

SEXO E GÊNERO: EM TORNO DA JUSTIFICAÇÃO DA ÉTICA

Fernando Maurício da Silva¹
Faculdade Municipal de Palhoça

Resumo

Este artigo questiona as perspectivas éticas sobre sexo e gênero. As éticas de perspectiva feminista sobre estes temas são analisadas como ponto de partida para responder sobre a utilidade destas formas de ética. Neste sentido, a questão diretriz refere-se à justificação não apenas de uma ética feminista sobre gênero e sexo, mas da própria pretensão ética que aborda ambos os temas ou suas relações. O método para analisar a justificação e seus limites em ética feminista requer avaliar também as suposições éticas de tipo normativo e metaético. Deste modo, as éticas feministas são discutidas quanto aos problemas e métodos por elas assumidos, conjuntamente com suas pretensões normativistas ou descritivistas. O resultado destas discussões permitirá distinguir como sexo e gênero são diversamente tratados eticamente no campo das teorias da ação e das teorias do status moral das pessoas. Esta distinção, portanto, permitirá justificar a relação e a diferença entre éticas que se ocupam de questões de gênero e questões sexuais.

Palavras-chave: Ética. Gênero. Sexo. Feminismo. Metaética. Filosofia.

Abstract

This article questions the ethical perspectives on sex and gender. Ethics from a feminist perspective on these themes are analyzed as a starting point for answering the usefulness of these forms of ethics. In this sense, the guiding question refers to the justification not only of a feminist ethics about gender and sex, but of the very ethical claim that addresses both themes or their relationships. The method for analyzing justification and its limitations in feminist ethics also requires assessing normative and metaethical ethical assumptions. In this way, feminist ethics are discussed regarding the problems and methods they assume, together with their normativist or descriptivist claims. The result of these discussions will make it possible to distinguish how sex and gender are differently treated ethically in the field of theories of action and theories of people's moral status. This distinction, therefore, will make it

1 Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

possible to justify the relationship and the difference between ethics dealing with gender and sexual issues.

Keywords: Ethics Gender. Feminism. Metaethics. Epistemology. Philosophy.

Introdução

Algumas investigações recentes sobre gênero têm incluído questões éticas de forma específica. O uso de expressões do tipo “ética nas relações de gênero” ou “ética e questões de gênero” tornaram-se frequente entre pesquisadoras e pesquisadores dedicados as chamadas “teorias de gênero” e “teorias feministas”, apesar do ensino acadêmico de filosofia ainda não ser sistemático neste campo². Seja como for, o fato é que questões de gênero parecem incluir questões éticas em sentido estrito. Porém, este não é um privilégio das teorias de gênero: também se fala em perspectivas feministas sobre gênero e sexualidade, assim como alguns destes temas são alvo de formas mais estritas de domínio que têm sido atualmente chamados de “*sexual ethics*”, “*sex ethics*” ou “*sexual morality*”³. Portanto, ao menos três campos podem discutir temas correlacionados no escopo da ética prática: a ética das relações sociais de gênero, as éticas feministas sobre gênero e as investigações estritas de ética do sexo ou sexualidade. O problema, contudo, é que para muitas autoras os estudos em ética do sexo e do gênero se confundem, assim como muitos outros estudos alegam que uma ética da sexualidade envolve assuntos particulares, sendo indevido confundi-los. Por isso, estes são domínios cuja coincidência ou ambiguidades dos temas reivindicados pode ser alvo de justificações, críticas ou reformulações. É desta justificação que este trabalho irá

2 Por exemplo, nos dicionários de filosofia consagrados, o verbete “gênero” ainda costuma conter apenas a acepção lógica, não se referindo ao seu sentido moral ou social, ou apenas descreve o conceito em relação ao correlato “espécie”, no interior da metafísica de Aristóteles, embora, em dicionários especializados de ética, o mesmo verbete, quando não é ausente, é tratado no interior do verbete “sexo” – o que, aliás, já representa uma decisão teórica importante. Para outra indexação possível, não se encontra nos departamentos de filosofia das universidades brasileiras uma disciplina de ética de gênero ou similar, mas sim de filosofia feminista ou, para casos mais específicos, ementas que contenham questões de gênero como temas de ética prática, por exemplo, família, criança, procriação, exploração, corpo, sexualidade, etc. De modo similar, alguns autores preferem se expressar apenas mediante a conjunção “ética e gênero”, outros especificam seu ponto de partida adotando a expressão já consagrada, “ética feminista”.

3 Sobre isso, veja-se, por exemplo, Margolis (2004), Wertheimer (2003), Soble (2008), etc.

se ocupar. O método para este projeto compreenderá a análise comparada das diversas teorias sobre o assunto, especialmente de orientação feminista, devido às conexões aí reivindicadas, como será mostrado a seguir.

Certamente o tema poderia ser apreciado de forma bem mais ampla. Para um primeiro caso, quando os assuntos são abordados amplamente na ética prática, os mesmos temas sofrem variadas especificações, por exemplo, estudos teológicos em ética da sexualidade, perspectivas feministas em ética sexual, defesas kantianas sobre o sexo, etc. Além disso, quando se trata da justificação normativa, alguns problemas são comuns para toda abordagem que de alguma maneira diga respeito às relações de gênero: sexo, gênero e justiça. Em terceiro lugar, em sentido estrito, há quem prefira admitir certa separação entre os seguintes domínios ou abordagens, mais ou menos distintas em três grandes setores:

(A) A *ética da sexualidade* envolveria um domínio particular de problemas: moralidade e sexo, bom e ruim na sexualidade, objetificação e consentimento sexual; o valor do sexo e a perversidade sexual; o desejo, a atividade, as preferências, a identidade sexual, a escolha sexual; sexo e religião; direitos sexuais em sua relação com os direitos humanos, direitos de liberdade e outros; casamento, sexo pré-conjugal, sexo extraconjugal; sexo, saúde pública e decência social; pornografia; etc.

(B) Uma *ética de gênero* (entenda-se uma ética sobre relações sociais de gênero) também formaria um campo próprio de problemas: gênero e socialização, gênero e biologia, gênero como personalidade ou sexualidade, utilidade e não utilidade da categoria de gênero, etc.

(C) E os *estudos de gênero* podem ser concebidos como abordagem ampla das questões, por exemplo, quando envolvem estudos não apenas sobre mulheres ou o feminino, mas também estudos sobre a homossexualidade, os estudos *queer*, etc.; ou ainda identidades de gênero binárias e não-binárias, transtornos de identidade de gênero, fatores biológicos na em intersexualidade, transgênero e transexualidade; definições e relações parentais de papéis de gênero; etc.

Ora, mesmo que se admita que esta divisão seja razoável, alguns problemas não poderão ser ignorados. Acontece que, em primeiro lugar, em relação à

segunda modalidade de problemas, muitas vezes defende-se, sobretudo nas éticas feministas, que a categoria de gênero seria importante sem ser suficiente, ou seria questionável e objeto de revisão, etc. Além deste problema metodológico, surgirão ambiguidades ou correlações entre sexo e gênero tal que a “ética de gênero” seria o mesmo que uma “ética do sexo”, sempre que se aceita a crítica segundo a qual o gênero não pode ser estudado separadamente do sexo de uma pessoa. Assim, enquanto a perspectiva (A) reivindica o estudo que questões muito particulares – não sem objeções –, a perspectiva (B) frequentemente reivindica para si temas presentes tanto em (A) quanto em (C), diferente da perspectiva (C) que tende a afirmar que os problemas de gênero são mais amplos e distintos das outras duas perspectivas. O leitor certamente entenderá que este é um recorte sintético para efeito provisório do levantamento de um problema. Mas, o que ao menos deve estar claro é que ambos os termos “sexo” e “gênero” são ambíguos ou complexos e que o debate frequentemente é traçado em mais de um nível de denotação.

Será razoável ao menos começar por distinguir entre *teorias de gênero* em sentido amplo e questões éticas sobre gênero em sentido estrito, que podem estar presente nas éticas feministas ou não feministas sobre sexo, gênero, sexualidade, etc. Deste modo, temos o seguinte debate:

(i) Para algumas autoras e autores, a “ética do sexo” deve incluir a “ética de gênero”;

(ii) Para outros e outras, a verdade está no inverso;

(iii) Mas há quem defenda que estes são dois domínios independentes: questões estritas sobre éticas da sexualidade (o comportamentos sexual e de gênero) não se confundem com os problemas próprios de ética das relações de gênero/sexo (definições biológicas e sociais, relações sociais, políticas e jurídicas, etc.).

(iv) E há também quem reivindique que sexo e gênero (e outras categorias, como justiça, etc.) devem ser discutidos concomitantemente em uma mesma abordagem, o que recebeu defesas mais fortes em autoras feministas.

As pesquisadoras costumam se deparar aqui com ambiguidades ou correlações de domínios. Responder se se trata de correlações ou ambiguidades forma, por conta própria, um importante conjunto de problemas, mas também já

fornece razões para uma abordagem ética. Certamente, entretanto, alguém poderia pretender formular um novo domínio de investigação que superasse aquela ambiguidade. Uma primeira possibilidade seria falar em “ética de gênero” no sentido de “ética prática das relações e identidades de gêneros”, o que incluiria as definições sexuais e o comportamento erótico. Isto teria a vantagem de sua amplitude, indo desde questões sobre a moralização do sexo até questões de gênero sobre mulheres, transgêneros, biopolíticas, etc.; mas a desvantagem estaria na estranheza da expressão, como se pudesse haver uma ética aplicada a cada gênero ou como se questões sexuais não se deixassem distinguir: falar em “ética de gênero” seria tão problemático quanto falar em “ética de classe”, o que incluiria estudos sobre mulheres, homens, gays, lésbicas, *queers*, etc. Por isso, uma segunda possibilidade estaria em falar em *ética da sexualidade* como um domínio particular, tal que uma ética das relações de gênero compreenderia uma das espécies de problemas. Não é necessário responder esta questão de nomenclatura neste momento. Talvez isto seja irrelevante. Ao invés disso, no interior desta quadrúplice dificuldade, será aqui discutida as reivindicações – na maioria das vezes feministas – que propuseram concepções éticas sobre *ações* ligadas ao sexo ou ao gênero, bem como sobre o *status* moral do gênero e do sexo. Isto pode ser apresentado na forma de uma pergunta diretriz:

(A) Haveria justificação ética para distinguir ou não questões de sexo, sexualidade e gênero?

Agora, se darmos ouvidos para várias das reivindicações feministas – que serão analisadas posteriormente – a mesma questão pode admitir a seguinte variação:

(B) Qual a justificação ética para o feminismo em relação às questões sobre gênero, sexo e correlatos?

Enfatize-se que se trata da questão *normativa* sobre a *justificação* do feminismo. Esta questão, pelas razões que serão discutidas, se deixa provisoriamente dividir em duas. A primeira é sobre o valor das éticas feministas:

(C) Em que medida uma ética prática sobre questões de gênero e/ou sexo depende ou não das perspectivas feministas?

A segunda questão refere-se à qualidade prática das perspectivas, considerando as variantes feministas, como ainda será explicitado:

(D) Qual a utilidade de uma ética feminista de gênero e/ou sexo?

Com efeito, a “ética de gênero” (sempre como expressão resumida para perspectivas em ética prática sobre relações de gênero) já possui uma tradição, ainda que, muitas vezes, não estrita. Para uma ética de gênero “clássica” pode-se considerar os trabalhos de S. Beauvoir, Nancy Chodorow e Chaterine Mackinnon. Ver-se-á, contudo, que autoras posteriores forneceram elementos mais importantes para uma ética de gênero, sobretudo quanto aos pressupostos em metaética e ética normativa, como ocorreu inicialmente em Elizabeth Spelman, Judith Butler, Iris Young, Natalie Stoljar, entre outras.

Antes de entrar neste debate, entretantes, seria relevante delimitar com mais clareza os níveis de problemas citados. Para isso, será preciso distinguir quatro campos de questões (que também formarão a divisão das seções da exposição): (1) filosofia e feminismo; (2) tipos de ética feministas; (3) sexo e gênero; e (4) gênero e norma. No interior de cada um destes quatro lugares, o debate deixado pela tradição costuma ocupar-se de diversas questões, entre as quais se destacam:

(i) O que significa “gênero”?
(ii) Como se deve adotar a categoria “mulher”?
(iii) Quais critérios permitem a distinção entre gênero e sexo?
(iv) Entre as categorias básicas presentes nas discussões sobre gênero – justiça, sexo, gênero, etnia, racismo, classe, etc. – haveria alguma prioritária?
(v) Haveria critérios fundamentais – gênero, cuidado, justiça – para uma ética de gênero/sexo?
(vi) Qual a <i>utilidade</i> ou os benefícios a serem buscados com as discussões éticas de gênero?

Repare-se que a última pergunta listada corresponde à questão diretriz acima enunciada, o que significa que esta problemática foi apresentada pela própria tradição, o que se pretende aqui analisar em seguida. Além disso, enfim, pode-se adiantar que alguns problemas metaéticos serão mais recorrentes em quatro campos do debate – (I) normativistas e descritivistas, (II) monistas e pluralistas, (III) deterministas e não deterministas, (IV) realistas e anti-realistas – , a saber:

Questão	(I) Devemos criticar a justiça em geral ou o sexismo em particular?	(II) Como devemos distinguir sexo e gênero?	(III) Haveriam critérios fundamentais para uma ética de gênero?	(IV) O que devemos entender quando usamos a categoria “mulher”?
Escopo do problema	Filosofia e feminismo	Tipos de ética feministas	Sexo e gênero	Gênero e norma
Discussões metaéticas	Normativistas e descritivistas	Monistas e pluralistas	Deterministas e não deterministas	Realistas e anti-realistas

Este quadro é estipulativo e não exaustivo. Os problemas são obviamente mais amplos, como ainda será discutido. O leitor sempre deverá conceder nesta investigação que algumas sínteses serão admitidas para efeito argumentativo, desde que o cuidado da investigação recaia nas questões iniciais já enunciadas. O que deverá estar explicitado, entretanto, é a ligação entre a questão (II) e (III), na medida em que possam depender desta ou daquela resposta à questão de tipo (I) e de tipo (IV), como ficará mostrado. Com este método se pretenderá responder as questões diretrizes, especialmente as questões (A) e (D).

1. Filosofia e feminismo

Como ficou apresentado acima, questões éticas sobre gênero e sexo costumam ser discutidas no interior das teorias feministas. Isto pode ser tomado como ponto de partida, já que foram autoras feministas que melhor formularam inicialmente o debate entre as categorias de gênero e sexo. Mas, antes de iniciar esta discussão, será conveniente distinguir entre *teses de filosofia feminista* e *críticas feministas da filosofia*: no primeiro caso, filósofas assumem orientações feministas para tratar de questões filosóficas; no segundo caso, feministas intervêm na filosofia de modo a criticar certas posições ou acusar a falta de questões feministas. Analiticamente, isto se deve ao fato de ser possível levantar a questão “o que é o feminismo?”. Esta pergunta pode ser tomada como um problema, em cuja tradição ao menos três outros problemas se desdobraram: (i) O feminismo significa a crítica da justiça em geral ou a crítica do sexismo em particular?; (ii) Há alguma diferença relevante entre as categorias de sexo e gênero

ou há relação de fundação entre elas?; (iii) Devemos adotar alguma categoria monológica como base do feminismo, como sexo, gênero, justiça, ou o feminismo deve partir de um interseccionismo? (iv) Como consequência desta última questão, pergunta-se se um feminismo monológico deve assumir conceitos deontológicos também monológicos (cada conteúdo normativo é relativo a uma única obrigação) ou se um feminismo difuso deve assumir razões não monológicas (cada conteúdo normativo pode referir-se a duas ou mais obrigações)?

O que é feminismo?	Justiça em geral ou sexismo em particular? Compromisso intelectual ou movimento político?
Quais são as categorias feministas centrais?	Sexo, justiça ou gênero?
O feminismo deve ser pluralista ou monista?	Sexo/gênero ou interseccionismo?

A filosofia feminista compreende hoje um campo muito amplo de debate. Ao menos duas razões justificam sua relevância em relação à filosofia: a revisão feminista dos temas presentes na tradição filosófica e a introdução de novos temas antes negligenciados pela tradição. Trata-se de localizar na história da filosofia ou introduzir temas como corpo, classe, trabalho, família, reprodução, sexualidade, infância, trabalho sexual, tráfico humano, racismo, etc. Assim, quanto à forma, a questão se apresentaria desta maneira: (I) o feminismo é um compromisso intelectual; (II) o feminismo é um movimento político⁴. Esta questão se deve ao fato de que feministas se dividem entre as proponentes do feminismo como um conjunto de ideias historicamente apresentadas tanto por homens quanto por mulheres, ou como conjunto de manifestações sociopolíticas que se iniciaram,

4 A pergunta “o que é o feminismo?” pode ser tomada como uma questão de definição ou como uma questão de orientação do movimento político. Assim, por um lado, há quem entenda por “feminismo” o movimento político nascido nos EUA e na Europa recentes; por outro lado, há quem simplesmente entenderá o termo como um conjunto de crenças sobre a existência de injustiças contra as mulheres. Portanto, ou se compreende o feminismo como um conjunto de ideias ou doutrina ou como conjunto de crenças e movimentos sociais. Do mesmo modo, o que se entende por “história do feminismo” também é ambíguo: história do feminismo como um conjunto de ideias ou como uma série de movimentos políticos. Logo, ainda que seja correto dizer que o uso mais atual do termo “feminismo”, como qualidades relativas às mulheres, deve-se ao estipulado a partir da Primeira Conferência Internacional das Mulheres em Paris, em 1892, permanece problemática tanto sua atribuição quanto sua definição, questões que se tornarão enfáticas no interior daquilo que está sendo chamado de ética de gênero.

sobretudo, nos EUA e na Europa. Aquelas buscam isolar ideias feministas recorrentes na história, enquanto estas delineiam a história política atual segundo os tipos de movimentos feministas, como é o caso da chamada “teoria das ondas” (1ª onda: luta por direitos; 2ª onda: luta por igualdade geral; 3ª onda: reivindicações de raça, etnia e classes).

Para que o leitor possa apreciar a relevância destas posições no interior do debate ético, deve-se destacar ao menos um elemento normativo. O modelo de Ondas sobre a história do feminismo parece ser justificado por suas proponentes mediante uma razão moral: é *útil* dividir o feminismo em movimentos de Ondas para localizar as formas de identificação em movimentos ligados à justiça. Esta pressuposição normativa de *utilidade* compreende o ponto de partida da questão inicial. Ora, se, por um lado, o feminismo de primeira Onda diz respeito aos benefícios a serem buscados através da luta por direitos presentes nos primeiros movimentos, assim como o de segunda Onda refere-se à luta por igualdade nos anos 1960 e 70, e o de terceira Onda refere-se aos debates não monológicos que reivindicaram novos conteúdos como classe, etnia, nacionalidade, religião, etc., por outro lado, para um segundo modelo histórico, a tese da existência de ideias propriamente feministas terá por objetivo identificar as ideias e crenças feministas (e não a inclusão em movimentos políticos). Porém, este segundo modelo também parece estar justificado por sua *utilidade* normativa: esta aceção possui a *vantagem* de permitir localizar feministas isoladas na história. Deste modo, mais a diante, será preciso indagar sobre a relevância e a fonte da *utilidade do feminismo*. Por hora, note-se que tais defesas da utilidade do feminismo algumas vezes parecem remeter a um dos lugares simbólicos do problema, a saber, ao status feminista de *A Sujeição da Mulher*, de Stuart Mill, onde a defesa da liberdade da mulher vem acompanhada da defesa da universalidade do princípio de utilidade, o que dividiu a opinião de importantes feministas.

O feminismo em geral e a filosofia feminista em particular podem apresentar questões específicas. Assim, voltando à distinção inicial, note-se agora que há diversas filosofias feministas, além de variadas formas de intervenção ou críticas feministas à filosofia, de modo que as filosofias feministas podem ocupar diferentes lugares no quadro acima, dependendo do modo como respondem

aquelas questões⁵. A isto se deve somar o fato de que a filosofia feminista tem sido feita mediante os três métodos filosóficos reconhecidos na atualidade: filosofia analítica feminista (criticam o essencialismo de gênero, etc.), filosofia continental feminista (destacam como sexo e gênero são construções históricas) e filosofia pragmática feminista (costumam partir das experiências vividas ligadas ao corpo, gênero e sexo). A orientação também é variada: orientação epistemológica, política e/ou ontológica. Porém, diante desta variedade de posições, para ser atingida uma compreensão da questão ética que tem sido discutida, será mais relevante destacar aquelas que dizem respeito à epistemologia e ontologia moral, na contramão da intuição que associaria as questões políticas às questões morais. Ver-se-á também que são duas as formas de reivindicações em filosofia feministas: normativistas e descritivistas. A primeira parte da exigência normativa segundo a qual homens e mulheres devem ter direitos iguais, a segunda descreve como e porque as mulheres se encontram em desvantagem para aquela normatividade. O debate entre as duas posições é legítimo devido aos seguintes problemas⁶:

i) Não é possível um puro descritivismo neste setor.	A descrição do fato da opressão da mulher parece pressupor avaliações substantivas.
(ii) Não é evidente o que significa “injustiça” ou “opressão” para o normativismo.	Deve-se ao sexismo, ao patriarcado, a múltiplas causas?
(iii) Parece existir um fenômeno de interseccionalidade.	Os diversos conteúdos que compreendem a opressão muitas vezes não parecem dissociáveis.

5 Parece aceitável afirmar que a filosofia feminista começou na década de 1970 na medida em que as mulheres ingressavam na carreira filosófica: por um lado, estudantes recorriam aos escritos de Simone de Beauvoir e Mary Wollstonecraft para estabelecer questões específicas; por outro lado, outras apresentavam domínio dos problemas levantados pelo movimento de libertação da mulher dos anos 1960 e 1970 (aborto, ações afirmativas, igualdade de oportunidades, casamento, sexualidade, etc.); e, enfim, eruditas em filosofia localizavam cada vez mais as questões feministas no interior da história da filosofia. Quanto a este último ponto, ao menos duas questões particulares se destacaram: Como o feminismo é instanciado na filosofia? E qual papel desempenha nas obras de filosofia? Além disso, questões gerais que se destacavam neste período (algumas ainda recorrentes) seriam: O que as mulheres fazem e em relação ao que são excluídas? Quais lugares sociais as mulheres ocupam? Quais são seus papéis sociais e políticos valorizados ou desvalorizados? Como são valoradas em comparação aos homens? Quais critérios afetam seus lugares (raça, classe, habilidades, sexo)? Que experiências femininas são ignoradas?

6 De fato as opiniões se dividem mesmo para o conteúdo das descrições alegadas: Engels parece ter defendido que a principal fonte de subordinação da mulher estaria em seu papel na família; Bergmann localizara o mercado de trabalho como base da opressão; Brownmiller e seguidoras de sua posição insistirão que se trata da violência sexual masculina; há ainda autoras, como Firestone, que defenderão a relevância do papel biológico da reprodução.

De maneira geral, são duas as formas de discordância que fomentam este debate: (A) entre feministas de alegação normativista ou descritivista; e (B) entre feministas e não-feministas. Neste último caso, note-se, o problema se divide entre (i) teses baseadas em teoria da justiça ou moral e (ii) teses baseadas nas formas de reivindicação. Assim, ainda que ambos os lados concordem que a mulher é oprimida e desfavorecida, discordarão sobre quais as causas e tipos. E a dificuldade normativa que precisa ser enfrentada está justamente no fato de que o debate de tipo (B) existe pelo fato de haver quem alegue que o não-feminismo é a forma que comporta maior utilidade para produzir os benefícios pretendidos a favor da mulher e contra sua opressão.

Poder-se-ia ainda distinguir entre dois tipos de teses normativistas. A posição normativista estrita defende que o feminismo é a crença de que a mulher tem direitos iguais e merece respeito igual. Para a crítica a esta posição afirma-se: a discordância sobre o que se entende por “injustiça” mais divide as mulheres que as une, tanto as diferentes formas de ser feminista entre si quanto entre feministas e não-feministas. A posição normativista ampla entende que “feminismo” exprime os compromissos normativos e empíricos com ou sem adesão a movimentos sociais e políticos. A crítica observará que não tanto o conceito de “injustiça” é difícil de definir, mas antes o próprio conceito de “mulher” ou, ao menos, de “gênero” ou “sexo”. É por causa deste longo debate que algumas autoras, como Alice Wlaker (1983), abandonaram o termo feminismo e adotaram “femismo” (ou “mulherismo”). Ver-se-á, posteriormente, os desdobramentos em torno da definição e compreensão de “injustiça”, “sexo”, “gênero” e “mulher”.

POSIÇÕES	PRESSUPOSTOS	CRÍTICAS
1. Feministas normativistas	O pressuposto é normativo: homens e mulheres devem ter direitos iguais	Crítica: não é evidente o que significa “injustiça” ou “opressão”
1.1. Normativismo estrito	Defende que o feminismo é a crença de que a mulher tem direitos iguais e merece respeito igual.	Crítica: a discordância sobre o que se entende por “injustiça” mais divide as mulheres que as une.
1.2. Normativismo amplo	Entende que “feminismo” exprime os compromissos normativos e empíricos com ou sem adesão a movimentos sociais e políticos.	Crítica: não tanto o conceito de “injustiça” é difícil de definir, mas antes o próprio conceito de “mulher” ou, ao menos, de “gênero” ou “sexo”.
2. Feministas descritivistas	O pressuposto é factual: mulheres se encontram em desvantagem.	Crítica: a descrição do fato da opressão da mulher parece pressupor avaliações substantivas.
3. Não-feministas	(i) teses baseadas em teoria da justiça ou teoria moral (ii) teses baseadas nas formas de reivindicação.	Crítica (i): as teorias da justiça e da moral disponíveis são incapazes de responder questões de gênero. Crítica (ii): reivindicações não organizadas em torno de identidade de gênero são infrutíferas.

Este debate entre normativistas e descritivistas é paralelo à outra questão: se o feminismo pode ser definido em geral como movimento contra a opressão da mulher, qual seria o conteúdo que definiria este tipo de opressão? Esta questão, similar a anterior, dividiu as autoras entre monistas e pluralistas. Monistas são aquelas abordagem que tendem a definir o feminismo como anti-sexismo, a exemplo de Chatarine Mackinnon (1989), para a qual há uma forma comum de opressão as mulheres: (1) serem subordinadas sexualmente. Repare-se que, neste caso, a opressão da mulher fundamenta-se na normatividade do sexo. As críticas a esta primeira posição costumam ser as seguintes: (1.1) esta tese não é suficiente para explicar toda a divisão do trabalho; (1.2) e implica o risco de focalizar a mulher branca, rica e heterossexual, omitindo ou fomentando outras formas de opressão. Inversamente, (2) pluralistas como Iris Young (1997) e outras defenderão que a opressão possui diversos lados (sexismo, raça, classe, etc.). A crítica dirá que teorias pluralistas impedem uma concepção abrangente da opressão, colocando em xeque tanto a definição quanto a utilidade do feminismo. Este tipo de crítica deve ser compreendida como uma exigência normativa em ética, o que reforça o argumento que ficou apresentado inicialmente.

Pode-se reconstruir o debate mediante a formulação de suas questões. Mulheres são oprimidas e isto é injusto – esta afirmação reúne um conteúdo descritivo e um conteúdo normativo. Devido ao duplo conteúdo, surge ao menos uma questão descritiva, “qual a causa da opressão?”, e ao menos uma questão normativa, “o que torna a opressão injusta?”. Pode-se didaticamente dividir em duas as respostas à primeira pergunta: a causa da opressão é o sexismo ou a causa da opressão é outra coisa que o sexismo. Frye (1983) defendeu que a estrutura social é ela mesma sexista, tanto em função dos processos históricos quanto em função da forma das instituições sociais e, deste modo, causa a opressão. Crenshaw (1991) defendeu que mulheres são oprimidas apenas pelo sexismo, porém de muitos modos (classismo, homofobia, racismo, preconceitos contra idade, capacidade, etc.). Inversamente, Ware (1970) defendeu que as causas são diversas. Para uma posição intermediária, Bell Hooks (1981) entendeu que há uma opressão de caráter intrínseco e as demais são instrumentais: a dominação patriarcal domina as bases do racismo e demais formas de opressão (homofobia,

etc.). Diante desta variedade de modelos explicativos, seria possível passar da questão geral “qual a causa da opressão?” para esta outra mais específica: “o que torna a opressão sexista?”. Uma vez que é insuficiente responder que a opressão é sexista por causar prejuízos ou danos à mulher, uma vez que isto é o que há de comum entre o sexismo e as outras formas de opressão, Haslanger (2004) sustentou – como ponto de partida analítico para uma teoria da opressão a mulher – que a opressão sexista prejudica a mulher não por ser opressão, mas por dirigir-se a ela apenas pelo fato de ser mulher. Isto é distinto de outros casos de opressão, como a racial. Do ponto de vista ético, o que há de comum entre as respostas de Haslanger e Hooks é o reconhecimento de valores morais intrínsecos: para esta, o patriarcado tem valor intrínseco e não apenas instrumental no status da opressão, para aquela o valor recai diretamente sobre o status da mulher. Portanto, pode-se levantar esta hipótese: a justificação de uma ética feminista depende ou da defesa de sua *utilidade* do próprio feminismo ou do reconhecimento de algum *valor* subjacente à mulher. Se a utilidade e o valor referem-se à política, às relações sociais de gênero, à dignidade da pessoa, às virtudes da mulher, são as questões que se seguirão e dividirão as diversas propostas feministas.

Diante disso, pode-se agora avançar para uma questão ainda mais específica: o que significa “oprimida por ser mulher”? Foi esta pergunta que levou a divisão entre monistas e pluralistas acerca do sexismo. O que interessa observar é que esta última questão permitiu a formulação de três hipóteses ou modelos, cada um sofrendo importantes críticas. Pode-se apresentar isso no quadro a seguir:

Normativistas e Descritivistas Qual a reivindicação central do feminismo?	(i) não é possível um puro descritivismo neste setor; (ii) não é evidente o que significa “injustiça” ou “opressão” para o normativismo; (iii) parece existir um fenômeno de interseccionalidade.
Monistas e Pluralistas. Qual o conteúdo que define a opressão contra a mulher?	1. Há uma forma comum de opressão às mulheres: serem subordinadas sexualmente. Crítica 1.1. Esta tese não é suficiente para explicar toda a divisão do trabalho; Crítica 1.2. Esta tese implica o risco de focalizar a mulher branca, rica e heterossexual. 2. A opressão possui diversos lados. Crítica: Esta tese impede uma concepção abrangente da opressão, colocando em xeque tanto a definição quanto a utilidade do feminismo.

Embora uma solução a este debate necessite considerar muitos outros problemas, o que ainda será discutido, pode-se esboçar uma solução provisória:

não é necessário sustentar a distinção forte entre normativistas e descritivistas. Outras áreas da ética prática se deparam com o mesmo problema, como o conhecido debate bioético entre C. Boorse e T. Engelhardt (1975) sobre o status da ética médica e do conceito normativo de doença. Isto é similar ao problema presente na ética feminista. Poderia ser mais frutífero adotar uma posição mista, segundo a qual as questões sobre opressão da mulher surgem a partir da demanda normativa da sociedade, mas supervenientes a certos fatos descritíveis. Contudo, esta solução mista apresentaria novos inconvenientes que é preciso afastar: não distinguir o campo normativo e descritivo tende a abrir muito espaço para a arbitrariedade ou, no melhor dos casos, para a permissividade. Em outras palavras: a questão ética existe porque não se pode resolver o problema semântico do feminismo (o que é o feminismo? O que é a “mulher”? O que é a opressão? etc.) pagando o preço de tornar inútil o feminismo para as questões práticas em ética. Por isso, parece mais plausível, para não inutilizar o feminismo e as discussões sobre gênero, defender a separação forte entre o normativo e o descritivo: não é possível fazer inferências normativas desde premissas descritivas, a não ser que nossas afirmações descritivas já contenham ao menos um termo normativo. Portanto, a normatividade deve estar sustentada diretamente em uma posição ético-normativa. É aqui que se torna explícito o problema apresentado na introdução deste trabalho: a premissa normativa estaria antes na categoria de “gênero”, de “sexo”, de “justiça” ou em outra? Como estas categorias *devem* ser entendidas?

Antes de se concluir esta seção, uma quarta e última questão deve ser salientada no interior do mesmo debate: o conceito de “opressão sexista” seria capaz de unificar todos os fatos plurais? Enquanto muitas autoras defenderam que a base está na opressão contra a mulher *qua* mulher, pois a unidade não está na forma que a injustiça assume, mas no papel de gênero associado à explicação da injustiça, sendo os demais fatores conquistas secundárias, Reagon (1983) argumentou que não há sistemática, mas antes a construção da coalizão. Este debate em torno da injustiça da opressão consiste em responder se é interseccional ou de gênero a fonte do problema. Que mulheres negras tenham sofrido estupro por serem mulheres e também por serem negras, quando se

associa o “ser negra” algo do tipo “disponível para o sexo”, prova que o sexismo serve de fundamento ou que fatores diversos são interseccionados para justificar a injustiça? O que parece evidente é que a injustiça está no fato de se submeter um indivíduo apenas por pertencer a um grupo. Porém, o que não é claro é se a unidade de grupo é *sistemática* ou por *intersecção*, assim como não é evidente se por “feministas” deve-se entender um grupo de pessoas reunidas por uma *identidade* ou apenas por *colisão*. Assim deve ficar demonstrado que as feministas se dividem entre diversas concepções de justiça em geral e diversas posições sobre o sexismo em particular. E é sobretudo neste segundo caso que os discursos sobre ética de gênero, ética da sexualidade e ética feminista parecem se correlacionar ou confundir. Isto permite afirmar que são dois os problemas práticos: qual a conteúdo da concepção sobre opressão contra a mulher? E o que reúne um grupo em termos de “feminismo”? Ambas as perguntas podem ser reformuladas moralmente: qual a *utilidade* das reuniões de grupos que reivindicam pastas contra a opressão? Com isso não se propõe que os problemas de gênero e sexo devam ser entendidos em termos utilitaristas, mas diagnostica-se a presença de um apelo à utilidade em certas críticas feminista e não-feminista. Veja-se uma distinção possível para estas propostas:

Os dois problemas práticos:	Unidade de grupo:
Injustiça (relação entre opressão e sexismo)	Por sistemática Por intersecção
Feministas (definição e utilidade)	Por identidade Por colisão

Este “problema da unidade” não é metafísico, mas ético, porque o que está em jogo é como reunir questões feministas em torno de uma mesma causa e utilidade práticas⁷. Portanto, este é um primeiro resultado da análise proposta. A

⁷ Este problema, entretanto, em parte pode ser reconhecido nos diferentes métodos da filosofia contemporânea. Sexo e gênero costumam ser os termos comuns entre os diversos modelos. Mas filósofas analíticas concentraram-se na crítica ao essencialismo de sexo e gênero, enquanto continentais tenderam a defender que sexo e gênero são categorias construídas socialmente, como em Butler (1990), ou que a diferença sexual merece ser valorizada, como pensou Cixous (1976). Com efeito, pertence a Cixous o conhecido argumento segundo o qual, apesar da filosofia tradicional se pretender universalista, há fortes elementos de gênero (não neutros), por exemplo, que certas práticas ambientais afetam principalmente mulheres e crianças, em tensão com as supostas verdades neutras do liberalismo. Do mesmo modo, valorizam-se as práticas públicas e impessoais e não as chamadas “privadas” (família, corpo, sexualidade).

partir deste resultado, pode-se passar a discutir com maior especificidade as posições e problemas da “ética feminista”, para localizar e, posteriormente, distinguir, das questões que merecem o nome de “ética de gênero” ou “ética da sexualidade”.

2. Éticas feministas

Como ficou indicado desde início, não faltarão objeções contra a ideia de uma “ética de gênero”, por um lado, ou uma ética da sexualidade independente da primeira, por outro lado. Mas também não estarão ausentes as críticas contra as tentativas de reunir cada um destes domínios em um campo mais amplo, uma vez que cada qual costuma vir acompanhado de uma reivindicação e abordagens substanciais. Este é de fato um dos problemas a serem resolvidos. Por isso mesmo os estudos feministas que tratam de gênero e sexo em conjunto formam um importante ponto de partida. Por esta razão privilegiada, agora seria pertinente indagar como se deveria entender a “ética feminista”. Foi exatamente isso que Alison Jaggar fez em seu trabalho de 1994, quando salientou que a ética tradicional negligenciara a mulher de vários modos: menor consideração pelos interesses da mulher; tratamento da mulher como menos madura moralmente; exaltação de critérios entendidos como masculinos (intelecto, independência, etc.); desconsideração de questões da vida privada; etc. Contudo, ainda que se admita em geral alguma distinção entre a ética tradicional e a ética feminista, pode-se para esta última distinguir ao menos três tipos: (a) éticas sobre questões de gênero; (b) ética do cuidado; (c) ética sobre causas políticas, sociais, econômicas ou similares⁸. A ética sobre questões de gênero desenvolveu-se entre autoras e autores do século

⁸ Acerca desta referência à ética do cuidado de tipo feminista, é preciso fazer um esclarecimento: O que se conhece como “Ética feminista” surge quase que simultaneamente à ética do cuidado, se admitirmos que esta abordagem surgiu como decorrência dos estudos feministas estruturados nas décadas de 1970. Acrescente-se que a ética do cuidado não foi proposta como reação ou contra um tipo de ética feminista, mas como crítica a certo modelo de desenvolvimento moral universalista, o que obviamente não era feminista. Dito isto, o leitor deve compreender que não se confunde aqui a ética do cuidado em geral e a ética centrada no cuidado de perspectiva feminista.

XVIII e XIX, como M. Wollstonecraft, S. Mill, Catherine Beecher, Elizabeth Stanton, Charlotte Gilman, etc. As questões centrais deste segmento da ética feminista eram do seguinte tipo: *os traços femininos são sociais ou naturais? As virtudes de homens e mulheres devem-se às razões fisiológicas ou psicológicas?* Contra este tipo de abordagem, a ética feminista posteriormente foi elaborada em termos de ética do cuidado, através das obras pioneiras de Carol Gilligan e Nel Noddings. A questão central agora passava a ser: *como valorizar as virtudes particulares da mulher?* Porém, em forte contraste com estes dois primeiros modelos de ética feminista, surgiu mais recentemente variadas abordagens mais ou menos centradas na questão: *Qual é o status da ética?* Este feminismo do status da ética pode ser de diversos tipos: feminismo liberal, feminismo radical, ecofeminismo, feminismo multifatorial, feminismo global, etc. Assim, a título de comparação, o leitor pode seguir esta síntese de questões no seguinte quadro:

Ética de gênero do século XVIII e XIX Wollstonecraft, Mill, Catherine Beecher, Elizabeth Stanton, Charlotte Gilman, etc.	Os traços femininos são sociais ou naturais? As virtudes de homens e mulheres devem-se à razões fisiológicas ou psicológicas?
Ética do cuidado Carol Gilligan, Nel Noddings, Fiona Robison, Virginia Held, Eva Kittay, Sandra Bartry, etc.	Como valorizar as virtudes particulares da mulher?
Teorias do status da ética. Feminismo liberal, feminismo radical, ecofeminismo, feminismo multifatorial, feminismo global, etc.	Qual é o status da ética?

Diante deste novo quadro, será preciso destacar o seguinte: são contrastantes a ética feminista clássica, a ética do cuidado e as teorias do status da ética. Wollstonecraft argumentou que a sociedade encoraja as mulheres a cultivarem traços morais negativos, como vaidade e astúcia, distorcendo as virtudes (por exemplo, transformando a gentileza em submissão), assim como os pais ensinam a moral aos meninos e as maneiras às meninas, gerando uma divisão na moralidade. Os críticos apontam que a autora parece defender, às vezes, uma moral compartilhada entre mulheres e homens, mas, outras vezes, que as mulheres sejam educadas como os homens. Certamente, toda vez que alguém defender uma moral universal será possível levantar a questão se o fundamento desta universalidade não é resultado de uma tradição que desvaloriza questões femininas, mas também é certo que esta questão por si mesma é ambígua. Stuart

Mill, em *A Sujeição das Mulheres*, forneceu uma solução similar: a moral da mulher derivaria do condicionamento social sistemático (são ensinadas a viverem para os outros, mais uma vez a submissão), de modo que as virtudes da mulher não seriam produto da autonomia. Antes, haveria um único padrão de moralidade, o padrão utilitarista, o qual todos deveriam aderir quando se pretende uma sociedade justa. Feministas se dividem se esta posição compreenderia alguma “ideia feminista”, pois ao se falar em “padrão” se estaria fixando uma submissão à razão como condicionante do comportamento. Em contraste, C. Beecher (1841) e Stanton (1881) defenderam novamente que mulheres e homens possuem virtudes próprias, sendo a generosidade ou benevolência característica das mulheres. Beecher sustentou que o lugar da mulher é a criação e manutenção da família, a chamada “ciência doméstica”, relevante também para o bem-estar social, pois as mulheres são mais preparadas para ensinar a “benevolência abnegada” e a “morte de Cristo” (TONG, 1993, p.36). Deste modo, a tese de que as virtudes são as mesmas para ambos os gêneros (Wollstonecraft e Mill) opõem-se à concepção das virtudes como diferentes para homens e mulheres, esta última sob a alegação de que as mulheres são as responsáveis pelo aperfeiçoamento moral de crianças e homens. A crítica mais uma vez consistiu no fato deste tipo de abordagem reforçar a submissão da mulher, porém agora dirigida aos argumentos éticos baseados em virtudes e não tanto baseado em padrões universais utilitaristas.

Um passo importante neste debate foi dado por Stanton, contemporânea de C. Beecher, que também sustentou a diferença das virtudes entre gêneros, embora sem responder claramente se a fonte destas virtudes diversas é social ou biológica, com o intuito de demonstrar a relevância da participação da mulher no mundo público e não manter a mulher no domínio privado. Apesar da autora ainda sustentar a virtude da benevolência abnegada, considera superior a virtude do autodesenvolvimento, uma vez que a generosidade da mulher pode contribuir para o seu status de segunda classe. Contudo, foi Charlotte Gilman (1932) quem seguramente forneceu a melhor resposta no interior deste segmento de ética feminista: partindo de uma experiência imaginária de uma cidade habitada somente por mulheres, chamada Herland, seria possível constatar que elas seriam capazes de ocupar tanto a esfera pública quanto a privada, eliminando a vida

competitiva e individualista, mas se relacionando cooperativamente; e uma vez que esta idealização está muito longe das condições reais, pode-se ao menos mostrar como as mulheres estão aptas a assumirem encargos típicos dos homens, porém somando-os às virtudes típicas da mulher, enquanto os homens permanecem tendo dificuldades de assumir como motivação da ação aquelas virtudes presentes na mulher. Como conclusão, se a humanidade pretender-se virtuosa, necessitaria adotar Herland como ideal. Esta solução intermediária ao debate acima é engenhosa: as virtudes de homens e mulheres são diversas, mas ambas são relevantes para a vida pública, sendo a mulher aquela que se encontra em melhores condições de reunir ambas as virtudes coexistentes à humanidade. Assim, poder-se-ia dizer que não há universalidade *a priori* das virtudes ou das qualidades morais, mas há universalização possível para a aptidão feminina.

A. Posição universalizante.	M. Wollstonecraft; Stuart Mill
B. Posição não-universalizante.	Catherine Beecher; Elizabeth Stanton
C. Posição intermediária:	Charlotte Gilman

O que há de comum, em primeiro lugar, entre Wollstonecraft, Beecher, Stanton e Gilman, é o fato de questionarem a hipótese de que o conhecimento é mais realista quanto mais universal, abstrato, impessoal e imparcial. Em segundo lugar, questionaram se o “eu” desenvolve-se isoladamente, separadamente dos outros ou, ao menos, se seu desenvolvimento seria melhor mediante o contato, o que permitiu a divisão da taxonomia do tipo “homem autônomo” x “mulher comunitária”. Enfim, em terceiro lugar, todas estas teorias costumam ser chamadas de éticas feministas, mas é preciso notar que compreendem modelos éticos baseados em virtudes, de tal modo que o conteúdo propriamente feminista deve-se ao fato dos argumentos estarem centrados no gênero. O projeto de uma ética feminista de virtudes permaneceu com o ônus da prova em aberto: virtudes próprias à mulher poderiam confirmar a submissão à vida privada e virtudes para a posse da vida pública poderiam levar a admitir padrões comuns independentes de gênero. Entretanto, a reação a este modelo partiu de éticas feministas na forma de teoria do cuidado: se critérios normativos baseados em virtudes podem ser rejeitados sem o abandono do problema próprio ao feminismo, então é lícito

indagar se cada um destes campos mereceria um tratamento pormenorizado. A ética de virtudes e a ética do cuidado são bastante distintas: embora possam ser consideradas um ramo da ética normativa, na medida em que apresentam uma teoria do padrão da ação, ambas se afastam da deontologia e do consequencialismo por rejeitarem padrões categóricos e, entretanto, cada uma apresenta uma posição excludente em relação a outra. Foi Gilligan, partindo de suas críticas a Freud e Kohlberg, que sustentou uma psicologia do padrão feminino de conduta, na forma de uma linguagem própria, a “linguagem do cuidado”⁹.

Sobre esta posição pode-se destacar ao menos seis críticas:

(1) A psicologia de Gilligan não refuta as teorias que pretende criticar, mas apenas acrescenta conteúdos da linguagem da mulher;
(2) O cuidado é um elemento moral genuíno, mas menos essencial que a justiça, pois princípios são guias de ação mais confiáveis que os sentimentos;
(3) O que a autora chama “voz diferente” não é propriamente nova, pois o cuidado sempre esteve presente na tradição na forma de benevolência (não prejudicar, não interferir, prestar auxílio, etc.);
(4) Mesmo que as mulheres sejam mais cuidadosas que os homens, é imprudente associar as mulheres ao cuidado, por tender a endossar a submissão (de que as mulheres possam cuidar não se segue que devam cuidar);
(5) Mesmo que a teoria fosse válida em geral, a conclusão que afirma que mulheres de nível 3 tem caráter feminista tem sentido discriminatório, implicando discriminação da mulher pela mulher;
(6) Admitindo que o cuidado não implique valor intrínseco ou absoluto, pode-se afirmar que as teorias centradas no cuidado, em geral, correm o risco de ignorar que relações de cuidado podem ser abusivas ou egoístas, isto é, assumirem a forma de relações de poder, semelhantemente ao modo como Espinosa havia acusado a caridade cristã de impor ao outro vulnerável uma condição submissa, assim como as teorias feministas do cuidado, em particular, correm o risco de inverter o apoderamento da mulher em “submissão cuidadora”.

⁹ A autora interpreta em Freud a tese de que as mulheres se desenvolveriam moralmente menos que os homens, que as meninas não romperiam de todo com a mãe pelo fato da ameaça de castração não as atingirem completamente, levando a mulher à maior demora no desenvolvimento da autonomia, o que se exprime na ideia de que os homens são mais ávidos à noção de obediência à lei. Além disso, a autora também questiona a psicologia de Kohlberg, para o qual o desenvolvimento passa por seis etapas: 1º Estágio: orientação à punição e obediência; 2º orientação instrumental relativista; 3º orientação pela aderência às normas para adquirir aprovação (“bom menino”); 4º orientação pela lei e ordem (senso de dever conforme a figura da autoridade); 5º orientação legalista (contratual); 6º orientação por princípios universais (kantismo). O que é questionado pela autora é a universalidade desta hierarquia que tem como uma de suas consequências estabelecer que as mulheres raramente passam do estágio 3, enquanto os homens são capazes mais frequentemente de chegarem aos estágios 4 e 5. Gilligan alega ter ouvido “outra voz” em sua pesquisa (apesar de um baixo número de mulheres pesquisadas), concluindo que as mulheres entram e saem de diversos níveis de uma “ética relacional”: Nível 1: interesse próprio; nível 2: interesse do outro; nível 3: interesse recíproco. E de tal modo que as mulheres de nível 3 exibiriam uma ética feminista. A réplica a Gilligan foi apresentada pelo próprio Kohlberg (FLANAGAN, 1987). Para as críticas a interpretação da autora sobre Freud, posteriormente será referida as abordagens feministas de perspectiva psicanalítica.

As três primeiras críticas podem ser respondidas da seguinte maneira, caso sejam aceitas as considerações de L. Blum (1981): o cuidado não se confunde com a virtude da benevolência nem com o princípio de beneficência: é verdade que podemos ser benevolentes baseados em dever, esteja presente ou não os sentimentos, mas pessoas cuidadosas são mais propensas à benevolência do que o inverso, por exemplo, pais atenciosos são capazes de agir mais do que por dever, assim como os amigos esperam ações comprometidas pelo vínculo de amizade e não comprometidas com uma convicção baseada no dever. Apesar da complexidade deste debate, cuja totalidade não é possível reproduzir aqui, assim se explicita que a ética do cuidado é uma reivindicação distinta tanto das éticas de virtudes (feministas ou não) quanto das éticas de princípios. A partir de Noddings, seguida de Fiona Robson, Sara Ruddick e Virginia Held, a ética do cuidado ganhou elaborações mais substanciais, mas a crítica mais frequente afirma que nenhuma foi capaz de afastar aquilo que está contido na crítica 4 acima citada: que uma ética feminista deste tipo é um essencialismo de gênero. Esta crítica leva frequentemente a de tipo 5. A estratégia de Eva Kittay (1999) será afirmar que a ética do cuidado deve ser entendida em termos de relações de dependência entre as pessoas: uma vez que todos têm a experiência fundamental de dependência desde o nascimento, então não seria errado exigir que o Estado cuide dos trabalhadores, pois são estas relações de proximidade que mantêm a sociedade coesa. Mas é este tipo de solução que parece ser o alvo de críticas do tipo 6. Deste modo, antes de ser dada a continuidade à avaliação destas críticas, convém considerar momentaneamente estas últimas soluções.

A pergunta a ser feita até aqui é se uma perspectiva feminista da ética de virtudes tem ou não melhor alcance que uma perspectiva feminista em ética do cuidado para responderem às questões de sexo e gênero? Ou seria mais adequado partir diretamente de uma ética sobre gênero e sexo? A ética feminista centrada no cuidado parece fornecer conteúdos morais práticos com maior utilidade que as éticas centradas no gênero, segundo as autoras a pouco discutidas. Entretanto, S. Bartky (1990) procurou mostrar que a atividade da mulher para atender aos interesses dos outros acaba por desconectá-la do próprio sentimento, embora seja verdade que muitas mulheres se sentem mais “enraizadas” como cuidadoras, por

exemplo, como mães, mas permaneceria verdadeiro que o cuidado implicaria a desvantagem de poder levar a mulher a ser cúmplice do homem, isto é, à obediência. Diante disso, S. Mullet (1987) havia distinguido entre cuidado distorcido e não distorcido, ao afirmar que não há cuidado real se a mulher é obrigada a fazê-lo. Contudo, é bastante sintomática a necessidade de se estabelecer tal distinção, sinal de que o conceito de cuidado pode ser problemático: cuidar demais é arriscar-se a ser servil e cuidar de menos é egoísmo. E o problema aumenta quando se reconhece situações em que o egoísmo ocorre justamente através da satisfação secundária de cuidar do outro ou, inversamente, em submeter o outro a condição servil de aceitar ser cuidado de algum modo. A resposta da autora é que o cuidado permanece parte da ética, mas de modo problemático enquanto o cuidar estiver ocorrendo em uma sociedade patriarcal. Este quadro problemático levou Noddings (1984) a elaborar uma teoria mais robusta do cuidado, formulando uma ética que valoriza as virtudes tradicionais ligadas à mulher, localizando o cuidado na relação entre duas partes e não no amor universal à humanidade, isto é, encontro de indivíduos reais e não em geral. Com esta ênfase, o cuidado do outro somente faria sentido enquanto cuidado de si (no sentido de que quem cuida de si cuida melhor do outro), o que representa uma ética da prioridade dos relacionamentos. Mas Noddings não conseguiu afastar a crítica que este tipo de ética costuma receber, a saber, que a ética de cuidado é uma ética doméstica, o que levou a autora a fornecer, a partir de 2002, novas formulações sobre o cuidado em domínio público. Foi seguido por Fiona Robinson (2011), que levou mais longe as relações de cuidado público e privado. Contudo, ainda não afastadas as ambiguidades do termo “cuidado”, S. Ruddick (1989) apresentou maiores análises sobre a própria dificuldade em questão. Segundo a autora, as pessoas não se relacionam na forma de contratantes iguais, mas como desiguais, isto é, diferentemente apoderadas. Assim, não o contrato, mas a relação de maternidade e paternidade serviria de modelo para as relações sociais, tal que a chamada “prática materna” precisaria ser valorizada em seu próprio modo e em suas metas próprias (preservação, crescimento e aceitação dos filhos). Isto significa que a preservação é o primeiro modo de cuidado porque ninguém é tão vulnerável como uma criança. Contudo, a própria autora necessitou reconhecer

que a maternidade é difícil, de forma que uma mulher pode perfeitamente não desejar ser mãe. Pode-se acrescentar que esta mesma dificuldade relativa ao desejo de ser mãe também poderia levar a uma relação abusiva da mãe sobre os filhos. Pode-se entender que justamente isto faz retornar o fantasma da ambiguidade do cuidado, similar ao que ocorreu com o conceito de virtude, sobretudo porque não supera a acusação de essencialismo (a mulher definida desde a relação de maternidade, desde uma personalidade própria, desde um valor intrínseco de gênero, etc.).

De modo similar, Virginia Held (2006) entendeu que a moral também está na relação maternal e que a moral tradicional cometeria dois erros: desrespeita a moral da mulher e trata a moral do homem como neutra. Não haveria tal moral neutra pelo fato dela favorecer os interesses dos homens mediante o modo do contrato, pois a vida é mais que conflitos de interesses, incluindo consenso e cooperação, no sentido que as “pessoas maternais” saberiam. Held admite que a relação pai-mãe-filho pode ser opressora como a de patrão-empregado, pois – destaque-se – relacionamentos íntimos podem ser mais abusivos que os profissionais. Por exemplo, costuma ser mais fácil afastar-se de uma relação profissional abusiva que de uma relação íntima. Em todo caso, Held insiste que a ética materna ultrapassa o mínimo moral do respeito ao outro, sem o trivializar, uma vez que os princípios devem ser avaliados tal como os relacionamentos. Disso se seguiria que, na esfera pública, o cuidado é mais fundamental que a justiça, no sentido de que famílias são anteriores à *Pólis*, pelo fato da *Pólis* somente ter sobrevivido por nela haver cuidado na família. Sem o cuidado na família, crianças não teriam sobrevivido e o respeito não teria surgido. Held parece elevar o cuidado à categoria de *arque*, isto é, tanto o que dá origem a sociedade quanto o que a sustenta coesa. Mas é duvidoso se uma fundamentação deste tipo pode afastar o que ela mesma entendeu como relacionamento íntimo abusivo.

Até aqui já se tornou possível compreender o seguinte: as críticas às éticas centradas na virtude ou no cuidado como qualidade da mulher somente fazem sentido porque tais propostas podem implicar algum essencialismo ou sexismo. Portanto, sexo e gênero são problemas de fundo a serem resolvidos. Por isso, outra solução bastante frutífera será aquela fornecida por Eva Kittay (1999). A autora

procura evitar a ascensão do essencialismo feminista. Para isso fala em “relação de dependência” e não em “relação materna”. O argumento poderia assim ser sintetizado: o paradigma das relações de dependência deve guiar as relações públicas sobre igualdade humana uma vez que somos iguais por sermos produto de relações de dependência. A premissa fundamental parece ser esta: todos nós temos, enquanto filhos de mães, a experiência intrínseca de depender. Daí a conclusão: por isso a sociedade teria a obrigação de cuidar, ou melhor, seria justo cuidar dos trabalhadores dependentes, o que deveria representar o primeiro objetivo social para manter a sociedade unida. Porém, caso este argumento supere a acusação epistêmica de essencialismo e supere a acusação de circularidade lógica, ainda assim parece passar equivocadamente de um pressuposto ontológico, sobre a prioridade da dependência, para uma conclusão moral, acerca do que a sociedade deve às pessoas. Mas esta passagem parece apenas modificar o lugar do essencialismo, ao torná-lo ontológico, pois, para que as relações de dependência pudessem ser definidas empiricamente e não ontologicamente, seria necessário fornecer descrições das relações de dependência livres de conotações morais ou normativas, o que parece impossível. Enfim, o leitor pode comparar estas diversas teses e suas respectivas críticas através da seguinte síntese:

	CONCEPÇÃO DE CUIDADO	CRÍTICA
Mullet	Cuidado distorcido deve ser distinguido do não distorcido.	Mas, deste modo, o cuidado não afasta relações de servidão e egoísmo.
Noddings	Cuidado como encontro de indivíduos reais e não em geral.	Mas, deste modo, o cuidado é uma relação doméstica.
Ruddick	Cuidado como preservação da criança na relação maternal.	Mas, deste modo, o cuidado não evita as dificuldades da maternidade.
Held	O cuidado é a <i>arqué</i> da sociedade.	Mas, deste modo, corre-se o risco de legitimar relações abusivas.
Kittay	O cuidado fundamenta-se nas relações de dependência.	Mas, deste modo, o cuidado passa a ser ontologicamente essencial.

Este quadro permite constatar claramente que no interior das teorias feministas existem investigações éticas sobre gênero, admitindo abordagens normativas variadas. Sendo assim, a questão sobre a utilidade da ética feminista muitas vezes corresponderá à pergunta (1) Qual a utilidade de uma “ética de gênero”? e, em função disto, (2) Em que medida uma “ética de gênero” não levaria à omissão de questões feministas?

Mas o problema obviamente não se esgota nos estudos sobre gênero. Uma forma semântica de constatar a dificuldade está no fato de que o termo “sexo” pode ser usado para dizer “gênero”, por exemplo, na expressão “o segundo sexo”. E, para além do mero problema nominal, a fronteira entre os temas de ética prática sobre relações de gênero e relações sexuais muitas vezes se confundem, como já ficou dito. Assim, é o próprio status da ética feminista que estará em questão – problema que justamente está orientando as análises feitas até aqui – e, de modo similar, o status moral das abordagens éticas diversas sobre sexo e gênero.

Recorde-se que há ainda ao menos uma terceira linha de argumentação que merece destaque. As críticas que ficaram apontadas acima levaram às importantes reações feministas recentes, que abandonaram o cuidado como pressuposto moral e passaram a uma discussão pormenorizada do próprio status da ética. Estas reações às éticas feministas de virtudes e às do cuidado, derivadas de uma crítica ao status da ética, admitiram variadas formas: feminismo liberal, feminismo radical, feminismo marxista, feminismo psicanalista, ecofeminismo, feminismo multiculturalista, feminismo global. O que há de comum entre tais posições está em oferecerem novas explicações para o chamado “segundo sexo”, tal que suas questões concentram-se nas relações entre dominação e subordinação antes de passar para as relações de bem-mal, cuidado-justiça ou materno-paterno. Assim, ideais de virtude da mulher ou defesas sobre a prioridade da moral do cuidado tornam-se recorrências metafísicas, do mesmo modo como os dois segmentos anteriores criticaram as éticas de princípios como métodos baseados na omissão de questões feministas. Estes modelos que partem da crítica ao status da ética possuem a enorme vantagem de esclarecer que o termo “ética feminista” tem significação difusa.

Serão diversas as abordagens, mas poder-se-ia dividia-las em dois grupos:

(1) As centradas na opressão da mulher e (2) na singularidade da mulher.

(1.1) O feminismo liberal reivindica os direitos de igualdade, nascido das reivindicações dos direitos da mulher iniciados por Wollstonecraft e Mill e o movimento sufragista do século XIX, cuja posição seria esta: a igualdade pública seria possível apenas se as mulheres tivessem as mesmas condições que os homens para trabalhar.

(1.2) As chamadas feministas radicais acusaram o feminismo liberal de insuficiente, sustentando agora a necessidade de controle total da mulher sobre seus corpos: as mulheres somente terão igualdade quando tiverem controle total sobre seus poderes reprodutivos e sexuais. Inicialmente as radicais defenderam todo tipo de sexo consensual, incluindo os considerados imorais (sadomasoquismo), e algumas autoras defenderam como agenda a necessidade da mulher tornar-se andrógena, vivenciar o parto o menos doloroso possível, etc., em suma, ações que incorporassem o menos possível os traços definidos pela sociedade para a mulher; novas feministas radicais questionaram estas abordagens e criticaram a heterossexualidade como submissão à qualificação do homem, onde a mulher permanece objeto sexual, levando a negar a tese da androgenia em favor de uma concepção de mulher cooperativa e solidária; variação desta tese compreende a ética lésbica.

(1.3) O feminismo multiculturalista, por sua vez, defenderá a inseparabilidade de gênero, raça e classe, na forma de sistemas ligados de opressão e seus múltiplos riscos, cuja tese básica seria esta: o feminismo não deve se concentrar em certo aspecto da mulher para compreender a opressão, mas em todas as estruturas ligadas a mulher, estrutura esta entendida em termos de “múltiplos riscos” ou “sistemas ligados de opressão”, o que significa dizer que a opressão é multiplicada por diversas condições, afetando a própria identidade da mulher para consigo mesma.

(1.4) Porém, além disso, o chamado feminismo global considera insuficiente também o multiculturalismo, ao constatarem que mulheres do terceiro mundo são exploradas por mulheres do primeiro mundo: por exemplo, enquanto nos EUA se discutia anticoncepcionais e aborto, em outros lugares permanecia até mesmo carência de assistência; ou, mais grave que isso, muitos dos privilégios das mulheres de primeiro mundo existem à custa das mulheres de terceiro mundo, exploradas pelo primeiro mundo quando trabalham como babás, domésticas, etc. Além destas abordagens mais destacadas, seria conveniente acrescentar ao menos outras três posições relevantes.

(2.1) O ecofeminismo sustenta que além dos interesses divergentes entre homens e mulheres, seria necessário também considerar os interesses de animais

não humanos; neste contexto, algumas ecofeministas desenvolveram a teoria do cuidado de Gilligan de modo a incluir os animais, tal que uma teoria feminista do cuidado animal representaria uma crítica à teoria utilitarista (Singer) ou a teoria dos direitos dos animais (Regan), todas definidas como teses antropocêntricas, isto é, incapazes de verem os animais segundo seus próprios termos; contudo, o ponto central que aqui interessa está no fato de tais críticas não levarem ao abandono da teoria utilitarista e de justiça, mas em insistir na necessidade de fundamentação emocional e espiritual, modo empático com o sofrimento animal, o que somente seria dado por uma ética da relação entre mulheres; a receptividade simpática, compaixão e cuidado permitiriam libertar os animais da dominação humana, pois, ao menos parte das diferenças socioeconômicas dever-se-iam ao fato de tratarmos o mundo natural com indiferença devido ao esforço de domínio da natureza (armas de destruição em massa, poluição da água, esgotamento dos recursos de energia, etc.).¹⁰

(2.2) O chamado feminismo existencialista partiu das consequências materiais sobre a mulher: Simone de Beauvoir, pioneira desta tradição, observava que o homem sempre nomeou a si mesmo como Eu e a mulher como Outro, também implicando uma ameaça ao Eu, de modo que o homem precisaria subordinar a mulher para se manter livre, convencendo-a de não merecer melhor tratamento. O ponto a ser destacado em sua argumentação diz respeito à definição de mulher, expressa na seguinte tese normativista: a mulher deve se recusar a ser definida como ou a partir do homem e seguir seu próprio caminho.

(2.3) Enfim, para os interesses da discussão, é relevante destacar que o feminismo psicanalítico é o que mais acentua a singularidade: por serem educados e educadas principalmente por mulheres, meninos e meninas são psicossocializados de modos diferentes: enquanto os meninos crescem desejando se separar dos valores das mães e irmãs, as meninas crescem como mulheres pequenas, mantendo-se ligadas à mãe. Esta condição social é chamada

10 O leitor não deve ver aqui uma afirmação genérica, que o ecofeminismo abandona a teoria do cuidado. Com efeito, várias autoras ecofeministas abraçam a abordagem do cuidado, como ficou mencionado. Portanto, seria equivocado incluir todas as posições ecofeministas como formas de reação às abordagens do cuidado.

patriarcado, pois leva a associar o homem à justiça e a mulher à natureza. Como solução, seria preciso que os homens passassem também a se ocuparem da paternidade tanto quanto as mulheres se ocuparem da maternidade, bem como as mulheres trabalhem tanto quanto os homens, tal que as crianças tomariam ambos os pais por valores humanos. Uma variação desta tese, que associa ainda mais fortemente elementos freudianos e neo-marxistas, admite a tese freudiana segundo a qual a mulher não resolve a castração tão bem quanto o homem pelo fato de não possuir pênis, tornando-as menos aptas a atividade de governar, cuja solução estaria em favorecer a passagem à cultura sem precisar do complexo de Édipo. Diante disso, Irigaray (1985) e Kristeva (1984) defenderam que a mulher deve permanecer no imaginário (lugar onde a mãe e o bebê permanecem juntos), pois faria pouco sentido abandonar este lugar e entrar na ordem simbólica do homem (mundo da linguagem, regras e leis). Trata-se da hipótese de que somente no imaginário a mulher pode sentir alegria em ser mulher, o que levaria ao desmoronamento do patriarcado, mas não da sociedade.

Contudo, as críticas dirigidas às posições 2.1, 2.2 e 2.3 devem-se ao fato de que a defesa da singularidade, ainda que pudesse ser bem sucedida na ação contra o patriarcado, não parece eliminar o lugar de submissão ou opressão social contra a mulher. Isto significa, portanto, que as diversas teorias feministas centradas no status da ética entram em conflito ao menos entre as de tipo 1 e 2.

Teorias feministas centradas no status da ética	
(1) O status da ética deve-se à opressão contra a mulher	(1.1) feminismo liberal (1.2) feministas radicais (1.3) feminismo multiculturalista (1.4) feminismo global
(2) O status da ética deve-se à singularidade da mulher.	(2.1) ecofeminismo (2.2) feminismo existencialista (2.3) feminismo psicanalítico

Feita esta análise da importância e dos limites das abordagens sobre virtudes, cuidados e sobre o status da ética feminista, pode-se agora retornar ao problema inicial deixado em aberto, a saber: a relação sexo e gênero.

3. Sexo e gênero

Os problemas acima apreciados levaram muitas autoras a considerar como questão central da filosofia feminista o seguinte: existiria critério suficiente para distinguir gênero e sexo? As respostas a isto deram origem ao menos a três grandes modelos de ética centrada nas relações de gênero propriamente dita. Antes de passar a sua análise, é oportuno localizar as possíveis fontes do problema, que são ao menos duas.

(1) Por um lado, em 1884 Geddes e Thompson publicaram uma teoria metabólica de gênero: segundo causas fisiológicas, o comportamento dos homens seria anabólico e o das mulheres seria catabólico (conservam energia). Esta hipótese rapidamente foi utilizada tanto para explicar quanto para justificar a divisão de papéis e as divisões sociais de gênero. Este conjunto de concepções ficou conhecido como determinismo biológico, o que representa um modelo naturalista em metaética.

(2) Independente disso, em 1968, o psicólogo Robert Stoller formulou a primeira terminologia capaz de distinguir gênero e sexo segundo critérios, com o objetivo de explicar a narrativa de pacientes que afirmavam “presos no corpo errado”. Desde então “gênero” passou a ser usado para designar a sexualidade exibida, “sexo” a estrutura biológica, e “transexualidade” a condição em que sexo e gênero não combinam. Em seguida, G. Rubin (1975) foi a feminista que aplicou o termo “gênero” para se referir ao adquirido e “sexo” para o biológico moldável socialmente.

Dois elementos precisam ser destacados. Quanto ao primeiro fato descrito, deve-se notar que este tipo de justificação (implicação entre um fato fisiológico e uma justificação moral entre gêneros) é claramente um caso de erro categorial ou erro lógico de implicação, equívoco este que a discussão sobre a justificação da utilidade ou do status da ética feminista não recorre, compreendendo antes um problema genuíno sobre a justificação normativa deste tipo de ética, o que está sendo aqui investigado. Quanto ao segundo fato, não se pode ignorar a ambiguidade dos termos: a distinção clínica entre sexo e gênero feita por Stoller não corresponde inteiramente ao conteúdo da distinção social de Rubin, e

pretender implicar uma da outra seria também um equívoco. Para demonstrar isso, destaque-se algumas críticas que a posição (2) recebeu:

(a) Não é evidente que o sexo possa ser biologicamente definido (não há consenso sobre a prioridade entre os critérios anatômicos, funcionais, hormonais ou cromossômicos);

(b) Não é evidente que exista unidade entre os indivíduos que recaem sobre uma categoria de gênero, nem sobre quais seriam as condições prioritárias (se sociais, políticas, econômicas, psicológicas, fisiológicas, etc.);

(c) E não é evidente se a relação entre sexo e gênero é de superveniência, de outro tipo ou se há alguma relação legítima a ser descrita. Tais críticas levaram às diferentes concepções do significado de “gênero”, conforme entendido como categoria social, psicológica ou sexual (conforme será explicado na seção seguinte).

Portanto, pode-se defender que uma ética centrada no gênero ou centrada no sexo sempre colocará em debate as posições metaéticas naturalistas e não naturalistas, segundo algum critério epistêmico (superveniência, construção social, etc.). Mas assim como acima foi rejeitado o dilema entre normativistas e descritivistas segundo razões ético-normativas mais robustas, do mesmo modo agora será preciso rejeitar o naturalismo como condição suficiente para inferências sobre a relação entre sexo e gênero. Este problema ficará mais claro a seguir, quando for discutida a relação sexo e gênero a partir dos problemas ligados a categoria “mulher”.

4. Gênero e norma

Nesta seção será relevante destacar dois dos debates metaéticos que talvez estejam mais presentes nos pressupostos normativos das questões de gênero. O primeiro compreende o debate ontológico, dividindo as autoras em duas grandes posições: realismo de gênero e anti-realismo. O segundo diz respeito a um debate epistemológico, sobre o que a literatura distingue entre nominalismo de série e nominalismo de semelhança. Ambas as discussões podem ser entendidas como um debate sobre as distinções entre gênero e sexo e entre gênero e biologia.

Será frutífero começar pelo debate ontológico. Em primeiro lugar, o realismo de gênero, muito presente no que comumente se compreende por ética de gênero, fornece alguma definição substantiva de gênero, sendo três as principais:

Realismo ontológico		
Gênero como personalidade	Chadorow	A educação parental leva a subordinação como cuidadora.
Gênero como construção social	Beauvoir	A diferenciação leva a subordinação da mulher.
Gênero como sexualidade	Mackinnon	A objetificação da mulher a submete a um lugar inferior.

(A) O gênero entendido como categoria socialmente construída foi defendido por Simone de Beauvoir: forças sociais e tratamento diferenciado levam a subordinação da mulher. Aqui, o mecanismo é o aprendizado social, o que Kate Millett (1971) chamou de “tratamento diferenciado”, somadas as influências dos pais, pares e cultura no aprendizado sobre o que é apropriado ao gênero. O problema estaria no fato das normas sociais para mulheres levarem a subordinação. Este diagnóstico é o que justificaria à feminista propor a não socialização do gênero, seja ele inconsistente (como o tratamento estereotipado dos pais) ou evidente (como as normas da moda, as valorações de comportamento apropriado, definições de gênero em livros infantis, etc.).

(B) O gênero foi entendido como categoria da personalidade por Nancy Chadorow (1978), que acusou a tese anterior de simplista, sustentando alternativamente, partindo de Freud, que gênero compreende a personalidade formada na primeira infância pela dominação parental e pela educação da mulher como cuidadora dos irmãos e dos pais;

(C) O gênero entendido em termos de sexualidade foi defendido por Chatherine Mackinnon (1989), para a qual gênero é o significado social do sexo para objetificar a mulher e localizar indivíduos em uma sociedade patriarcal. Neste caso, a lógica da definição dos gêneros masculino-feminino seria paralela à distinção entre dominação-submissão, definida reciprocamente. Assim, os gêneros são constitutivamente hierárquicos e, deste modo, dizem respeito antes à sexualidade que à personalidade, de sorte que o problema diz respeito à sociedade patriarcal e não à formação da personalidade, isto é, os desejos de homens e mulheres são ambos definidos a partir do desejo típico do homem, resultando um

condicionamento social, socialização que é antes a expressão do poder que da *persona*. Para outra versão de gênero definido a partir da sexualidade, considere-se novamente o feminismo psicanalítico de Julia Kristeva, o qual, entretanto, foi criticado como uma má interpretação da psicanálise (se for admitido, a partir de Lacan, que a posição psicanalítica da relação sexo-gênero não pode aderir ao realismo).

Todas estas teorias compreendem realismo de gênero, para o qual há algum critério que define o gênero feminino, tal que todas as mulheres são diferentes de todos os homens. O realismo de gênero compreende a ontologia que aceita haver um critério que define o gênero “mulher” como um conjunto capaz de distinguir todos os seus elementos e os elementos pertencentes do gênero contrário. Por exemplo, Mackinnon sustentou que o critério está na mulher ser tratada sexualmente como objeto. As críticas mais importantes ao realismo de gênero poderiam ser divididas em duas: (i) o realismo de gênero desconsidera outras diferenças importantes, como as raciais, de classe, etc.; (ii) postula um ideal normativo de mulher.

Disto surgirão propostas anti-realistas, sendo dois os argumentos centrais:

(1) Elizabeth Spelman (1988) afirmou que o realismo é um “solipsismo branco”, isto é, ignora que a opressão contra a mulher ultrapassa as demandas das mulheres de certa classe e etnia, o que ficou conhecido como “argumento da particularidade”: representa um equivoco pressupor que o gênero é construído independentemente de raça, etnia, classe e cultura, pois, se fossem separáveis, todas as mulheres experimentaríamos a mesma feminilidade. Por exemplo, na escravidão as mulheres foram hipersexualizadas, tratadas como sempre disponíveis sexualmente, a ponto de se entender que o estupro de uma mulher negra era impossível. Por isso Spelman acusa o realismo de ser um solipsismo branco, ato de pressupor como comum aquilo que é uma particularidade de certa classe ou raça, ignorando a mulher negra, latina, etc. Betty Freidan, em seu conhecido trabalho de 1963, *The Feminine Mystique*, talvez represente a forma mais explícita de “solipsismo branco”, ao defender que a domesticidade seria o principal veículo de opressão, cuja solução estaria em trabalhar fora. A crítica

consiste em observar que esta tese somente faz sentido limitando-se à dona de casa branca de classe média, equivocadamente universalizada. Em Spelman, o condicionamento social de gênero é variado conforme variem as sociedades: as mulheres não se tornam mulheres simplesmente, mas tipos variados de mulheres. Diante disso, Young afirmará que Spelman demonstrou definitivamente que o realismo de gênero é insustentável. Entretanto, Mikkola (2006) respondeu que tal crítica apenas refuta certas teses, mas não refuta que haja algum critério universal, isto é, que a mulher *qua* mulher compartilha algo que define seu gênero. Seja como for, pode-se notar que a discussão depende do modo como se localiza “a mulher” no escopo do operador universal ou existencial (Todas as mulheres são tal e tal; Existem mulheres que são tal e tal). Lacan também forneceu uma crítica similar ao realismo de gênero, quando afirmou que “Não há A mulher, artigo definido para designar o universal.” (LACAN, 1985/1972-73, p. 98), o que somente faz sentido quando se pressupõe a prioridade não do gênero, mas da negação da relação sexual entre os gêneros, conforme a fórmula “Para dizer cruamente a verdade que se inscreve a partir dos enunciados de Freud sobre a sexualidade, não há relação sexual” (LACAN, 2003, p.546). Lacan situou claramente o problema da definição do gênero no campo da ontologia (no sentido de teoria do sentido linguístico), fornecendo duas sentenças “lógicas”, uma que nega a existência do sexo e do gênero, outra que nega a existência na relação sexual entre os gêneros. Mas aqui, a questão ética passa a ser mais centrada na sexualidade que nos gêneros: dada a fantasia da relação sexual, diferenças de gênero tornam-se vagas.

(2) Judith Butler (1999) observou que o realismo leva ao normativismo, tal que o realismo de gênero inclui um correlato político, isto é, a política de identidade, para o qual a participação em algum grupo se deveria a existência de alguma condição comum, caracterizando um essencialismo. Esquemáticamente, sua crítica ao realismo compreende duas asserções: (i) a distinção entre sexo e gênero é normativa; (ii) a distinção sexo e gênero é ininteligível. E uma vez que o realismo de gênero aceita a primeira sentença e nega a segunda, deriva desta ontologia um correlato político em termos de identidade política entre gêneros: (iii) a participação em algum grupo deve-se a alguma condição comum. Assim, a política da identidade de gênero pressupõe o realismo de gênero, isto é, as

mulheres como grupo. Esta posição ignora (a) as diferenças entre as mulheres, a multiplicidade cultural, social, etc., ao sustentar (b) relações normativas falsas de gênero, que haveria um modo correto de ser mulher. Em Chodorow (1978), por exemplo, a mulher real deve ter personalidade feminista, sem o que não pode pertencer a categoria “mulher”.

Agora pode-se afirmar que o equívoco do realismo está em ignorar que categorias de desigualdade (gêneros) nunca são puramente descritivas, mas são excludentes primeiramente por serem normativas. O equívoco não está simplesmente na definição errada de mulher, mas antes em se pretender uma definição. Dizer que toda distinção categórica de gêneros envolve valoração significa que não é possível usar o termo “mulher” de forma não ideológica ou normativa. Pode-se inclusive ampliar esta crítica e afirmar que a tese de que há propriedades essenciais de gênero, sexo e desejo decorre de uma idealização que reflete uma concepção do sexo a partir do desejo do seu oposto. Por isso Butler argumentará que o gênero não é identidade, mas estilização de atos mediante sua repetição. A categoria ontológica não é tanto a de ser, mas a de fazer, isto é, o gênero não é algo que se é, mas algo que se faz. Ora, este esclarecimento da ontologia dos termos (orientados pelo “fazer”) serve de indicador de um vocabulário de caráter normativo. Do mesmo modo, o feminismo representará apenas um modo de fazer certas atividades e não um modo de ser. Portanto, o feminismo não deve definir a mulher como uma categoria de base, mas explicar como o poder modula as concepções de feminino tanto na sociedade quanto no próprio feminismo.

Antes de passar-se ao segundo aspecto do problema entre gênero e norma, convém discutir como as questões levantadas ressurgem na relação entre sexo e biologia. Sabe-se que muitos defenderam que a atribuição sexual é biológica, isto é, sem conteúdo cultural prioritário. Outros defenderam a distinção entre objeto (corpo) e ideia (gênero): a construção do corpo como objeto sexual inclui práticas sociais. Por exemplo, as condições musculares da mulher, desde força física até sua menor estatura, são condicionadas também por fatores sociais, como sua má alimentação; certas doenças, como a osteoporose, devem-se às diferenças sociais de gênero; etc. Enfim, para uma terceira posição, várias autoras defenderam que o

que conta para o sexo é exclusivamente social. Com efeito, são recentes as teorias que definem o sexo a partir dos cromossomos, hormônios e traços secundários, diversamente a antiga concepção que definia ambos os gêneros como um único sexo, sendo o genital feminino “descrito” em termos de “para dentro”. Mas o fato, agora conhecido, de 1,7% de pessoas “intersexo”, parece demonstrar que o essencialismo de gênero é equivocado mesmo na premissa e a definição científica é difícil. Por isso também as feministas precisariam repensar o que significa “sexo”, categoria que pode ser satisfeita por muitos critérios, não necessariamente por todos (*cluster*) e nenhum arbitrariamente escolhido. Isso pode significar que não se trata simplesmente de negar o binarismo entre os gêneros, mas antes de negar a própria “lógica do sexo” – parafraseando Lacan – e aderir a algum tipo de lógica difusa. Para uma solução moderada, poder-se-ia defender que a questão é de grau e não de natureza: ser mais ou menos feminino. Neste caso, os intersexos e os transexuais estariam no meio de um espectro ou gradiente, muitas vezes podendo o sexo deles estar indeterminado, enquanto os chamados “gêneros” estariam nos extremos do espectro segundo critérios múltiplos, não arbitrários e não necessários. Esta última posição recorda os esforços de Gestaltistas ou estruturalistas, que procuraram descrever as funções fisiológicas de forma dinâmica. Seja como for, isto deve bastar para destacar que as dificuldades da definição do sexo em termos biológicos também flertam com pressupostos ontológicos fortes para inferências normativas sobre comportamento de gênero.

(1) A atribuição sexual é biológica.
(2) O condicionamento social molda o biológico.
(3) O que conta como sexo é social.
(4) O sexo é tanto definido quanto condicionado por razões difusas.

Assim, tendo sido esclarecido como os pressupostos ontológicos realistas tendem a servir de base para inferências normativas, pode-se agora considerar como o *argumento da particularidade* (Spelman) e o *argumento da normatividade* (Butler) fomentaram diretamente a discussão em ética normativa, sobre a *utilidade* da distinção entre sexo e gênero. Com isso será possível alterar a localização do problema, não tanto sobre a utilidade do feminismo, mas sobre a utilidade daquelas categorias ou suas distinções. Com efeito, (1) J. Butler (1993)

defendeu que distinguir sexo e gênero, ou o biológico e o social, é ininteligível, pois o sexo sempre foi o gênero, de onde surgiu a discussão sobre a utilidade (e não simplesmente a inteligibilidade) da distinção: (2) E. Grosz (1994) argumentou que tal distinção é inútil para as pretensões do feminismo; (3) T. Moi (1999) entenderá que é útil como crítica ao determinismo biológico, ainda não para a compreensão da subjetividade. A posição de Grosz consiste no reconhecimento de que aquela distinção é inútil do ponto de vista feminista uma vez que justifica posturas opressivas contra a mulher, na forma de oposições androcêntricas (mente-corpo, cultura-razão, razão-emoção), pois a distinção é hierárquica e o termo inferior sempre associado à mulher. E apesar do ser humano ser associado à mente quando comparado com os animais, a mulher é associada ao corpo, de onde se supõe que ela não é agente. Novamente a acusação é ontológica: o dualismo mente-corpo é usado para mapear sexo-gênero: o sexo pertence ao corpo (imutável) e o gênero pertence à mente (depende de escolha), de onde se segue que a mulher define-se em termos de corpo biológico segundo leis imutáveis (e não segundo escolhas). A definição falha em dissociar as características da mulher do biológico e reprodutivo. Mais do que isso, a inferência que parte do mapeamento ontológico de sexo e gênero e passa para a utilidade prática da distinção também seria equivocada. Entretanto, dirá Moi (1999), a distinção sexo-gênero tem como utilidade mostrar que o determinismo biológico é falso, embora seja inútil por ainda compreender o sexo como fixo ou sem história. Mas, como foi visto acima, esta utilidade da teoria não é apenas uma utilidade ou virtude epistêmica, mas expressa o conteúdo normativo: junto às configurações ontológicas das categorias do fazer está incluída uma ética das relações e identidades de gênero. Mas com isso não se estaria tornando as discussões éticas sobre sexo e sexualidade dependentes daquelas sobre gênero? Ou se estaria eliminando a distinção entre estes dois campos de ética prática?

Pode-se passar agora ao segundo modo com que a relação entre gênero e norma pode ser discutida, o que no início desta seção ficou chamado de debate epistemológico. Com efeito, uma última forma de colocar o problema ontológico não se deve tanto as categorias de relação sexual (homem-mulher) ou as categorizações dos indivíduos pertencentes a um gênero (universal e particular),

mas antes a própria categoria “mulher”. Aqui, o problema ético parte da constatação de que, na ausência de um sentido coletivo para “mulher”, o feminismo perde sua especificidade ou não se justifica. Isso levanta não a questão se “uma mulher” pertence ao gênero feminino ou se permanece particular, mas antes se “mulher” exprime um grupo ou tão somente uma série? Membros de uma série buscam seus próprios fins sem a necessidade de possuírem característica comum, como nos grupos. Mas membros que formam um grupo necessitam de algum critério de identidade para pertencerem ao mesmo conjunto. Ora, se aceitar-se que o termo “mulher” não é uma categoria, então o problema deixará de ser ontológico e passará a ser nominal, passando a dizer respeito à epistemologia ou à semântica. Ter-se-á a seguinte indagação: o feminismo seria capaz de falar das diferenças do gênero feminino sem ao mesmo tempo supor uma categoria unificada? E se aquelas críticas aos modelos ontológicos forem corretas, quais seriam as demandas do feminismo? Diante disso, duas soluções irão se destacar:

(I) Segundo o *nominalismo de série*, defendido por Iris Young (1997) a partir das críticas de Spelman (1988), cujo argumento da particularidade afirma que não existe para a mulher uma experiência compartilhada, “mulher” é uma categoria unificada em série ou apenas segundo o modo cotidiano como buscam seus objetivos, sendo que, aquilo que coloca as mulheres em série são seus corpos + algum código de gênero (pronomes, roupas, móveis, etc.), tal que a série é unida passivamente e não unificada nas mulheres. Pode-se esquematizar deste modo:

$$\frac{\text{corpos + código}}{\text{unidade passiva}}$$

Note-se que o problema agora não diz respeito à teoria de gênero, mas a epistemologia do próprio feminismo e suas consequências morais: se não houver algum sentido em “mulher” como coletivo, então o feminismo não possuirá especificidade epistêmica. Ora, membros de séries buscam seus próprios objetivos sem a necessidade de identificarem-se com algo comum, tal que, se não há para a mulher uma experiência a ser compartilhada, então por “mulher” deve-se entender uma série unida pelo objeto que se orienta ou pelo resultado da ação dos outros. A categoria é unificada pelo modo cotidiano com que as mulheres perseguem seus objetivos. E pode-se dizer que o ponto central desta posição moral

teleológica estará no fato da mulher ser passiva em relação a este *télos*.

(II) O *nominalismo de semelhanças* compreende uma explicação alternativa elaborada por Natalie Stoljar (1995) e reconhece não haver uma propriedade da mulher *qua* mulher, e parte da definição de série fornecida por H. Price (1953), a qual pode ser sintetizada deste modo: x é membro de F se e somente se for semelhante a algum paradigma. Ser semelhante o suficiente ao paradigma de “mulher” significa admitir uma definição por semelhança por inclusão em ao menos três das seguintes condições: sexual (feminino), fenomenológica (medo de estupro, menstruação, etc.), social (papeis, ser oprimida, etc.) e de gênero (atribuições). Repare-se que aqui “sexual” e “gênero” são categorias distinguíveis e sem privilégio epistêmico frente às demais. O gênero seria um critério possível, nem necessário nem suficiente, e mulher significa o membro de uma série no mesmo sentido em que A e B são alunos de uma turma ou C e D são passageiros de um ônibus. Neste caso, sexo e gênero possuiriam cada qual uma utilidade particular e, por não estarem conectados de forma nem necessária nem suficiente, poderiam ser objetos de campos diversos da ética prática, isto é, ética do sexo e ética do gênero.

Note-se, mais uma vez, que a *utilidade* ou a *dignidade* da categoria “mulher” e a justificação da ética de gênero/sexo passam a ser sustentadas por razões menos ontológicas (estar ou não motivada por razões internalistas ou pela identidade de grupo) que epistêmicas (poder definir-se como mulher e justificar a luta contra a opressão sem a necessidade de essencialismo). É este problema do valor (*utilidade, dignidade* ou *virtudes* da mulher) que habilita a falar em uma ética de gênero tanto quanto uma ética do sexo, não porque o gênero, o sexo e a mulher sejam definíveis, mas precisamente pela razão contrária: ali onde as definições falham, a ética se tornará justificável para que inferências normativas não sejam impostas arbitrariamente. Pode-se, a partir disso, enfim, passar a apreciar o resultado das discussões mencionadas para a questão ética inicial.

Conclusão

A investigação até aqui conduzida ocupou-se das categorias de gênero, sexo

e outras, assim como de suas relações. Questionou-se inicialmente se há legitimidade em fundar uma ética prática sobre questões de gênero similar a ética do sexo ou sexualidade hoje consolidadas. Um projeto como este corresponderia à aceitação do valor, dignidade ou utilidade de uma “ética de gênero”, tal como quando se fala em “ética sexual”, “ética feminista”, etc. Mas também ficou explicitado que as opiniões são divergentes: por um lado, defende-se formas diversas de distinção (epistêmica, ontológica ou ética) entre sexo e gênero, por outro lado, sustenta-se a inutilidade da distinção ou sua equivocidade. Porém, apesar dessa aporia, ao menos uma razão pareceu ser aceitável sem maiores objeções: a definição das categorias e da disjunção entre sexo e gênero não deve ser entendida como um obstáculo, mas como a justificação ou razão prática para sua seu tratamento ético. Pois, do contrário, recair-se-ia em erro de inferência, caso não se quisesse postular desde o início o seu valor normativo. Esclarecido isto, pode-se concluir o seguinte:

(A) Por um lado, deve-se entender sexo e gênero como categorias da ação (“o ato sexual”, “o comportamento de gênero”): neste caso, é legítimo falar na utilidade ou dignidade (não é preciso decidir agora qual termo expressaria melhor o valor em questão) de uma ética de gênero, isto é, de seus problemas legítimos, em distinção a ética sexual ou do sexo como outro domínio da ética prática;

(B) Por outro lado, sexo e gênero podem se referir aos agentes morais – falar em “gênero” e em “sexo” de uma *pessoa* pode expressar propriedades normativas, ou seja, que qualificam ou valoram o status moral: neste caso, a questão metaética sobre o status moral do gênero e do sexo não fica decidida, sequer a partir da utilidade ou justificação prática dos problemas particulares.

Há razões para distinguir questões éticas práticas de relações de gênero quanto à teoria da ação, mas há razões inversas quanto à teoria do status moral: as questões sobre sexo e gênero em teoria da ação não se confundem com as questões em teoria do status moral. Uma boa teoria da ação não pode confundir as questões sobre o comportamento erótico e o comportamento de gênero, do contrário tudo fica reduzido ao sexismo. E uma boa teoria do status moral que se ocupe de propriedades e relações de gênero não será possível sem responder qual correlação é negada ou afirmada em relação ao sexo de uma pessoa. Assim sendo,

feministas poderiam tratar de ambos os lados do problema, inclusive decidindo sobre a prioridade de um sobre o outro, sua correlação em níveis, etc.

Para que isto fique explicitado, será pertinente apresentar esta conclusão mediante uma síntese dos argumentos centrais antes discutidos. Deste modo, recorde-se que, em primeiro lugar, foi destacada a questão “o que é feminismo?” e sua relação com a filosofia. Neste momento foi vista a relevância em distinguir as filosofias feministas (e seus tipos) e as intervenções feministas sobre a filosofia (e seus problemas), cujos principais pontos discutidos foram os seguintes:

Tópicos	Tipos	Questões
Abordagens de filosofia feministas	1. Analítica:	Centrada na estrutura dos argumentos feministas.
	2. Continental:	Centrada na interpretação e desconstrução
	3. Pragmática:	Centrada nas experiências vividas e no fato da exploração.
Intervenções feministas na filosofia	1. Revisão feminista dos clássicos da filosofia	De orientação filosófica De orientação ontológica De orientação política e moral.
	2. Introdução de novos temas em filosofia	Corpo; classe e trabalho; família e reprodução; sexualidade; trabalho sexual; racismo; etc.

As formas que se tornaram típicas para a compreensão do debate poderiam ser distribuídas em três: em geral, a relação entre gênero, sexo e justiça; em particular, a relação entre gênero, sexismo e interseccionismo. Enquanto filósofas analíticas concentraram-se em criticar o essencialismo de gênero, pesquisadoras continentais detiveram-se no sexo e no gênero como categorias socialmente construídas, e fenomenólogas ocuparam-se das experiências com o corpo próprio e demais formas de vida. A partir disso, como forma de exemplo, pode-se agora distinguir ao menos três conjuntos de questões feministas sobre a mulher, assim como será preciso levar em consideração também ao menos três questões sobre o lugar do feminismo na filosofia e em geral:

Questões feministas sobre a mulher	O que as mulheres fazem tipicamente e quando são excluídas? Como as mulheres são diferenciadas dos homens? Quais critérios afetam os lugares ocupados pelas mulheres (corpo, sexo, raça, classe, gênero, habilidades, etc.)?
Questões filosóficas sobre o feminismo	Como o feminismo é instanciado na filosofia? Qual papel o feminismo desempenha nos textos filosóficos? Qual método filosófico seria mais relevante para a filosofia feminista?

Foi discutido como a pergunta “o que é o feminismo?” parece admitir duas respostas básicas: é um movimento político nascido nos EUA e na Europa (feminismo como história de um conjunto de movimentos políticos); ou é um conjunto de crenças sobre a injustiça contra a mulher (feminismo como a história de um conjunto de ideias). Acontece que a discussão sobre a definição de feminismo, seus critérios e métodos, é paralela a outra mais definitiva, a saber: “qual é a reivindicação feminista?”. Mas a investigação ficou mais frutífera a partir do momento que foi possível distinguir entre as reivindicações que teriam prioridade para qual posição feminista:

Normativistas	Homens e mulheres têm direito a direitos e deveres iguais.
Descritivistas	As mulheres estão em condição de desvantagem .

A crítica mais importante a este debate compreendeu o fato da priorização descritivista não ser puramente descritiva, por incluir conteúdos normativos rígidos. Todos concordam quanto ao fato da mulher ser oprimida e desfavorecida, mas não quanto às causas e conteúdos. Por isso surgem as perguntas:

Fontes	Qual a principal fonte da subordinação da mulher?	Papel da família (Engels). Mercado de trabalho (Bergmann). Violência sexual masculina (Brownmiller). Papel biológico na reprodução (Firestone).
Conteúdos	O que significa injustiça?	Mulheres são oprimidas pelo sexismo, de um modo ou de muitos modos (Crenshaw). Dominação patriarcal é intrínseca, as demais são instrumentais (Hooks).

O debate sobre os conteúdos da injustiça gira em torno da possibilidade de isolar ou agrupar ao menos três formas de opressão: sexismo, homofobia e racismo. São duas as questões centrais. Primeiro, o que torna a opressão sexista? Ora, não pode ser simplesmente o fato de “causar danos”, pois toda opressão causa prejuízo. A questão normativa não se resolveria na existência de um desrespeito generalizado a uma espécie de princípio de “ao menos não causar dano”. Assim, a resposta mais típica consiste em afirmar que a opressão se torna sexista por discriminar a mulher pelo simples fato de ser mulher. Trata-se, portanto, do problema do status moral. Apesar de esta ser uma ótima resposta, possui o demérito de ser excludente, deixando de fora da definição importantes fatores

danosos como o racismo. Foi a partir disso que ficou destacado que o feminismo enquanto anti-sexismo dividiu-se em dois tipos (o que posteriormente levou a uma discussão ontológica e outra epistemológica):

TIPOS	POSIÇÕES	CRÍTICAS
MONISTAS (C. Mackinnon)	Há uma forma de ser oprimida comum a todas as mulheres: ser subordinada sexualmente ou ser objeto sexual do homem.	Mas não é evidente que toda a opressão social e do trabalho derive de ser sexista.
	A opressão da mulher não se deve a nenhum outro fator.	Mas isso leva a focar apenas as opressões das brancas, ricas e heterossexuais.
PLURALISTAS (Iris Young)	A opressão é múltipla, admitindo cinco faces: exploração econômica, marginalização, impotência, imperialismo cultural, violência sistemática.	Mas com esta tese não fica garantida uma compreensão da exploração abrangente.

A conclusão atingida foi que as feministas se dividem em teorias da justiça em geral e teorias do sexismo em particular. Por isso é correto afirmar, como se sabe, que as teorias de gênero não se reduzem as teorias feministas, assim como uma teoria feminista da ação e uma teoria feminista do status moral sobre sexo e gênero não necessitam pressupor estes conceitos de forma unilateral. Como ficou dito, a questão própria à ética de gênero, no sentido de teoria da ação (comportamento de gênero), foi primeiramente percebida por Alison Jaggar (1983), ao mostrar que a ética tradicional negligencia as mulheres de diversos modos: menor consideração pelos interesses da mulher; desconsideração pelas questões “privadas”; tratamento da mulher como menos madura intelectualmente; exaltação de elementos supostamente masculinos, como intelecto, independência, vontade, etc. Este problema foi certamente suficiente para dar origem às perspectivas feministas, mas agora é possível explicitar que estas éticas admitem pressupostos e modos normativos, a saber:

ÉTICAS FEMINISTAS	POSIÇÕES	QUESTÕES
Ética feminista de gênero	I. Teses da moral Universal:	
	1. Só há uma única moralidade humana, por isso as mulheres não estão condenadas a serem menos virtuosas. Humanos e animais se distinguem pela razão, mas a sociedade encoraja as mulheres aos traços negativos, como astúcia e vaidade (Wollstonecraft).	A autora não critica a moral do homem, o que a leva a prescrevê-la à mulher (em escritos diferentes a autora às vezes parece defender uma moral compartilhada e, outras vezes, uma moral universal).

	2. A moral da mulher é resultado do condicionamento social, ensinadas a viverem para os cuidados do outro (submissão e obediência) e, com isso, a virtude da mulher não é resultante da autonomia (Stuart Mill).	O autor sustenta um único padrão moral para homens e mulheres aderirem como obrigatório, reproduzindo o ideal de obediência no campo dos princípios ou da ética normativa.
	II. Teses da diferença moral:	
	3. O lugar da mulher é o cultivo da família, compreende a “ciência doméstica” relevante para o bem-estar social, pois as mulheres estão mais bem preparadas para ensinar a benevolência abnegada e a morte de Cristo, tal que as mulheres são as responsáveis pelo aperfeiçoamento de homens e crianças. (C. Beecher).	Esta posição parece falaciosa (i) por inverter o conseqüente e o antecedente (a “ciência doméstica” é o que está nas premissas do problema e não o que se espera justificar) e por cometer erro categorial (a “ciência doméstica” é justificada por uma inferência a partir de “fatos”), de onde o conservadorismo.
	4. Há diferença entre a moral de homens e mulheres, mas é necessário levar a moral da mulher para o mundo público, pois, apesar da benevolência abnegada da mulher compreender sua moral própria, o autodesenvolvimento é virtude superior, já que a benevolência contribui para o status secundário da mulher (E. Stanton).	Se aceita a moral da diferença como condição subjetiva, mas se a rejeita como condição prática, lugar em que se adere a “virtude superior” do autodesenvolvimento.
	5. Partindo da experiência mental de uma sociedade só de mulheres pode-se “constatar” que elas podem ocupar a esfera pública e privada com igual competência, enquanto os homens não possuíam a mesma aptidão para aderirem a ambos. (C. Gilman)	Estas condições são ideais para a mulher, já que tal mundo é utópico, ainda que a crítica à moral masculina possa ser correta.
	III. Teses das relações recíprocas.	
Ética do cuidado	6. Há outra voz que exprime interesse recíproco e prioridade do cuidado (C. Gilligan).	O cuidado é um elemento moral genuíno, mas não seria o único nem anterior à justiça; a voz diferente pode ser apenas outra interpretação do valor tradicional a benevolência.
	7. O cuidado está na relação recíproca entre as partes e o cuidado do outro apenas é possível a partir do cuidado de si (Noddings).	Esta ética prática pode levar a uma moral doméstica em detrimento a uma moral pública.
	IV. Teses do status da ética	
Ética de causas políticas	8. A distinção sexo e gênero é inútil para o feminismo, por reforçar a dicotomia mente-corpo/sexo-gênero/homem-mulher (Grosz) 9. A distinção é útil contra o determinismo biológico, mas inútil como teoria da subjetividade (Moi).	A distinção sexo e gênero é tanto inútil quanto falsa, o gênero não é uniforme, não há atributo necessário para uma definição de “mulher”.

A esta altura deve estar claro que entre estas nove posições teóricas há casos em que sexo e gênero são entendidos como entidades em uma teoria do status moral, como é o caso óbvio da última perspectiva, e há casos em que tais conceitos são entendidos como propriedades da ação, como no caso da sexta consideração. Portanto, o debate não ocorreu de forma linear e nem sempre de distinguiu os diversos sentidos de sexo e gênero. O que aqui se poderia defender é que a distinção mais nítida entre uma teoria da ação e uma teoria do status moral para sexo e gênero é fundamental para evitar aquelas ambiguidades normativas.

A ética feminista de gênero/sexo parece girar em torno de duas grandes questões: Os traços tidos “femininos” são de causa natural ou social? As virtudes morais “da mulher” devem-se a fisiologia ou psicologia? Enquanto Stanton não forneceu nenhuma resposta clara a estas questões e Beecher assumiu uma posição conservadora, foi Gilman quem lidou com o problema dissolvendo-o através de uma metáfora (partindo da experiência mental de uma sociedade só de mulheres). Mas, que a ética feminista de gênero/sexo tenha se dividido em uma moral universal, uma moral da diferença e uma moral da reciprocidade demonstra que o feminismo reproduziu em seu interior a estrutura clássica dos problemas da ética normativa. Inversamente, uma ética prática de gênero não pode exprimir todas as questões éticas ligadas ao feminismo, por se distinguir, por exemplo, de uma ética de virtudes (Gilman, etc.) e uma ética do cuidado (Noddings, etc.). Portanto, por ética de gênero pode-se entender um conjunto de problemas específicos, presentes tanto em debates metaéticos quanto normativos, que atingem o *valor* da categoria de mulher (utilidade, dignidade, virtude, etc.) e a *justificação* do feminismo. Por isso, como ficou explicitado inicialmente, a questão não é meramente descritiva, e o normativismo que inclui necessita ser explicitado, pois uma coisa compreende o status do agente definido ou não (segundo propriedades de gênero e sexo), outra são as ações sexuais e comportamento de gêneros por eles adotados.

Referências

BARTKY, Sandra L.. Femininity and Domination Studies in the Phenomenology of

Oppression, New York: Routledge, 1990.

BEECHER, Catherine. *A Treatise on Domestic Economy*, New York: Source Book Press, [1841] 1970.

BUTLER, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, London: Routledge, 1993.

_____. *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge, 1990.

_____. Performative Acts and Gender Constitution. In: *Performing Feminisms*, S-E. Case (ed.), Baltimore: John Hopkins University, 1990.

BLUM, H. L.. *Planning for Health. Generics for the Eighties*. New York: Human Sciences Press, 1981.

CIXOUS, Hélène. The Laugh of the Medusa, translated, Keith Cohen and Paula Cohen, *Signs*, Summer, pp. 875-893, 1976

_____. "Entretien avec Françoise van Rossum-Guyon," *Revue des sciences humaines*, 168: 479-493, 1977.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color, *Stanford Law Review*, 43 (6): 1241-1299, 1991.

CHODOROW, N.. *Reproducing Mothering*, Berkeley: University of California Press, 1978.

ENGELHARDT, H. T.. "Defining Death: A Philosophical Problem for Medicine and Law," *Annual Review of Respiratory Disease*, 112: 312-24, 1975.

FALCO, Maria J.. *Feminist Interpretations of Mary Wollstonecraft*, University PARK, PA: The Pennsylvania State University Press, 1996.

FRIEDAN, B.. *Feminine Mystique*, Harmondsworth: Penguin Books Ltd, 1963.

FRYE, Marilyn. *The Possibility of Feminist Theory*, Freedom, CA: The Crossing Press, 1992.

GILMAN, Charlotte. Birth Control, Religion and the Unfit. *Thenation.com*, January 27, 1932.

GROSZ, E.. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington, In: Indiana University Press, 1994.

HASLANGER, Sally. "Oppressions: Racial and Other", In: *Racism, Philosophy and Mind: Philosophical Explanations of Racism and Its Implications*, Michael Levine

- and Tamas Pataki (eds), Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004.
- HELD, Virginia. *The Ethics of Care*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- HOOKS, Bell. *Ain't I A Woman: Black Women and Feminism*, Boston, MA: South End Press, 1981.
- IRIGARAY, L.. *This Sex Which Is Not One*, Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- JAGGAR, A.. *Human Biology in Feminist Theory: Sexual Equality Reconsidered*. In *Beyond Domination: New Perspectives on Women and Philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1983.
- _____. *Controversies within Feminist Social Ethics*, Boulder, CO: Westview Press, 1994.
- Flanagan, O. Jr. & Jackson, Kathryn. Justice, Care, and Gender: The Kohlberg-Gilligan Debate Revisited. *Ethics*, 97: 622-637, 1987.
- KITTAY, Eva F.. *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York: Routledge, 1999.
- KRISTEVA, Julia. *Revolution in Poetic Language*, trans. Margaret Waller, New York: Columbia University Press, [1974] 1984.
- LACAN, J.. *O Seminário 20: mais, ainda (1972-73)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- LACAN, Jacques. *O Seminário: ...ou pior (1971-1972)*. In: *Outros escritos*. RJ, Zahar, 2003.
- MARGOLIS, Jonathan. *The Intimate History of the Orgasm*, New York: Grove Press, 2004.
- MACKINNON, C.. *Toward a Feminist Theory of State*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.
- MILLETT, K.. *Sexual Politics*, London: Granada Publishing Ltd, 1971.
- MIKKOLA, M.. "Elizabeth Spelman, Gender Realism, and Women", *Hypatia*, 21: 77-96, 2006.
- MOI, T.. *What is a Woman?*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- MCKINNON, Rachel. Stereotype Threat and Attributional Ambiguity for Trans Women. *Hypatia*, 29 (1): 857-872, 2014.
- MULLET, Sheila. *Only Connect: The Place of Self-Knowledge in Ethics. Science, Morality, and Feminist Theory*, Calgary: University of Calgary Press, 1987.

- NODDINGS, Nel. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984.
- NUSSBAUM, Martha. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- POULAIN de la BARRE, François. *Three Cartesian Feminist Treatises*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- PRICE, H.. *Thinking and Experience*, London: Hutchinson's University Library, 1953.
- REAGON, Bernice Johnson. "Coalition Politics: Turning the Century". In: *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Barbara Smith (ed.), New York: Kitchen, 1983.
- ROBINSON, Fiona. *Care ethics and the transnationalization of care. Reflections on autonomy, hegemonic masculinities and globalization*. MAHON, R. & ROBINSON, F. (eds.). *Feminist ethics and social policy*. Vancouver; Toronto: UBC Press, 2011.
- RUDDICK, Sara. *Maternal Thinking*. Boston: Beacon Press, 1989.
- RUBIN, G.. *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex*. In *Toward an Anthropology of Women*. R. Reiter (ed.), New York: Monthly Review Press, 1975.
- SPELMAN, Elizabeth V.. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press, 1988.
- STANTON, Elizabeth Cady. *Mrs. Stanton's Address to Legislature in 1860*. Printed in STANTON, A. and GAGE, 679–685, 1881.
- STOLJAR, N.. *Essence, Identity and the Concept of Woman*. *Philosophical Topics*, 23: 261–293, 1995.
- SOBLE, Alan G.. *The Philosophy of Sex and Love*. Second Edition, St. Paul, MN: Paragon House, 2008.
- TONG, Rosemarie. *Feminine and Feminist Ethics*. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1993.
- WALKER, Alice. *Search of Our Mothers' Gardens*. New York, Harcourt, Brace Jovanovich, 1983.
- WARE, Cellestine. *Woman Power: The Movement for Women's Liberation*, New York: Tower Publications, 1970.
- WERTHEIMER, Alan. *Consent to Sexual Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

WOLF, Susan. *The Variety of Values: Essays on Morality, Meaning, and Love*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

YOUNG, I. M.. *Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective*. Princeton: Princeton University Press, 1997.