

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

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

Lurian Possebon<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste artigo, apresentaremos o chamado modelo *expressivo-colaborativo*, elaborado por Margaret Urban Walker. Esse modelo concebe a ética em contraste com o modelo *teórico-jurídico*, do qual fazem parte as teorias morais tradicionalmente estudadas na filosofia, tais como as neo-kantianas, utilitaristas e contratualistas. Walker, apoiada em outras autoras feministas, analisa essas teorias morais a fim de mostrar sob que aspecto elas se enquadram neste último modelo. Brevemente, daremos enfoque a algumas abordagens da discussão feminista em torno da ética, a qual servirá como pano de fundo para as propostas de Walker, que pretendem dar conta das demandas e questões levantadas por essas autoras. A partir dessa discussão, elucidaremos os principais elementos que compõem o modelo expressivo-colaborativo, bem como a epistemologia que o suporta. Walker vê a moralidade como “um meio socialmente incorporado de entendimentos mútuos e negociações entre pessoas sobre suas responsabilidades em relação a coisas abertas ao cuidado e responsabilização humana”.

**Palavras-chave:** Ética feminista. Ética do cuidado. Responsabilidade. Narrativa. Epistemologia moral.

**Abstract:** In this article, we will present the expressive-collaborative model, elaborated by Margaret Urban Walker. This model conceives ethics as opposed to the *theoretical-juridical model*, which comprises those moral theories traditionally investigated in the field of philosophy, such as neo-kantianism, utilitarianism and contractarianism. Walker, supported by other feminist authors, analyses these moral theories in order to show under which aspect they fit in the latter model. We will briefly focus on some approaches of the feminist discussion about ethics. This debate will suit as background to Walker's proposals, which intend to realize the demands and questions raised by those authors. From that discussion, we will present the main elements that make up the expressive-collaborative model, such as the epistemology that supports it. Walker sees morality “as a socially embodied medium of mutual understanding and negotiation between people over their responsibility for things open to human care and response”.

**Keywords:** Feminist Ethics, Care Ethics. Responsibility. Narrative. Moral Epistemology.

\* \* \*

### 1. Considerações iniciais

A ética feminista, como parte da teoria feminista em geral, que busca “explicar a desigualdade de gênero na relação socialmente construída entre poder – o político – por

---

<sup>1</sup> Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. E-mail: lurian.p@gmail.com

um lado, e o conhecimento da verdade e a realidade – o epistemológico – de outro” (MACKINNON, 1987, p. 147, tradução nossa), procura levantar questões acerca da legitimidade e da representação das teorias morais em geral, a fim de apontar opressões e exclusões que possam ocorrer sob seu domínio. Este artigo apresenta e problematiza a ética e a moralidade sob o viés feminista e, mais especificamente, sob o viés da filósofa feminista Margaret Urban Walker, tendo como principal referência seu livro *Moral Understandings: a feminist study in ethics* (2007)<sup>2</sup>.

Antes de Walker, a discussão feminista sobre a ética e a moralidade já vinha sendo travada por autoras como Carol Gilligan, Sara Ruddick, Nel Noddings, Maria Lugones, Elisabeth Spelman, Claudia Card e Annette Baier. Para grande parte da crítica feminista, as teorias morais tradicionais expressam e reforçam “ideologias de dominação social” (WALKER, 1992, p. 23, tradução nossa), isto é, propagam a visão daqueles que possuem autoridade para desenvolver suas teorias morais – valendo-se delas aqueles que dispõem de certo status econômico e social – e que acabam como meio para reforçar suas posições e práticas, transformando-as em “visões oficiais” da moralidade, invisibilizando aquelas que não gozam da mesma credibilidade – como as de mulheres, pobres e negros.

Diante disso, é possível dividir as autoras em dois grupos: há aquelas que alegam a necessidade de teorias morais que sejam melhores, elaborando por isso as suas próprias, baseadas nas experiências e valores tipicamente ligados às mulheres – como o cuidado e a maternidade<sup>3</sup>. O outro grupo, por sua vez, levanta sérias dúvidas a respeito do próprio ato de se teorizar, ao considerá-lo uma atividade de caráter impositivo por natureza, dado que as teorias morais estariam fadadas a reproduzir os interesses daqueles que as formulam, reforçando assim relações hierárquicas<sup>4</sup>.

Walker surge nesse contexto com uma proposta que pretende atender as demandas de ambos os grupos: segundo a autora, o descontentamento com as teorias morais não deve levar apenas ao abandono dessas teorias, mas a um certo modo de *concebê-las*, típico da filosofia moral anglo-americana feita no século XX. Renunciar a

---

<sup>2</sup> Margaret Urban Walker é professora de filosofia na Universidade Marquette, tendo antes disso trabalhado na Universidade de Fordham (1975-2002) e na Universidade Estadual do Arizona (2002-2010).

<sup>3</sup> Para propostas gerais dentro da ética do cuidado, ver Gilligan (1982); para propostas de reflexão moral a partir da experiência maternal, ver Held (1987), Noddings (1982) e Ruddick (1989); para uma intersecção entre a ética do cuidado e Hume, ver Baier (1987).

<sup>4</sup> Para críticas em relação ao caráter hierárquico intrínseco às teorias morais, ver Lugones e Spelman (1983), e para uma análise dos problemas da ética do cuidado em geral sob um viés psicológico, ver Bartky (1990).

esse tipo de teoria, no entanto, não significa renunciar à ética no sentido de um “entendimento descritivo e crítico sobre como a vida moral prossegue e pode prosseguir” (WALKER, 1992, p. 24, tradução nossa).

Assim, não se faz necessário abandonar *a teoria moral* enquanto tal, e sim o modelo excludente e impositivo que vem sendo aceito e legitimado até agora. Para isso, cumpre desenvolver estratégias de autocrítica dentro de nossas práticas e entendimentos morais, a fim de que estejamos sempre atentos a arranjos que possam servir à opressão e à invisibilidade dentro das comunidades morais.

Para melhor compreendermos os elementos envolvidos nas propostas de Walker, este artigo será dividido em cinco sessões: na primeira, trataremos das críticas feministas às teorias morais tradicionais da filosofia, apresentando os principais problemas daquilo que Walker chama de *modelo teórico-jurídico*; em seguida, passaremos a discutir as principais propostas feministas para a moralidade, em resposta às teorias tradicionais; na seção seguinte, falaremos especificamente da proposta de Walker, e nas duas últimas apresentaremos questionamentos, objeções e algumas possíveis respostas ao chamado *modelo expressivo-colaborativo*.

## **2. O modelo teórico-jurídico**

Para melhor apresentar o pensamento de Walker, faz-se necessário explicitar ao leitor o que a autora chama de *modelo teórico-jurídico* [*theoretical-juridical model*]. Este modelo não é uma teoria, mas antes um conjunto de características encontradas em várias teorias morais, como as neokantianas, as utilitaristas e as contratualistas – isto é, as teorias tradicionais da filosofia –, as quais, segundo Walker, moldam até hoje o modo como a ética é compreendida e estudada. Para ilustrar esse modelo, utilizaremos muito brevemente como exemplo – seguindo os passos da própria autora – o pensamento de Henry Sidgwick, considerado

mais que um importante teórico utilitarista, um tipo de progenitor da forma de teorização moral que não era habitual no tempo de Sidgwick, mas que passou a ser desde então na ética acadêmica profissionalizada Anglo-Americana. Seu influente tratado *The Methods of Ethics* (1874) não é apenas um clássico da filosofia moral e da filosofia utilitarista, mas também um pivô no decurso do surgimento da noção dominante do século XX de um certo tipo de teoria moral como “o que fazer” na filosofia moral (WALKER, 2007, p. 36, tradução nossa).

Na visão de Sidgwick, a “ciência ética” só pode ser desenvolvida se tratada com “curiosidade desinteressada”, da mesma maneira como tratamos as “grandes descobertas da física” (SIDGWICK *apud* WALKER, 2007, p. 38, tradução nossa). A ética caracteriza-se assim como “científica” devido à *forma* que deve apresentar, isto é, como um conhecimento geral e sistematizado reunido em uma teoria, e também devido ao *método* para que o conhecimento moral seja atingido: através da imparcialidade, do olhar desinteressado, da objetividade e da impessoalidade.

Para Sidgwick, a tarefa da ética consiste na construção de um conhecimento geral, preciso e sistemático do que se deve fazer, a partir da análise crítica das várias teorias disponíveis. As diferenças entre as teorias morais são vistas como aplicações de diferentes métodos. A melhor teoria – ou o melhor método – é aquela capaz de explicar o que faz com que certos julgamentos sejam válidos ou não através de derivações de princípios muito gerais.

O pensamento de Sidgwick é, neste sentido, um protótipo e um paradigma para o *modelo teórico-jurídico* [*theoretical-juridical model*] prevalecente durante todo o século XX, influenciando ainda hoje o modo como tratamos a ética: como uma disputa entre teorias morais. No modelo teórico-jurídico, uma teoria moral é um conjunto de princípios morais, geralmente compactos, em forma de leis, que guiam as ações de um agente moral através de deduções. Além de Sidgwick, estão também inclusos nesse modelo outros utilitaristas, kantianos e contratualistas como Rawls. Nas palavras da própria Walker:

Uma *teoria moral* é um conjunto consistente (e normalmente muito compacto) de princípios morais de tipo legal [*law-like*], ou de procedimentos para decisão, que tem por objetivo criar, por dedução ou instanciação (com o apoio de informações colaterais adequadas), algum juízo determinado para um agente, em uma dada situação, acerca daquilo que é correto fazer ou, pelo menos, moralmente justificável. (WALKER, 2007, p. 43, tradução nossa).

O modelo descrito é “teórico” na medida em que a capacidade moral é vista como um instrumento puramente abstrato, de forma que o agente saiba que pode recorrer a esse conjunto de princípios como um guia. Ele é “jurídico” na medida em que suas leis dão forma a essa teoria: com o intuito de justificar certos julgamentos morais. É comum, por exemplo, que teorias do modelo teórico-jurídico dediquem-se quase que inteiramente a discutir a legitimidade (ou não) que certos comportamentos morais

possuem dentro de situações problemáticas. As teorias são reduzidas, portanto, ao julgamento e as situações morais são tratadas como casos que precisam ser resolvidos.

Nesse sentido, poderíamos dizer que as críticas gerais das feministas em relação à ética tradicional somam-se àquelas levantadas por aristotélicos, humeanos, comunitaristas e wittgensteinianos<sup>5</sup> – cada qual à sua maneira –, dado que estes também questionam a compreensão das teorias morais como um conjunto de regras. Porém, a ética feminista destaca-se destas na medida em que pretende mostrar que as teorias que predominam hoje nos ambientes acadêmicos são marcadas ainda por limitações e preconceitos de gênero – mas também de raça, de religião, de posição social. De acordo com estas críticas, tais teorias morais – que Walker considera pertencentes ao modelo teórico-jurídico – apresentam graves problemas de representação, autoridade e credibilidade.

Assim, as críticas feministas encontram nas mais diversas teorias morais muitos pontos em comum: as atividades, papéis, contextos sociais, oportunidades e ideais de caráter moral estariam todos ligados a um arquétipo de masculinidade. As semelhanças também dizem respeito ao conteúdo que essas teorias morais fomentam, posto que elementos como igualdade, autonomia, uniformidade, regras e universalizabilidade, encaixam-se muito bem em contextos de interações públicas e impessoais. Elas excluem, porém, outros tipos de relação que não raro se dão no âmbito privado, como aquelas entre pessoas dependentes ou vulneráveis – que envolvem desigualdade – relações que não são escolhidas, relações familiares ou domésticas, relações que envolvem o afeto, entre outros tipos “irregulares” de relacionamentos.

Ora, a exclusão desses outros tipos de relação mistifica a realidade social, porque aquelas relações impessoais e passíveis de escolha tratadas pelas teorias morais tradicionais representam apenas *um* tipo de contexto em que é possível exercer a moralidade. Os outros contextos invisibilizados – contextos de cuidado historicamente relegados à mulher –, por sua vez, são precisamente aqueles que sustentam a própria

---

<sup>5</sup> É importante destacar que críticas em relação à filosofia moral pautada tradicionalmente em conceitos como “dever” e “obrigação” têm sua gênese em 1958, com a publicação do artigo *Modern moral philosophy*, de G. E. M. Anscombe. A partir disso, há uma retomada de uma ética das virtudes, bem como de perspectivas wittgensteinianas que podem ser observadas nos trabalhos de Cora Diamond e Iris Murdoch, por exemplo. Para uma perspectiva wittgensteiniana deste tema inscrita nesta crítica, ver Sattler (2012).

existência de um âmbito público e impessoal em que pode haver interação moral<sup>6</sup>. Outras atividades de manutenção e suporte social, que são claramente influenciadas por classe e raça, são igualmente invisibilizadas, assumindo-se assim que as questões que permeiam a vida de mulheres, pessoas escravizadas e trabalhadores não são importantes no campo da moral.

Walker considera problemático que as teorias do modelo teórico-jurídico sustentem seus argumentos no que chamam de “intuições”<sup>7</sup>, como algo que soa – ou deveria soar – natural para todos nós, ou em um “comportamento racional”, na medida em que o uso desses termos é uma forma de normatizar comportamentos e posições que são, na realidade, fortemente influenciados, entre outros fatores, pela posição social, geográfica e contexto histórico dos teóricos. Ter autoridade para definir o que conta como uma “vida moral” está profundamente atrelado à posição em que se está: para adquirir credibilidade, é necessário estar em uma posição vantajosa na distribuição de poder, de privilégio e de responsabilidades dentro da comunidade em que se está inserido. Nas palavras de Walker: “reproduzir acriticamente sua posição específica como a norma é um *exercício* de seu privilégio que ao mesmo tempo o *reforça*” (WALKER, 2007, p. 60, tradução nossa).

Antes de Walker, muitas outras autoras fizeram suas críticas a essa maneira de conceber a moralidade e propuseram outras formas que consideraram mais inclusivas e representativas de seus anseios. Entre as críticas feministas das teorias morais tradicionais, ocupa posição de destaque a contribuição dada por Carol Gilligan, da qual falaremos mais na próxima seção.

### **3. Ética do cuidado e suas limitações**

Em seu livro de psicologia moral, *In a different voice* (1982), baseado em uma série de entrevistas que acompanham o crescimento de um grupo de meninas, Gilligan argumenta que as teorias morais tradicionais negligenciam a importância dos relacionamentos, da intimidade e do cuidado como elementos morais. Estes elementos

---

<sup>6</sup> No âmbito privado, culturalmente relegado às mulheres, ocorrem atividades essenciais para a manutenção da sociedade e da participação – majoritariamente masculina – na vida pública: a criação e educação de filhos, a realização dos afazeres domésticos, alimentação e cuidado de doentes são tarefas indispensáveis para que a sociedade continue funcionando. Entretanto, nas teorias morais tradicionais apenas o âmbito público é contemplado, promovendo uma invisibilização das estruturas que o mantêm.

<sup>7</sup> Rawls (1971) e Sidgwick (1981) são exemplos de autores que se referem às “intuições” para fundamentar algumas de suas teses.

são justamente aqueles que comumente fazem parte da vida das mulheres. O que essas teorias fazem, portanto, é negligenciar a “voz feminina” enquanto tal<sup>8</sup>.

A proposta de Gilligan vem em resposta à teoria do psicólogo Lawrence Kohlberg sobre o desenvolvimento moral: este dividiu modos de pensar em relação à moral em seis níveis, em que o primeiro nível corresponde a comportar-se corretamente apenas para evitar punições e o último nível a um comportamento de tipo kantiano, isto é, agir de acordo com princípios universais auto-impostos.

Em suas entrevistas, Gilligan alega ter encontrado dois tipos de orientação moral: a justiça e o cuidado. O segundo correspondia majoritariamente ao raciocínio de meninas e o primeiro de meninos. Anteriormente a seu trabalho, apenas a orientação moral da justiça era relacionada com o estágio mais maduro do desenvolvimento humano no raciocínio moral; as mulheres geralmente “estagnavam” em estágios inferiores, dado que para elas os relacionamentos eram levados em conta de maneira primordial. Visões predominantemente masculinas eram, portanto, tidas como mais desenvolvidas do que as femininas.

Essa disparidade, defende Gilligan, fez com que as expressões tipicamente femininas da moralidade fossem desacreditadas, dado o arranjo predominantemente patriarcal e masculino em que estavam incorporadas. Suas entrevistas fizeram com que se percebesse que havia uma “voz feminina” que também era capaz de falar de maneira relevante sobre situações morais, sob um viés completamente diferente daquele orientado pela justiça e pelos princípios, e que não era de modo algum “mais primitivo”.

O pensamento moral orientado pela justiça classifica as situações morais da maneira mais geral possível, para que elas possam ser encaixadas em princípios preestabelecidos. A orientação do cuidado, ao contrário, julga os detalhes como peças importantes para tomadas de decisão, ao mesmo tempo em que preza pelos relacionamentos. Como a própria Gilligan pontua:

Nessa concepção, o problema moral surge de responsabilidades conflitantes, em vez de surgir de uma competição entre direitos, e

---

<sup>8</sup> É pertinente notar que em trabalhos posteriores, Gilligan apresentou mudanças em relação à “voz feminina”: considerando problemática a denominação de um certo conjunto de características humanas como “feminino”, ela o intitula de “voz diferente”. Com isso, pretende afastar interpretações de que os elementos moralmente negligenciados em arranjos sociais patriarcais sejam *apenas* femininos. Segundo ela, mesmo articulados mais aberta e claramente por mulheres, estes elementos são característicos da *humanidade*, e referem-se a uma relação dos indivíduos com sua experiência, com seu corpo e a conexão entre pensamentos e emoções. Para uma dimensão mais completa dessa alteração de abordagem, ver Gilligan (2011).

requer para sua resolução um modo de pensar que é contextual e narrativo, em vez de formal e abstrato. Essa concepção de moralidade, preocupada com a atividade do cuidado, centra o desenvolvimento moral em torno do entendimento das responsabilidades e dos relacionamentos, assim como a concepção da moralidade como justiça relaciona o desenvolvimento moral com o entendimento de direitos e regras. (GILLIGAN, 1993, p.19, tradução nossa)

A orientação pelo cuidado seria então um modo de pensar a moralidade que, por ter sido julgado deficiente em um contexto em que relações patriarcais permeiam e estruturam a sociedade e, conseqüentemente, o modo como a moralidade é compreendida, terminou por alienar as mulheres como sujeitos morais. Isto é, o cuidado com nossos relacionamentos e responsabilidades são também elementos da moralidade, e sua exclusão, especialmente após a constatação de Gilligan de que estes são traços tipicamente femininos, aponta sobretudo para uma omissão das teorias morais em representar a perspectiva feminina da moralidade.

Junto com Gilligan, muitas outras autoras – como Annette Baier, Nel Noddings, Sara Ruddick, Caroline Whitbeck – buscaram a *reconstrução* da ética baseada no cuidado, nos relacionamentos, na responsabilidade, na experiência maternal, nas emoções e na sensibilidade. Elas procuraram construir teorias mais inclusivas que não tivessem como foco características tipicamente ligadas ao masculino, sem com isso tentar separar uma “ética masculina” de uma “ética feminina”.

Além de suas próprias propostas em relação à ética, essas autoras contribuíram particularmente para a crítica à ética tradicional ao mostrar que a moralidade não se dá apenas entre pessoas em igualdade de condições: em nossas vidas, grande parte das situações morais envolvem relações desiguais ou pessoas que dependem de nós de alguma maneira. As teorias morais, portanto, deveriam preocupar-se em falar sobre todos os elementos que perpassam a moralidade, e não apenas sobre princípios abstratos que devem reger nossas ações.

Ao mesmo tempo, as desigualdades de gênero não são as únicas que perpassam e moldam a vida das pessoas. Há também desigualdades sociais, raciais, trabalhistas, de oportunidades, e a experiência de ser mulher pode variar muito dependendo desses elementos. Neste sentido, Gilligan e as outras autoras que buscaram construir suas teorias a partir de características comumente ligadas às mulheres, alegando com isso representar a “voz feminina”, sofreram críticas por parte de autoras como Maria Lugones e Elisabeth Spelman (1983): elas estariam de fato assumindo o mesmo papel



em que colocam as teorias morais modernas que criticam, isto é, alegando uma representatividade que não possuem verdadeiramente. As autoras assumem que, se é verdade que mulheres estão sendo excluídas das teorias morais *por serem mulheres*, então é realmente necessário que elas tenham voz para falarem por si sobre suas experiências. Porém, contestam, a experiência de ser mulher não é única: ela se apresenta de diversas maneiras para pobres e ricas, negras e brancas, ocidentais e orientais, por exemplo. A “voz feminina”, então, não poderia ser a mesma para todas elas.

É verdade que, de maneira geral, as reflexões filosófico-morais sobre a condição de ser mulher estão marcadas pela predominância de determinada classe social e econômica, cor de pele e etnia – elas geralmente são formuladas por mulheres brancas, anglo-americanas e que gozam de certo poder econômico, político e social. Mulheres pobres e negras podem não se sentir representadas pela “voz feminina” que as autoras brancas, bem-educadas de classe média alegam trazer à tona. Nas palavras das autoras:

Porque a demanda assim, simplesmente colocada, ignora pelo menos dois pontos relacionados: (1) é possível somente para uma mulher que não se sente altamente vulnerável com respeito a outras partes de sua identidade, como raça, classe, etnia, religião, orientação sexual, etc., conceber a sua voz simplesmente ou essencialmente como a “voz feminina”; (2) apenas porque nem todas as mulheres são igualmente vulneráveis com respeito à raça, classe, etc., as vozes de algumas mulheres são mais suscetíveis a serem ouvidas do que outras por aqueles que têm até então considerado – ou silenciado – as vidas das mulheres. (LUGONES e SPELMAN, 1983, p. 574, tradução nossa).

Uma teoria ética feminista que quisesse representar de fato as mulheres deveria preocupar-se com as experiências que todas elas, com suas diferentes vivências, contam sobre si mesmas. O que ocorre, contestam as autoras, é justamente o oposto: um grupo limitado de mulheres constrói teorias sobre suas experiências e, se outras mulheres não se encaixam naquilo que é relatado, suas discrepâncias não são vistas como experiências diferentes de *ser mulher*, mas sim relacionadas unicamente a outros elementos que compõem sua identidade – como se fosse possível isolar assim cada elemento das experiências que compõem nossa vida.

A partir desses questionamentos, o próprio teorizar moral pode ser posto em xeque. Lugones e Spelman consideram-no uma “prática social altamente específica envolvendo suposições de autoridade questionáveis e implicações políticas duvidosas” (*apud* WALKER, 1992, p. 24, tradução nossa). Na visão dessas autoras, a teoria moral

em si pode ser um mecanismo de exclusão, uma vez que seu acesso é restrito a um pequeno grupo que protege – mesmo que de maneira inconsciente – 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, propagada como universal.

Walker acredita que tanto as críticas de Gilligan e de outras defensoras de teorias reconstrucionistas da ética quanto as críticas de autoras como Lugones e Spelman, as quais defendem o abandono da teoria como um todo, podem ser respondidas satisfatoriamente apenas com a substituição do modelo teórico-jurídico por um outro mais adequado. Ela elabora, portanto, seu modelo alternativo, chamado *expressivo-colaborativo* [*expressive-collaborative model*], que pretende oferecer uma nova epistemologia moral que seja capaz de satisfazer as demandas de ambos os grupos. Pretende, assim, dar conta tanto dos vários elementos negligenciados pelas teorias morais tradicionais quanto das estratégias de autocrítica que impeçam a proteção dos interesses de um grupo em detrimento dos interesses de outros.

#### **4. O modelo expressivo-colaborativo**

O modelo expressivo-colaborativo repousa sobre uma epistemologia moral naturalizada que possui duas tarefas: 1. Em primeiro lugar, identificar aquilo que é necessário saber para que seja possível viver de acordo com os entendimentos morais que prevalecem em sua comunidade ou sociedade; 2. Em segundo lugar, fornecer estratégias críticas e métodos para testar se os entendimentos sobre como viver que são mais prestigiados em uma comunidade ou sociedade merecem de fato a autoridade que possuem. Com essas duas tarefas, Walker está preocupada em delinear as estruturas de justificação moral, isto é, o modo como nós mostramos nossa competência moral ao incorporar e defender reivindicações, o modo como os termos e padrões para reivindicações e justificações são mantidos ou alterados, e o que tem a capacidade de

confirmar ou minar a sua autoridade<sup>9</sup>.

Para Walker, estar em conformidade com uma epistemologia moral *naturalizada* significa que a moralidade precisa ser vista como pertencente a um meio social de entendimentos e ajustes, feitos através de um vocabulário comum e que nos permite expressar pensamentos em relação a determinadas situações morais. Segundo ela, o que a difere de outras abordagens epistemológicas é que a naturalizada “toma processos reais e determinantes da cognição humana e investigação como seus temas” (WALKER, 2007, p. 65, tradução nossa); por isso é necessário compreender quais são e como se estruturam os elementos morais de determinada comunidade, para só então partir aos mecanismos de crítica e avaliação dessas estruturas.

Sabemos em que situações faz sentido usar palavras como “justo” ou “irresponsável” a partir de modelos morais já reconhecidos pela comunidade ou a partir de julgamentos morais paradigmáticos. Por exemplo, há coisas que “qualquer um” de nós diria que é errado fazer, como infligir sofrimento desnecessário a alguém; isto porque foi assim que aprendemos. Esses elementos são um *ponto de partida* para os entendimentos morais, e preenchem a primeira tarefa que sua epistemologia moral propõe – isto é, a de verificar quais são os elementos morais em jogo dentro de uma comunidade: é preciso primeiro reconhecê-los para que se possa analisá-los. É possível e aconselhável, portanto, que se discuta sua aceitabilidade e se os substitua por outros que possam contemplar melhor os membros da comunidade em questão sempre que se constatar necessário.

A moralidade serve, assim, como um meio de expressão dos valores das pessoas, além de mostrar com o que elas estão comprometidas e a que (ou quem) respondem; é moldada e desenvolvida através de influências mútuas entre pessoas e de seus modos de expressão, em que encontram valores em comum, fazendo com que se sintam responsabilizadas por si mesmas e por outros, isto é, desenvolvendo um senso moral.

Entendimentos morais mútuos pressupõem que as pessoas busquem uma “vida comum”, no sentido de viver em termos compartilhados. Isto não quer dizer que seja

---

<sup>9</sup> As tarefas apresentadas por Walker têm como base a noção de “objetividade forte” [*strong objectivity*], de Sandra Harding: segundo a autora, para que uma comunidade moral adquira essa objetividade forte, precisa ser capaz de examinar a si mesma em busca dos elementos que definem o que é o conhecimento. Para isso, “requer fóruns e instituições que convidem e recompensem a avaliação e a crítica de reivindicações de conhecimento que são baseadas em padrões públicos” (WALKER, 2007, p. 65, tradução nossa); a preocupação de Harding – e de Walker – é em não deixar que interesses políticos, econômicos e culturais encubram críticas em relação à autoridade cognitiva. Para uma noção mais detalhada do conceito de objetividade forte e suas exigências, ver Harding (1993).

necessário que todos concordem com esses termos; apenas que todos tenham a mesma força para definir responsabilidades e prerrogativas. Uma comunidade moral pode ser identificada através da “familiaridade de seus membros com algum meio de entendimento moral e seu reconhecimento compartilhado e recíproco de que são esses termos e entendimentos que estão em jogo” (WALKER, 2007, p. 70, tradução nossa). Ou seja, os membros de uma comunidade moral compreendem-se dessa maneira porque reconhecem e compartilham os entendimentos morais sob os quais estão sujeitos.

Diante disso, para que possamos viver em uma comunidade moral, com a intenção de “continuarmos juntos”, é necessário buscarmos um equilíbrio entre as pessoas: a moralidade requer negociações. O tempo todo, em nome da continuação dessa comunidade, precisamos refinar nossos entendimentos, ampliar nosso consenso, tentar eliminar conflitos entre nós, membros da comunidade. Esse equilíbrio pode ser frágil ou mesmo mostrar-se apenas aparente. Isso ocorre quando os papéis cumpridos por certos grupos em nome desse equilíbrio são na realidade subalternos e frutos de coerção, servindo para a manutenção de privilégios de outros grupos. Quando isso acontece, diz Walker, surge uma oportunidade de mudança nos entendimentos morais da comunidade, a fim de garantir um real equilíbrio na distribuição de responsabilidades e privilégios e, conseqüentemente, aumentar a representatividade desses entendimentos.

Para manter esse equilíbrio em meio a relações desiguais e situações possivelmente únicas, Walker destaca a contribuição que elementos como analogias e narrativas podem fornecer: as analogias, por exemplo, servem para testarmos se novas situações se parecem – ou em que se parecem – com situações familiares. As narrativas são “histórias que mostram como uma situação se tornou o problema particular que é” (WALKER, 2007, p. 72, tradução nossa), e nos ajudam a pensar em soluções e nas conseqüências para as pessoas envolvidas.

Walker acredita que seu modelo, combinado com a estrutura de uma ética da responsabilidade, é capaz de nos mostrar um caminho pelo qual podemos conduzir nossas vidas de maneira equilibrada “em meio a coisas valiosas e compromissos importantes, ao mesmo tempo dando lugar ao desejo de que nossas vidas possam expressar as pessoas que nós particularmente somos” (WALKER, 2007, p. 111, tradução nossa).

As reivindicações morais surgem do nosso relacionamento com pessoas que têm seus interesses dependentes de nossas escolhas, pessoas às quais nós devemos responder. Evidentemente, durante nossa vida nos relacionamos com pessoas com as

quais temos diferentes graus de dependência. Além disto, somos muitas vezes igualmente responsáveis por estranhos, os quais dependem de alguma atitude nossa em alguma situação que pode estar fora de nosso controle. Assim, parece que uma ética focada nas responsabilidades nos colocaria em meio a necessidades alheias, e que uma consequência deste fato seria não podermos tomar suficientemente conta da nossa própria vida. Ou ainda, poderíamos dizer que ela rouba nossa integridade.

A integridade, aqui, é vista como a resistência das pessoas em face dos obstáculos e pesos a que possam estar submetidas; segundo Walker, é um tipo de confiabilidade, no sentido de tomar posição e agir de acordo com aquilo em que se acredita, e, se essa resistência falhar, preparar-se para as consequências daí advindas ao estar disposto a oferecer reparações. Ser íntegro, então, não exige apenas que mantenhamos nossos compromissos e valores e que sejamos capazes de expressá-los publicamente; significa, também, comprometer-se com respostas que visam reparações, em consequência de algum fato.

Walker acredita ser possível desfazer o conflito entre responsabilidade e integridade através de uma construção da moralidade a partir das narrativas: estas apresentam problemas morais em termos de histórias e relacionamentos das partes envolvidas e dos entendimentos que compartilham em relação ao que é importante. Para que possamos realmente compreender as responsabilidades envolvidas em certas situações, nós precisamos saber como as coisas, pessoas ou relacionamentos desenvolveram-se até chegar ao ponto em que estão.

Uma história é, assim, a forma básica de representação dos problemas morais: muitas vezes, não é possível atribuir responsabilidades sem antes entender como as pessoas ou a situação chegaram onde estão. Do mesmo modo, qualquer cenário problemático que tenha surgido se tornará parte de uma história, e sua resolução poderá implicar em consequências que definirão mais tarde as coisas pelas quais devemos nos responsabilizar. Para Walker, a

responsabilidade moral está conectada com as pessoas; as pessoas, por sua vez, estão ligadas a uma história, e essa história define padrões de ação e resposta sobre períodos significativos de tempo, e as próprias ações são concebidas e reconcebidas em relação ao que as precede e ao que se segue a elas. (WALKER, 2007, p. 116. tradução nossa)

As histórias não são consultadas apenas para fins morais; nos debruçamos sobre elas, indo e voltando a eventos, para fazer vários tipos de conexões, a fim de entender o

sentido de certas ações. Walker destaca alguns tipos de conexões: há as meramente causais, em que dizemos que alguém está assustado, por exemplo, porque presumimos um presente que resulta diretamente de algum acontecimento passado; há as conexões sequenciais, em que uma ação do presente só é possível porque algo específico ocorreu no passado, por exemplo, só podemos ter oportunidade de recuperar a confiança em alguém porque, em algum momento passado, ela foi perdida. Às vezes, essas conexões servem para agrupar uma série de ações variadas ou repetidas, transformando-as em algo que faça sentido, como vários “sinais” que demonstram que alguém nega nossa amizade, por exemplo.

É a partir dessa visão das histórias e das conexões que fazemos através delas, que Walker acredita que elas sejam capazes de nos mostrar o que uma pessoa fez, as coisas ou pessoas com as quais se importa e, ainda, quem essa pessoa é – preservando sua individualidade. Assim, para sabermos com o que temos de nos responsabilizar ou responsabilizar outros, precisamos identificar as diferentes histórias e entendimentos que estão em jogo quando estamos lidando com situações que requerem uma resposta.

A defesa das narrativas tem como objetivo deixar claro – para nós e para os outros – quem somos, bem como mostrar o que nossos valores morais realmente significam. Também pretende examinar criticamente a credibilidade e a distribuição de recursos discursivos, a fim de questionar a autoridade de quem conta as histórias de vida, a quem elas são contadas e que efeitos elas têm na vida das pessoas.

Para isso, Walker destaca três tipos de histórias que considera centrais para que se viva uma vida que é íntegra e, ao mesmo tempo, responsável. Esses três tipos de narrativas funcionam para que tenhamos claro quem nós somos e quem nós damos a entender aos outros que somos moralmente; também mostram como sustentamos e reformulamos nossos entendimentos morais, e o que significa quando falamos em amizade, respeito ou obrigação, por exemplo.

Os três tipos de histórias que servem de base para vivermos a vida com responsabilidade são as narrativas de relacionamento, de identidade moral e de valor moral.

A narrativa de relacionamento nada mais é do que a história do relacionamento, que fala sobre o conteúdo que foi sendo adquirido ao longo do tempo, as expectativas que foram criadas, o grau de confiança que inspira e suas possibilidades futuras. Ela é importante moralmente porque pode definir algumas responsabilidades que temos para com os outros ou que eles têm para conosco a partir de entendimentos que

compartilhamos ou de algo específico de nossa relação. Muitas vezes, é essa história entre as pessoas a responsável por mostrar quando e por que motivos elas são responsáveis dentro do relacionamento que possuem. Porque possuímos diferentes histórias em cada relacionamento, cada um deles exige um grau e um tipo diferente de resposta. É importante que, mesmo em histórias que não possuem um passado sobre o qual nossas ações estão baseadas, imaginemos as futuras possibilidades, mesmo que limitadas pela falta de mais informações. É o caso de estranhos que precisam de algum tipo de assistência, ou, por exemplo, de uma criança em perigo. Esses episódios podem ser curtos, mas muitas vezes suas implicações tornam-se parte de uma história maior que, segundo Walker, revelam quão bem ou mal nós vivemos. Portanto, entender as narrativas de relacionamento faz com que entendamos também nossas responsabilidades e as do outro para conosco, nos diz o que esperar e com quem podemos contar para cada situação, bem como entender o que nós e os outros entendemos por certos termos morais.

Então, às vezes, nós precisamos fazer coisas pelos outros porque eles necessitam e porque nossa relação em curso com eles faz com que nós sejamos mais aptos a fornecer aquilo de que precisam. Às vezes, nós fazemos coisas pelos outros como uma maneira de criar um relacionamento que se tornará comprometido dessa maneira, ou como uma maneira de honrar a história do relacionamento. E às vezes nós fazemos, e temos que fazer, coisas por pessoas que não conhecemos e nem conheceremos, simplesmente porque suas necessidades são tão críticas ou extremas, ou porque é tão fácil para nós a elas responder, ou porque não há mais ninguém para fazê-lo. As coisas são mais complexas quando diferentes demandas de diferentes pessoas ou diferentes demandas da mesma pessoa apresentam-se em posições conflitantes. Eu preciso pesar diferentes continuações umas contra as outras, decidindo o quanto pode ser acomodado e o que deve ser sacrificado. (WALKER, 2007, p. 118, tradução nossa)

Porém, basear nossas ações na narrativa de relacionamento parece justamente prejudicar nossa integridade, afinal, parece que são os outros e suas necessidades que definem os termos de nossas vidas. Nesse contexto, a narrativa de identidade moral – o segundo modelo de narrativa proposto por Walker – serve para amenizar a pressão das demandas do outro que a narrativa de relacionamento preconiza: ela é um histórico de tudo aquilo que é valorizado por nós. Entre tantas pessoas, valores, e possibilidades de realização destes valores, nós acabamos, mesmo que por hábito, priorizando alguns aspectos em detrimento de outros, respondendo apenas a certas pessoas, prestando atenção apenas em tipos particulares de coisas:

Alguns devotam sua energia primeiramente a amigos ou família, outros a papéis institucionais, envolvimento político, ou buscas criativas. Alguns se importam especialmente com honestidade e lealdade, outros em aliviar sofrimento ou criar mudanças políticas. E, é claro, todos nós nos importamos especialmente por pessoas particulares, seja por amor, gratidão, pena, ou seu mérito, necessidade ou direito. (WALKER, 2007, p. 118, tradução nossa)

Walker defende que todos nós deveríamos ter certos padrões de valoração, porque são eles que moldam a maneira como respondemos aos outros: o modo como se dão nossas narrativas de relacionamento, aqueles os quais preferimos dar continuidade em detrimento de outros, perdas que estamos dispostos a aceitar, são partes da moralidade que cabem apenas a nós mesmos controlar, mesmo que haja pressões exteriores. Essa narrativa é importante na medida em que determina o que estamos dispostos a suportar, a perder, a quais relacionamentos queremos dar continuidade; essas escolhas são necessárias, e nós as fazemos mesmo sem perceber. Elas servem para mostrar aos outros em que lugar estamos e com o que nos importamos, isto é, a nossa identidade moral.

A narrativa de relacionamentos e a narrativa de identidade moral estão profundamente conectadas; afinal, nossas identidades, sejam elas morais ou não, surgem através de histórias de nossos relacionamentos, e estes, por si só, já mostram quais são as coisas e pessoas valorizadas por nós. Nesse sentido, a narrativa de valores morais serve como base para as outras duas: ela contém a história de entendimentos que compartilhamos sobre que tipos de coisas, relacionamentos e compromissos são realmente importantes.

Durante nossas vidas, tomamos decisões morais que reafirmam valores e princípios nos quais acreditamos; também há casos em que uma situação nova nos obriga a pensar sobre valores novos, criando um novo padrão. Há ainda casos em que nossas decisões demonstram que nossos padrões foram renovados ou reinterpretados. Isso quer dizer que a narrativa de identidade moral, que busca definir quem nós somos, e a narrativa de relacionamentos, que mostra “como chegamos até aqui juntos”, estão ligadas pela necessidade de saber o que isso tudo significa: esta é, portanto, a questão da narrativa de valor moral.

Nesta narrativa, estão envolvidos os conceitos morais que adquirimos, suas revisões e as mudanças feitas, não apenas individualmente, mas também dentro de



comunidades morais. Segundo Walker, qualquer conceito moral possui um conjunto de aplicações que nos é familiar em certa época, e isso é reflexo de um histórico de decisões feitas anteriormente. Podemos pensar, por exemplo, no significado que palavras como “igualdade” ou “direitos” possuíam na modernidade e no significado que possuem contemporaneamente. Nós aprendemos quem somos e o que nossos conceitos morais e padrões significam a partir da inteligibilidade de nossas resoluções morais para nós e para os outros.

Portanto, para que minhas ações façam sentido preciso saber as razões que me levaram a agir de tal maneira. Se digo que “fui honesto” a fim de absolver-me de alguma coisa, é mesmo assim indispensável que eu subordine essa justificativa à análise de outras pessoas as quais tenha razões para confiar, incluindo aquelas que foram afetadas por minha ação. A proposta de Walker não defende que, para que nossas ações façam sentido e que nossas justificativas tenham valor, outros devam concordar com elas: a ideia é que outros sejam capazes de reconhecer uma possível justificação moral naquilo que falamos para nos defender.

Segundo Walker, essas três narrativas juntas são capazes de diferenciar uma vida moral distinta de apenas um amontoado de acontecimentos:

Ao mesmo tempo, uma vida legível dessa maneira fornece um compromisso aos outros de uma execução confiável e responsabilização em relação a coisas específicas. Essa responsabilização não genérica é uma maneira de garantir que a vida que temos seja verdadeiramente nossa, e que não seja permutável com outras. (WAKER, 2006, p. 121, tradução nossa)

## **5. Críticas e respostas à proposta de Walker**

Trataremos brevemente de algumas questões levantadas por Lorraine Code (2002) e Claudia Card (2002), duas autoras com abordagens feministas da ética, bem como da posterior resposta de Walker, a fim de esclarecer pontos obscuros e vulnerabilidades de sua visão moral.

Card faz vários comentários pertinentes com relação ao tratamento de outros animais e do papel moral de alguém que, por ser uma espécie de revolucionário, não possui muitos entendimentos morais em comum com sua comunidade<sup>10</sup>. Destacaremos aqui, porém, o ponto que diz respeito a ampla aceitação da ideia de que alguns deveres

---

<sup>10</sup> Para detalhes dessas outras questões à proposta de Walker, ver Card (2002)

abarcam de fato *todas* as pessoas, independentemente da comunidade moral da qual fazem parte. Isto é: para Card, há pelo menos uma ideia geral de que determinadas responsabilidades independem de possuímos conexões especiais com outros, ou de estarmos inseridos na mesma comunidade moral, algo que possivelmente entraria em conflito com as posições defendidas por Walker.

Walker conecta nossas responsabilidades com os entendimentos morais que criamos, e essa relação nos poupa de ideias tais como a de que teríamos uma obrigação de doar grande parte de nossa renda para melhorar a vida de pessoas miseráveis em outros lugares do mundo, por exemplo. Porém, simultaneamente, parece nos eximir de *qualquer* tipo de responsabilidade em relação a pessoas ou a situações que venham a ocorrer em lugares que não fazem parte de nossa comunidade moral.

Card cita como exemplos de ações que não necessariamente afetam nossa comunidade moral a poluição da água e do ar e a devastação de florestas. Não destruir os recursos naturais do planeta não torna-se ou deixa de ser uma obrigação por termos relações com outros indivíduos. Se assumimos que uma comunidade é definida por seus entendimentos em comum, então aceitamos que não há uma comunidade humana em geral – um entendimento que, contrariamente, poderia garantir responsabilidades de ordem ambiental.

Além disso, conectar a moralidade com a comunidade, diz Card, pode levar a um “parochialismo”, na medida em que decidimos dentro de nossa própria comunidade quem conta – e como conta – moralmente.

Para Walker, a avaliação dos entendimentos morais de uma comunidade é feita a partir da análise da qualidade de vida das pessoas que nela vivem. Porém, questiona Card, nada é dito sobre a qualidade de vida daqueles que não fazem parte da comunidade, mas que são diretamente afetados pelas ações de seus membros.

Ainda dentro de uma perspectiva feminista, Lorraine Code procura aprofundar a discussão sobre o papel desempenhado pela *experiência* no modelo expressivo-colaborativo: sabendo que as histórias de determinadas pessoas ou grupos dificilmente são ouvidas, Walker analisa os mecanismos que promovem a visão de alguns como oficial, invisibilizando as experiências de outros. No modelo expressivo-colaborativo – e na ética feminista em geral – há uma valorização das experiências em contraste com a abstração que é típica do modelo teórico-jurídico. No entanto, Walker destaca que levar experiências a sério não significa dizer que elas sejam incontestáveis. Para escapar de um modelo de ética que reverencie a especialização [*expertise*] em detrimento das

experiências, argumenta Code, não surpreende que haja feministas que considerem a experiência como algo inquestionável.

Code – apoiada sobretudo nas ideias de Joan Scott<sup>11</sup> – parte de uma visão pós-estruturalista das experiências: considera que, ao narrarmos nossas experiências, carregamos conosco estruturas sociológicas, psicológicas, políticas e materiais que nos moldam. Isto quer dizer que não há em nossas narrativas uma pureza, um “acesso privilegiado” livre de influências externas. A partir desta posição, Code demanda de Walker maiores esclarecimentos a respeito do papel da experiência em seu modelo.

Conceber a moralidade como algo constantemente presente nas nossas relações interpessoais, como proposto por Walker, significa que todos nós carregamos certas ideias sobre quais são nossas responsabilidades e quais regras morais estão em jogo, porque estamos inseridos em uma comunidade que já possui seus entendimentos morais. Muitas vezes, espera-se dos filósofos – ou eles mesmos advogam para si – uma visão livre de influências externas, isto é, uma posição privilegiada que analise a moralidade de forma cuidadosa e metódica. Porém, afirma Walker, esperar dos filósofos que consigam analisar metódica e cuidadosamente as visões morais nada tem a ver com considerá-los pessoas com uma visão privilegiada ou superior à de outras pessoas: isto é, filósofos analisam entendimentos morais tendo como ponto de partida suas próprias comunidades morais.

O “paroquialismo” – a ideia de que uma comunidade moral só precisa se preocupar com seus próprios membros –, que Card vê como uma possibilidade dentro do modelo expressivo-colaborativo, é descartado por Walker ao afirmar que o fato de uma comunidade moral possuir seus próprios entendimentos e práticas morais não pressupõe que essas práticas só valham para seus membros; a extensão desses entendimentos não está necessariamente limitada ao âmbito da comunidade. Comunidades que têm visões universais expandem suas responsabilidades para abarcar todos os seres humanos, e mesmo assim suas práticas não deixam de ser particulares. Essas visões universalistas apenas não podem considerar seus entendimentos os únicos corretos para todas as pessoas. Nas palavras de Walker:

Uma cultura moral encarna entendimentos universalistas do que a moralidade requer se seus entendimentos compartilhados tomam algumas obrigações morais ou responsabilidades como extensas a todos os seres humanos em

---

<sup>11</sup> Para uma visão mais detalhada sobre o problema da experiência dentro da teoria feminista, ver Scott (1991).

virtude de serem seres humanos. Visões universalistas não são menos situadas, não são menos uma possessão de culturas morais específicas que encarnam essas visões em algumas de suas práticas, do que as visões morais não-universalistas que estendem obrigações ou responsabilidades apenas àqueles dentro de um círculo menor que a raça humana. O fracasso em situar visões morais particulares universalistas, porém, especialmente quando se acredita que elas de fato são as visões morais corretas, resultam na curiosidade, ou o perigo, do universalismo etnocêntrico. (WALKER, 2002, p. 177, tradução nossa)

O paroquialismo é reflexo de uma total falta de termos em comum com outras comunidades morais, argumenta Walker, e não se sustenta por muito tempo após o contato com outras pessoas ou povos. Desse desmoronamento pode surgir um regime violento de coerção ou podem surgir novos entendimentos morais que se conectem com os de outras comunidades através de termos em comum.

Finalmente, Walker responde à questão de Code sobre o papel da experiência em seu modelo utilizando a noção de “teste de transparência” [*transparency testing*]: dentro de uma comunidade moral deve haver entendimentos em comum, e para que funcionem de fato, eles devem criar um estilo de vida que merece o apoio e a confiança das pessoas dessa comunidade, sob pena de serem apenas maneiras de viver a que as pessoas foram forçadas a aceitar. A confiança só é conquistada através da transparência em relação ao funcionamento – isto é, em relação ao modo como são distribuídas as responsabilidades, quais são os prejuízos e as vantagens – da maneira de viver que compartilham.

Se nossos entendimentos morais não correspondem ao modo como realmente vivemos, então não estamos sob entendimentos morais compartilhados, e dessa forma, diz Walker,

nossas práticas perdem sua autoridade *moral*, sejam quais forem os outros poderes que continuam a mantê-las no lugar. Elas se tornam nada mais do que hábitos ou costumes, modos de viver que já não têm credibilidade nem são dignos de confiança de 'como viver'. (WALKER, 2002, p. 180, tradução nossa)

A preocupação de Code com uma possível “contaminação” das nossas experiências por fatores externos não é um problema para Walker, uma vez que essa é exatamente sua função: expressar o modo como sentimos e vivemos as situações. Não há motivos para querer um entendimento puro de si através das experiências: os próprios entendimentos morais são conjuntos de “suposições sobre identidades, relacionamentos e valores que devem sustentar expectativas e sentimentos” (WALKER,

2002, p. 181, tradução nossa).

## **6. Considerações finais**

Vimos que Walker se preocupa com o modo como a vida moral das pessoas realmente funciona, com toda sua diversidade, e em como isso as afeta. Segundo a autora, não há um núcleo duro de conhecimento moral que seja independente do modo de vida e dos valores de qualquer grupo, e os filósofos deveriam, portanto, parar de procurá-lo. Com isso, a autora procura também desmistificar visões consolidadas na filosofia moral sobre a importância de valores como a racionalidade, a sistematização, o distanciamento e a precisão nas teorias, tendo como pano de fundo a discussão e as preocupações de outras autoras da ética feminista.

Posições abertas como a de Walker costumam trazer consigo algumas dificuldades: poderíamos apontar que, da maneira como os apresenta, não é possível compreender *de fato* como funcionam os entendimentos morais; a essa dificuldade, poderíamos esboçar uma resposta indicando precisamente que nossas vidas e relações morais são, verdadeiramente, muito complexas, e a recusa de Walker em desenvolver uma teoria nos moldes tradicionais, de modo sistematizado, para que possamos compreender “de fato” como funcionam os entendimentos morais, visa justamente permitir e compreender a riqueza de elementos que estão em jogo na moralidade. É importante lembrar que as maiores objeções feministas às teorias morais tradicionais são em relação à pobreza com que tratam a moralidade; como Walker poderia apresentar seu modelo dentro dos moldes teórico-jurídicos sem incorrer nos mesmos problemas, então?

Ainda há, certamente, muitas objeções que se pode fazer a seu modelo; sua posição muitas vezes parece um tanto relativista, e poderíamos apontar para a impressão de que sua proposta não *assegura* nada de fato: não é claro que as narrativas *assegurem* arranjos sociais não-discriminatórios, e sua epistemologia moral não *garante* que haverá boas práticas epistêmicas que permitam críticas dentro de uma comunidade moral, por exemplo. É certo que há ainda muitos pontos a serem esclarecidos.

De todo modo, é importante destacar que Walker não pretende que seu modelo seja algo fechado em si mesmo – e essa também pode ser uma defesa em relação a algumas das objeções. Pelo próprio caráter da moralidade defendido pela autora, como um eterno ajuste entre as pessoas, sempre poderão surgir novos elementos e situações

que devem ser analisados a fim de aumentar cada vez mais os entendimentos morais dentro de uma comunidade.

Por fim, acreditamos que o estudo das ideias de Walker seja de fundamental importância, na medida em que critica duramente posições de filósofos consolidados na filosofia moral, ao mesmo tempo em que abre caminho para uma visão original sobre a moralidade, diferenciando-se tanto de outras críticas da filosofia moral tradicional, quanto das posições mais conhecidas da ética feminista.

É importante destacar que, além da proposta de Walker ser abertamente introdutória, com apenas algumas indicações de caminhos que podem ser percorridos, este artigo apresenta os resultados iniciais de uma pesquisa que se encontra em andamento e por isso há alguns conceitos importantes da proposta de Walker que ainda precisam ser elucidados, bem como algumas objeções que podem ser feitas e que ainda não encontram respostas.

## **Referências**

- ANSCOMBE, G. E. M. Modern moral philosophy. In *Philosophy*. V. 33, n 124, p. 1 – 19, 1958
- BAIER, A. C. What do women want in moral theory?. In *Noûs*. V. 19, n. 1, p. 53 – 63, 1985
- BARTKY, S. L. *Femininity and domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge, 1990
- CARD, C. Responsibility Ethics, Shared Understandings, and Moral Communities. In *Hypatia*. Indiana: Indiana University Press, 2002
- CODE, L. Narratives of Responsibility and Agency: Reading Margaret Walker's Moral Understandings. In *Hypatia*. Indiana: Indiana University Press, 2002
- GILLIGAN, C. *In a different voice*. Cambridge: Harvard University Press, 1982
- \_\_\_\_\_. *Joining the Resistance*. Cambridge: Polity Press, 2011
- HARDING, S. Rethinking Standpoint Epistemology: What is Strong Objectivity?. In *Feminist Epistemologies*. New York: Routledge, 1993
- KITTAY, E. F; MEYERS, Diana T (eds.). *Women and moral theory*. Totowa N. J.: Rowman and Littlefield, 1987
- LUGONES, M; SPELMAN, E. 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
- MACKINNON, C. *Feminism Unmodified: discourses on life and law*. Cambridge: Harvard University Press, 1987
- NODDINGS, N. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of CA Press, 1982
- RAWLS, J. *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971
- RUDDICK, S. *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. New York, NY: Ballentine Books, 1989
- SATTLER, J. Alternativas à “Filosofia Moral Moderna”: considerações

wittgensteinianas, estoicas e literárias. In *Ética, linguagem e antropologia: perspectivas modernas e contemporâneas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012

SIDGWICK, H. *The methods of ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing: 1981

WALKER, M. U. Feminism, Ethics, and the Question of Theory. In *Hypatia*. Indiana: v. 7, n. 3, p. 23 – 38, 1992

\_\_\_\_\_. Moral Understandings: Alternative “Epistemology” for a Feminist Ethics. In *Hypatia*. Indiana: v. 4, n. 2, p. 15 – 28, 1989

\_\_\_\_\_. *Moral Understandings: a feminist study in ethics*. New York: Oxford University Press, 2007

\_\_\_\_\_. Morality in practice: A Response to Claudia Card and Lorraine Code. In *Hypatia*. Indiana: v. 17, n. 1, p. 174 – 182, 2002