



EPISTEMOLOGIA FEMINISTA¹

NAOMI SCHEMAN²

TRADUÇÃO DE RAFAELA MISSAGGIA VACCARI³ E
GISELE DALVA SECCO⁴

Meus objetivos neste artigo serão dois: primeiro, argumentar que existe e deve existir um campo como a epistemologia feminista – que o termo “feminista” é um modificador apropriado de “epistemologia”; em segundo lugar, dar uma ideia do alcance do trabalho que ocorre nesse campo⁵.

Para muitos filósofos e filósofas o termo “epistemologia feminista” soa como um oxímoro. Eu certamente teria pensado o mesmo se alguém mencionasse o termo na década de 1960 e no começo de 1970, quando eu invejava amigos da filosofia moral, política e social, que conseguiam fazer convergir seus interesses filosóficos e os compromissos políticos que compartilhávamos. Por outro lado, eu enfrentava o que considerava um abismo intransponível entre minha filosofia e minha política, já que minhas inclinações filosóficas estavam dirigidas à epistemologia e à metafísica, que pareciam tão apolíticas quanto a matemática pura. É claro que na época ninguém mencionava a epistemologia feminista, pois a visão da epistemologia e da metafísica como apolíticas era, pelo menos deste lado do Canal da Mancha, bastante universal. Isso, entretanto, mudou em algum momento dos meados dos anos 1970.

Uma razão importante para tal mudança foi o fato de que a fundação da *Society for Women in Philosophy* (SWIP) oportunizou a nós, filósofas, encontros presenciais mais frequentes do que se permitia e do que teria sido possível prever, dado o pequeno número de nós na pós-graduação, número ainda menor nos corpos docentes. Embora um dos objetivos do

¹ O artigo de Naomi Scheman e o comentário de Louise Antony foram proferidos no Encontro da Divisão Leste da *American Philosophical Association* em 29 de dezembro de 1994, em Boston, MA. Em seguida, o artigo foi publicado na *Metaphilosophy*, Vol. 26, 3 (Jul 1995), pp. 177-190. As tradutoras agradecem a Naomi Scheman pela atenção e estímulo à publicação da versão brasileira de seu texto, e a Eros Moreira de Carvalho e Ronai Pires da Rocha pela leitura e comentários a versões iniciais da tradução.

² Professora Emérita do Departamento de Filosofia da Universidade de Minnesota. Doutora em Filosofia pela Harvard University. E-mail: naomia@unm.edu.

³ Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e em Direito pela Universidade Franciscana (UFN). E-mail: rafaelamissaggia@gmail.com.

⁴ Professora de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: gisele.secco@ufsm.br.

⁵ Não apresentarei um levantamento abrangente desse trabalho; aqueles que querem explorá-lo ainda mais podem começar consultando a excelente bibliografia de LENNON & WHITFORD (1994).

SWIP tenha sido e ainda seja apoiar mulheres a seguir quaisquer interesses filosóficos que possam ter em um mundo ainda deploravelmente sexista, muitas de nós descobrimos que seguir tais interesses em um ambiente intelectual centrado na mulher modificou nossos interesses, e nos modificou. Uma dessas mudanças mostrou-se especialmente desconcertante. Contanto que fôssemos relativamente isoladas umas das outras, em ambientes definidos por uma conversa de 2500 anos e que, com poucas e amplamente esquecidas exceções, seguia como se não existíssemos – ou na melhor das hipóteses como um assunto problemático de conversação, certamente não participantes da conversa –, nós acabávamos participando da ignorância, e tentávamos fazer os outros à nossa volta ignorarem o fato de que éramos mulheres, ou de que sermos mulheres poderia fazer diferença em nosso ser filósofas. Quer dizer, nós tivemos uma participação na construção do sujeito da filosofia como um genuíno homem genérico.

No contexto da SWIP, algumas de nós chegamos a acreditar que, embora fôssemos tão capazes quanto nossos colegas homens de fazer filosofia tal como a aprendemos, tratava-se de uma experiência de passagem. Muitas de nós acreditávamos que, na filosofia como em qualquer outro lugar na cultura, o homem genérico era realmente *um homem*, e nossa inclusão na conversa, por muito bem-vinda que às vezes fosse, era como homens honorários. E parecia haver algo de errado com isso. Descobrir o que estava errado com isso, no entanto, não era fácil. Poucas de nós foram tentadas por ideias de diferenças inatas entre os sexos: tais ideias pareciam politicamente retrógradas e, além disso, empiricamente, nós mesmas éramos contraexemplos. Muito do que era culturalmente associado à feminilidade era decididamente desagradável, consistindo, como se mostrava em grande parte, em treinamento para a subordinação. Como Louise Antony argumentou, há uma razão pela qual se chama “privilégio”: dificilmente faria sentido para aqueles no poder reservar para si o exercício apropriado de estratégias epistêmicas ineficazes.

Apesar de tais preocupações, muitas de nós passamos a acreditar que gênero e outras características socialmente salientes, como raça, classe e identidade sexual, influenciam os modos pelos quais as pessoas chegam a ter um senso de si, bem como de mente e corpo, a desenvolver concepções de si mesmas como epistemicamente competentes de modos diversos, a entrar em e sustentar relações de confiança, a aprender a exercitar e reconhecer o exercício de autoridade dos outros, e assim por diante. Isto é, como formamos crenças e como julgamos algumas crenças – nossas ou de outros – como justificadas ou não, como consideramos que a autoridade epistêmica é algo a ser constituído e exercitado, são todas questões moldadas em parte por gênero, como por outras características de nossas vidas. Posicionar o sujeito

epistêmico de algum modo fora dessas diferenças, de algum modo capaz de levá-las em conta – como se elas simplesmente constituíssem diferenças nas situações em que alguém se encontra (o reconhecimento de que é necessário empregar diferentes estratégias epistêmicas se alguém estiver cercado por espiões, afinal, não aponta para a necessidade de “epistemologia de espionagem”) – é subestimar a profundidade em que tais estruturas operam em nossas vidas. Não é que, como um *self* genérico, eu precise descobrir como lidar com um mundo no qual estou na posição de mulher; ao contrário, minha percepção de mim mesma como mulher é tão profunda quanto meu senso de mim mesma como pessoa, o que não quer dizer que esteja de uma vez por todas claro o que venha a ser qualquer uma dessas coisas.

Não acredito que possamos descartar a possibilidade de haver coisas substantivas a serem ditas sobre o conhecimento humano *per se*. Que tais coisas existam não é, em princípio, mais improvável do que o fato de que haja coisas a serem ditas sobre a biologia humana: é inclusive provável que ambos fatos estejam conectados. Em vez disso, precisamos perguntar se nós (querendo com isso dizer filósofos e filósofas e aqueles com quem podemos nos engajar em algum tipo de ciência cognitiva) estamos aqui e agora em uma posição significativa para perguntar e responder questões relevantes. Como Elizabeth Spelman (1988) argumenta quanto às generalizações sobre as mulheres, não é necessário ser um descrente acerca de aspectos comuns entre humanos, aspectos importantes e substantivos, para ser profundamente cético com respeito às perspectivas de aprendizagem acerca dos mesmos a partir da ideia de um ser humano neutro, quando essa noção é extraída de perspectivas propensas a uma supergeneralização massiva de suas próprias peculiaridades. E se há algo que sabemos sobre masculinismo, racismo, heterossexismo e várias outras manifestações de privilégio, é precisamente isso: o privilégio na modernidade europeia é marcadamente caracterizado pela tendência de tomar suas próprias particularidades como comuns, conformando aqueles que diferem de suas normas não apenas como inferiores, mas como desviantes.

Esse ceticismo sobre (modelos disponíveis de) subjetividade genérica – por pouco que possa ser expresso em apelos essencialistas a tais construções duvidosas como modos distintamente femininos de cognição – está profundamente em desacordo com a epistemologia analítica. Para a epistemologia analítica a concepção do sujeito epistêmico como genérico – o portador do conhecimento que procuramos definir e cujo alcance e limites queremos explorar – é central. Quer dizer, um sujeito que não possui nenhuma história; sem gênero, raça, classe, identidade sexual ou outros atributos particularizantes; talvez seja humano, mas, se for, seu aparato cognitivo é compartilhado por todos os membros normais da espécie. Ou então assim

era para ser. Não surpreendentemente, grande parte do trabalho das epistemólogas feministas tem sido argumentar que o sujeito filosófico alegadamente genérico tem sido, para a maioria dos filósofos modernos, normativamente masculino, branco, cristão, fisicamente capaz, não fazendo parte da classe trabalhadora e heterossexual – isto é, que ele tem sido caracterizado negativamente como isento das qualidades estigmatizantes atribuídas a vários “outros”.

Epistemólogos divergem acerca dos papéis relativos do descritivo e do normativo na explicação do conhecimento, e não pretendo entrar nessas disputas. Em vez disso, argumentarei que nem a tarefa descritiva nem a normativa podem ser adequadamente realizadas abstraindo os sujeitos epistêmicos e o conhecimento de suas encarnações concretas e historicamente específicas. Tampouco as tarefas descritivas ou normativas podem ser empreendidas de modos que transcendam compromissos políticos substantivos, uma afirmação que se baseia em argumentos contra a possibilidade da ciência social neutra em termos de valor e da normatividade prática-transcendente.

Não existe acordo sobre o sentido, sobre o que exatamente significa para uma epistemologia ser feminista, mas vou sugerir que um guarda-chuva útil sob o qual podemos abrigar diversos projetos seria o de “antimasculinismo”, por analogia com o antirracismo. Ao por em foco a alegação de que existe um preconceito arraigado e profundo tanto na epistemologia quanto nas práticas epistêmicas que são os objetos de sua tarefa descritiva, o rótulo de antimasculinismo, se justificado, fornece tanto uma resposta à questão de por que alguém deveria aceitar uma epistemologia feminista, quanto um contra-argumento à acusação de que tal epistemologia pressupõe construções questionáveis como a existência de modos distintivamente femininos de cognição. O vínculo com o antirracismo também aponta para a necessidade de que qualquer epistemologia feminista se comprometa simultaneamente com o desafio a vários outros tipos de preconceitos que podem ser encontrados nas práticas dominantes de aquisição, justificação e explicações do conhecimento, bem como nas práticas de feministas relativamente privilegiadas.

Mais precisamente, grande parte da epistemologia feminista tem sido filosofia feminista da ciência, refletindo parcialmente um similar borrar de fronteiras nos campos não-feministas. A ciência foi tomada como paradigmática do conhecimento tanto por muitas feministas quanto por muitos não-feministas. Outra razão pela qual boa parte do trabalho feminista em epistemologia ser em filosofia da ciência, entretanto, é que se tornou muito menos comum entre os filósofos da ciência ver cientistas, a prática científica ou o conhecimento científico em termos genéricos, como que desprovidos de uma história que é relevante para qualquer narrativa –

descritiva ou normativa – que possamos elaborar sobre elas. E uma vez que se conceitue ciência como um conjunto de práticas sociais, historicamente variáveis e em complexa interação com outras partes da cultura, torna-se muito mais difícil não reconhecer a legitimidade de questões sobre a relevância do gênero (e de outras variáveis socialmente salientes) para a estruturação e o suporte de programas científicos, para o modo como metáforas moldam a explicação científica, ou como hipóteses e teorias competidoras compõem ou não o pano de fundo contra o qual a confirmação é ajuizada, e assim por diante.

No entanto, está longe de ser claro o que se poderia querer dizer ao referir-se ao *conhecimento* como um conjunto de práticas sociais, e mesmo que se pudesse dar algum sentido a essa ideia, é claro que não há nada que desempenhe o papel das estruturas institucionalizadas, que incorporam as especificidades históricas e políticas vistas seja como fatores que inevitavelmente moldam o conhecimento científico ou como aquilo do que o conhecimento científico precisa ser resguardado. Isto é, os cientistas são pessoas específicas – selecionadas, treinadas, socializadas, autorizadas, financiadas, recompensadas e reconhecidas de modos que não podem deixar de refletir os valores da cultura de maneiras complexas. Mas “quem conhece somos nós”, ou assim pareceria – todos nós, ou qualquer um de nós, representando todos nós. Assim, a centralidade para a epistemologia do tipo de exemplo apontado por Lorraine Code, de “S sabe que p”, onde S é qualquer um, e p é algo como “o gato está no capacho”, onde quaisquer diferenças entre nós quanto à plausibilidade de sabermos tal coisa – ou de nos considerarmos ou sermos considerados por outros como aptos a saber tal coisa – é totalmente desinteressante (CODE, 1991).

Argumentarei que uma vez que tenhamos uma visão mais ampla do conhecimento do qual a epistemologia deve dar conta, teremos de reconhecer que, ainda que não-institucionalizadas, as práticas pelas quais o conhecimento é adquirido e justificado são diversas e contestáveis. Em particular, teremos de reconhecer que muito do que qualquer um de nós sabe está para além de nossa capacidade de verificar de modo independente (e conseqüentemente, que a tarefa descritiva terá que apelar tanto para a sociologia e a psicologia social quanto para formas mais individualizadas de psicologia), e que as relações de dependência epistêmica não são mais imunes a considerações políticas de poder, autoridade e privilégio do que são quaisquer outras relações sociais. Quer nosso foco seja descritivo ou normativo, precisaremos tanto revelar vieses masculinos quanto construir explicações de práticas epistêmicas que sejam livres de tais preconceitos (como de outros preconceitos interconectados) e adequadas à tarefa

de desafiá-los tanto em epistemologia quanto, de modo mais importante, em práticas mais gerais de conhecimento – isto é, adequadas a uma política feminista (antimasculinista).

O que leva as epistemólogas feministas, sejam quais forem as diferenças entre elas, a rejeitar a possibilidade de uma abordagem do conhecimento que seja neutra com relação a valores, e a ideia de um sujeito epistêmico genérico?⁶ Quero discutir quatro temas na epistemologia feminista que apoiam essas conclusões: (1) uma concepção não individualista do conhecimento; (2) a atenção à diversidade, especialmente às diferenças de poder ou privilégio; (3) as críticas da objetividade como meta do conhecimento científico, em especial; e (4) uma preocupação com o modo como o conhecimento é normativamente definido na prática, em contraste com opinião ou crença.

1. Concepções não-individualistas do conhecimento e dos sujeitos de conhecimento

As filósofas feministas têm frequentemente criticado o individualismo na ética, na teoria política, na filosofia da mente e em outros domínios, inclusive na epistemologia. Críticas diferentes têm tido coisas diferentes em mente, tanto ilustrativas do individualismo quanto como uma alternativa a ele. Em epistemologia, Lynne Hankinson Nelson argumenta explicitamente que “no sentido primário são as comunidades, e não os indivíduos, que conhecem” (NELSON 1990). Outros sustentaram a ideia de conhecimento como sendo, em primeira instância, algo que uma pessoa individual possui, enquanto argumentam que ela ou ele podem “tê-lo” apenas em relação a algum contexto social particular que molda tanto o conhecedor quanto o conhecido. Os argumentos aqui são variados e complexos e estão ligados a críticas ao individualismo em outras áreas da filosofia, bem como na cultura em geral.

Existem, no entanto, alguns temas comuns: um é o caráter ineliminável da dependência epistêmica e a exigência de confiança, que faz com que qualquer discussão sobre normas epistêmicas se concentre, ao menos em parte, na natureza dos relacionamentos variados com aqueles de quem dependemos e que dependem de nós. (Um dos primeiros exemplos de tal trabalho é *Epistemic Responsibility*, de Lorraine Code (1987), que precedeu o mais explicitamente feminista *What Can She Know?* (1991), e que se baseou na perspectiva de segunda pessoa de Annette Baier (1985a) para defender a centralidade da responsabilidade em

⁶ Esse é um lugar tão bom quanto qualquer outro para notar que existem muitas epistemólogas que são feministas, que podem até considerar essa rejeição como uma exigência para qualquer epistemologia aceitável que seja também útil (ou pelo menos não prejudicial) para a política feminista, mas que entretanto não rejeitariam uma ou ambos: uma epistemologia neutra com relação a valores ou um sujeito genérico de conhecimento. Minha percepção é que elas poderiam – por alguma razão similar – não considerar a si mesmas epistemólogas feministas, nem penso que elas sejam geralmente consideradas como tais por outras. Em outras palavras, a questão de se deve ou não haver uma epistemologia especificamente feminista é uma questão de disputa *entre feministas*.

relação ao que significa ser sujeito de conhecimento). As epistemólogas feministas, juntamente com as epistemólogas sociais, argumentam que é enganoso pensar na agência epistêmica como idealmente exercitada na solidão, talvez considerando, junto com outras evidências, o testemunho de outros. Em vez disso, elas argumentam que, a cada passo do caminho, conhecer e vir a conhecer é algo social e interativo; são coisas que fazemos e coisas pelas quais somos apropriadamente responsabilizados por fazer, em contextos sociais e culturais que, de vários modos, ajudam e dificultam o nosso bom desempenho.

Outro tema comum é uma crítica ao individualismo como abstraído das especificidades concretas das pessoas-em-relação. Especialmente em epistemologia, o individualismo é muitas vezes corretamente referido como “individualismo abstrato”: os indivíduos em questão são distintos, mas não característicos. Prestar atenção à natureza essencialmente social da identidade humana – às formas em que somos, tão profundamente quanto somos pessoas, filhos de outras pessoas, irmãos, amigos, amantes, colegas de trabalho, pais e assim por diante, bem como igualmente somos profundamente sexuados, racializados e classificados, com determinados desejos sexuais e outras formas distintas de nos experimentarmos uns em relação aos outros, reais ou imaginários – significa prestar atenção aos modos pelos quais diferimos uns dos outros, tanto idiossincraticamente quanto ao longo de linhas de privilégio institucionalizado. Teorizar a natureza, o escopo e os limites do conhecimento possuído por pessoas genericamente idealizadas seria útil apenas na medida em que tal idealização capturasse algo essencial ou desejável acerca de pessoas reais e diversas.

2. Atenção à diversidade

Ao lado de teóricas feministas em geral, as epistemólogas feministas têm estado cada vez mais atentas à diversidade entre as mulheres, especialmente às diferenças que representam acesso diferenciado ao privilégio e ao poder. Uma razão para esta atenção é o reconhecimento de que, a menos que aqueles de nós que sejam relativamente privilegiados mantenham tais assuntos no primeiro plano de nosso pensamento, nós iremos, quer queiramos ou não, nos considerar paradigmáticos, ignorando as perspectivas de outros ou tratá-los de algum modo “diferentes” – como casos especiais, exceções ou desvios de uma norma. Maria Lugones escreve sobre o que acontece quando mulheres não-brancas encontram a teoria feminista criada por mulheres brancas desatentas às implicações e efeitos sobre outras de sua própria especificidade privilegiada: “Quando não vejo pluralidade na própria estrutura de uma teoria, sei que terei que fazer muitas acrobacias – como um contorcionista ou um andador de corda

bamba – para fazer essa teoria falar comigo sem permitir que a teoria me distorça *na minha complexidade*”. (LUGONES, 1991, p. 43, ênfase no original).

Uma das consequências de tal atenção à diversidade é a politização explícita da epistemologia. Não apenas as pessoas têm diferentes tipos e graus de acesso às fontes de conhecimento, mas, pelo menos em muitas áreas do conhecimento, os padrões de justificação tendem a refletir as normas de privilégio. Assim, por exemplo, normas de desinteresse e restrição emocional caracterizam tanto os tipos de estratégias epistêmicas que são consideradas mais confiáveis quanto os modos de engajamento cognitivo exigidos normativamente por homens brancos heterossexuais, profissionais ou gerenciais. Há, é claro, um problema de ovo e galinha aqui, e poucas, se é que alguma epistemóloga feminista, argumentariam que a valorização de tais normas não é nada além de preconceito arbitrário em favor dos estilos daqueles que estão no comando. O que temos são conjuntos de interações complexas entre (pelo menos) estruturas sociais, econômicas, culturais, pedagógicas e familiares que, de maneira totalmente circular, moldam o mundo, moldam as pessoas para ocupar diferentes posições neste mundo e moldam o mundo em termos dos quais algumas das crenças que essas pessoas têm sobre esse mundo contarão como justificadas.

Certamente, se alguém for de todo atraído ou para a epistemologia evolucionista ou para o realismo científico, ambos responsáveis por muito do sucesso de certas normas epistêmicas, então deve-se pelo menos suspeitar que tais normas foram exitosas em manter as ilusões que sustentam o status quo, ao *não* expor as suas desigualdades e irracionalidade. Isto é, deve haver razão para suspeitar, como fazem feministas e outros epistemólogos libertadores [*liberatory epistemologists*], que as normas epistêmicas extraídas das experiências e perspectivas dos relativamente desprivilegiados podem ser melhores em revelar as contradições, as rachaduras e as fissuras no consenso de especialistas reconhecidos ou naquilo que passa por senso comum. Considere, por exemplo, o que Alison Jaggar (1989) chama de “emoções fora da lei”. São emoções que, de acordo com a visão hegemônica, não se deve sentir em uma situação; elas são de algum modo inapropriadas – equivocadas, mal direcionadas, excessivas ou “erradas”. As emoções fora da lei são percebidas como epistemicamente duvidosas de um modo especial, uma percepção subjacente ao processo descrito por Adrienne Rich (1979c) como “gaslighting”, pelo qual nos convencemos mutuamente ou a nós mesmos de que algo que nos parece ser o caso não é, como Ingrid Bergman foi convencida por Charles Boyer, no filme com este nome, a rejeitar como mera tolice tanto o medo quanto a certeza de que alguém estava na casa, com

base no escurecimento das luzes de gás na sala onde ela estava, quando ele saiu para sua caminhada noturna.

Jaggar argumenta, e o filme o ilustra, que desde perspectivas privilegiadas há boas razões para descartar como não confiáveis as perspectivas daqueles em posições subordinadas: a partir de tais perspectivas são frequentemente reveladas verdades prejudiciais à manutenção de sua subordinação. Perspectivas podem diferir não apenas com relação à posição (como quando se acredita que algumas pessoas estão piores posicionadas como para chegar a uma visão geral equilibrada da situação), mas também com relação a como são ocupadas. Assim, pessoas que caracteristicamente tendem a confiar em suas respostas emocionais, especialmente se elas e suas respostas estão em descompasso com grupos dominantes, são consideradas epistemicamente indignas de confiança, e serão escutadas, se e quando o forem, apenas por meio de alguma tradução, por assim dizer, relegando suas percepções para o reino da descoberta e colocando tudo o mais na linguagem hegemônica do reino da justificação. Isto é, eles precisam personificar o sujeito supostamente genérico (leia-se: privilegiado), tratando suas próprias percepções menos mediadas como dados suspeitos que conseguiram coletar, como é devido, e depois de cuidadoso escrutínio decidir que o que um mentiroso inveterado relatou é, nesta ocasião, verdade.

3. Repensando a objetividade

As feministas estão entre os que levantam questões sobre a adequação das normas de objetividade aplicadas tanto à ciência quanto a outras áreas de aquisição de conhecimento. Tais normas têm sido uma razão central para desconfiar das emoções: se, como se tem geralmente acreditado, as emoções são idiossincráticas e involuntárias, elas pareceriam ser epistemicamente não confiáveis, ao levar a crenças que só seriam compartilhadas por outros a quem ocorresse compartilhar as mesmas respostas emocionais. A única forma de voluntarismo considerada pela maioria dos filósofos como possível no reino emocional consiste em colocar as emoções entre parêntesis, e um terreno comum para a emancipação epistêmica diferenciada está no quão bem alguém se considera capaz de fazê-lo. (O duplo vínculo para muitas mulheres é que esse colocar entre parêntesis – a realização do desinteresse – foi considerado contrário às virtudes da feminilidade, muitas das quais estão associadas à suscetibilidade emocional e ao inabalável favorecimento do mais próximo e mais querido. Assim, uma mulher virtuosa é, por definição, epistemicamente não confiável, ao passo que de uma mulher que ganhou o direito de ser considerada epistemicamente confiável é suspeita como uma mulher.)

Críticas epistemológicas feministas à objetividade (que espelham as críticas feministas ao objetivismo em ética) têm chamado a atenção para as particularidades da postura objetificante. Em vez de ser um modo de encarar o mundo tal como é em si mesmo, não colorido por nossas atitudes em relação a ele, é uma atitude distinta e característica que, como qualquer outra, molda o que é percebido através dela. Em particular, perdemos as emoções fora da lei como recursos epistêmicos, em parte porque, dada a quase impossibilidade de realmente colocar todas as respostas emocionais entre parêntesis, aquelas que concordam com as percepções dominantes, mesmo quando emocionalmente coloridas, provavelmente serão consideradas objetivas. Assim, por exemplo, formas de comportamento sexual que geram desgosto entre aqueles dotados de poder cultural são descritas como repugnantes ou desprezíveis, como se essas propriedades residissem nelas (dentro de algumas comunidades, tais afirmações poderiam se qualificar, nos termos de Quine em “Epistemologia Naturalizada” (1969a), como sentenças de observação, e os dissidentes rejeitados como “desviantes”), enquanto percepções análogas por parte de grupos não-dominantes – como a de que, por exemplo, o casamento tradicional é degradante – são descartadas como “emocionais” e “subjetivas”. Tais padrões duplos refletem o que (pelo menos muitas) feministas poderiam perfeitamente argumentar como sendo o caso: não há julgamentos desinteressados, emocionalmente neutros; nós sempre, inevitavelmente, carregamos valores, interesses e afeição às nossas percepções, que não podem ser filtrados em algum estágio posterior.

No entanto, há muito tempo as feministas têm também observado que as variedades de relativismo são profundamente problemáticas por razões políticas, além dos escrúpulos epistemológicos ou lógicos que possamos compartilhar com os colegas não-feministas. Não pode ser simplesmente uma questão de resposta emocional que ocorra de compartilharmos com alguns outros – e que, notavelmente, deixemos de compartilhar com muitos *outros* outros – a consideração de que a crença na superioridade intelectual masculina é um erro. Por mais problemática que a objetividade possa ser – em particular, por suas normas poderem estar estritamente conectadas com normas masculinistas e individualistas de distanciamento e desinteresse –, à maioria das epistemólogas feministas, parece que algo precisa tomar seu lugar, algo que faria o conhecimento, no termo de Lorraine Code, “de uso” [*commonable*]. Argumenta-se que a subjetividade – a atenção à forma como aparece a partir daqui, este lugar onde eu estou localizada em toda a minha especificidade – contribui de modo importante para o conhecimento, mas o conhecimento para o qual ela contribui, de alguma forma, não tem de ser só meu.

Uma coisa a notar é que o problema de produzir conhecimento compartilhado a partir de sujeitos diversamente localizados não é novo, nem é de modo algum peculiar às feministas. É o legado central da democratização epistêmica que marca a modernidade europeia, e todo epistemólogo moderno tem algo a dizer sobre isso. A crítica feminista dessa tradição é um argumento no sentido de que o conjunto de respostas que foram dadas a ela é inadequado, em grande medida porque simplesmente não funciona em seus próprios termos. Nesses termos, deveria ser possível para toda a mente saudável e madura ocupar a posição privilegiada a partir da qual o conhecimento objetivo é revelado, e considerar essa ocupação como, em algum sentido profundo, natural. Os estranhamentos necessários para chegar-se lá – a suspensão das respostas emocionais e vínculos afetivos, por exemplo – devem parecer, por mais difícil que seja, não uma violação fundamental daquele que alguém se considera ser. É preciso ser capaz de dizer, a partir dessa posição, talvez com relutância ou com dor: é assim que as coisas realmente são; e não: é assim que as coisas parecem para alguém que eu posso imitar, mas cuja perspectiva não me reivindica, por melhor que possa ser em me ajudar a saber que é assim que as coisas parecem, se “aquele” é o lugar do qual quem tem o poder sobre a minha vida encara o mundo.

Esse problema é o análogo epistêmico do problema da motivação moral: que razão tenho para substituir os julgamentos que agora estou inclinado a fazer por outros que supostamente são mais confiáveis, mais proximamente verdadeiros? Contanto que eu possa inteligivelmente perguntar “suposto por *quem*, e por que, e por que sua suposição deveria ter algum peso para mim?” e desde que essas perguntas não tenham respostas que eu considere persuasivas – isto é, desde que as normas que dão origem aos julgamentos pretensamente preferíveis não sejam aquelas que julgo razoável aceitar – a reivindicação de objetividade, que se baseia em sua produção de crenças universalmente aceitáveis, será enfraquecida – a menos que seja rejeitada como epistemicamente incompetente, como, é claro, muitos críticos de outrora rotineiramente foram, em versões mais ou menos formais da condenação de dissidentes políticos a viver em hospícios.

O ponto não é que todas as normas epistêmicas sejam repressivas, nem que todas as contribuições potenciais para o projeto de construção de conhecimento sejam igualmente valiosas, menos ainda que cada um de nós tenha nossa própria realidade sobre a qual só nós temos autoridade. Em vez disso, como argumentou Susan Babbitt (1992), a epistemologia feminista é mais bem vista como uma forma especialmente robusta de realismo. Seja o que for que saibamos sobre ela, a realidade é tremendamente complexa; e nós, como conhecedores, o

que quer que conheçamos sobre nós mesmos, somos notoriamente suscetíveis a erros, distorções, enganos, omissões, simplificações excessivas, generalizações apressadas, preconceitos e raciocínios falaciosos. Especialmente quando algumas ou todas essas interferências são motivadas por seu papel na manutenção de uma ou outra parte útil da ideologia, somos muito bons em nos resguardar de ver a verdade ao descartar as vozes críticas como metodologicamente incorretas. Isto é, não temos uma boa razão empírica para confiar em nossa capacidade de obter normas epistêmicas genuinamente desinteressadas, mas temos muito boas razões para suspeitar que as normas epistêmicas de que dispomos não são adequadas para servir a fins genuinamente democráticos (“nós” sendo aqueles com a influência cultural para definir normas que são geralmente reconhecidas).

Somente a atenção política explícita ao funcionamento concreto da epistemologia – como, na prática, algumas crenças são consideradas justificadas e outras não – e ao cultivo do que poderíamos chamar de ação afirmativa discursiva provavelmente superará os preconceitos inerentes às normas epistêmicas dominantes. Como outras formas de ação afirmativa, esta forma é fundamentada em um ceticismo deliberado sobre nossa capacidade de reconhecer mérito quando o vemos (não apenas exemplos meritórios individuais, mas tipos de mérito), seja em um candidato a emprego ou escola, ou em um argumento, além de visões sobre quais formas são mais propensas a escapar do nosso conhecimento e quais são especialmente carentes e especialmente necessárias. Feministas e outros em diversos movimentos liberatórios vêm argumentando, por exemplo, que é inadequado considerar nossas contribuições para o conhecimento comum simplesmente fornecendo dados que faltam: estamos reorientando o olhar. E não se pode dizer antecipadamente quão desorientador isso será, nem como, em última análise, o conhecimento será reorientado.

4. Exame crítico de normas epistêmicas

A separação das questões da epistemologia entre descritivas e normativas tende a concentrar a atenção nas relações entre como realmente adquirimos crenças e como deveríamos adquiri-las. O que tende a se perder desse modo é a atenção às normas pelas quais vários grupos fazem julgamentos sobre como devemos adquirir crenças, especialmente quando o grupo em questão é “nós”. É certo que os sociólogos da ciência (ou do conhecimento em geral) têm levantado tais questões, mas a maioria dos filósofos considera que uma posição empírica em relação à normatividade solapa o projeto filosófico, pelo qual é preciso considerar a questão do que devemos fazer, não apenas descrever o que vários grupos pensam que devemos fazer. Assim como na questão do relativismo, as feministas concordam em sua maior parte, em não

querer se contentar com o categoricamente empírico: é isso que fazemos, embora vários “ele” possam muito bem fazer as coisas de modo diferente. Mas, como no relativismo, é preciso haver um terceiro caminho entre adotar uma normatividade que não tenha qualquer especificidade histórica ou social e uma aceitação do descritivismo acrítico. Como Sandra Harding argumenta, precisamos colocar o sujeito do conhecimento, incluindo as normas que estruturam sua subjetividade, no mesmo “plano crítico” que o objeto do conhecimento, não por abandonar a objetividade em favor de uma explicação puramente descritiva do que vários grupos, incluindo o nosso, por acaso acreditam, mas precisamente para alcançar o que ela chama de “objetividade forte” (HARDING 1991, especialmente cap. 6).

É uma ilusão pensar que podemos, por exemplo, definir o conhecimento de um modo que não seja nem formalmente vazio nem tendenciosamente carregado de valor. As discussões que se seguiram aos contraexemplos do tipo Gettier à definição de conhecimento como crença verdadeira justificada ilustram o ponto. Os exemplos se apoiam na possibilidade de alguém poder estar justificado em acreditar que p , p poderia de fato ser verdadeira, mas mesmo assim não se poderia dizer que alguém conhece p , porque a conexão entre p ser verdadeira e a crença em p é meramente fortuita. O argumento não depende de como a justificação é caracterizada, nem de que tipos de conexão são considerados meramente fortuitos: dada qualquer conexão, pode-se construir um contraexemplo adequado. (Se você tem fé epistêmica em leitura do futuro na borra de café, imagine que a xícara com a qual o futuro foi corretamente previsto não era de fato a sua, mas foi secretamente trocada.) Mas o que os contraexemplos geralmente revelam é que nenhuma abordagem da justificação pode preencher completamente a lacuna entre o mundo e nossas crenças sobre ele – nenhuma metodologia é infalível; o sonho cartesiano de um procedimento interno de verificação suficientemente forte para afastar a possibilidade de erro é irrealizável.

Consequentemente, a atenção voltou-se da natureza dessa lacuna e do que se passa nela para como adquirimos as crenças que temos e quais modos de aquisição são de fato confiáveis, que tipos de conexão deve haver entre mundo e crença para uma crença não apenas ser justificada, mas para contar como conhecimento. A mudança é de uma justificação definida subjetivamente para uma definida semiobjetivamente: o ponto dos contraexemplos é que minha crença pode ter sido justificada no sentido que eu estava justificada em sustentá-la (eu tinha o que de acordo com as normas relevantes eram razões suficientemente boas para sustentá-las), mas semiobjetivamente – olhando-se para o meu estado epistêmico desde alguma posição onisciente – aquela crença não era de fato justificada, pois meus motivos para sustentá-la eram,

por razões que não eram de minha responsabilidade estar ciente, inadequados ou irrelevantes ou frágeis. “Semiobjetivamente”, uma vez que, por hipótese, a crença é realmente verdadeira: “objetivamente injustificada”, portanto, não pode significar “injustificada por qualquer motivo”. Em vez disso, algo deveria estar errado com as razões que *eu tinha* para a crença; no entanto, uma vez que minha crença era justificada, não poderia ser responsabilidade minha que eu não soubesse o que estava errado.

Neste ponto – a identificação de algo errado que não foi minha culpa – estamos em terreno duplamente normativo: o que conta como errado, e o que não é minha responsabilidade? Assim que nos afastamos dos exemplos comuns que caracterizam a maior parte dessa literatura, torna-se evidente que as respostas a essas perguntas que terão conteúdo suficiente para efetivamente *ser* respostas, frequentemente dependerão de pressupostos tendenciosos, explícitos ou implicitamente políticos. Suponha, por exemplo, o que consideramos saber sobre testes atômicos ou sobre as intenções do nosso governo em relação a outros países. Muitas pessoas negariam que as crenças de outras pessoas sobre essas coisas, se baseadas em declarações oficiais do governo e nas principais narrativas da imprensa, são justificadas, tendo como base o fato de que essas são questões sobre as quais nosso governo tem um histórico de mentir. Se, no entanto, alguém considera que esse ceticismo é uma paranoia desviante, consideraremos pelo menos algumas dessas crenças como justificadas. Se, então, for descoberto que as autoridades governamentais relevantes estavam mentindo, mas, fortuitamente, a crença em questão (digamos, que o governo não liberou poeira radioativa em minha comunidade) era verdadeira (o exército secretamente liberou poeira radioativa em muitos lugares, e mentiu sobre isso, mas acontece que é verdade que eles não fizeram isso aqui), então haveria um contraexemplo do tipo Gettier se e somente se alguém considerasse sua confiança inicial no governo como razoável – caso contrário, a crença original, como se verifica, não contaria como justificada.

Como no exemplo da borra de café, pode-se fornecer a estrutura formal dos contraexemplos tipo Gettier e permanecer agnóstico sobre o que efetivamente constitui a justificção. Mas não se pode permanecer agnóstico se o que se busca é uma definição substantiva de conhecimento, isto é, se se pretende dar conta de quais modos de preencher a lacuna entre a crença e o mundo são confiáveis e quais não são. O ponto é que o que preenche essa lacuna é profundamente social e político, e tem a ver com relações de confiança e dependência, com valores e interesses, com solidariedade e negociação de poder e privilégio. Normas epistêmicas, incluindo aquelas que usamos em

nossa teorização epistemológica, são inseparáveis de tais questões – o que significa que elas precisam ser objeto de escrutínio, por mais circular que esse escrutínio inevitavelmente seja. Esse resultado, entretanto, não deve ser desanimador ou mesmo pouco familiar para qualquer um, exceto para os fundacionalistas: o que isso significa é a circunscrição recíproca da filosofia e da política.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Babbit, Susan. Sept., 1992. “Feminists and Nature: A Defense of Essentialism.” York University Address to the Canadian Society of Women in Philosophy. Forthcoming in *Impossible Dreams: Rationality, Integrity and Moral Imagination*. Boulder, CO: Westview Press.
- Baier, Annette. 1985. “Cartesian Persons”. In *Postures of the Mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Code, Lorraine. 1987. *Epistemic Responsibility*. Hanover, N.H.: University Press of New England.
- _____. 1991. *What Can She Know?: Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press.
- Harding, Sandra. 1991. *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives*. Ithaca: Cornell University Press.
- Jaggar, Alison. 1989. “Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology.” In *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. Edited by Alison Jaggar and Susan Bordo. New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.
- Lennon, Kathleen and Margaret Whitford. 1994. *Knowing the Difference*. New York: Routledge.
- Lugones, Maria. 1991. “The Logic of Pluralist Feminism.” In *Feminist Ethics*. Edited by Claudia Card. Lawrence: University Press of Kansas.
- Nelson, Lynne Hankinson. 1990. *Who Knows: From Quine to a Feminist Empiricism*. Philadelphia: Temple University Press.
- Quine, Willard van Ormond. 1969. “Epistemology Naturalized.” In *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press
- Rich, Adrienne. 1979. “Women and Honor: Notes on Lying”. In *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose 1966-1978*. New York: Norton.
- Spelman, Elizabeth V. 1988. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon.