? They arise out of the earth, they sweat and starve for a few years, and then they sink back into the nameless mounds of the graveyard and nobody notices that they are gone.” (1954, p. 187). Gaita também fala de uma situação que ilustra o que estamos querendo dizer: “I discussed the example of a woman whom I called ‘M’. It is a (true) story of a woman whose son had recently fallen to his death from a cliff. Only a few days after his death she was watching television, where she saw a documentary that showed Vietnamese mothers grieving over their children who had been killed in American bombing raids. At first she leaned forward in her chair towards the television as though to express her sense that she and the Vietnamese mothers shared a common affliction. After a minute or two she sat back and said, ‘But it’s different for them. They can just have more.’” (2004, p. 332).

⁵¹ Pode-se pensar na relação da representação pornografada das mulheres com a cultura alimentar do consumo de carne: Carol J. Adams ocupa-se precisamente deste tema em *A Política Sexual da Carne* (2012), argumentando que o modo como se explora os animais e o tipo de imagem que se criou em torno de seu consumo é pautada por relações de gênero, em que mulheres e animais estão em uma relação semelhante de sujeição ao poder masculino.

sexualização extrema nas artes, na moda, na publicidade, etc. A consequência desse tipo de estereo-grafia é a compreensão de que as mulheres são seres primordialmente sexuais, portanto tudo o que fazem é tomado como expressão dessa sexualidade; o corpo e as exigências feitas sobre sua forma tornam-se a própria identidade da mulher e ditam seu valor como pessoas. Às mulheres se lhes tira o controle sobre as próprias ações, pois seja lá o que queiram expressar através delas, sempre serão entendidas sob o espectro da sexualização:

Being pornographed, being relentlessly, involuntarily, anonymously, and publicly “sexualized,” is not being graphically *unsouled*, but being *ensouled* in a specific way. This way is not really (as the common phrase has it) as a “sexual object,” but rather as a generically sexualized subject, one whose gestures and behaviors will necessarily be taken (no matter what that subject means by them) as expressive of its sex, and a presumed sexuality. Being taken this way confutes self-possession: a firm grasp on one’s individual identity and confidence that one’s comportment is self-expressive in ways reasonably under one’s control. (Ibidem, p. 199)

Necro-grafia

Por fim, temos a prática representacional da necro-grafia que, em vez de forçar uma um tipo de alma específico em seus representados, elimina qualquer vestígio desta, deixando-os como mortos-vivos. Exemplos desse tipo de representação podem ser facilmente encontrados em imagens de prisioneiros dos campos de concentração nazistas:⁵²

The representative body of the camp inmate, with skeletal form, shaved head, empty glazed eyes, and blank face is surely not merely an accidental effect of administrative necessities, whether in Nazi Germany or contemporary Bosnia. It seems as well the production of a body signifying one “already dead”, beyond hope, care, or relief, and yet frightening, even repellent, in its not-quite-deadness. (Ibidem, p. 200)

Outro exemplo dessa prática pode ser visto em imagens outrora amplamente divulgadas do que Walker chama de iconografia da “África faminta”: aqui, o povo africano é generalizado através da popularização de imagens de crianças nuas e miseráveis com o propósito de atrair doações para instituições de caridade; a consequência da banalização desse retrato de miséria e sofrimento é a representação de um povo que não tem mais salvação, que está fadado ao horror e à morte. Ao mesmo tempo, consegue também desviar de questões importantes sobre a responsabilidade em relação ao cenário exibido: as razões que levaram os países africanos àquela situação são acobertadas, quando os responsáveis em geral são aqueles para quem as imagens necrográficas se dirigem.

Por último, pode-se pensar nas mais variadas formas de mutilação de um corpo⁵³ – seja

⁵² Outro autor que trata da imagem dos prisioneiros nos campos de concentração é Primo Levi – ele mesmo um destes prisioneiros –, em *É Isto um Homem?* (1988): a partir de narrativas sobre sua própria trajetória e sobre os eventos que presenciou, poderíamos pensar nesta obra como uma tentativa de subverter a representação necrográfica, colocando quem a lê dentro da realidade do que é ser um “outro” ou, ainda, do que é não ter sua humanidade reconhecida.

⁵³ Das quais temos exemplos novamente em Adams (2012); em *The Philosopher's Dog* (2004), em que Raimond Gaita reflete sobre os ritos dedicados aos mortos, e até mesmo em *The Lives of Animals* (1999), de

para matá-lo, seja após a morte – como formas de representar o tipo de alma que se lhe atribui: isto significa que o tipo de tratamento dispensado ao corpo após sua morte e mesmo a forma como ele é morto são sinais físicos deixados de acordo com o que se acredita estar em seu interior. Nesse sentido, enquanto há formas de prestar homenagens e rituais dedicados a alguém a quem se atribuía uma alma admirável, há também formas de inscrever no corpo de alguém o desprezo e a ojeriza que se sentia por sua alma.

Em vista de tais práticas representacionais e dos estereótipos por elas gerados, parece fundamental que se rediscuta o papel da filosofia moral em sua dissolução: para Walker, ainda somos influenciadas pelo legado dualista que inevitavelmente exclui o corpo do âmbito filosófico para dar lugar ao estudo da mente. Mesmo que não sejamos dualistas, parece haver uma herança da qual a filosofia ainda não conseguiu se libertar. Entretanto, se aceitamos que é para o estado interior – ou para a personalidade, alma ou mente – que devemos olhar, como poderíamos fazê-lo senão através daquilo que é corporalmente expresso? É através daquilo que percebemos no corpo do outro que lhe respondemos moralmente, de uma forma ou outra. Se falhamos em ver o que é expresso através do corpo de alguém ou se percebemos erroneamente, “sound principles regarding respect for persons, calculations of interpersonal utility, and habits of virtuous conduct toward persons will not avail.” (Ibidem, p. 201).

Apesar disso tudo, a filosofia moral não parece tão preocupada em analisar esta questão. Walker levanta uma possível pressuposição geral entre os filósofos de que os estereótipos sejam crenças falsas e generalizações. É estranho, no entanto, que sejam tão persistentes diante das variadas provas de sua falsidade e dos muitos exemplos que surgem para contrariá-las. Além disso, diferentemente do que ocorre com crenças e generalizações, os estereótipos não precisam ser extrapolações de algo que acontece em menor grau; inversamente, parecem ser criados e disseminados a despeito do completo desconhecimento dos indivíduos sobre o grupo estereotipado.

Neste sentido, os estereótipos parecem estar em uma instância anterior às crenças, na medida em que as moldam. Mas se isto é verdadeiro, e se há práticas representacionais que nos levam a formar estereótipos que por sua vez interferem nas práticas sociais e morais, moldando o modo como os estereotipados são tratados pelas instituições, então esse sistema deformador de crenças não pode ser meramente pessoal. Em vista disso, a epistemologia

J. M. Coetzee, em que discorre sobre o significado do consumo animal através da personagem principal, com isso também fazendo reflexões sobre suas relações com os seres humanos. Em comum, todos os autores citados tratam dos entrelaçamentos entre o modo como tratamos os animais e as relações humanas, seja após a morte, seja entre os vivos.

moral deveria encarregar-se dessas questões:⁵⁴

Moral epistemology as epistemology would need to accurately describe and explain these aspects of belief formation or inhibition. Moral epistemology as moral philosophy would need to subject the practices themselves, the conditions that permit and sustain them, and their effects on the formation of beliefs to moral critique. (Ibidem, p. 202)

Walker aventa a possibilidade de que as práticas representacionais sejam tanto *causa* de atitudes morais discriminatórias quanto *consequências* destas, e por mais que possa haver outros fatores envolvidos nesse entrelaçamento, uma vez que as práticas representacionais estão enraizadas, o que ocorre é sua naturalização, certamente outro meio ainda pelo qual as mantemos – pois, dessa forma, damos uma aparência racional a comportamentos discriminatórios e moralmente problemáticos.

Sejam quais forem as causas e mecanismos de perpetuação, é fundamental que a ética aprofunde-se o máximo possível no entendimento das práticas representacionais, porque elas dão forma aos nossos entendimentos morais e práticas sociais de variadas formas. Walker cita três delas:

Primeiramente, o fato de que há identidades estereotipadas produz – ou permite a criação – da ideia de que algumas pessoas sejam merecedoras de uma menor consideração moral, sobretudo quando estão sujeitas às ações de outras pessoas. Neste caso, os outros não reconhecem sua dor, vergonha, humilhação ou orgulho, o que pode manifestar-se através de atitudes paternalistas – como a de encarregar-se de “lidar ou dar um jeito naquele fardo”⁵⁵ – ou mesmo explicitamente cruéis.

Estereotipar identidades também tira a agência moral dos estereotipados, uma vez que os critérios para que um sujeito seja considerado um agente moral costumam girar, em maior ou menor grau, em torno do controle que se tem sobre suas próprias ações: “Actions arising in appropriate ways are 'really one's own', rather than alien or forced” (WALKER, 2007, p. 204). O que é “apropriado”, entretanto, ainda é um critério definido pelos outros; em última instância, a decisão sobre quem “merece” o título e o reconhecimento como agente moral livre são os não-estereotipados. Nesse sentido, estamos novamente mergulhados no problema do reconhecimento.

⁵⁴ Walker reconhece que há outros elementos em jogo na criação e manutenção de estereótipos e práticas representacionais; é possível ver sua defesa de estudos na área da psicologia para compreender melhor esses fenômenos em Walker (2007, 203).

⁵⁵ Podemos pensar na atitude relativamente comum de homens para com mulheres em um contexto de relações patriarcais: o homem se encarrega de cuidá-la, de fazer coisas por ela, até mesmo de sustentá-la, por exemplo, porque isto é algo que homens devem fazer. Esta atitude é paternalista na medida em que o que está em sua base é a ideia de que as mulheres são incapazes ou que não “foram feitas” para certas coisas. Até mesmo em atitudes chamadas ‘cavalheirescas’, podemos perceber a mesma identidade estereotipada sobre as mulheres como origem.

Por último, Walker fala sobre o efeito moral que os estereótipos causam nos próprios estereotipados:

Another important but unsettlingly different sort of problem is suggested by psychologist Claude Steele. The results of Steele's experiments, described by Steele in an interview with journalist Ethan Watters, include black Stanford undergraduates performing as well as whites on a difficult verbal skills test when they think they are simply solving problems, but performing significantly worse when they are told the test measures intellectual potential. Steele also found a negative effect on the performance of women students who believe a math test shows gender differences, and a negative impact on whites on that exam. Steele construes these results as showing "stereotype vulnerability," vulnerability to changes in one's behavior or performance that result, not from believing a stereotype, but from having to "contend" with the fact that there is one. (Ibidem, p. 205)

A partir momento em que estão cientes de que um estereótipo sobre eles existe, os estereotipados sentem-se vulneráveis a ele e respondem de forma diferente do que fariam se ele não estivesse à prova, de modo a confrontá-lo, negá-lo ou compensá-lo. O experimento de Steele sugere que, para que as pessoas ajam – ou reajam – em relação a um estereótipo, basta que ele circule o suficiente para tornar-se um conhecimento comum. Neste caso, o abalo causado é cíclico, uma vez que os estereotipados agem diferentemente em uma mesma situação que os não-estereotipados; as diferentes respostas, por sua vez, podem servir de combustível para a manutenção dos estereótipos.⁵⁶

Nesse sentido, respostas prontas que sugerem que é preciso “colocar-se no lugar dos outros” ou ainda “não fazer aos outros aquilo que não gostaria que fizessem a si próprio”, por exemplo, são perigosas, porque geralmente não requerem daquele que pratica tais exercícios que ele pense em todo o peso que carregar um estereótipo durante toda uma vida tem: ora, a vulnerabilidade ao estereótipo já revela que as pessoas estereotipadas pautam uma série de decisões e atitudes a partir daquilo que elas *sabem* que outras pessoas pensam delas. Sem levar todas essas questões em conta, de nada adianta fazer exercícios de empatia que apenas arranham a superfície do que é *ser* aquela pessoa; o resultado será sempre deturpado pelo pano de fundo das experiências que moldam a vida de pessoas que não precisam lidar com esse tipo de peso.

Ora, o que confere grande importância moral a preconceitos é sua naturalização através de práticas culturais, comunitárias ou grupais. Diferentemente dos individuais e

⁵⁶ A pedagoga Jane Elliot desenvolveu um exercício – que tornou-se bastante conhecido – que mostra às pessoas que não são vítimas de preconceito e estigmatização como é ter sua identidade estereotipada e sua humanidade diminuída, chamado *Olhos azuis – olhos castanhos* [Blue eyes – brown eyes]: realizado pela primeira vez com seus alunos e alunas de oito anos, as crianças eram divididas pela cor dos olhos, em que as de olhos azuis eram consideradas superiores às de olhos castanhos. Gradualmente, estas últimas apresentavam dificuldades e uma queda de desempenho ao realizar tarefas em que Elliot afirmava que elas eram piores que o outro grupo.

localizados, que são percebidos como tal, os preconceitos normatizados enraízam-se tão firmemente que nem são percebidos. Com a exposição dos exemplos de grafias morais, Walker pretende justamente problematizar os padrões para o reconhecimento de determinados corpos como representantes do que seja um ser humano com uma *alma* humana, e quais são os elementos que contribuem para que aqueles que não se encaixam nesses padrões sejam subjugados, excluídos e oprimidos.

4.4 BALANÇO FINAL DO CAPÍTULO

Neste terceiro capítulo, procuramos falar sobre o que Walker chama de “primeira tarefa” do modelo expressivo-colaborativo, enfatizando o papel que as responsabilidades tomam em nossas vidas morais; daí a importância de se compreendê-las: primeiramente, como sua distribuição é afetada pela ordem social e suas tradições, criando necessidades e vulnerabilidades que *parecem*, mas não são imutáveis e naturais. Para clarificar essas questões, trouxemos o princípio de proteção ao vulnerável de Goodin, com quem Walker dialoga para construir suas próprias posições.

Uma proposta em que as responsabilidades dão o tom à moralidade depara-se com questões sobre a agência dos indivíduos, isto é, sua vida particular em meio aos vários compromissos e pessoas a quem precisam responder moralmente. A solução de Walker para essa problemática é trazer à luz o conceito comum de *integridade*, para em seguida qualificá-lo de forma a ajustar-se às propostas do modelo expressivo-colaborativo. Além disso, sua caracterização da integridade servirá também de mote para a introdução das narrativas como instrumentos básicos de compreensão da vida moral.

As três narrativas propostas por Walker nos ajudariam a compreender e a definir melhor não só as nossas próprias responsabilidades como também a formular e testar justificações morais as quais precisam passar pelo crivo da comunidade. Nesse sentido, também falamos sobre as questões de autoridade envolvidas nos critérios que definem quem possui integridade e quem precisa prová-la aos outros, muitas vezes com todas as probabilidades contra si.

São decorrentes desse mesmo problema as identidades dominantes e as identidades necessárias, uma o inverso da outra: a autoridade para definir quais narrativas ou histórias de vida têm valor moral é extremamente controversa e dá margem para a criação dessas das identidades dominantes. Os critérios que motivam a atribuição de um certo tipo de vida – e portanto, de história – a um patamar moralmente mais importante ou valioso parecem arbitrários, e mais uma vez levam a uma suposta neutralidade que se mostra refém de valores

socialmente construídos.

As identidades necessárias, por outro lado, são discutidas por meio da análise de Williams sobre a situação dos escravizados e das mulheres no contexto da Grécia Antiga e dos apontamentos de Walker em relação ao que *significa* tornar uma identidade necessária. Enquanto Williams as atribui ao nível de coerção exigido para manter os identificados no lugar que lhes foi reservado – quanto mais invisível a coerção envolvida em mantê-los em seu papel, mais necessária uma identidade é –, Walker adiciona alguns elementos que complexificam a questão: os mecanismos que formam as identidades, dos quais cita três exemplos – a naturalização, a privatização e a normalização – impedem ou que as vozes dos subordinados sejam ouvidas, ou que sejam levadas a sério. Além da coerção, portanto, haveria uma teia intrincada de relações de poder, autoridade e credibilidade, da qual os identificados precisam lutar para se ver livres.

Em um nível mais profundo, falamos sobre os problemas de reconhecimento que geram o que Walker chama de práticas representacionais das quais as identidades necessárias são uma ramificação. Problematizando a quase inexistência do corpo nas reflexões da filosofia moral, falamos sobre sua fundamental importância para compreender a “alma”, num sentido emprestado de Wittgenstein. Pensar o corpo e suas expressões é tarefa da ética porque é sua má compreensão que gera os problemas de reconhecimento; nesse sentido, o modo de representação e as imagens que se propagam sobre determinados corpos cria relações cada vez mais difíceis de desfazer. São exemplos disso a estereo-grafia, a pornografia e a necro-grafia.

Por fim, tratamos das consequências bastante práticas advindas dos problemas de reconhecimento – isto é, do que supostamente se “sabe” sobre determinados grupos –, o que vai ao encontro da proposta geral de Walker de que epistemologia e ética estão intimamente conectadas. Moralmente, os resultados são desastrosos, pois o modo como os que têm suas identidades estereotipadas são tratados funciona através da aparência de racionalidade e neutralidade conferida pela própria comunidade – que frequentemente não é desafiada pelas teorias morais –, quando há na verdade uma ordem social em que os privilegiados não precisam responder por suas atitudes, isto é, não são responsabilizáveis por sua conduta problemática. Uma vez que a comunidade moral é sustentada pela expectativa compartilhada e razoável de que seus membros sejam responsabilizáveis – ou seja, não precisam apenas assumir suas responsabilidades como também têm condições de reivindicar que outros assumam as suas –, o rasgo dessa rede compromete toda a comunidade.

Após dar conta destes temas fundamentais para a tarefa de se compreender o modo

como se dão os entendimentos morais nas comunidades em diferentes níveis e aspectos, passaremos à segunda tarefa pautada por Walker em seu modelo: pensar em mecanismos possíveis para se avaliar esses entendimentos. O próximo capítulo tratará, portanto, da *justificação*, entrelaçando questões de epistemologia e práticas morais.

5 ENTRELAÇAMENTOS ENTRE EPISTEMOLOGIA E JUSTIFICAÇÃO MORAL E O DIREITO À VERDADE

Neste último capítulo, esmiuçaremos a questão da justificação moral, explicando o que são as estratégias críticas por meio das quais podemos avaliar os entendimentos morais – tarefa que Walker atribui ao modelo expressivo-colaborativo –, propondo-nos também refletir sobre o que é uma comunidade moral e o seu propósito. Ainda na problemática da justificação, Walker fala sobre o que é importante que se saiba, de acordo com cada modelo, destacando a relevância da flexibilidade dos conhecimentos e habilidades valorizados pelo modelo expressivo-colaborativo, trazendo novamente as narrativas como importante recurso de justificação. Também o são as intuições, ainda que tomadas unicamente como um ponto de partida compartilhado do qual se pode seguir para outros entendimentos morais que atendam melhor aos anseios da comunidade.

Trataremos ainda da função do equilíbrio moral, fundamental para a manutenção de comunidades morais, e de suas possíveis rupturas. Retomaremos a questão da transparência epistêmica desde uma perspectiva feminista, destacando as consequências dos “entendimentos morais” que servem como disfarce racional para esconder ordens sociais opressoras e coercitivas. Com isso, abordamos novamente o tema da intersecção entre *epistemologia* moral, isto é, o que se “sabe” moralmente, e seus efeitos na *prática* moral.

Neste sentido, será enfatizada a importância de mudar o foco da análise de um saber para *aquela que reivindica saber*, isto é, para questões de autoridade. Alguns têm credibilidade na comunidade moral e são automaticamente levados a sério em suas alegações; enquanto isso, há aqueles a quem esse mesmo atributo é negado: torna-se fundamental identificar as razões e critérios que operam nesse sentido. Retomaremos logo em seguida o papel da objetividade forte, sobre a qual falamos no segundo capítulo.

Finalmente, em uma última seção, exploraremos o que foi discutido no decorrer deste trabalho de modo mais prático, por meio dos exemplos fornecidos pelas *comissões da verdade*. Seguindo Walker, daremos ênfase à procura pela verdade como um direito, além de uma ferramenta fundamental na busca pela justiça. Nesse sentido, Walker retoma questões de reconhecimento e sobre o significado de “ter uma voz”.

5.1 FUNDAMENTOS PARA UMA ESTRATÉGIA DE JUSTIFICAÇÃO MORAL MAIS FLEXÍVEL

Em continuidade à estrutura de uma epistemologia moral naturalizada e feminista

segundo a qual Walker compreende a moralidade e a ética, a qual primeiramente procura compreender o modo como as comunidades morais criam, sustentam, reforçam e rejeitam os entendimentos morais,⁵⁷ passamos agora para a sua segunda tarefa: criar *estratégias críticas* para a avaliação dos entendimentos que estruturam a vida moral. A tarefa da justificação faz parte da *reflexão crítica* sobre a qual falamos no segundo capítulo, constituindo portanto uma etapa normativa dentro da proposta de Walker, mesmo que o seja de forma bastante moderada comparativamente às teorias normativas tradicionais: “Normatively, it aims to suggest some important things morality is 'for' – what in human lives depends on there being such practices, and how these practices can go better or worse.” (WALKER, 2007, p. 67).

Como vimos, o modelo expressivo-colaborativo reconhece a moralidade como um âmbito construído *socialmente*. Nesse sentido, os recursos disponíveis para a formulação e utilização dos entendimentos encontram-se em nosso próprio vocabulário moral, pois é a partir dele que somos primeiramente informados sobre o que é adequado falar, sentir e até mesmo pensar dentro de determinado contexto, isto é, quais são os termos morais apropriados para cada situação. Também nos ensinam a usar termos morais propriamente nos julgamentos morais paradigmáticos e os exemplos morais reconhecidos pela comunidade. Toda a construção do vocabulário moral da comunidade já nos fornece “modos de pensar moralmente”, no sentido de que há certas formulações e condições aceitas como boas desculpas, como boas motivações, há motivações que aprendemos a considerar aceitáveis e outras que consideramos desprezíveis, há instâncias para as quais nos é permitido apelar, como a empatia, por exemplo; e isto porque há um vocabulário moral extremamente complexo e rico que nos fornece esses meios.

Segundo Walker, os recursos para os entendimentos morais fornecidos socialmente são pontos de partida para todos nós, permitindo que tenhamos uma base moral comum sobre a qual nos apoiar. Mesmo assim, eles estão em constante negociação:

These resources give people a common starting place for mutual accounting, but the resources can be negotiated and their acceptability disputed within the very practices they make possible. We can make moral judgments, assigning responsibilities; and we can also raise moral questions about the ways we make them. Morality in this view is constructive: the materials for assigning responsibilities are given, but exactly how to go on with them, how to make them work in particular cases, and where and how to extend or modify them, may not be. (WALKER, 2007, p. 68)

Nesse sentido, para além de meramente cumprir o propósito de guiar nossas ações, a moralidade desempenha uma série de outras funções: é fundamental para conhecer e explicar quem nós somos e quem são os outros, através de como respondemos às pessoas e situações,

⁵⁷ Tarefa esta que vimos no capítulo anterior, sob a perspectiva das responsabilidades, sua distribuição, mecanismos, meios de propagação e rupturas.

das coisas e pessoas com as quais nos comprometemos e dos valores que cultivamos. Também é através da moralidade que aprendemos a lidar com fracassos e arrependimentos, a reparar danos e a assumir consequências. Para além de guiar o modo como devemos agir ou como devemos lidar com as situações morais, Walker enfatiza que seu diferencial em relação a qualquer outro código de conduta está precisamente na maneira como isso ocorre:

It does so by enlisting us in an ongoing process of self-expression and mutual influence, through an appeal to mutually recognized values. It teaches us to see ourselves as beings capable of considered choices and responsive to mutually recognizable goods, and teaches us that others so see us. In doing so it makes us responsible for ourselves and to others for the moral sense our lives make. It creates common expectations around shared terms of appraisal, creating mutual intelligibility. (WALKER, 2007, p. 69)

Aquilo que é mais particular à moralidade, portanto, é seu modo de construção e de continuação: através de inteligibilidade mútua, que está em constante disputa e transformação. Uma comunidade moral, afinal, caracteriza-se exatamente pela busca de uma vida comum, em termos compartilhados; viver sob termos compartilhados significa saber que estes são os organizadores de um grupo de pessoas, os que têm força para sustentar os entendimentos da comunidade. A definição de Walker para comunidade moral, portanto, exige apenas que as pessoas que vivem sob determinados entendimentos morais o saibam e pautem suas vidas através deles, pressupondo também uma reciprocidade entre seus membros baseada nesses mesmos entendimentos.

Compreender o que significa uma comunidade moral é importante na medida em que tem a ver com coisas que seus membros “sabem”: os termos morais sob os quais se vive em uma comunidade são uma espécie de conhecimento socialmente construído e moldado. Uma vez que Walker está preocupada com a justificação moral, é importante analisar como os princípios e procedimentos morais podem ser epistemologicamente justificados.

No modelo teórico-jurídico, evoca-se o “equilíbrio reflexivo”,⁵⁸ um balanço entre princípios morais e nossos mais firmes julgamentos e entendimentos morais. Para justificar aquilo que se requer do agente moral dentro dessa perspectiva – isto é, usar das generalizações, abstração, igualdade – diz-se que é preciso haver uma coerência entre as suas intuições e os princípios teóricos que regem a comunidade. Com esse arranjo, não se garante a infalibilidade de nenhum dos elementos, mas tão somente seu equilíbrio com certo grau de confiança.

O problema do equilíbrio reflexivo reside justamente na confiança sobre nossas

⁵⁸ Um conceito elaborado por John Rawls (2000), mas que tem origens no trabalho de Nelson Goodman em *Fact, Fiction, and Forecast* (1955); as raízes, distinções, implicações e diversas críticas dirigidas ao conceito podem ser vistas em Daniels (2016).

intuições – que devem ser a base sobre a qual se assentam os princípios –, na medida que são fundamentais para a justificação moral ao mesmo tempo em que são apenas suposições sem critérios claros sobre quais intuições são boas e merecem ser levadas em conta e quais devem ser descartadas. Segundo Walker, esse ajuste entre princípios e intuições morais, do modo como comumente se justifica dentro do modelo teórico-jurídico, pode originar situações em que a teoria moral e os princípios que a compõem determinam em grande parte as “intuições” das pessoas, e não o contrário:

If moral intuitions are really “data” they can't be negotiable in this way; if intuitive judgments that are to anchor principles are negotiable, morality isn't science and we aren't constructing “theory”. But then what we are doing here, and why? And who are “we” who enter into the quest for reflective equilibrium, with the discretionary power to decide which of our judgments are well considered, and which will stay and which go? (Ibidem, p. 71)

Identificando esses problemas, Walker planeja o modelo expressivo-colaborativo de modo a pensar a moralidade como negociação em tempo real entre os membros da comunidade a fim de refinar os seus entendimentos e resolver conflitos. O “nós” de Walker são os membros das comunidades, motivados pela ideia de continuar juntos – algo que está em sua própria noção de comunidade –, e por isso mesmo preocupados em cultivar e preservar seu autoentendimento e o entendimento interpessoal. É fundamental, portanto, ter não apenas harmonia entre *nossos* julgamentos e *nossas* ações: essa harmonia precisa estar presente sobretudo *entre as pessoas*. Walker explica como criar esse equilíbrio moral:

Moral equilibrium is created through shared moral understandings, and creates mutual intelligibility. In it, we know what to expect and what is expected of us morally; how to understand and express ourselves morally in ways that others will, or at least can, understand; not just what to do but what it means, and hence what others will think we mean by it. Moral equilibrium is reflective to the extent that we are capable of making it and its conditions and consequences the subject of explicit attention and consideration between us. Mutual equilibria (just as individual ones) may become unstable under reflection, or may be unmasked as merely apparent.

Para além da descrição sobre como se forma o equilíbrio moral em uma comunidade, Walker também prevê a evolução e modificação dos entendimentos que são reavaliados e rejeitados através de uma melhor consideração das pessoas, como é o caso da divisão de funções sociais e domésticas em função do gênero: por muito tempo aceita – inclusive “intuitivamente” – como uma divisão legítima, até mesmo natural, e que, vista sob ângulos diferentes, possibilitada pelo surgimento de novas circunstâncias e variáveis sociais e políticas, do acesso a novas informações e da insatisfação expressada pelas mulheres das mais diversas formas, foi finalmente posta em questão e tomada como um arranjo social baseado em outros elementos que não um *equilíbrio moral real* – que, como evidenciado no trecho acima, exige que as condições e consequências sejam consideradas explicitamente por todos,

algo antes negado às mulheres submetidas à divisão.⁵⁹

Se a questão, nesse contexto, gira em torno do que é importante que os agentes morais *saibam* de acordo com cada modelo, então temos que o modelo teórico-jurídico requer do agente o domínio de generalizações e abstrações – isto é, de acordo com o modelo teórico-jurídico, é isto que os agentes morais precisam *saber* – para que se possa julgar corretamente um caso específico dentro de um princípio moral já estabelecido – através de “nossas melhores intuições”; essas habilidades são necessárias para que se alcance o equilíbrio reflexivo do qual falamos anteriormente. No caso do modelo expressivo-colaborativo, uma vez que o equilíbrio moral requer que as pessoas estejam cada vez mais em *sintonia* umas com as outras, buscando uma base comum para sua comunidade, as habilidades – o que é necessário ou conveniente *saber* – são outras: em vez de generalização, a compreensão de contextos e o detalhamento de situações – porque para Walker, lidamos muito mais com situações que têm particularidades e elementos únicos, não repetíveis, incapazes de fazer caber em um princípio determinado –, além de outras ferramentas essenciais para a negociação, algo que está no cerne do que significa estar em uma comunidade moral: “Because negotiation of our lives in moral terms is a continuing process, new situations must be mapped onto past understandings and projected into future possibilities. The greater part of moral reasoning will thus be *analogical* and *narrative*.” (WALKER, 2007, p. 72)

Analogias e narrativas são dispositivos flexíveis e abertos a novas informações e ângulos, servindo muito bem às adaptações e negociações que se requer em uma comunidade moral. Na analogia temos a possibilidade de avaliar se uma situação se parece ou não – e o quanto se parece – com situações passadas ou familiares; através das narrativas podemos explorar as raízes de uma situação e sua trajetória até transformar-se naquilo que é, e a partir disso também aventar diferentes possibilidades futuras, seus custos e benefícios.

Além de analogias e narrativas, Walker também fala de habilidades que não são necessariamente “morais”, mas que também se mostram de grande proveito para aumentar e refinar os nossos entendimentos morais, como a discursiva, a perceptiva e a de responder apropriadamente às situações, por exemplo. ⁶⁰Todos os elementos citados são

⁵⁹ Com este exemplo não se quer dar a entender que os arranjos sociais sexistas foram extirpados da sociedade; é preciso localizar a situação apresentada para que não seja mal compreendida: a divisão tradicional de papéis em que os homens trabalham fora e sustentam a família e as mulheres cuidam do espaço doméstico, de filhos e de doentes da qual falamos é predominantemente uma realidade de pessoas brancas. Além disto, a eliminação da divisão como um *entendimento moral legítimo* não aconteceu em todos os lugares em que se desenvolveu e, mesmo nos casos que se ajustam ao exemplo exposto, não significa que estes arranjos sociais abusivos foram suprimidos – apenas que não se sustentam mais com base na ideia de que são moralmente corretos ou mesmo naturais, por exemplo.

⁶⁰ O uso desses elementos como ferramentas morais também é trabalhado por Diamond (1995), que defende a literatura e outras formas de estimular a imaginação moral como importantes mecanismos de convencimento,

“conhecimentos” valiosos para um modelo de moralidade que busca, acima de tudo, “the preservation of integrity, sustainable responsibilities, valued relationships, and certain moral values themselves.” (WALKER, 2007, p.72), dos quais trataremos com mais detalhes em breve. Elencar as diversas habilidades sociais que também se mostram proveitosas para a vida moral está em consonância com a tese sustentada por Walker – da qual tratamos no capítulo anterior – de que a moralidade não é “pura”, e sim entrelaçada a práticas sociais.

Porque não há um núcleo duro de conhecimento moral, no modelo expressivo-colaborativo, também não há um grupo de “saberes” específicos, de habilidades determinadas requeridas dos agentes morais; nesse sentido, os elementos epistemologicamente relevantes neste modelo são quaisquer habilidades morais e sociais, na medida que pertencem à vida moral, são ensinadas e aprendidas de diferentes maneiras em diferentes comunidades, e por isso também estão sujeitas a revisões e modificações.

Walker afirma acima que apontar *para o que serve a moralidade* é parte de uma tarefa normativa da ética. Nós aqui delineamos o que é importante, dentro da perspectiva do modelo expressivo-colaborativo, que os agentes morais *saibam*. Essa atividade de apontar para o que se deve saber é precisamente apontar para o que se presta a moralidade, na medida em que as habilidades elencadas por Walker – que compreendem muito mais do que as estritamente morais – sugerem que sua “função” se estende para muito além daquilo que se considera “estritamente moral” dentro dos parâmetros do modelo teórico-jurídico. Assim, passaremos à discussão sobre o papel das intuições e principalmente o das narrativas para a justificação moral.

Intuições e narrativas como elementos de justificação moral

Como, então, elaborar uma justificação moral para um modelo que abriga uma epistemologia moral tão aberta? Para Walker, as intuições e as narrativas são os elementos-chave para sua construção; as primeiras, porém, não são asseguradas como autoevidentes, como aquilo que “todos nós” aceitamos, como geralmente ocorre nas teorias do modelo teórico-jurídico. As intuições são o resultado de nossas inclinações em relação a determinadas crenças, e mais importante do que compreender *o que são* é compreender *o que fazemos quando evocamos sua autoridade*.

De onde vêm essas inclinações tão imediatas que chamamos de intuições? Daquilo que aprendemos em nossa comunidade, algo possível porque todos os membros recebem um “treinamento” semelhante. Se um membro da comunidade não divide muitos pontos de

por Murdoch (2012), que também fala da imaginação moral, desta vez como forma de buscar o Bem, e por Nussbaum (1990), que defende o papel moral de certas obras literárias.

partida – isto é, intuições – com os outros, em geral é considerado moralmente incompetente, ou sequer é considerado um membro genuíno dessa comunidade. Ter certas intuições, portanto, é fundamental para que sejamos considerados moralmente competentes em nossa própria comunidade:

Intuitive judgments are relatively fixed starting points and continuing reference points of understanding, reasoning, and discussion. They are simply the judgments most commonly, and só usually initially, taken for correct. From these socially shared bases for moral thinking, deliberation and debate often go forward, occasionally by simple deduction from general intuitive judgments, but often by analogical and narrative elaboration on specific cases or kinds of case. Some intuitive judgments are generalizations which define standard connections between some moral concepts and other moral and nonmoral concepts. (“Breaking promises is wrong”, “True friends are there when you need them”, “All human beings have dignity and moral worth.”) Some intuitive judgments are particular, and function as if perceptual. These we learn to make in learning moral vocabularies through which to report states of affair directly in (thick) moral terms; absent special circumstances “this” is a lie, “this” cruelty, “this” arrogance. (Ibidem, p. 74)

Uma vez que muitos julgamentos morais são realizados a partir de intuições, já temos uma indicação dos elementos considerados relevantes e dos diferentes pesos de cada um de antemão

Como elemento de justificação, são pontos de partida em comum, e por isso sua autoridade está sempre em xeque:

The continuing authority of intuitions depends not on higher-order beliefs from which they may be derived, but on the *character of the common life* to which they lead us. The question is whether existing intuitions continue to furnish the standing terms for a negotiation of that life that supports reflective equilibrium among us. This is the form of justification appropriate to them. (Ibidem, p. 75)

O que justifica as intuições *é seu resultado na comunidade moral*: se essas intuições, essas suposições imediatas, contribuem para o equilíbrio moral, se são compatíveis e viabilizadoras das negociações necessárias para a vida em comum, então elas estão justificadas. Quando elas deixam de alimentar o que é necessário para o “caráter da vida em comum”, então não possuem nada mais que as justifique e sustente.

Quanto às narrativas – as quais já tratamos sob a perspectiva das responsabilidades –, Walker diz que de duas formas distintas elas organizam nosso pensamento moral: é narrativamente que organizamos o que é importante em cada caso de deliberação moral, isto é, o modo como representamos um problema moral; e a forma de resolução desses problemas também é narrativa, uma vez que conecta o histórico da relação entre os envolvidos a futuras situações e consequências possivelmente decorrentes de uma atitude ou decisão tomada. É através de um pensamento narrativo que estruturamos e compreendemos os problemas morais e que conjecturamos saídas e soluções para esses problemas.

Para melhor entender o papel das narrativas no modelo expressivo-colaborativo, é importante colocá-las ao lado do modo de organização do modelo teórico-jurídico: este utiliza-se da dedução na solução e resposta a problemas, em que se a situação apresentar determinados elementos, é resolvida através do princípio que prevê esses elementos; nesses casos, ou o princípio se aplica ou não se aplica a determinada situação. No modelo expressivo-colaborativo, as narrativas têm uma função indutiva que Walker considera necessária para uma moralidade em constante negociação, na medida que o modo como as situações se desenvolvem é fundamental para nossa avaliação sobre elas, e os resultados advindos modificam nosso olhar sobre questões passadas e lançam novas perspectivas para questões futuras:

In narratives, however, what comes later takes on particular meaning in part because of what preceded it, while what came earlier may finally look very different depending on what happens later. Determining responsibilities in the concrete usually involves grasping histories of trust, expectation, and agreement that make particular relationships morally demanding in particular ways. To know what general norms or values mean in situations now requires appreciating how these have been applied and interpreted before, within individual and social histories. Narrative constructions allow us to take thought backward in these ways, and then forward to explore the costs and consequences of moral choices for individuals and between them. (Ibidem, p. 76)

A própria forma das narrativas está em harmonia com o que propõe o modelo expressivo-colaborativo: a atenção crítica para a distribuição de responsabilidades, para o contexto e as particularidades envolvidas em cada situação e relacionamento, e a flexibilidade necessária para um afinamento dos entendimentos morais da comunidade – neste caso, a flexibilidade advém da abertura das narrativas para novos olhares sobre o mesmo tema, para questões antes não consideradas, para o repensar de situações antigas sob outra ótica e para novas maneiras de resolver situações futuras a partir de avaliações presentes.

Nesse sentido, a resolução de conflitos e problemas morais tem mais a ver com negociação do que com uma resposta definitiva. O que não significa dizer que uma decisão é correta apenas porque as partes acordaram com ela, ou que decisões acertadas só podem provir do consenso. Walker esclarece que a estruturação moral através das narrativas diz mais sobre um tipo de perspectiva que se toma para que uma posição moral esteja justificada ou demonstrada do que sobre seu conteúdo, afinal, dentro da perspectiva narrativa também pode-se considerar certos valores ou responsabilidades como absolutos:

Analogies and narratives, more often than deductions, are the patterns through which intuitions and perceptions are invoked to justify judgments, as well as to dispute or repudiate them. These intuitions and perceptions are entrenched by their embodiment and preservation in the moral trainings, discourses, institutions, judgments, and practices of the community which claims to honor them. What the community can in turn claim as justification for these intuitions and perceptions is

the habitability and acceptability of the common life to which they lead. (Ibidem, p. 77)

As analogias e narrativas são formas de evocar a justificação de certas posições morais, e em geral é através delas que tentamos legitimar intuições e percepções. O fundamental, neste ponto, é compreender que todos esses elementos de justificação só têm validade moral enquanto permitirem e fomentarem o prosseguimento de uma vida compartilhada, isto é, uma vida em comunidade. Este é, portanto, o requisito vital para que os entendimentos morais estejam justificados dentro de suas comunidades.

Uma vez esclarecidos os elementos principais que pautam a justificação moral do modelo expressivo-colaborativo, é preciso abordar os possíveis problemas que a utilização de critérios tais como o equilíbrio moral pode suscitar: primeiramente, os entendimentos morais precisam fazer sentido para os membros da comunidade moral aos quais norteia; idealmente, eles deveriam fazer sentido para todos, seja os que os estabelecem, seja àqueles a quem são destinados, seja àqueles sobre os quais tratam.

Apesar de ter descrito brevemente uma comunidade moral como um grupo que compartilha minimamente os meios de entendimento moral, Walker retorna à questão com maiores detalhes agora, admitindo que sua descrição é idealizada. Elementos como as desigualdades sociais, as diferentes religiões e a diversidade de costumes alimentam uma grande disparidade nos entendimentos morais dos diferentes grupos que convivem em uma comunidade. Os conflitos de entendimentos geram, por certo, problemas no equilíbrio moral conforme descrito por Walker, tendo dentre seus possíveis desdobramentos a violência, a ruptura social, e até mesmo uma oportunidade de reavaliação em vista de afiná-los, originando formas mais legítimas de organização dentro da comunidade moral. Para qual dos lados penderão as consequências depende de fatores como os interesses – não necessariamente morais – das partes e das circunstâncias envolvidas, que podem estar fora do alcance da maioria dos indivíduos:

Consider now the case of a society with diverse nonmoral interests and many distinct or overlapping moral understandings. Such a community has motive and opportunity to continue its moral form of life, but also to experience conflicts within it and challenges to it. This kind of familiar setting – for example, ours – houses moral traditions, terms, and trainings that overlap and diverge at various points. Yet because this society is segmented and stratified by many forms of privilege and disadvantage, not everyone is comparably situated in the continuing negotiation of moral life. Not all intuitions, interpretations, and narrative constructions carry the same authority, or carry authority in the same places. Divisions, instabilities, conflicts of authority, and diverse experiences of social reality provide occasions and materials for critical, and possibly transformative, moral thinking.

Nesse sentido, não há uma solução pronta para o problema: em geral, os entendimentos vão se modificando conforme grupos historicamente oprimidos conseguem alcançar patamares que lhes eram até então negados. Ao acessar lugares centrais na disputa pelo “conhecimento”, adquirem maior destaque e credibilidade, sendo capazes de provocar mudanças através da promoção de um discurso – e até mesmo pelo exemplo ou pelas atitudes em geral, que expressam um modo diferente de lidar com as coisas – que é, finalmente, ouvido pela comunidade.

Assim como problemas com entendimentos morais geram um desequilíbrio entre as pessoas, há também termos morais que possuem autoridade em uma comunidade e que acabam por invisibilizar alguns grupos, tornando suas posições morais incompreensíveis para outros, e impedindo muitas vezes que esses sujeitos sejam vistos como agentes morais da mesma forma que os outros. A mudança desses paradigmas, como destaca o trecho acima, depende de uma série de elementos como a visibilidade pública, o acesso a instituições e brechas na distribuição de poder em favor de grupos tradicionalmente excluídos, por exemplo.

A ética feminista, dentro dessa problemática, busca – mais uma vez – por transparência moral e epistêmica: isto quer dizer desvelar os entendimentos morais que estão nas entrelinhas de práticas comunitárias e que mostram que as relações, responsabilidades e práticas são divididas por gênero. Entender esses processos estruturantes, segundo Walker, é uma atividade que constrange, e é também a partir desse constrangimento que coisas novas podem surgir. Dentro dessa perspectiva feminista da ética, uma comunidade moral ideal é aquela que compreende os entendimentos que dão tom às práticas sociais, seus custos, exigências e consequências, e está de acordo com eles. A busca pela transparência, portanto, significa isso: compreender tudo o que está envolvido para manter os entendimentos morais em funcionamento e mesmo assim apoiá-los.

No caminho para a transparência, ao expôr o sexismo envolvido na manutenção das práticas sociais tais como se configuram, a ética feminista pretende gerar o oposto daquilo que uma comunidade com entendimentos morais genuínos gera: o desconforto e o constrangimento. É através dos valores expressados pela própria tradição em questão – como o respeito, a igualdade, a autodeterminação – que a ética feminista aponta para seus usos equivocados, em casos de padrões duplos, ou questiona diretamente a autoridade desses valores, expondo problemas de credibilidade em sua gênese. A busca por transparência também pode revelar ordens sociais baseadas em coerção, violência e exploração disfarçados de entendimentos morais; nesses casos, um grupo se beneficia da exploração ou

invisibilização de outro para manter certa ordem social, o que se sustenta somente na medida em que esse arranjo disfarçado de “entendimento moral” não é descoberto e revelado. Uma vez expostas essas contradições, os membros dessa sociedade não podem mais esquivar-se da responsabilização por tal arranjo social, e é precisamente disso que se trata, para Walker, a busca pela transparência: compreender os custos, os benefícios e as consequências de se adotar determinados entendimentos e práticas morais e sociais para, assim, poder responsabilizar-se por elas como comunidade:

Possibilities of critical and speculative thought inhere in real social spaces in real time. How much space there is for criticism or imagination, as well as who can enter it, is determined by social, economic, technological, and discursive conditions that make available real or imagined alternatives to what we think now. These possibilities are not made available *simply* by thinking, as philosophers are prone to wish, nor should anyone assume that the nature and availability of criticism are obvious from just any arbitrary “reflective” vantage point. The demand for transparency is a powerful wedge in this regard, for it can be used to invite report and reflection on moral life from many points of view within it, and even outside it. Reports from some views can open critical sight lines blocked from some others, and can help to reveal how some views hide others. (Ibidem, p. 80-81)

A avaliação da credibilidade que visões, entendimentos e práticas autoritativas têm na comunidade também serve de parâmetro na justificação moral através de uma epistemologia crítica naturalizada: em vez de estruturar-se em torno do problema do ceticismo – isto é, arvorar a justificação moral no afastamento da possibilidade de não haver conhecimento, uma vez que ou encerramos nossas justificações em um ponto arbitrário, ou fazemos com que formem um ciclo, ou ainda que regressem infinitamente –, Walker prefere ficar no plano das “reivindicações de conhecimento” [*claims to knowledge*] feitas pelas pessoas e em sua credibilidade ao afirmá-lo.

Para Walker, a questão da justificação está voltada para aquele que diz saber ou conhecer algo, na medida em que há uma comunidade de investigação, informação e pesquisa que se baseia na credibilidade dos indivíduos que possuem autoridade sobre determinados temas e espectros, ou seja, dos “conhecedores”. Aquele que tem credibilidade, por sua vez, tem-na porque esta lhe foi conferida por outros, e ele por sua vez tem a autoridade para conferi-la a outras pessoas. A autoridade de alguém como “conhecedor” de determinado tema e, portanto, alguém com poder para moldar o modo como toda a comunidade verá tal assunto, está ligada a uma série de instrumentos e práticas de investigação, bem como relações de autoridade.

A segunda parte das exigências de justificação, como já vimos, diz respeito ao que é possível construir, como comunidade, em torno dos conhecimentos que têm crédito e autoridade; é importante que esses conhecimentos que estruturam o modo de vida das pessoas

sejam de fato habitáveis, isto é, que não impeçam a vida de alguns de seus membros, ou os prejudiquem em nome de sua manutenção.

As questões de justificação dentro dessa perspectiva estão voltadas às linguagens e meios pelos quais nos expressamos e aplicamos os termos morais de modo reconhecido pelos outros, isto é, mutuamente. Nesse sentido, é possível questionar os próprios meios através dos quais se estabelecem os entendimentos e arranjos morais e sociais, contemplando alternativas a eles e, conseqüentemente, modos de vida alternativos ao vigente. Isso implica em haver espaço para uma imaginação moral crítica, e aqueles que se engajam nessas questões precisam ao menos lutar para ter credibilidade. Walker não se preocupa em traçar caminhos teóricos ou soluções para esse problema, o que, por um lado, está em consonância com sua visão moral naturalizada que não se contenta apenas em teorizar para resolver questões práticas, e busca, em vez disso, olhar para a realidade para depois fazer conjecturas e oferecer possibilidades. Por outro lado, a exigência de pessoas com imaginação moral crítica com credibilidade nas comunidades é um tópico negligenciado por Walker, deixando-nos em dúvida sobre como haveria uma abertura de caminhos para tais questionamentos em comunidades extremamente fechadas e autoritárias, por exemplo.

De todo modo, na questão da justificação em geral, é fundamental para Walker – e para a ética feminista como um todo – que os “conhecimentos” que baseiam as práticas e o modo de vida de uma comunidade não sejam apenas coerentes *entre si*, mas que também sejam coerentes *com um senso de si mesmas que as pessoas compartilham*:

Preserving coherence is a powerful constraint in the case of moral understanding, as elsewhere. But what has to cohere in moral life is not just a body of belief, a set of dispositions, different normative standpoints, or particular motives “within” a person. What has to cohere is a set of social arrangements and the ability of a community of people to make a certain kind of stable and shareable sense of themselves within it as they live together.

[...] Moral and epistemic authority matter particularly to feminism because of the historic denial of them to women. But problems about them, about who has them, and why, can be recognized by anyone, and they matter to everyone. It is a central work of moral inquiry to analyze the discursive spaces that different moral views (and theories of them) create, and to explore the positions of agency and distributions of responsibility that these views foreground or eclipse. (Ibidem, p. 82)

Justificar epistêmica e moralmente entendimentos e práticas vai muito além de analisá-las lógica e conceitualmente, se partimos da perspectiva do modelo expressivo-colaborativo: é preciso analisar as condições sob as quais são forjados os entendimentos e que tipo de comunidade, por sua vez, *elas* forjam; como vimos, em lugar de um causar o outro, Walker afirma que ambos se retroalimentam, formando um ciclo.

De maneira complementar, temos a transparência crítica requerida pela *objetividade*

forte da qual falamos no capítulo anterior, que consiste em estabelecer padrões mais elevados de exigência para que uma comunidade possa considerar seus entendimentos e práticas epistemicamente objetivos, com o fomento a instituições e instâncias críticas a ela. Com essas ferramentas de autocrítica e avaliação em mãos, Walker acredita que possamos pensar a moralidade a partir de uma nova perspectiva, sem descrições gerais e sistemáticas do que “deve ser”, mas mesmo assim de maneira filosoficamente justificada.

5.2 VERDADE E TRANSPARÊNCIA

Uma vez discutidos os pontos principais do modelo expressivo-colaborativo, com destaque à importância do regime epistêmico das comunidades para os entendimentos morais, nesta seção procuraremos dar conta da função moral que a “verdade” e seu contar desempenham nesse contexto: para Walker, é a busca e o estabelecimento da verdade que devolve aos indivíduos sua agência moral perdida ou diminuída.

Para isso utilizaremos como pano de fundo, assim como a autora o faz, as comissões de verdade surgidas em vários países – em especial o instaurado na África do Sul – em busca de visibilidade, reparação e justiça para as vítimas de períodos de graves violações humanas. Tomando como referência a Comissão Sul-Africana de Verdade e Reconciliação, que reuniu testemunhos tanto de vítimas quanto de algozes e funcionou de maneira bastante participativa, suscitando um debate público, Walker toma emprestadas as noções de verdade apresentadas no relatório:

Factual or forensic truth consists in accurate information, obtained through reliable, objective procedures, about particular instances of human rights violations and the contexts, causes, and patterns of these (111-112). Personal or narrative truth includes storytelling that validates the “individual subjective experiences of people who had previously been silenced or voiceless” (112) as “parts of the national memory” and “history lessons” (113). Social truth is one established through “interaction, discussion and debate” that comprehend the motives and perspectives of all involved in a process of careful speaking and listening that itself reflects “participation and transparency” (113). Healing or restorative truth refers to the moral power of public acknowledgment “that a person’s pain is real and worthy of attention” (114). (Ibidem, p. 213)

A novidade dessas noções fica por conta das duas últimas distinções, uma vez que muda a perspectiva a partir da qual observamos a “verdade”: a verdade social exige discussão e troca entre as pessoas para ser elaborada, e nesse sentido é “a process that models reciprocity while it aims at shared understandings” (Ibidem, p. 213); a verdade restaurativa busca dignificar as histórias e experiências das vítimas.

Junto ao surgimento das várias comissões de verdade – que muitas vezes não tinham como objetivo principal e sequer terminavam com a punição em âmbito criminal dos

considerados culpados – veio a noção de *direito à verdade* como algo que se pode reivindicar em nome de justiça. Essa reivindicação abre um leque bem maior do que aquele permitido pela justiça legal, porque ultrapassa episódios de violência e perseguição explícitos e pontuais para dar conta de “complex histories of long-standing systemic oppression and subordination that span generations but remain partly hidden or contested” (ibidem, p. 214), mesmo que ambos os casos sejam geralmente interdependentes ou simultâneos. Junto às comissões, segue-se normalmente uma série de medidas em busca da verdade – e de seu estabelecimento – que vão desde os “tribunais da verdade”, em que os algozes falam sobre o que fizeram, mesmo que em geral não sejam punidos judicialmente, a construção de memoriais e locais de lembrança das vítimas, até a reelaboração de livros de história.

Além disso, Walker argumenta que há um *direito à voz* que é endossado pela maneira como em geral se constituem as comissões e que também será reivindicado por ela:

Current legal and political understandings about a right to truth emphasize an entitlement of victims to have truths material to gross abuses sought and established, to *be told* and *have told* the truth of their violation and loss. I argue also that rights to truth must encompass a right to *voice*: an entitlement to witness one’s experience of violation out of one’s own mouth and in one’s own terms (Ibidem, p. 215)

O direito à voz reestabeleceria a reciprocidade e a simetria moral entre os membros da comunidade, porque assim aquele que demanda explicações é levado tão a sério quanto quem possui autoridade para oferecê-las. O desequilíbrio entre ambos, por outro lado, provoca o declínio do status moral dos desqualificados – uma vez que ao reivindicar explicações sobre injustiças e abusos cometidos contra si, sem uma voz, suas demandas não seriam atendidas ou mesmo ouvidas. Nesse sentido, dispositivos como as comissões da verdade são “a real-time exercise in resetting social presumptions of moral and epistemic credibility and responsibility in newly egalitarian or at least more inclusive ways” (Ibidem, p. 215).

Segundo Walker, em períodos de extrema violência temos dentre as consequências uma espécie de ruptura epistêmica experimentada pelas comunidades:

the isolation of victims, the sometimes ambiguous but often willed ignorance of bystanders, the malignant power of some to prevent the emergence of truths vital to other’s integrity and their pursuit of justice, and the fragmentation of a moral world when wrongdoers, victims, and communities do not have access to a shared reality as a premise for justice, respect, and compassion. (Ibidem, p. 216)

Para que se saia dessa situação é preciso desfragmentar os entendimentos sobre ela, pois só assim todos poderão estar em equilíbrio quanto ao que se passa ou se passou; apenas a partir desse momento é que se pode, enquanto comunidade, dar encaminhamentos e fechamentos ao ocorrido. Neste ponto, fica evidente a importância de uma política de transparência que dê abertura para a busca pela verdade: ela é o principal instrumento para a

reconstrução dos entendimentos morais da comunidade.

Aqui, há uma distinção estabelecida por Thomas Nagel⁶¹ entre *conhecimento* e *reconhecimento* da qual Walker se vale: ele afirma que o reconhecimento é uma versão oficialmente sancionada e publicamente aceita do conhecimento. Nesse sentido, o que cada indivíduo sabe sobre sua realidade – sejam eles as vítimas, algozes ou o resto da comunidade – é insuficiente para gerar uma compreensão geral de uma situação. Muitas vezes os indiretamente envolvidos não sabem a extensão ou sequer da existência de abusos e violências, gerando ceticismo em relação às evidências que surgem. Walker diz que a descoberta de acontecimentos terríveis no passado ou no presente “threatens them with unwanted and in some cases dangerous responsibilities as human beings and citizens” (Ibidem, p. 217).

A desfragmentação da verdade em busca do reconhecimento precisa juntar várias peças de diferentes proporções e formatos de diferentes indivíduos a fim de se montar um panorama completo; isto quer dizer que o conhecimento pertencente a cada um – e que pode falar de coisas diferentes e em vários níveis de profundidade – precisa ser analisado em conjunto, pois só desta forma é possível detectar padrões que conferem sentido amplo ao acontecido. A partir desse panorama as responsabilidades são esclarecidas. Além disso, esse tipo de conhecimento precisa de autoridade institucional ou ao menos de amplo consenso – que também confere autoridade – para ser amplamente disseminado e, finalmente, reconhecido.

Algo parecido pode ser pensado para casos individuais: quando fazemos mal ou causamos danos a alguém, nos é reivindicada uma explicação sobre quais foram nossas intenções e motivações para fazer tal coisa. Recusar-se a falar a verdade sobre isso pode ser mais cruel do que a própria ação, e nesse sentido não é apenas a verdade que importa, mas principalmente “a willingness to seek it, to tell it, and to see it tested” (Ibidem, p. 217).

Seja em casos individuais ou públicos, a exposição da verdade – ações, suas motivações, sua abrangência – parece ser a parte inicial necessária para se reestabelecer os entendimentos que a comunidade compartilhará e sobre os quais construirá as bases para sua continuidade como tal. Walker assume que compartilhar entendimentos, dizer e reivindicar a verdade são requisitos moralmente importantes porque, diante de equívocos graves como aqueles que levaram à instauração das comissões de verdade, por exemplo, oferecer reparos e

⁶¹ Esta distinção está em um relato de uma conferência em 1988, com membros de vários países que haviam passado por regimes ditatoriais que se reuniram para pensar sobre o que fazer com os torturadores. Nagel teria vindo então com a distinção entre conhecimento e reconhecimento. Para uma descrição mais detalhada dos eventos, ver Weschler (1990).

compensações é uma questão de compaixão e justiça. Ao mesmo tempo, estabelecer a verdade é um meio de levar a sério os males causados às vítimas e, como mencionado anteriormente, de formar uma base de entendimentos comuns sobre a qual se poderá pensar e elaborar outras reparações. Por fim, o direito de reivindicar e falar a verdade “aspire to a constitutive function in reengineering a moral and epistemic community and individual's places and relations within it.” (Ibidem, p. 218).

Para Walker, portanto, a verdade tem um papel instrumental e outro constitutivo. Para argumentar em favor dessa afirmação, trataremos de dois elementos de reparação moral que têm na verdade, e em seu contar, seus maiores possibilitadores: o reconhecimento e a voz, em que o primeiro é aquele da definição de Nagel e a última diz respeito a “the standing to make assertions in the first person and to be recognized as a possible bearer of the truth in what one asserts” (Ibidem, p. 219).

Reconhecimento

Por que vítimas de injustiças [*wrongdoings*] buscam o reconhecimento da comunidade e de seus algozes sobre o mal que lhes foi causado? Para além da necessidade de obtê-lo para uma posterior reparação, ainda há outros tipos de reconhecimento reivindicados pelas vítimas:

Successful apologies need to embody acknowledgment of *fact*, that the unacceptable circumstance, an action or a consequence of an action, did indeed obtain. They require acknowledgment of *wrong*, that this circumstance is indeed unacceptable and so truly constitutes an affront or injury to the one to whom the apology is addressed. They require acknowledgment of *responsibility*, that the one apologizing is without excuse, or with excuse that only qualifies or mitigates but does not defeat responsibility. Finally, and essentially, apologies require acknowledgment of *repudiation*, often embedded in expressions of sorrow, remorse, guilt, or shame, that the apologizer clearly and personally laments and rejects the circumstance for which he or she stands responsible and his or her role in it. For apology, repudiation is essential, but repudiation only commands its power on condition of adequate acknowledgment of fact, wrong, and responsibility. (Ibidem, p. 220)

Quando danos graves são infligidos a alguém, a vítima tem suas experiências de vida como que rompidas, tirando-lhe o senso de coerência dos fatos e quebrando a noção de continuidade. Seu senso de autonomia é distorcido pelo que lhe foi infligido, a confiança e o controle sobre si são severamente abalados, e memórias e outras sensações remanescentes reaparecem alheios à vontade da vítima. A fim de dar sentido ao que lhe aconteceu, elas buscam reconstruir a história conectando fragmentos isoladamente desconexos ou incompletos, concatenando-os em um panorama que lhes devolva o sentido para que possam seguir com suas vidas sem que uma parte tenha ficado mal resolvida.⁶² Porém, o trauma e a

⁶² Walker cita autores que trabalham com a experiência do trauma para basear suas afirmações, como David Becker (2006), Yael Danieli (1988) e Jean Hatzfeld (2005). O tema também é trabalhado por Phil Hutchinson, no artigo *Encarando a atrocidade: a vergonha e sua ausência* (2016), em que defende a *vergonha* como elemento indispensável para a identificação de eventos atroz, discorrendo também sobre as

falta de confiança em si e em sua própria capacidade de discernimento e julgamento experimentados por suas vítimas gera consequências ainda mais graves: a mais evidente é a perda ou drástica diminuição da agência moral e social.

O argumento de Walker é de que a chave para a devolução da agência moral às vítimas está na reconstrução da verdade e na possibilidade de contá-la em seus próprios termos. Nesse sentido, os dois primeiros tipos de reconhecimento citados – o reconhecimento de fato e o de erro – são os mais básicos para uma tentativa de reconstruir o seu mundo de forma que ele volte a fazer sentido, porque o reconhecimento e o estabelecimento do fato possibilitam que, através dos outros, elas possam voltar a acreditar em si e em suas experiências.

Outra seqüela experimentada pelas vítimas é a vergonha pela humilhação a que foram submetidas e a culpa pelo que lhes foi infligido, algo que pode ser reparado através do reconhecimento da responsabilidade, dado que a culpa das vítimas pode ser – pelo menos externamente – extirpada através da correta atribuição de responsabilidade àqueles que lhes causaram o mal. O reconhecimento da responsabilidade é o respaldo social à afirmação de que as vítimas não tiveram participação alguma em suas próprias mazelas. Infelizmente, é comum que em casos de opressão e injustiças históricas e sistemáticas, as pessoas não envolvidas acreditem que, se as vítimas estão onde estão, é porque lhes falta algo para mudar de situação; elas teriam, então, contribuído para serem tratadas daquela maneira, e por isso não mereceriam o mesmo respeito que as outras pessoas.

Afastar esse tipo de crença, entretanto, não é uma tarefa pertinente apenas às vítimas: as outras pessoas precisam apoiá-las, para que elas saibam que o que lhes aconteceu é inaceitável. Falhar nesses pontos, argumenta Walker, cria um dano colateral, muitas vezes ainda pior que o primeiro, de não ter apoio de sua própria comunidade ao apontar a magnitude e a inadmissibilidade do tratamento dispensado a elas.

After the fact of violation it becomes urgent for victims of serious wrongs to receive confirmation that what befell them was indeed unacceptable. To fail to receive that confirmation is another injury, often called the “second wound,” that can be more demeaning morally than the original harm, if it suggests that one is not only of negligible importance to the perpetrator of harm, but also to the community to whom one looks for protection and vindication. The needs of victims to confirm their blamelessness, or at any rate to shed undue blame, is finally dependent, as is the victims’ achieving a stable sense of reality and competence, on authoritative confirmation by others of the facts of the wrong and responsibility for it. Victims need cognitive and moral security that the wrong is real, that the responsibility rests with others, and that the victim was and is entitled to better. (Ibidem, p. 224)

O reconhecimento de repúdio – em forma de um pedido de desculpas ou mesmo só o assumir de sua responsabilidade perante o acontecido –, vindo dos algozes, nem sempre é

consequências que sua falta imprime à humanidade.

algo almejado pelas vítimas, embora em geral seus desejos não sejam determinantes para que ele aconteça ou não; isto porque na maior parte dos casos, os “culpados” recusam-se a assumir sua responsabilidade. Em vista disso, é responsabilidade da comunidade assegurar esse reconhecimento em sinal de respeito e compaixão pelas vítimas. Walker argumenta que pode-se fazer isso assegurando-se que elas contem suas histórias – a verdade – e portanto não precisem sofrer com danos colaterais. Esse tipo de reconhecimento, partindo da comunidade, cumpre um papel tão fundamental quanto o da responsabilização individual dos algozes.

The task of maintaining practices of responsibility and individuals' senses of responsibility is the basic shared task of any community or society that is viewed as the authoritative reference point for the norms and normative expectations on which shared human lives must run. That task requires reiterating standards that have been contravened by wrongdoing, enforcing the wrongdoers' proper acceptance of responsibility and its consequences, and seeing that victims receive acknowledgment, validation, and some form of vindicatory repair (Ibidem, p. 225)

Infelizmente, essas práticas não são comuns nas comunidades, e quando se encerra um período de violência, repressão e opressão, as pessoas tendem a diminuir os acontecimentos ou mesmo fingir que eles não ocorreram. As consequências nefastas para a ordem moral nesses casos são gritantes: os algozes reafirmam sua autoridade de subjugar outras pessoas sem que precise se responsabilizar por seus atos, as vítimas são mais uma vez insultadas e impossibilitadas de recobrar totalmente sua agência moral, uma vez que lhes é negada a justiça – e em muitos casos o resultado disso é seu isolamento –, a comunidade em geral reafirma sua primeira reação de reafirmar-se enquanto ignorante dos acontecimentos, furtando-se da avaliação sobre sua própria responsabilidade em relação ao seu fracasso em intervir e mesmo em ver o que estava acontecendo; por último, a comunidade experimenta uma falha epistêmica que mancha seus entendimentos sobre o passado e sobre o futuro.⁶³

O fomento às práticas comunitárias de responsabilidade garante que os entendimentos morais estabelecidos pela própria comunidade sejam de fato representativos para seus membros – e quando não o forem, garantem que serão revistos ou coibidos.

Voz

Para Walker, apenas falar a verdade sobre abusos sofridos para que não se os permita novamente é insuficiente e por si só duvidoso, e nesse sentido é mais plausível falar sobre o impacto que o “falar a verdade” pode causar no equilíbrio reflexivo da comunidade, alterando aquilo que outrora as pessoas consideravam impossível de acontecer e introduzindo, assim,

⁶³ Primo Levi nos fornece um relato semelhante no artigo *Deportados. Aniversário.*, da coletânea *A Assimetria e a Vida* (2016): dez anos após o fim do regime nazista, não se falava mais sobre o assunto, o que provocou, além de indignação, uma reflexão do autor sobre o silêncio por parte das pessoas que *não* fizeram parte das atrocidades cometidas. Levi afirma que há um sentimento de vergonha pelo que ocorreu que é compartilhado por todos, na medida em que todos somos parte da mesma humanidade, sejamos nazistas ou não.

novas possibilidades e trajetórias que levam em conta esses novos fatos: “Truth telling, finally, affects whose histories and memories can be credited and whose interpretations and warnings will have weight, and thus shifts distributions of credibility” (WALKER, 2007, p. 226-227). O abalo no equilíbrio reflexivo, no entanto, não costuma depender apenas de um indivíduo que fala a verdade: para que isso aconteça é preciso, além do apoio da comunidade, *ser ouvida*.

Por isso, é importante que pensemos sobre *o que é ter voz*: a falta de uma voz própria, quando se faz parte de um grupo específico, é uma característica comum em comunidades sob arranjos morais e sociais opressivos. Uma vez que em grande medida são os *testemunhos semelhantes* que dão o tom ao conhecimento social – isto é, daquilo que é “conhecido” pelos membros de determinada ordem social –, e não a própria *observação social*, é vantajoso para a perpetuação desse regime opressivo tornar os indivíduos desses grupos “mudos”, incapazes de relatar suas experiências e pensamentos sobre sua própria situação. Isto acontece porque a “mudez” provém dos arranjos sociais hierarquizados, que limitam e até mesmo eliminam a credibilidade, a liberdade e a autoridade desses grupos, impedindo-os de assim mudar esses arranjos que os subjugam.

Mas em que consiste *ter uma voz*?

Having voice requires the *will* to speak and not to be overwhelmed by despair or intimidation; the *means* to say what you intend, which in some cases requires unfamiliar vocabularies and forms of thought that press on the existing configuration of beliefs in radical ways; the *opportunity* to speak, which requires access to those people and places from whom, and in which, one needs to get a hearing; and the *standing* to do so. (Ibidem, p.228)

É preciso deixar clara a relação entre a mudez e os diferentes tipos de autoridade – “law, custom, traditional and institutional authority, expertise, and discursive boundaries” (WALKER, 2007, p.229) – que colocam em descrédito a fala de determinados grupos: quando a violência praticada parte daqueles com poder político e social, ela repousa na noção de que as vítimas jamais poderão falar sobre seu sofrimento e, se falarem, não terão a credibilidade necessária para serem ouvidas. Até mesmo em violências arbitrárias os algozes se valem do medo e insegurança da vítima para manterem-se impunes. Walker traz um exemplo valioso do poder de silenciar vítimas através da autoridade quando fala sobre as mulheres em situação de conflito armado e repressão política: neste caso, além da violência a que homens e mulheres estão expostos, elas também sofrem violências específicas que costumeiramente não são reconhecidas como tal, e portanto sua reparação sequer é pensada. Mesmo em situações que esse tipo de violência específico é reconhecido,

it is still unlikely that those responsible will be called to answer or to repair, and especially unlikely that women will have the means, opportunity, and standing to claim justice. In an era when civilian casualties now constitute as much as 90

percent of casualties in war, wars of the rich bombard civilian areas with massive destruction and wars of the poor often rely on looting and massacres on the ground, kidnapping children for coerced military and sexual use, and increasingly resorting to mass sexual violence as a strategy of terror, demoralization, destruction of communities, and genocide. Normally dependent and diminished statuses, economically and socially, render women specially vulnerable to harms, then specially vulnerable to additional repercussions of the original harms, and finally often voiceless or silenced in the wake of harms. (Ibidem, p.230-231)

Em vista desse tipo de dano, é necessário reivindicar o que Walker chama de “personalidade moral completa”, isto é, ser capaz de definir a si mesma e demandar respostas e explicações sobre o que lhe aconteceu, bem como ser vista como alguém de quem se pode reivindicar explicações. Nesse sentido, respeitar uma pessoa ou conferir-lhe dignidade tem a ver com considerá-la capaz de ser representante de suas próprias experiências e de si, e de evocar os entendimentos morais compartilhados de sua comunidade como parâmetro daquilo que é devido a ela e aos outros.

Se, por outro lado, perdemos o controle sobre como nos apresentamos e somos apresentados, então já não temos mais voz, porque não somos mais reconhecidos pelos outros como de fato somos; tornamo-nos incompletos e deixamos de ser indivíduos, o que acaba por excluir-nos de uma série de espaços sociais e morais. Walker afirma que é através do discurso que podemos recuperar nossa personalidade moral completa – a retomada do discurso sozinha, porém, não seria garantidora do controle moral de nossas vidas.⁶⁴

Ser um membro completo de uma comunidade moral, para Walker, envolve dignidade:

Dignity requires being a possible bearer of truth about one’s experience of oneself and the world, and being able to make others accountable as truth tellers; it is a standing that represents full membership in a moral community that truly coconstructs its self-understanding and the terms under which its members hold each other responsible. It is an indignity not only to lack this standing, but in lacking it, to be subject to representation by lies, fabrications, or denials of one’s own experience and judgments, or to be simply erased from the scene of judgment and accountability. Dignity is, literally, “standing,” and the standing that is a ground and constituent of moral agency is that which allows one to participate in practices of accountability. When people are silenced and disqualified as self-describers of their actions and choices, they lack the status of self-accounting actors in relations of mutual accountability. When people are denied the standing to demand accounts of others in matters crucial to their own well-being and central to matters of justice and compassion, they are denied the effective enjoyment of others’ accountability to them. This is far more catastrophic than being denied other things of value or importance. (Ibidem, p. 232)

Se nossos entendimentos sobre nós mesmos e sobre as responsabilidades devidas a cada um são o que nos faz ser membros da comunidade moral, então ter sua agência moral

⁶⁴ É importante destacar novamente o papel que a comunidade moral desempenha na reivindicação de uma personalidade moral completa: não basta que o sujeito reivindique para si um status de agente moral se ele não é assim considerado pelos outros membros da comunidade. Aqui está a maior dificuldade para a retomada de uma voz própria, para a reconquista de sua humanidade completa: é preciso que a comunidade esteja disposta a reconhecê-la, em maior ou menor grau.

descredibilizada é ser excluída da rede de responsabilização que constitui as comunidades; tal situação nos tira a possibilidade de igual força para apontar a responsabilidade de outros bem como para sermos responsabilizados. Nesse sentido, Walker faz uma distinção entre as relações de responsabilização recíprocas: elas podem ser simétricas ou não, além de benignas ou malignas. Nas relações de responsabilização benignas e assimétricas, temos casos em que papéis sociais e institucionais moralmente inofensivos exigem a assimetria em determinadas situações, mas que não implicam em uma das partes ter sua agência moral diminuída ou considerada menor pela outra. Assim são os casos de uma chefe em relação a sua subordinada ou de uma professora e sua aluna. De forma semelhante, há outros casos em que a assimetria se justifica em função da capacidade reduzida de alguém, que precisa ser assistida de modo apropriado por outra; este caso não pode de modo algum ser confundido com a assimetria das relações que envolvem as identidades necessárias, uma vez que neste caso ela é apenas uma fachada que legitima atos opressivos e exploradores.

Afora os casos mencionados de assimetria benigna, todas as pessoas estão em uma relação simétrica de responsabilização – isto é, todas são iguais em sua imputabilidade e em suas reivindicações pela responsabilização de outras –, e é precisamente disto que se trata ser capaz de falar e de receber a verdade. Garantir isso é assegurar que toda a comunidade esteja em um mesmo solo de entendimentos morais:

The corollary is: When individuals or institutions are *not* allowed to silence the less powerful or the violated, and are compelled to listen to and to account to those once dominated or violated, then all parties find themselves within a moral field. However still uneven that ground, it is a recognizably moral floor of relations. It is with good reason that rights to truth and rights to voice are spoken of, as they were by South Africa's Truth and Reconciliation Commission, as both means to and constitutive elements of civil, moral, and political humanity. (Ibidem, p. 233)

Mesmo assim, Walker faz ressalvas em relação a iniciativas como as comissões da verdade, porque podem tomar caminhos duvidosos para cumprir determinados objetivos: elas não estão imunes a ceder à pressões para chegar a resultados maniqueístas⁶⁵, para montar histórias lineares que respondam a todas as perguntas, quando isso não é possível, ou ainda criar narrativas que coloquem as vítimas em posição de superação, quando as coisas se mostram bem mais complexas e lentas do que se desejaria. Finalmente, Walker, aponta para a possibilidade de reduzir iniciativas pelo direito à verdade a meras coletas de evidências e

⁶⁵ O receio de resultados maniqueístas é também expresso no relato de Hannah Arendt sobre o julgamento do nazista Adolf Eichmann, que havia atraído enorme atenção midiática e corria riscos de se tornar uma espécie de espetáculo: “Clearly, this courtroom is well suited to the show trial that David Ben-Gurion, Prime Minister of Israel, had in mind when he decided to have Eichmann kidnapped in Argentina and brought to the District Court of Jerusalem to answer the charge that he had played a principal role in “the Final Solution of the Jewish question,” as the Nazis called their plan to exterminate the Jews. And Ben-Gurion, who has rightly been given the title of “architect of the state,” is the invisible stage manager of the proceedings.” (1963).

provas factuais.

Mesmo correndo riscos, iniciativas como as comissões de verdade têm o potencial de mudar perspectivas e olhares, ou, pelo menos, indicam que essas mudanças estão começando.⁶⁶

5.3 BALANÇO FINAL DO CAPÍTULO

Neste capítulo final, procuramos cumprir a segunda tarefa atribuída ao modelo expressivo-colaborativo tal como assumida por Walker, qual seja, a de estabelecer critérios para a justificação dos entendimentos morais. Primeiramente, fizemos uma descrição das funções às quais a moralidade se presta, dentro da perspectiva expressivo-colaborativa, em que a busca por uma vida moral compartilhada é o propósito principal da comunidade moral. Nesse sentido, temos um vocabulário moral em comum como ponto de partida para nossos entendimentos, do qual também fazem parte as intuições.

Englobando tanto a tese assumida sobre o propósito da comunidade moral quanto a questão das intuições, temos o *equilíbrio reflexivo*: Walker contrapõe o sentido assumido correntemente na filosofia moral – que prevê a coerência entre os princípios morais e as intuições que se tem na vida ordinária – com aquele que defende ser mais fundamental, isto é, um equilíbrio entre as pessoas e seus entendimentos morais. Além de sua já conhecida abordagem moral mais coletiva e interpessoal, acresce-se aqui a questão problemática das intuições; se já as colocamos anteriormente como julgamentos adquiridos através de um vocabulário moral compartilhado que é apenas base comum de entendimentos morais, como poderíamos usá-las como fundamentação para princípios que orientam nossas ações?

Neste caso, então, deve-se analisar criticamente o que chamamos de intuições, a fim de não entrar em um ciclo vicioso em que os entendimentos morais e práticas sociais influenciam o que será entendido como mais fundamental e indubitável – as intuições –, a partir do que acreditamos ser o mais fundamental para construirmos princípios e regras morais que guiarão nossas ações, reforçando com elas os entendimentos e práticas que já estavam postos inicialmente.

Ainda assim, o papel das intuições é importante porque é com elas que podemos nos entender primeiramente como comunidade moral. O critério para analisar se elas devem ficar

⁶⁶ Algo apontado também por Jeanne Marie Gagnebin, no artigo *O preço de uma reconciliação extorquida* (2010), no qual reflete sobre os efeitos da ignorância e do “perdão” concedido aos algozes da ditadura brasileira: segundo ela, narrar o passado proporciona um fechamento aos episódios que se passaram. O esquecimento ou a “reconciliação extorquida”, por outro lado, fazem com que as atrocidades cometidas continuem reverberando na comunidade de diferentes formas, uma vez que o assunto continua mal resolvido entre nós.

ou ser rechaçadas é justamente sua contribuição para a comunidade: se através delas é possível fomentar o propósito de continuar juntos, de ter uma vida moral compartilhada, então elas estão justificadas.

Desde esse ponto de vista, o critério de justificação moral apresentado por Walker é a própria condição de existência de uma comunidade moral. Os entendimentos e práticas morais só estão moralmente justificados na medida em que contribuem para o florescimento do equilíbrio entre as pessoas, e com esse critério também colocamos condições para o próprio equilíbrio: não basta que haja uma comunidade que viva em harmonia, se ela é baseada na exploração, coerção ou violência de alguns de seus membros em benefício de outros, porque então não teríamos nas práticas dessa comunidade um real fomento à vida moral compartilhada. Arranjos coercitivos, portanto, não são entendimentos morais de fato; eles apenas escondem-se sob tal aparência.

Outra ferramenta de justificação moral são as narrativas, as quais já foram apresentadas anteriormente em sua função descritiva. Aqui, destaca-se o seu caráter indutivo, que vai ao encontro de uma epistemologia moral mais flexível defendida por Walker: além de ser considerada a maneira básica com que representamos situações morais, as utilizamos para pensar em possíveis desfechos e adicionar novos fatos e situações que se nos apresentam, tirando dela novos sentidos e conclusões.

Outro ponto de reflexão sobre as justificações morais diz respeito a questões de autoridade e credibilidade quanto *àquele que reivindica* saber de algo. Enquanto a algumas pessoas o status epistêmico é imediatamente concedido, a outras ele é instantaneamente negado, e essa divisão diz respeito aos arranjos sociais que fomentam a desigualdade na medida em que apenas a “verdade” de alguns grupos sociais é legitimada, às custas do silêncio e da submissão de outros. Entretanto, quebrar esse ciclo não é uma tarefa fácil, e Walker não prevê muitas saídas: de algum modo, as pessoas com status epistêmico diminuído precisam ir adentrando nos espaços de disputa pelo conhecimento. Essa solução, porém, não nos dá muito com o que trabalhar.

Por último, temos a discussão sobre o direito à verdade, que tem como mote o tema das comissões da verdade. Nesta última seção, Walker ancora-se em relatórios de vários países, em relatos de vítimas e em estudos sobre efeitos psicológicos tanto dos traumas sofridos quanto do reconhecimento posterior por parte da comunidade quanto ao que ocorreu – ou à sua falta. A escolha de Walker por terminar seu livro a partir dessas reflexões não nos parece casual: analisar episódios de graves violações de direitos humanos e seus vários desdobramentos é uma maneira de colocar em prática o modelo expressivo-colaborativo. Os

relatórios das comissões da verdade consultados revelam a tentativa de uma comunidade moral de reestabelecer-se como tal, buscando novamente um solo em comum do qual possam partir.

A busca da verdade pautou desde o início a proposta de Walker, na medida em que apontava para a importância do uso, pelos filósofos e filósofas morais, de vários tipos de dados para se compreender os entendimentos morais de uma comunidade, para só então refletir e ser capaz de fazer apontamentos normativos em relação a eles. Ora, se não compreendemos as engrenagens que fazem girar os arranjos morais de uma comunidade, então estamos fadados a refletir de maneira ingênua e até mesmo perigosa sobre eles. Assim como isto vale para se pensar a filosofia moral como atividade, também vale para as próprias comunidades em suas práticas, como bem podemos verificar nos casos em que as tentativas de reparação e reconhecimento não existiram ou falharam.

Se, por um lado, medidas como as comissões não garantem por si só as medidas de reparação moral devidas às vítimas, elas constituem, pelo menos, em uma tentativa de reestabelecer as vozes das vítimas, a fim de devolver suas vidas para si próprias, e de mostrar a extensão das responsabilidades que cabe a cada um dos membros da comunidade pelas atrocidades cometidas.

6 CONCLUSÃO

O presente trabalho havia estabelecido como objetivo apresentar uma perspectiva moral alternativa às visões tradicionais, mas que estivesse contido dentro de uma problemática feminista. Conforme foi visto, Walker apresenta tal modelo, com vistas a ampliar a atuação, por assim dizer, da ética, colocando-a na posição de estudo filosófico sobre a moralidade, isto é, sobre a vida moral *real*. Dentro dessa proposta, une-se o anseio por padrões de avaliação mais flexíveis e abertos à diversidade que é intrínseca aos entendimentos morais de diferentes comunidades.

Desconfiada de teorias e concepções morais que buscam acima de tudo fundamentar suas “intuições mais básicas”, Walker trilha um caminho de desconstrução não só das intuições como um recurso de nossa natureza humana, mas também de uma série de outros entendimentos que naturalizamos e que se chocam com a possibilidade de outros modos de vida existirem. Ora, não cabe às teorias morais proibirem – ou sequer rechaçar – determinados modos de vida baseados apenas em certos princípios morais que consideram universais e imutáveis; se a ética é o estudo filosófico da vida moral, então precisamos compreender o funcionamento desses diferentes modos de vida, seus fundamentos morais e a epistemologia que lhes dá suporte.

Antes de preocupar-se com “o que deve ser”, a ética precisa entender o que *é*, e o que *pode ser* a partir da realidade dada. Passar por isso é não idealizar nem mistificar a moralidade, e só a partir de uma análise que trate das coisas como elas são pode cumprir o papel que a ética feminista se coloca: o de reconhecer os arranjos sociais e morais desiguais que produzem a discriminação, a submissão, a violência e a coerção, não apenas das mulheres, mas também de outros grupos sociais marcados por identidades estereotipadas e dessa forma naturalizadas; o reconhecimento – que é por si só um sinal de evolução para a ética –, por sua vez, abre passagem para mudanças de paradigmas e práticas antes bem estabelecidas, pois traz novos fatos e circunstâncias que fazem refletir sobre as responsabilidades que se tem, como comunidade moral, sobre o modo como as coisas têm sido feitas e sobre quem as cargas mais pesadas têm sido colocadas – e sob que justificativa.

Mesmo bem fundamentado, Walker afirma que o modelo expressivo-colaborativo representa apenas uma fresta pela qual podemos vislumbrar sob novo ângulo a ética e a moralidade; há, portanto, uma série de questões que não são exploradas a fundo e em muitos casos, é possível ficar frustrada pela falta de respostas mais incisivas a problemas antigos da filosofia moral. É preciso entender, no entanto, que mesmo que o modelo expressivo-

colaborativo tenha deficiências e que estas possam e devam ser apontadas, trazer respostas definitivas é precisamente o oposto de tudo o que com ele se propõe, afinal, encerrar os problemas não significa resolvê-los. Ter padrões flexíveis e deixar algumas questões em aberto é indispensável para uma ética que pretende acolher vários modos de vida distintos.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, Carol J. *A política sexual da carne*. São Paulo: Alaúde Editorial, 2012.
- ANDERSON, Pamela Sue. Feminism in Philosophy. In: *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*. London: Routledge, 2006.
- ANSCOMBE, G.E.M. Modern Moral Philosophy. In: *Philosophy*, 33, nº 124, jan 1958.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann In Jerusalem—I*. Disponível em <http://www.newyorker.com/magazine/1963/02/16/eichmann-in-jerusalem-i>. Acesso em dezembro de 2016.
- BADINTER, Elisabeth. *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985
- BARTKY, Sandra Lee. *Femininity and Domination*. New York: Routledge, 1990
- BECKER, David. Confronting the Truth of the Erinyes: The Illusion of Harmony in the Healing of Trauma. In *Telling the Truths: Truth Telling and Peace Building in Post-Conflict Societies*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006
- BENHABIB, Seyla. The generalized and the concrete other. In: *Women and moral theory*. New Jersey: Rowman & Littlefield, 1987.
- BORGES, Maria de Lourdes e Márcia Tiburi (org.). *Filosofia: machismos e feminismos*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.
- COETZEE, J.M [et al.]. *The Lives of Animals*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- CRENSHAW, Kimberle. *A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero*. Disponível em <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wpcontent/uploads/2012/09/KimberleCrenshaw.pdf>. Acesso em dezembro de 2016.
- CRISP, Roger. *Reasons and the Good*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- DANIELI, Yael. Introduction. In: *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*. New York: Plenum, 1988.
- DANIELS, Norman. Reflective Equilibrium. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/reflective-equilibrium/>. Acesso em dezembro de 2016.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DIAMOND, Cora. *The Realistic Spirit*. Cambridge: The MIT Press, 1995.
- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

FRICKER, Miranda. *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. O preço de uma reconciliação extorquida. In: *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, 2010.

GAITA, Raimond. *A Common Humanity*. New York: Routledge, 2002.

_____. *Good and Evil*. New York: Routledge, 2004.

GASPAR, Adília Maia. *A Representação das Mulheres no Discurso dos Filósofos*. Rio de Janeiro. Uapê: SEAF, 2009.

GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (1982) e 2011.

_____. *Joining the Resistance*. Cambridge: Polity Press, 2011.

GOODIN, Robert. *Protecting the vulnerable*. Chicago: University of Chicago Press, 1985

GOODMAN, Nelson. *Fact, Fiction, and Forecast*. Cambridge: Harvard University Press, 1955.

GOUGES, Olympe De. Declaração dos direitos da mulher e da cidadã. In: *Aberto*, Brasília, v. 27, n. 92, p. 167–170, jul./dez. 2014.

HATZFELD, Jean. *Into the Quick of Life: The Rwandan Genocide: The Survivors Speak*. London: Serpent's Tail, 2005.

HELD, V. "Feminism and Moral Theory". In: *Feminist Social Thought: A Reader*. Routledge, 1997, p.631-645.

HUTCHINSON, Phil. Encarando a Atrocidade. In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 28, n. 44, p. 689-716, maio/ago. 2016.

KOHLBERG, Lawrence. *The Philosophy of Moral Development*. San Francisco: Harper & Row, 1981.

_____. *The Psychology of Moral Development*. San Francisco: Harper & Row. 1984.

LALAND, Kevin N.; GALEF, Bennett G. (ed.). *The Question of Animal Culture*. Cambridge, Mass: Harvard UP, 2009.

LEVI, Primo. *É isto um homem?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

_____. *A Assimetria e a Vida*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

LUGONES, María; SPELMAN, Elisabeth. Have we got a theory for you! Feminist theory,

cultural imperialism, and the demand for “the woman’s voice”. In *Hypatia: A Special Issue of Women's Studies International Forum*. Indiana: v. 6, n. 6, p. 573 – 581, 1983.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MACKINNON, Catharine. *Feminism Unmodified: discourses on life and law*. London: Cambridge University Press, 1987.

MILL, John Stuart. *The Subjection of Women*. [S.l.]: The Floating Press, 2009.

MURDOCH, Iris. *A soberania do Bem*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

NODDINGS, Nel. *O cuidado*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

NUSSBAUM, Martha. *Love's Knowledge*. New York: Oxford University Press, 1990.

ORWELL, George. Marrakech. In: *A Collection of Essays*. New York: Doubleday Anchor Books, 1954.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Campinas: Papyrus, 1994, tomo 1.

SATTLER, Janyne. Alternativas à “Filosofia Moral Moderna”. In: *Ética, linguagem e antropologia: perspectivas modernas e contemporâneas*. Porto Alegre: EDIPUCRS 2012, p.103 – 144.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TONG, Rosemarie; Williams, Nancy. Feminist Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/feminism-ethics/>>. Acesso em dezembro de 2016.

WAITHE, Mary Ellen. *The History of Women Philosophers*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1992, vol 1.

WALKER, Margaret Urban. *Moral Understandings*. New York: Oxford University Press, 2007.

WESCHLER, Lawrence. *A Miracle, A Universe*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*. São Paulo: Boitempo, 2016.