

Ética Feminista: Uma Crítica à Racionalidade do Discurso

A questão que este ensaio pretende responder é: é útil, para a ética feminista, a ética do discurso, tal como desenvolvida por Habermas, Apel e o jovem Kambartel? A resposta que o ensaio dá a esta questão é: não, a ética do discurso não é útil para a ética feminista, e isto por duas razões. Em primeiro lugar, a ética do discurso confunde conhecimento prático (*Einsicht*) e acordo (*Einigung*). Em segundo, não considera adequadamente a moral do cuidado —tradicionalmente associado à esfera feminina— com os seres que ainda não são (ou já deixaram de ser) capacitados para o discurso (recém-nascidos, fetos, idosos e idosas senis, doentes mentais).

O ensaio articula-se em três partes. Na primeira parte introdutória (I), o debate da ética feminista é apresentado e é elaborada uma proposta para o compreensão do conceito de “ética feminista”. Na parte central (II) do trabalho, encontram-se duas críticas à ética do discurso. Sob o título “Discurso: controle ou constituição de conhecimentos práticos morais (*moralische Einsichten*)?” (II.1), censura-se a ética do discurso —e as teóricas feministas que apregoam a ética do discurso como sendo a ética feminista, como por exemplo Benhabib, Fraser, Young— por operar com um conceito ambíguo de concordância e introduzir injustificadamente um momento consensual ou de acordo na esfera essencialmente cognitiva da moral, que deve ser compreendida sobre a base de conhecimentos práticos. Enquanto II.1 pretende apenas mostrar que aquilo que numa perspectiva feminista parece tornar a ética do discurso, em comparação com teorias morais monológicas, especialmente atraente repousa num equívoco conceitual, não representando, portanto, atração alguma, para feministas ou não, II.2

1 Universidade de Frankfurt am Main

passa a uma crítica feminista direta da ética do discurso. A tese é a de que na orientação da ética do discurso pelo bem-estar e integridade de seres humanos pessoais ou capacitados para o discurso se manifesta uma visão masculina unilateral, que só pode perceber de forma destorcida o fenômeno moral do cuidado com seres humanos sem integridade pessoal, que pertence tradicionalmente à esfera feminina. Na parte final (III), busca-se, sob o título “Ética feminina do cuidado?”, uma alternativa à ética do discurso que seja realmente atraente do ponto de vista feminista.

1. Sobre o Debate e o Conceito de Ética Feminista

Sobre o debate: Filósofas nos EUA, Inglaterra e Alemanha começaram, no curso do assim chamado segundo movimento de mulheres, nos anos 70, a dedicar-se a *questões da ética aplicada* numa perspectiva feminista. Os temas privilegiados eram aborto, remuneração do trabalho doméstico, pornografia, prostituição e o sistema de quotas. Uma segunda ênfase do engajamento filosófico feminista anterior recai na *crítica* daquilo que *os grandes pensadores da tradição filosófica*, como Aristóteles, Kant ou Hegel, disseram *sobre as mulheres*, sua natureza, capacitação moral, seu lugar na sociedade. Tudo isso já é notório, por exemplo, a afirmação de Kant de que as mulheres têm um entendimento belo e os homens um entendimento profundo, as mulheres não são capazes de ter princípios, ou que a sua sabedoria advém do sentir e não do raciocinar². A terceira ênfase resultou da elaboração do *slogan* político-feminino “O privado é político”, e levou a uma crítica da distinção entre “privado” e “público”, tal como a *filosofia política* a conhece e que, em casos extremos, se estende até o ponto em que o âmbito feminino e privado da família, concebido como o âmbito do amor, acaba por ser situado além da justiça, impedindo, assim, que as mulheres possam criticar a posição de poder dos homens na família em nome da justiça.

Em 1982 apareceu, então, um livro que se tornou tão importante para o debate sobre ética feminista que frequentemente se identifica o início deste debate com a sua publicação. Trata-se do livro *In a Different Voice*, de uma psicóloga da moral, colaboradora de Kohlberg, chamada Carol

2 Annegret Stopczyk deu-se o trabalho de reunir os preconceitos inglorios dos grandes filósofos. Cf. *Was Philosophen über Frauen denken*, Munique, 1980.

Gilligan. Psicólogo da moral em Harvard, Lawrence Kohlberg desenvolveu, como é notório, uma *escala de maturidade moral*, que se estende de um primeiro grau, segundo o qual é bom o que é recompensado e ruim, o que é punido, ao sexto degrau da ética kantiana universal, segundo o qual é bom o que leva em conta, de forma isenta, os interesses de todos.

Gilligan observou, em primeiro lugar, que, avaliadas por esta escala, as mulheres se revelavam, em média, mais imaturas que os homens. Mulheres alcançavam, em média, o terceiro grau; homens, por outro lado, também em média, o quarto grau. Em seguida, Gilligan descobriu que Kohlberg havia desenvolvido sua escala exclusivamente com base em sujeitos de teste masculinos. Sua suspeita era a de que a escala desenvolvida a partir de jovens e adultos do sexo masculino incorporava uma *tendência masculina*, era norteadada pelas competências morais masculinas, não levava em conta competências morais femininas. Não era, portanto, de admirar que as mulheres em média aparecessem como mais imaturas que os homens.

Gilligan começou, em seguida, a realizar suas próprias pesquisas empíricas; por exemplo sobre a questão do aborto, com estudantes do nível superior, de ambos os sexos, e julgava, deste modo estar no rastro de competências tipicamente femininas, isto é, no rastro de uma voz moral diferente, feminina. A esta voz *feminina*, Gilligan deu o nome de *ética do cuidado* (*ethics of care*); e à voz masculina, o nome de *ética da justiça* (*ethics of justice*). Como traços característicos da ética do cuidado Gilligan considerava: (1) pensamento contextual em lugar de um pensamento orientado por princípios; (2) obrigações morais positivas em lugar de obrigações somente negativas; (3) consideração de necessidades físico-emocionais, como por exemplo medo de abandono, em lugar da fixação na autonomia e no medo de opressão; (4) o papel positivo dos sentimentos na moral em vez da referência pejorativa às inclinações. Como representantes filosóficos da ética da justiça Gilligan e o debate subsequente têm em vista sobretudo Kant e Rawls, o kantismo e o contratualismo³.

O debate suscitado pelos textos de Gilligan levantou várias questões: não seria a imagem que Gilligan traça da ética da justiça uma imagem falsa e deturpada das éticas de Kant e Rawls? —no caso de Kant, é, por

3 A contraposição entre ética do cuidado e ética da justiça encontra-se sucintamente no artigo de Gilligan, "Moralische Orientierung und moralische Entwicklung", em G. Nunner-Winkler (org.), *Weibliche Moral*, Frankfurt, 1991.

exemplo, evidente que sua filosofia previa obrigações morais positivas. Ou ainda: o que dizer da base empírica? Pode-se efetivamente atribuir às mulheres a ética do cuidado e aos homens a ética da justiça? Gilligan teria trabalhado com pequenas mostras aleatórias, mas de lá para cá fizeram-se mais de 20.000 testes que —quando se aceita o que diz Gertrud Nunner-Winkler, numa das últimas edições de *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (caderno 2, 1994)— não confirmaram qualquer correlação entre as perspectivas éticas e os gêneros das pessoas investigadas. Os resultados desviantes de Gilligan explicar-se-iam antes de tudo, entre outras coisas, pelo tema escolhido, isto é, pelo fato de que ela interrogou mulheres e homens sobre o aborto; e neste caso as mulheres reagem de modo mais contextualizado, afetivo etc. do que os homens. Se, ao invés disso, homens e mulheres fossem interrogados sobre o serviço militar, o resultado alcançado seria o inverso: neste caso, as mulheres invocariam princípios e os homens se revelariam mais contextualizados e sentimentais. Seja como for, a ética feminista tornou-se desde então um dos grandes temas da moda, pelo menos na filosofia norte-americana.

Mas quero encerrar aqui o relato desse debate⁴ e passar a uma abordagem sistemática do conceito de “ética feminista” e do seu significado razoável. Meu procedimento será esclarecer, em primeiro lugar, o conceito de feminismo, e, em seguida, o de ética, para, finalmente, relacioná-los.

A expressão “Feminismo” ou “Movimento de Mulheres” designa o movimento que luta para que os interesses e pontos de vista das mulheres sejam levados a sério da mesma maneira que os interesses e pontos de vista dos homens. Para citar um exemplo da luta pela igualdade de consideração dos interesses das mulheres: o interesse das mulheres em, a par do trabalho doméstico, exercer uma profissão oficial, fracassa hoje em dia frequentemente pelo fato de não haver creches, jardins da infância, escolas de horário integral suficientes que realmente permitissem à mulher que trabalha em casa conciliar família e profissão. (No relatório oficial sobre família, de 1994, do governo federal alemão, encontram-se os seguintes índices sobre o Estado de Nordrhein-Westfalen: em 1990 havia para aproximadamente

4 A. Jaggars transmite uma boa visão geral desse debate em seu artigo “Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects”. em H. Nagl-Doceckal e H. Pauer-Studer (orgs.), *Denken der Geschlechterdifferenz*, Viena, 1990. Uma coletânea representativa é H. Nagl-Doceckal e H. Pauer-Studer (orgs.), *Jenseits der Geschlechtermoral*, Frankfurt, 1993. Para uma bibliografia abrangente, cf. C. Card (org.), *Feminist Ethics*, Kansas, 1991.

390.000 crianças com idade de 1 a 3 anos cerca de 5.100 vagas em creches). O movimento das mulheres luta para que sejam criadas mais possibilidades de assistência às crianças e que com o isso o interesse das mulheres em exercer uma atividade profissional seja levado a sério do mesmo modo que o respectivo interesse dos homens.

O que se quer dizer com “*a igual consideração dos pontos de vista da mulher*”? Devido a uma *socialização voltada para a feminilidade* (que se pense nas bonecas em contraste com os brinquedos eletrônicos) e a determinadas *responsabilidades objetivas* por coisas diferentes daqueles com as quais se ocupam os homens (palavras-chaves: trabalho doméstico, apoio emocional, educação das crianças, assistência a idosos ou doentes em casa ou no exercício de profissões tipicamente femininas), as mulheres têm, em regra, experiências e competências diferentes das que distinguem os homens, adquirem um outro tipo de visão que permite detectar distorções e pontos cegos na política, economia, ciência e filosofia amplamente determinadas pelos homens. A expressão “em regra” admite o fato de que homens que tiveram uma socialização atípica ou que assumiram uma responsabilidade atípica, por exemplo como “donos de casa”, enfermeiros ou prostitutas, isto é, homens que mostram um gênero (*gender*) social feminino —em oposição ao gênero biológico (*sex*)— dispõem igualmente desta outra visão.

Ética é o nome da disciplina filosófica que se esforça pela *elucidação e fundamentação da atitude moral*, do *moral point of view* e enquanto ética aplicada procura encontrar respostas para problemas práticos, como por exemplo o aborto ou a eutanásia. Dito de forma bem geral, o *moral point of view* tem algo a ver com não contemplar apenas seus próprios interesses, *mas levar igualmente a sério os interesses de todos os envolvidos*. Esta definição genérica e formal da esfera moral deixa em aberto algumas questões: se os interesses de todos devem ser entendidos no sentido de um somatório, como no utilitarismo, ou no sentido da direitos iguais, como no kantismo; se a expressão “todos”, como em algumas morais religiosas, abrange apenas os membros da respectiva comunidade religiosa, ou todos os seres racionais, como em Kant, ou, ainda, todos os seres capazes de sensibilidade, como na ética da compaixão. A tarefa da ética é oferecer uma determinação teórica mais precisa do *moral point of view*

A *conjunção de “feminismo” e “ética”* leva, então, à seguinte compreensão: a ética feminista defende que a expressão “todos”, no sentido moral, deva abranger *também as mulheres*, isto é, que os interesses das mulheres sejam, de fato, *igualmente* levados a sério; ou seja, que seus *próprios* interesses

sejam efetivamente considerados, e não o que os homens propagam como interesses das mulheres, sob a rubrica “natureza feminina”.

Contudo, embora a defesa de tudo isso continue a ser premente na esfera prática e política, no âmbito da filosofia e da teoria moral nenhum filósofo da moral nega hoje, com efeito, que a expressão moral “todos” inclui também as mulheres, que seus interesses devam ser igualmente levados a sério e que são os interesses próprios das mulheres que se devem levar em consideração. Entendida desse modo, a ética feminista limitar-se-ia à crítica de alguns textos histórico-filosóficos e, talvez, de propostas religiosas extremistas. E se isso fosse tudo o que a ética feminista tem a fazer, não seria mesmo “grande coisa”.

A verdade é que a ética feminista tem mais a fazer e oferecer. Antes de começar a falar desse “mais”, eu gostaria, porém, de desfazer três malentendidos acerca de seu significado. Em primeiro lugar, a crítica feminista à teoria e à práxis moral, amplamente determinada pelos homens, não deve chegar ao ponto de rejeitar como essencialmente masculino o entendimento formal da moral, segundo o qual a moral tem algo a ver com a superação da atitude egoísta no sentido da consideração dos interesses de todos. Pois, neste caso, a ética “feminista” puxaria o tapete debaixo dos próprios pés, do movimento de mulheres e da luta pela igualdade de direitos da mulher. Quem quiser praticar uma crítica da moral tão radical, pode naturalmente fazê-lo, mas, por favor, não sob o título de “ética feminista”! Tendências deste tipo podem ser encontradas no feminismo pós-modernista, onde todos os produtos do patriarcado, a linguagem, a lógica, o direito, a moral são rejeitados; devendo a *feminilidade, como o verdadeiramente diferente*, ser liberada e desenvolvida a partir da experiência corporal feminina, voz, riso, histeria etc.

Em segundo lugar, a ética feminista não deveria conduzir simplesmente à *reconsideração das virtudes tradicionalmente femininas* do cuidado com o próximo, da disposição para o sacrifício, da inclinação doméstica etc, uma vez que a revalorização dessas virtudes mais prejudica do que promove a igualdade de direitos da mulher. Creio que uma ética “feminina” nesse sentido não cleve encontrar abrigo sob o título “ética feminista”.

Em terceiro lugar, a ética feminista, enquanto *moral point of view*, não deveria destacar algo que só tivesse validade obrigatória para mulheres, feministas ou lésbicas. Pode-se evitar esta *compreensão relativista da moral*, se não se perder de vista que o feminismo diz respeito à transformação da sociedade onde convivem homens e mulheres, e que a luta por esta transformação deve desenvolver-se, de preferência, não pelo mero emprego de

violência (guerra, revolução), mas pelo uso de argumentos, que pareçam evidentes também a homens, não-feministas e não-lésbicas.

Isso quer dizer, em outras palavras, que, no que respeita à dimensão da validade, a ética feminista deve adotar uma posição não-relativista; não deve apoiar-se de forma não crítica sobre as virtudes femininas, e tampouco deve, na perspectiva de uma feminilidade como sendo algo absolutamente diferente, rejeitar o conceito formal de moral como sendo um legado patriarcal.

O que fazer, então? Minha proposta é que a ética feminista investigue a elaboração teórica mais detalhada do *moral point of view*; para verificar se, por um lado, se introduz subrepticamente algo que no fim das contas representa uma violação da igual consideração dos interesses das mulheres, ou se, por outro lado --e este segundo ponto é a meu ver ainda mais relevante--, um ponto de vista masculino unilateral está distorcendo a descrição do fenômeno moral, embora não de uma forma que leve necessariamente à discriminação dos interesses de mulheres, pois disso já trata o primeiro caso. Num segundo sentido positivo, a ética feminista estaria à procura de um saber moral que se formou na esfera tradicionalmente feminina do cuidado para com as crianças, os idosos e os doentes, e que deveria ser incorporado à teoria moral, para promover uma apreensão mais concreta da moral como fenômeno realmente humano.

À matéria da ética feminista teórica importam, entre outras coisas, todos os tópicos que já constavam na lista da ética do cuidado elaborada por Gilligan: o papel dos sentimentos, das instituições, da empatia na moral, o contextualismo, as obrigações positivas, a questão de saber se as obrigações morais se relacionam diretamente apenas ao bem-estar pessoal ou também ao bem-estar corporal e anímico de todos e se esse "todos" no sentido moral se refere apenas a pessoas ou também a seres humanos que não têm uma existência pessoal e carecem de cuidados.

Enquanto ética feminista aplicada, a ética feminista avalia criticamente as respostas da filosofia moral a problemas morais concretos; tem em vista a consideração desigual dos interesses das mulheres e a dominância de uma visão masculina e, ao mesmo tempo, procura desenvolver melhores respostas.

Um exemplo de descoberta de discriminação velada dos interesses das mulheres na ética aplicada é o choque provocado por Judith Jarvis Thomson com o seu artigo "A Defense of Abortion"⁵, onde a situação das grávidas é comparada à situação de um homem seqüestrado que se encontra ligado,

5 Philosophy and Public Affairs, 1971.

através de aparelhos médicos, a um violinista famoso, doente dos rins e que é obrigado a ficar assim durante nove meses, pois de outra forma o violinista morre. A questão levantada por Thomson era: poderíamos exigir moralmente tal sacrifício? E se a resposta for negativa: não exigimos de fato tais sacrifícios e ainda vários outros das mulheres?

Outro exemplo de uma visão unilateral masculina em questões de ética aplicada encontra-se na *Crítica da Razão Econômica* de Andre Gotz, onde o autor argumenta contra a remuneração pela educação de crianças, alegando que o dinheiro poderia perverter o amor maternal, fazendo com que as mães se tornassem meras educadoras de seus filhos. Perguntemos: será que Gorz já conversou alguma vez com enfermeiras, que, antigamente, também eram obrigadas a trabalhar pela “recompensa divina” e, hoje, não mostram necessariamente um pior desempenho no trabalho?

II. A Crítica Feminista à Ética do Discurso

A ética do discurso, tal como desenvolvida pela nova Escola de Frankfurt, principalmente por Jürgen Habermas⁶ e Karl-Otto Apel⁷, e, sob o nome de “ética do diálogo”, pela Escola de Erlangen, principalmente por Friedrich Kambartel⁸, é uma variante da ética kantiana. A diferença fundamental em relação a Kant é que em lugar de um sujeito solitário reflexivo, como em Kant, surge o diálogo com outros. Em vez de deliberar solitariamente sobre o que, numa situação problemática, cada qual poderia aceitar como regra de ação, isto é, sobre o que faz justiça ao interesse de cada um, seria necessário, para evitar a *interpretação distorcida dos interesses* dos outros, bem como dos próprios interesses⁹, estabelecer um discurso simétrico e argumentativo¹⁰ com outros e ver o que eles e nós mesmos aceitamos, de fato, como uma boa solução do problema. Não uma

6 Cf. p. ex. “Diskursethik —Notizen zu einem Begründungsprogramm”, em J. Habermas, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1983.

7 Cf. p. ex. “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft”, em K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, Frankfurt, 1973.

8 Cf. p. ex. “Moralisches Argumentieren”, em F. Kambartel (org.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt, 1974.

9 Cf. J. Habermas, “Diskursethik —Notizen zu einem Begründungsprogramm”, p. 77f.

10 Para uma lista das regras de uma tal discurso, cf. p. 99 em J. Habermas, “Diskursethik —Notizen zu einem Begründungsprogramm”, e pp. 66-67 em F. Kambartel, “Moralisches Argumentieren”.

reflexão monológica, mas o *consenso* num diálogo simétrico e argumentativo seria *constitutivo* do que é moralmente correto¹¹.

A filosofia não deveria, de acordo sobretudo com Habermas, determinar de maneira *paternalista*, do alto de sua cátedra, o resultado substancial de discursos morais, mas deve deixar isso ao encargo dos discursos reais dos cidadãos envolvidos¹². De um ponto de vista filosófico, pode-se acrescentar ainda somente o seguinte: na medida em que todos nós somos seres cuja identidade e vulnerabilidade se constituem socialmente — Habermas gosta de citar neste ponto uma frase de Mead: “Somos o que somos através de nossa relação com os outros”¹³ — a moral diria respeito, de algum modo, à proteção dessa integridade social e pessoal e às relações de reconhecimento recíproco, por exemplo na comunicação orientada para o entendimento, que possibilita, antes de tudo, essa integridade.

Isso é suficiente para a caracterização da ética do discurso; passo, portanto, à discussão feminista da ética do discurso. Devo tratar de dois pontos. O primeiro diz respeito à circunstância de que a ética do discurso é apresentada por algumas teóricas feministas como a ética feminista. Penso que não se deveria fazer isso e vou explicar por que. Esta explicação conduzirá à questão sobre os papéis atribuídos aos discursos na moral, se se trata de um papel constitutivo ou apenas de controle dos conhecimentos práticos morais (*moralische Einsichten*). O segundo ponto levanta, frente à ética do discurso, a crítica de que sua determinação do cerne da moral é unilateralmente masculina.

II.1. Discurso: Controle ou constituição de conhecimentos práticos morais?

Há círculos influentes na ética feminista que celebram a ética do discurso como ética feminista. A vantagem feminista da ética do discurso é vista por filósofas como Sheila Benhabib¹⁴, Nancy Fraser¹⁵, Iris Marion Young¹⁶,

11 O princípio D da ética do discurso diz “que só podem exigir validade as normas que recebem (ou podem receber) a aprovação de todos os envolvidos, enquanto participantes de um discurso prático” (J. Habermas, “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm”, p. 103).

12 Cf. p.ex. “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm”, p. 104.

13 Cf. p.ex. J. Habermas, “Gerechtigkeit und Solidarität”, p. 229, em G. Nunner-Winkler (org.), *Weibliche Moral*, Frankfurt, 1991.

14 Cf. “Der verallgemeinerte und der konkrete Andere” em E. List (org.), *Denkverhältnisse*, Frankfurt, 1989 e “Introduction: Communicative Ethics and the Claims of Gender, Community and Postmodernism”, em S. Benhabib, *Situating the Self*, Cambridge, 1992.

15 Cf. “Toward a Discourse Ethic of Solidarity”, em *Praxis International*, 5, 1986.

16 Cf. “Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz” em H. Nagl-Docekal e H. Paucr-Studer (orgs.) *Jenseits der Geschlechtermoral*, Frankfurt, 1993.

sobretudo no fato de que a ética do discurso, diferentemente de concepções morais monológicas, reconhece e ataca, como tal, o problema da interpretação distorcida dos interesses.

A história da opressão das mulheres seria —e isto seguramente está correto—, por um lado, a história da interpretação distorcida pelos homens dos interesses das mulheres —basta pensar em todas as teorias sobre a natureza da mulher, que as destinava para o lar e em virtude da qual as mulheres, por exemplo na Alemanha, até início deste século, foram proibidas de ingressar na universidade; ou no caso oposto, em que, apesar do discurso sobre os interesses humanos gerais, o homem funcionava tacitamente como o padrão do que é humano, ao passo que as mulheres e seus interesses, onde eles são distintos dos interesses masculinos, eram simplesmente postos de lado. Por outro lado, a interpretação deturpada que as mulheres deram a seus próprios interesses numa linguagem patriarcal —que se pense no caso da dona de casa feliz— também desempenhou um papel importante. Na medida em que faz da interpretação de interesses alheios e próprios um tema de discursos simétricos e argumentativos, a ética do discurso recomendar-se-ia como teoria moral feminista.

Em oposição a isso, acho melhor que a ética feminista não entre nesse barco. Para criticar a interpretação deturpada de interesses alheios e próprios não é preciso passar para a ética do discurso, pois já se pode criticá-la no âmbito da ética kantiana. E isso quer dizer também —como veremos— que a ética do discurso procura apresentar como um momento constitutivo da moral algo que não é, em realidade, constitutivo da moral.

Minha argumentação desenvolve-se em cinco etapas. Primeiro, elabora-se a partir do conceito de conhecimento, persuasão racional, ou fundamentação —relevante para qualquer ética cognitiva— um elemento constitutivo: a referência do conceito de conhecimento prático a todas as pessoas dotadas de razão (a). No segundo passo, é realçado o fato incontornável da falibilidade humana (b). A combinação do que foi dito na primeira e na segunda etapa resulta, na terceira, na recomendação de que tudo que se considere um conhecimento seja submetido ao controle no discurso com outros (c). Isto também vale, evidentemente, para conhecimentos práticos morais, relativos a interesses próprios e alheios. Mesmo a ética kantiana, quando interpretada corretamente, já exige discursos de interpretação de interesses (d). A ética do discurso, porém, não atribui aos discursos apenas o papel de controle dos conhecimentos práticos, mas também o de

constituição dos conhecimentos práticos. Com isso, ela introduz indevidamente na moral um momento de acordo ou consenso, que não lhe é próprio (e).

(a) *Sobre o conceito de conhecimento*: um conhecimento está vinculado à exigência de que se possa transmiti-lo livremente a todos os seres humanos dotados de razão e dispostos a usá-la. Quem afirma que percebeu, compreendeu ou que sabe, agora, que as coisas são de tal e tal forma —por exemplo, que as mulheres são, como resultado de condicionamentos biológicos, mais preocupadas com o bem estar alheio do que os homens, ou que os negros apresentam, também como resultado de condicionamentos biológicos, um QI inferior ao dos brancos—, concedendo, ao mesmo tempo, que esse suposto conhecimento, infelizmente, só pode ser apreendido livremente por homens e brancos, envolve-se numa contradição.

(b) Se se acrescenta esta referência a todos os seres humanos racionais, constitutiva do “jogo” da razão, ao fato de que todos os seres humanos, por mais racionais que sejam, são falíveis, podem enganar-se, não são oniscientes, obtém-se:

(c) a recomendação de *controlar* num diálogo real com os outros, sobretudo com os competentes na área em questão, a pretensão de que se pode convencer todos de alguma coisa. Se o que se considera um argumento definitivo não é evidente *partout* a pessoa alguma, é pertinente duvidar da correção do argumento.

(d) segundo a ética kantiana, quem procura uma solução moral para uma situação difícil tem de deliberar sobre a proposta que poderia ser reconhecida por todos como a que vai de encontro ao interesse de todos. Para impedir que o que se considera a melhor proposta de solução repouse numa interpretação distorcida dos interesses, por exemplo, de um determinado grupo de envolvidos —o que desqualificaria a proposta por não ter validade geral—, é *aconselhável verificar a interpretação de interesses num diálogo com outros*. A própria ética kantiana exige, portanto, quando corretamente interpretada, discursos. O papel dos discursos, entretanto, é restrito ao controle de conhecimentos práticos. O “sim” de todos no discurso não desempenha, como na ética do discurso, o papel de constituição de conhecimentos morais.

(e) quem quiser atribuir aos discursos o papel de constituição de conhecimentos práticos morais, não percebe o fato de que mesmo em discursos simétricos e argumentativos podem ocorrer erros que ninguém nota, ou não considera que a idéia que resolveria o problema de forma ótima pode não ocorrer a participante algum do discurso, ou, ainda, “contrabandeia” para dentro do jogo de conhecimento um elemento de resolução. De acordo com isso, o que todos considerarem, ao término de um discurso simétrico e argumentativo, como o certo, será “declarado” conhecimento, assim como na igreja o pastor ou a pastora declara um casal marido e mulher. O fato social do casamento pode ser criado, como diz o teórico da linguagem John Searle, por meio de um “declarativo”: “Eu vos declaro marido e mulher!” Conhecimentos práticos, porém, não são fatos sociais neste sentido. Conhecimentos práticos têm um caráter de contingência independente da nossa vontade, ocorrem a alguém; subitamente consegue-se ver que as coisas se comportam desta e não daquela maneira. Na terminologia de Friedrich Kambartel, que ele emprega, de modo auto-crítico, contra as suas primeiras tentativas em termos da ética do diálogo e, de modo crítico, contra a ética do discurso de Escola de Frankfurt: quem quer atribuir a discursos um papel constitutivo na moral confunde conhecimento prático com consenso¹⁷

A partir da função de controle dos discursos seguem-se algumas *conclusões de ordem institucional*, de tal forma que é, por exemplo, aconselhável em decisões sociais relevantes que todos os grupos envolvidos sejam representados. Mas esta exigência institucional, central para o movimento de mulheres¹⁸ —a discussão política sobre o aborto, por exemplo, fluiria certamente de outra forma melhor se não fossem principalmente homens que se reunissem em conselho— não está diretamente ligada à determinação da esfera moral. A exigência de submeter conhecimentos práticos morais ao controle discursivo deriva, antes, do conceito geral de conhecimento e da falibilidade humana, sendo, portanto, válida não somente para conhecimentos práticos morais, mas também para quaisquer conhecimentos, sejam de natureza histórica, matemática ou física.

Isto encerra minha tentativa de mostrar que a ética kantiana é

17 Cf. “Unterscheidungen zur Praktischen Philosophie. Indirekte begriffliche Anfragen zur Diskursethik”, manuscrito, Frankfurt, 1993. A crítica de Albrecht Wellmer já se encaminhava numa direção semelhante em *Ethik und Dialog*, Frankfurt, 1986.

18 Cf. em particular I. M. Young, “Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz”.

suficiente para a consideração igual dos interesses das mulheres e que a ética do discurso repousa numa confusão entre “conhecimento prático” e “consenso”, confusão que a ética feminista não deve reproduzir.

II. 2. Moral: um dispositivo para a proteção somente da integridade pessoal ou também da integridade corporal?

A ética do discurso não é apenas inadequada a uma perspectiva feminista, mas tem —e com isto passo a uma crítica feminista direta da ética do discurso— uma tendência claramente masculina. Na definição de moral como dispositivo para a proteção da integridade pessoal, proposta pela ética do discurso, revela-se um olhar masculino deturpado do fenômeno da moral.

Habermas distingue entre uma *integridade pessoal* constituída socialmente e uma mera *integridade corporal*. A última diz respeito a sensações físicas, como dor ou prazer, ou a sensações não físicas, ou seja, a emoções como o medo e o tédio, que, enquanto seres biológicos, compartilhamos com muitos animais. A primeira, a integridade pessoal, diz respeito à vulnerabilidade que surge sobretudo porque somos socializados numa rede complexa de expectativas mútuas. Exemplos disto seriam a humilhação sentida pelas vítimas de estupro, o aborrecimento por causa de uma promessa não cumprida, ou o rancor por causa de uma injustiça. Na medida em que esperamos uns dos outros que nossas necessidades corporais também sejam levadas em consideração, a integridade corporal é incorporada à integridade pessoal. Cito Habermas:

São constitutivas das formas de vida sócio-culturais as interações sociais que se dão por um uso da linguagem voltado para o entendimento. Esta espécie de socialização comunicativa, pela qual os indivíduos, ao mesmo tempo, se individualizam, estabelece uma profunda vulnerabilidade, porque a identidade dos indivíduos socializados só se desenvolve pela sua integração no âmbito de dependências sociais sempre mais abrangentes. A pessoa forma um centro interno, chega a si mesma, somente na medida em que se manifesta frente às relações interpessoais estabelecidas comunicativamente e se envolve numa rede cada vez mais espessa e sutil de vulnerabilidades recíprocas e necessidades expostas de proteção. Sob este ponto de vista antropológico, podemos compreender a moral como aquele dispositivo de proteção que compensa uma ameaça institucional inerente à forma de vida sócio-cultural. Instituições morais dizem como devemos comportar-nos coletivamente, para

agir, através da benevolência e da consideração, contra a extrema vulnerabilidade das pessoas. Ninguém pode afirmar a sua integridade sozinho, para si mesmo. A integridade da pessoa individual requer *a estabilização de um tecido de relações simétricas de reconhecimento*, nas quais indivíduos únicos podem assegurar a sua identidade precária somente de forma mútua, como membros de uma comunidade. A moral visa uma susceptibilidade crônica da integridade pessoal, que reside na estrutura das interações mediadas linguisticamente, uma susceptibilidade que antecede a vulnerabilidade concreta da integridade corporal, mas que está estreitamente articulada com ela. (J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt, 1981, p. 223)

Minha crítica à definição da moral proposta pela ética do discurso é, simplesmente a seguinte. Há seres humanos, que ainda não sofrem, deixaram de sofrer, ou são simplesmente incapazes de sofrer uma violação da integridade pessoal. Penso em recém-nascidos, fetos, alguns doentes mentais graves e idosos senis. Estes seres humanos não são invioláveis, mas a violabilidade neste caso diz respeito apenas à integridade corporal. Podem sofrer de dor, mal-estar e medo. Se Habermas tivesse razão e a moral só dissesse respeito à proteção da integridade pessoal, então o cuidado com o bem-estar corporal destes assim chamados “human marginal cases”, estaria excluído da moral. Poder-se-ia fazer e deixar fazer com eles qualquer coisa. Poderíamos, por exemplo, praticar neles experimentos médicos dolorosos, ou mesmo, já que representam freqüentemente um fardo, matá-los. Sob a suposição de que nenhum ser humano com integridade pessoal sofreria danos, tudo isto estaria moralmente em ordem.

O que tem a ver com ética feminista esta referência crítica a consequências contra-intuitivas do conceito de moral próprio à ética do discurso? O cuidado pelo bem-estar corporal de seres humanos que ainda não são ou já deixaram de ser seres humanos pessoais é algo que, tradicionalmente, pertence à alçada feminina. São as mulheres que se ocupam, seja em casa ou em instituições correspondentes, de crianças pequenas, de doentes mentais e de idosos senis. Em oposição a isto, a esfera tradicionalmente masculina da política, da economia, da ciência e do esporte, é um âmbito no qual as pessoas convivem umas com as outras numa estrutura de reciprocidade. Afirmo, portanto, que o olhar da ética do discurso sobre a moral é um olhar unilateral masculino, formado no mundo tradicionalmente masculino da reciprocidade pessoal. Os fenômenos morais do cuidado unilateral no mundo tradicionalmente feminino são desapercibidos por este olhar,

que os remete ao âmbito da natureza, da emotividade, da compaixão ou do amor.

Pode-se, porém, considerar como fora de dúvidas que a ética do discurso tenha de considerar a mera integridade corporal de seres humanos não-pessoais como sendo moralmente não-digna de proteção? Habermas não se pronunciou por escrito —até onde sei— sobre o problema do *status* moral de deficientes mentais graves, ou sobre a questão do infanticídio. Sobre a problemática do aborto há uma passagem curta em *Erläuterungen zur Diskursethik*, que questiona se o aborto não seria, afinal de contas, um problema meramente ético, não moral¹⁹, —“ético” significa, em Habermas, algo que diz respeito à identidade própria, ao bem-viver próprio²⁰.

Mais subsídios para a nossa última questão podem ser encontrados nas reflexões de Habermas sobre a ética dos animais²¹. Nelas se afirma que os animais têm um (*quasi?*) *status* moral na medida —e somente na medida— em que entrem numa relação comunicativa conosco, em que se confrontem conosco na perspectiva da segunda pessoa com determinadas expectativas, ou seja, na medida em que tenham uma integridade social e pessoal ainda que rudimentar, como ocorre, por exemplo, com alguns animais domésticos. Certamente, deve-se entender por isto que a necessidade meramente corporal, por exemplo, de um rato no laboratório de medicina não conta moralmente.

No caso de crianças pequenas, seria talvez possível, na perspectiva da ética do discurso, invocar o fato de que mais tarde elas serão pessoas, que posteriormente deveriam poder avaliar positivamente o modo como foram tratadas no passado. (Na verdade, poder-se-ia aplicar este mesmo procedimento no caso dos fetos, mas, interessante, isto não é bem visto entre os teóricos da ética do discurso.)

Não acredito que a ética do discurso possa safar-se, desta forma, do embaraço. Pois bastaria somente evitar que uma criança se tornasse uma pessoa, assassinando-a antes disso; e então poderíamos maltratá-la tanto quanto quiséssemos. Não haveria ninguém que pudesse condenar posteriormente este comportamento. Todavia, mesmo se a criança pequena se torne uma pessoa, por que esta pessoa deveria condenar posteriormente o

19 *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt, 1991, pp. 165-166.

20 A distinção entre “ético” e “moral” é explicada em “Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft” em: Habermas, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*.

21 Cf. pp. 219-226 de *Erläuterungen zur Diskursethik*.

fato de ter sido uma dia torturada —digamos que não se lembre disto, que o que lhe aconteceu seja somente relatado pelos outros, e que não ficou com seqüelas— a não ser que ela esteja convicta de que é sempre, e também no seu caso, errado maltratar um ser dotado de sensibilidade? Aqui emerge, porém, um princípio moral que segundo a ética do discurso não poderia existir e do qual, portanto, a ética do discurso não pode esquivar-se, a saber, o princípio de que a integridade corporal de qualquer um deve ser protegida.

Permanece, assim, a conclusão: a ética do discurso não consegue apreender corretamente o âmbito tradicionalmente feminino do cuidado com seres humanos não-pessoais. Se levarmos a sério o fenômeno moral do cuidado feminino com seres humanos não-pessoais, sem desprezá-lo de uma maneira masculina como um caso limite que pode ser desprezado pela teoria moral, será possível ampliar a definição de moral proposta pela ética do discurso, compreendendo-a como um dispositivo de proteção não apenas da integridade pessoal, mas também da integridade corporal de qualquer um que seja pessoal e/ou corporalmente vulnerável.

De resto, Habermas herdou de Kant o entendimento da moralidade restrito à personalidade. Portanto, a crítica que aponta para uma tendência masculina, feita acima frente a Habermas, vale igualmente para Kant²².

III. Ética do cuidado feminina?

Procurei demonstrar exemplarmente neste artigo como pode ser a crítica feminista de teorias morais. Não objetei à ética do discurso o fato de que nela se manifestaria subrepticamente algo que fizesse com que os interesses da mulheres tivessem menos peso do que os interesses dos homens. Minha objeção era, antes, a de que a sua definição da moral incorpora um olhar masculino unilateral que —formado na esfera masculina da

22 E vale igualmente para outro fiel discípulo de Kant, Ernst Tugendhat, e m cuja proposta — formulada não em termos da ética do discurso, mas da ética da cooperação— não posso aqui me aprofundar (cf. *Voilesungen über Ethik*, Frankfurt, 1993, especialmente a nona conferência). Se esta crítica também se aplica ao primeiro Kambartel, não pode ser determinado a partir dos seus textos. Em princípio, não é impossível vincular a exacerbação do papel dos discursos criticada em II.1 com uma moral mais ampla que não se limita à integridade pessoal na determinação de seu conteúdo.

comunicação simétrica— só é capaz de perceber a esfera feminina do cuidado assimétrico de forma deturpada.

Uma ética do olhar feminino parte, ao contrário, da esfera feminina e leva a sério o saber moral das mulheres nesta esfera. Na medida em que reivindica sobretudo os direitos morais dos seres carentes de cuidado, uma ética do olhar feminino não está necessariamente em harmonia com a outra ala da ética feminista, que se importa sobretudo com os direitos morais das mulheres. Poder-se-ia com freqüência atender melhor aos interesses das mulheres se os seres carentes de cuidado não tivessem *status* moral algum ou tivessem um *status* moral inferior ao dos seres que não são carentes de cuidado —se, por exemplo, o aborto, o infanticídio em caso de deficiência grave do recém-nascido e a diminuição das exigências morais na assistência aos deficientes mentais graves e aos idosos senis fossem considerados como moralmente em ordem. Há aqui uma tensão entre *ética feminista em sentido estrito*, isto é, uma ética que se importa com a consideração igual dos interesses das mulheres, e uma *ética feminina*, isto é, uma ética do olhar feminino. Não penso que esta tensão já tenha sido suficientemente apreciada no debate sobre a ética feminista.

A concepção de moral ampliada no sentido feminino, tal como apresentada preliminarmente neste texto em oposição à concepção de Habermas, e que tem por conteúdo a proteção das necessidades corporais e pessoais, ou seja, do bem-viver de todos os seres carentes, pode ser denominada de uma *ética kantiana do bem-viver* ou de uma *ética da necessidade*. Contribuições para uma tal concepção de moral podem ser encontradas em Martha Nussbaum, sob o título “Essencialismo aristotélico”²³, bem como em trabalhos mais recentes de filosofia moral de Friedrich Kambartel²⁴. Kambartel esboça nesses trabalhos uma versão da ética kantiana, não reduzida ao aspecto formal, mas materialmente substancial. A fórmula kantiana do respeito pela “humanidade em nossa pessoa” é compreendida por Kambartel de tal forma que a moral trate da *promoção das condições de uma vida humanamente digna* para todos. O conteúdo material é, portanto, dado à moral pela antropologia. Como direitos básicos morais, Kambartel menciona “os direitos da condução desimpedida da própria vida, da inviolabilidade corporal, da proteção contra eventos

23 Cf. p.ex. seu artigo “Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism” em *Political Theory*, 1992.

24 Cf. “Moralische Universalität”, manuscrito, Konstanz, 1992 e “Unterscheidungen zur praktischen Philosophie. Indirekte Anfragen zur Diskursethik”, manuscrito, Frankfurt, 1993.

naturais adversos e, além disso, os direitos racionais, por exemplo da autode-terminação prática, da livre expressão da própria pessoa, da livre defesa argu-mentativa de orientações de vida etc.”²⁵ O respeito moral convém a todos os seres que sejam vulneráveis em uma, em algumas ou em todas as dimensões da vida humanamente digna, isto é, tanto a crianças pequenas ou a doentes mentais graves quanto a pessoas que esperam e reivindicam umas das outras respeito moral.

Não se poderia chamar esta concepção moral também de *ética (femini-na) do cuidado*? Em oposição a isto, gostaria apenas de encaminhar a se-guinte reflexão: a ênfase no cuidado assimétrico,²⁶ ligada ao título “ética do cuidado” é tão unilateral quanto a ênfase no respeito simétrico entre pesso-as. Ambos pertencem à moral e não se faz justiça a este fato quando se substitui uma perspectiva masculina unilateral por uma perspectiva femi-nina igualmente unilateral. O objetivo da ética feminista, como em geral de qualquer outra ética, é a elucidação do fenômeno moral. A ética feminista quer superar unilateralidades masculinas e introduzir conhecimentos prá-ticos femininos. A introdução de conhecimentos práticos femininos pode e deve chamar-se de crítica feminista ou feminina, mas o objetivo positivo, também da ética feminista, é a compreensão da moral como fenômeno, que marca a vida de mulheres e homens.

Tradução de Luciana Villas Bôas Castelo Branco

25 “Unterscheidungen zur praktischen Philosophie”, p. 10.

26 “Assimétrico” significa aqui apenas: não ligado a uma teia de expectativas recíprocas. O cuida-do para com um adulto gravemente doente que este já de posse de suas capacidades psíquicas e espere cuidados não seria assimétrico neste sentido, embora ele não possa, por causa de sua doença, retribuir tanto quanto recebe.