

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Tânia Aparecida Kuhnen

**O PRINCÍPIO UNIVERSALIZÁVEL DO CUIDADO:
SUPERANDO LIMITES DE GÊNERO NA TEORIA MORAL**

**Florianópolis
2015**

Tânia Aparecida Kuhnen

**O PRINCÍPIO UNIVERSALIZÁVEL DO CUIDADO:
SUPERANDO LIMITES DE GÊNERO NA TEORIA MORAL**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol.

Florianópolis
2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Kuhnen, Tânia Aparecida

O princípio universalizável do cuidado : superando
limites de gênero na teoria moral / Tânia Aparecida Kuhnen
; orientador, Darlei Dall'Agnol - Florianópolis, SC, 2015.
383 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências


1. Filosofia. 2. Filosofia moral feminista. 3. Ética do
cuidado. 4. Gênero. 5. Ética de princípios. I. Dall'Agnol,
Darlei. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Tânia Aparecida Kuhnen

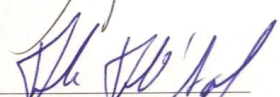
**“O princípio universalizável do cuidado:
superando limites de gênero na teoria moral”**

Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

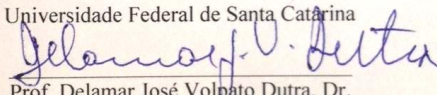
Florianópolis, 02 de fevereiro de 2015.

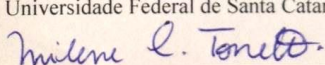

Prof. Alexandre Meyer Luz, Dr.
Coordenador do Curso

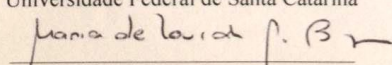
Banca Examinadora:

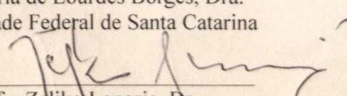

Prof. Darlei Dall'Agnol, Dr.
Orientador

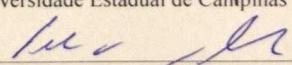
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Delamar José Volpato Dutra, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Milene Consenso Tonetto, Dra.
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Maria de Lourdes Borges, Dra.
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Zeljko Loparic, Dr.
Universidade Estadual de Campinas


Prof. Telma Bircharl, Dra.
Universidade Federal de Minas Gerais

AGRADECIMENTOS

Agradeço:

À CAPES, pelo financiamento da pesquisa no Brasil.

Ao Programa CAPES/DAAD, pelo financiamento do curso de língua alemã em Leipzig e da pesquisa durante o doutorado sanduíche na Humboldt Universität zu Berlin.

Aos Professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC, da área de Ética e Filosofia Política, pela abertura e incentivo ao estudo de temas de Filosofia Contemporânea.

Às professoras da banca de qualificação, Doutoradas Maria de Lourdes A. Borges e Milene C. Tonetto, pelas sugestões, e aos membros da banca final, que aceitaram o convite para debater o tema.

Ao Professor Doutor Darlei Dall’Agnol, pela valiosa orientação ao longo do doutorado.

Às Professoras Doutoradas Rahel Jaeggi e Mari Mikkola, por terem me recebido na Humboldt Universität.

Às amigas e aos amigos do período do doutorado sanduíche, que compartilharam comigo o sentido da palavra *Fernweh*.

Aos colegas e amigos da Pós-Graduação em Filosofia da UFSC, pelos encontros sempre motivantes.

Aos amigos e colegas do SAPE, pelas manhãs de sexta-feira produtivas.

Aos amigos de fora da Filosofia, de longa data e mais recentes, por sempre me trazerem de volta ao ‘mundo da vida’.

Aos meus pais, Inês e Urbano, pelos valores ensinados e o incentivo para não desistir, ainda que dentro de sua visão de mundo a Filosofia lhes pareça um tanto inacessível.

Aos irmãos, Fábio e Adálcio, e cunhadas, Luciana e Kátia, pela compreensão da ausência e a distância em tantos momentos em que estiveram reunidos.

Aos sobrinhos, Gabriela e Vicente, por ensinar que a originalidade do pensar e do sentir está na infância e que é preciso brincar sempre um pouco para suavizar a vida.

Mas a razão é sempre mesquinha comparada ao sentimento; uma é naturalmente limitada, como tudo o que é positivo, enquanto o outro é infinito. Raciocinar, quando é preciso sentir, é próprio das almas sem relevo.

Honoré de Balzac. *A mulher de trinta anos*.

Já o dizia Goya: “A razão cria monstros”. Cuidado com quem somente raciocina! [...] Cuidado! Temos que raciocinar e sentir. E quando a razão se separa do coração, começa a tremer. Porque esse tipo de personagem pode conduzir ao fim da existência humana no planeta. Eu não acredito nisso. Eu acredito nessa fusão contraditória, difícil, mas necessária, entre o que se sente e o que se pensa. Então, quando aparece alguém que só sente, mas não pensa, eu digo: é um sentimental. Mas quando só pensa e não sente, eu digo: Ai, que horror!

Eduardo Galeano, tradução livre de depoimento em vídeo na praça Catalunya, 24 de maio de 2011.

RESUMO

A presente tese busca ir além dos limites de gênero na teoria moral ao apresentar e desenvolver o princípio universalizável do cuidado. Considerando as críticas feministas produzidas dentro da corrente da ética do cuidado às teorias morais modernas tradicionais de maior alcance, o objetivo desta tese é mostrar a existência da complementaridade entre uma ética do cuidado e da responsabilidade nas relações e as noções de justiça, direitos e princípios. Com base nas contribuições de Carol Gilligan sobre o desenvolvimento moral de seres humanos, investigou-se a hipótese de que é possível conciliar as supostas diferentes orientações morais de forma complementar em uma teoria moral que dê expressão às potencialidades morais dos seres humanos, sem fazer uma distinção entre supostas habilidades de gêneros. Entende-se que a habilidade do cuidado, vinculada à empatia, pode ser desenvolvida por todos os agentes morais e constituir-se em uma prática que perpassa as ações morais de agentes individuais e instituições de forma responsável. O resultado é que se tem uma teoria moral que origina um direito ao cuidado e no princípio universalizável do cuidado responsável, que estende o cuidado para diferentes formas de relações, incluindo relações para com seres não humanos, sem deixar de dar atenção às particularidades inerentes as diferentes situações de cuidado.

Palavras-chave: ética do cuidado; ética de princípios; filosofia feminista; gênero; teoria moral.

ABSTRACT

The present (PhD) dissertation aims to go beyond the gender limits in a moral theory, presenting and developing the universalizable principle of care. Considering the feminist critics developed inside the ethics of care approach to the far-reaching traditional modern moral theories, the main goal of this study is to show the existence of a complementarity between an ethics of care and responsibility in relationships, and the notions of justice, rights, and principles. Based on Carol Gilligan's considerations about human moral development, we investigated the hypothesis that it is possible to conciliate complementarily, the supposed different moral orientations in a moral theory that gives expression to the moral potential of human beings, without distinguishing them by alleged gender abilities. The ability to care, related to empathy, can be developed by every moral agent and can constitute a practice that permeates moral actions of individual agents and institutions in a responsible way. The result is a moral theory that originates a right to be cared for and a universalizable principle of responsible care. This principle extends care for different types of relationships, including relations to non-human beings, without disregarding the inherent particularities of different situations of care.

Keywords: care ethics; principle ethics; feminist philosophy; gender; moral theory.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1 O CUIDADO NA HISTÓRIA DA ÉTICA	35
1.1 CUIDADO NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA	35
1.1.1 O cuidado na filosofia contemporânea: Heidegger e Foucault	47
1.1.2 Ética do cuidado no Brasil: as contribuições teóricas de Leonardo Boff	60
1.2 SENTIMENTOS MORAIS NA ÉTICA E O CUIDADO.....	69
1.3 SITUANDO O CUIDADO EM MEIO À FILOSOFIA FEMINISTA	88
1.3.1 Por que uma filosofia feminista?	88
1.3.2 Filosofia feminista e moralidade: a crítica epistemológica à teoria moral tradicional	98
1.3.3 Filosofia feminista e cuidado: por que uma ética do cuidado?	106
1.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO.....	109
2 PSICOLOGIA MORAL E O DESENVOLVIMENTO DA ÉTICA DO CUIDADO	113
2.1 A PSICOLOGIA COGNITIVISTA E O DESENVOLVIMENTO MORAL	113
2.1.1 Os limites da escala de desenvolvimento moral de Kohlberg	131
2.2 O DESENVOLVIMENTO MORAL HUMANO NA PERSPECTIVA DE CAROL GILLIGAN.....	140
2.2.1 O modelo psicológico de desenvolvimento moral de Gilligan e sua relação com a sociedade patriarcal	140
2.2.2 As fases do desenvolvimento moral da orientação para o cuidado e a responsabilidade nas relações	162
2.2.3 A abordagem moral do cuidado responsável e os direitos das mulheres	174
2.2.4 A complementaridade entre as orientações morais e maturidade moral	178
2.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO.....	181
3 A CONCEPÇÃO DE ÉTICA DO CUIDADO DE NEL NODDINGS	183
3.1 UMA PROPOSTA ÉTICA BASEADA NO CUIDADO.....	183

3.2 OS LIMITES DE UMA ÉTICA BASEADA ESTRITAMENTE NO CUIDADO	194
3.3 POR QUE A ÉTICA DO CUIDADO NÃO PRECISA SER ‘FEMININA’?.....	208
3.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO	230
4 EM BUSCA DA TEORIA MORAL COMPLEMENTAR: REVISÃO DA PROPOSTA DE HERLINDE PAUER-STUDER	233
4.1 SENTIMENTOS MORAIS NA ÉTICA KANTIANA	233
4.2 PAUER-STUDER E A TENTATIVA DE SUPERAR A ÉTICA ORIENTADA POR GÊNERO	237
4.2.1 A abordagem feminista da moralidade e o modelo teórico de Pauer-Studer	251
4.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO	259
5 O SENTIDO DA COMPLEMENTARIDADE ENTRE ÉTICA DO CUIDADO E DE PRINCÍPIOS EM UMA PROPOSTA ÉTICA.....	261
5.1 NATUREZAS HUMANAS E A HABILIDADE DO CUIDAR	261
5.2 A CONFIGURAÇÃO PRÁTICA DO CUIDADO	291
5.3 A COMPLEMENTARIDADE NA FORMA DA INTEGRAÇÃO ENTRE JUSTIÇA E CUIDADO	307
5.4 CUIDADO E DIREITOS: RELAÇÕES A PARTIR DA NOÇÃO DE VULNERABILIDADE	323
5.5 ÉTICA DO CUIDADO E ÉTICA DE PRINCÍPIOS: A COMPLEMENTARIDADE ATRAVÉS DO PRINCÍPIO UNIVERSALIZÁVEL DO CUIDADO RESPONSÁVEL	335
5.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO	353
CONCLUSÃO.....	357
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	371

INTRODUÇÃO

A presente tese de doutorado parte do entendimento de que se existem diferentes formas de resolver problemas morais, elas devem ter espaço nas descrições sobre o desenvolvimento moral humano e nas teorias éticas. O tema a ser desenvolvido ao longo deste estudo diz respeito então à noção de complementaridade entre as diferentes perspectivas morais utilizadas por agentes na resolução de problemas. Seguindo uma corrente dentro da filosofia feminista, pretende-se sustentar que a busca pela simetria nas relações de poder entre homens e mulheres, o que permite derrocar a dominação, o machismo e a subjugação de um gênero pelo outro, implica o reconhecimento de uma complementaridade entre as diferentes perspectivas ou ‘vozes morais’. A delimitação do problema da presente pesquisa passa pela defesa da complementaridade entre uma ética de princípios e uma ética do cuidado.

Considerando-se a análise de Carol Gilligan, introduzida a seguir, e sua defesa aqui endossada em relação ao reconhecimento da complementaridade entre ambas as perspectivas morais como a evidência da maturidade moral de homens e mulheres, o presente estudo apresenta como problema central: de que modo uma teoria ética pode congregiar as duas vozes da moralidade? Ou ainda, o que uma teoria ética deve conter para contemplar os dois modos de abordar problemas morais e apresentar-se como uma teoria que tem em vista sujeitos moralmente maduros e que possam conviver em nível de igualdade em uma sociedade não ordenada segundo a estrutura patriarcal?

A hipótese da qual parte este estudo estabelece que embora homens e mulheres possam apresentar um raciocínio moral diverso ao longo de seu desenvolvimento moral, ambas as formas de pensar não são opostas, ao contrário, a maturidade moral dos indivíduos leva-os a compreender as diferenças existentes entre suas formas de pensar e a reconhecer uma complementaridade entre elas. Isso permite propor um modelo ético que congregue ambos os enfoques de raciocínio moral, pois a superação da perspectiva dualista entre o ‘masculino’ e o ‘feminino’ exige uma ética na qual não apenas princípios e direitos sejam relevantes, mas sejam valorizados também a responsabilidade contextual e o reconhecimento de uma conexão com o outro – fatores que conduzem ao cuidado –, seja para com humanos ou para com não-humanos.

O objetivo principal da presente tese de doutorado consiste em desenvolver a proposta de um princípio universalizável do cuidado a partir da perspectiva da complementaridade entre uma ética do cuidado e da responsabilidade nas relações e as noções de justiça, direitos e princípios. Quais seriam as implicações desse princípio e como se daria sua aplicação são questões discutidas ao longo da tese. Para alcançar esse objetivo geral, foram elencados os seguintes objetivos secundários: apontar os limites da teoria ética de Nel Noddings, baseada exclusivamente no referencial do cuidado nas relações e que restringe o cuidado àqueles que compõem o círculo de relações próximas; apresentar e analisar a concepção ética de Herlinde Pauer-Studer, que se propõe a integrar as vozes morais numa teoria ética para, assim, dar conta das reivindicações da corrente feminista do cuidado para a formulação de uma teoria moral abrangente; investigar as exigências teóricas em termos de concepção de natureza humana e sua relação com as implicações práticas da noção de cuidado em uma teoria ética que reconheça a complementaridade entre a denominada ‘voz masculina’ (respeito a direitos e a uma concepção de justiça) e a perspectiva da ‘voz diferente’ (cuidado e responsabilidade nas relações) e proponha-se a ir além dos limites de gênero.

Na realização desta pesquisa são consideradas as críticas efetuadas dentro da filosofia feminista às teorias morais tradicionais ocidentais da modernidade. Tais teorias receberam grande destaque na história da filosofia moral. Os modelos teóricos mais representativos são os de Immanuel Kant e John Stuart Mill e, apesar das divergências entre a abordagem deontológica e a consequencialista, ambas têm em comum o fato de proporem um princípio moral universalmente e imparcialmente válido como o guia seguro a ser adotado por todos os agentes morais para a tomada de decisões na esfera da moralidade. Mas o projeto moral da modernidade tem sido cada vez mais objeto de questionamentos.

Dentre as críticas tecidas a tais abordagens, destacam-se as originadas do fato de que os princípios podem resultar em demandas muito exigentes impostas ao agente moral, colocando-o em situação de difícil escolha e até mesmo obrigando-o a seguir uma linha de conduta contra-intuitiva, por exemplo, uma situação em que a imparcialidade não permitiria dar preferência às pessoas com as quais o agente mantém laços familiares estreitos que implicam em obrigações de cuidado e responsabilidade específicas. Em outros casos, por conduzirem a abstrações, os princípios podem se distanciar de problemas práticos com os quais o agente moral se depara rotineiramente, impondo-o a certas

reflexões morais sem as quais poderia bem resolver os problemas mais rapidamente e de forma acertada. Pode ainda haver determinadas ocasiões nas quais o princípio moral, em virtude de sua generalidade, não consiga de fato auxiliar o agente a tomar uma decisão, tornando-se supérfluo.

Diversos teóricos contemporâneos, entre eles Tugendhat, Habermas, Hare, Singer e Beauchamp e Childress, têm procurado reformular o kantismo e o consequencialismo clássicos com a finalidade de superar suas limitações, adaptar as teorias a problemas éticos contemporâneos ao ampliar seu âmbito de aplicação, bem como desenvolver noções de justiça mais apropriadas a sociedades democráticas. Porém, tais autores continuam a manter o traço central dessas concepções teóricas, a saber, de que a ética necessita de princípios e direitos morais com validade universal, geral e de aplicação imparcial.

A tradição moderna parece, assim, não dar conta de temas complexos emergidos nas sociedades democráticas de caráter crescentemente pluralista. Cobram-se novas orientações para questões de valor cujas respostas dadas por padrões históricos tradicionais tornam-se insuficientes e obsoletas. Pauer-Studer salienta que essa situação representa uma oportunidade de aproximação da filosofia com a sociedade, por meio de um retrabalho argumentativo de questões política e eticamente significativas com o fim de lhes fornecer novos contornos e compensar a perda de relevância de certos fundamentos e princípios para novas formas de viver¹. Com isso, busca-se ainda preencher o que Hofmann denomina de um ‘vácuo ético’ deixado por teorias morais tradicionais, cujos fundamentos formais evidenciam-se limitados na solução da complexidade de questões contemporâneas de ética prática. Os padrões éticos insuficientes terminam por acender uma postura de ‘ética reativa’, isto é, “uma ética de reação ao fato consumado”². Nesse sentido, a discussão filosófica precisa desvincular-se de uma ética que se expresse por meio de reações e correções e aproximar-se de uma concepção que tenha em vista a reorganização das relações sociais de dominação e subordinação, substituindo-as por

¹ PAUER-STUDER, Herlinde. *Das Andere der Gerechtigkeit: Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz*. Berlin: Akademie Verlag, 1996, p. 11.

² HOFMANN, Heidi. *A bioética na discussão feminista internacional*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2008, p. 14.

modos de vida mais cuidadosos e respeitosos da individualidade e da formação da identidade humana singular de cada sujeito.

A produção de respostas éticas também nem sempre dá conta das complexas experiências do campo privado, normalmente enfrentadas por mulheres, pois a teorização ética tradicionalmente se ocupa de questões que alcançam o campo daquilo que é público, isto é, de decisões que partem do comportamento pessoal, mas cujas consequências se propagam para além da esfera das relações pessoais. No entanto, mesmo na esfera privada há situações cujas consequências restringem-se às relações pessoais, mas que necessitam de atenção da teoria moral e conseqüente tratamento político, ainda que seja difícil situá-las sob o tratamento de princípios gerais e imparciais por constituírem especificidade de posição social ou experiência de vida. É em relação a esse aspecto que a necessidade de repensar teorias morais tradicionais é uma reivindicação preponderante da área da filosofia feminista, mas também de outros teóricos que visam a libertação de grupos explorados.

Considerando ainda os aspectos da vida privada, teóricos bioéticos animalistas contemporâneos têm, por exemplo, questionado a noção de ‘posse’ de animais de companhia. Se no início da década de 1970 o movimento de libertação dos animais, através da obra de Peter Singer, voltou-se essencialmente contra o uso de animais para a produção de ‘conhecimento científico’ e a intensificação das práticas produtivas de animais para o consumo humano, atualmente, eticistas animalistas, entre os quais está Gary Francione³, dedicam-se a questões éticas referentes à posse de animais de companhia e sua conseqüente humanização, à inadequação de espaços físicos e à negação da possibilidade de convivência com outros indivíduos da mesma espécie. A questão do tipo de vida que o ‘cuidador’ garante ao ‘seu’ animal de

³ Francione defende a atribuição de direitos a integrantes de diversas espécies animais para retirá-los da condição de ‘coisas’, que se constituem em objetos de propriedade de seres humanos, garantindo-lhes o reconhecimento da ‘pessoalidade’, isto é, reconhecendo que possuem interesses que não podem ser desrespeitados por conveniência ou benefício de outrem. Na posse de direitos, animais são individualmente protegidos e não podem ser instrumentalmente tratados por seres humanos. Cf. FRANCIONE, Gary. *Ecofeminism and Animal Rights: a Review of “Beyond Animal Rights: a Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals”*. In: _____, Gary. *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New York: Columbia University Press, 2008, p. 186-209.

estimação deixou de ser uma simples escolha do âmbito da liberdade individual na esfera privada e do que o cuidador entende que constitui uma vida boa para o animal, para se tornar uma questão de relevância moral.

No que concerne especificamente às mulheres, algumas teóricas feministas propõem um enfraquecimento dos limites entre a esfera privada e a pública, bem como das fronteiras entre ética e política. Lindemann afirma que embora a ética diga respeito ao comportamento pessoal de indivíduos, ainda que as consequências se mantenham na esfera particular, o pessoal é, muitas vezes, político e exige medidas políticas que alcancem a esfera privada e intervenham em áreas particulares que funcionam na manutenção de sistemas de poder abusivos como o gênero. No caso da contracepção, exemplo citado por Lindemann, costuma ser entendido que é responsabilidade das mulheres precaverem-se de ter filhos, pelos quais elas são também primariamente responsáveis. Essa é uma decisão da esfera privada e baseada em razões subjetivas, cujas consequências restringem-se a essa esfera, mas que precisa ser objeto de discussão ética e política, uma vez que isenta os homens da responsabilidade pela gravidez e posterior criação de filhos. Uma medida política é importante para dar conta de um problema moral, tornando a esfera privada objeto de políticas públicas⁴. Tem-se, nessa situação, um sobrepeso de obrigações que sobrecarregam as mulheres e a falta de direitos correspondentes sem que se reconheçam obrigações similares por parte dos homens.

Lindemann acrescenta que as teorias morais precisam dar mais atenção às relações na esfera privada, cujos problemas de obrigações concernem à moralidade. Há um “trabalho moral crucial que precisa ser feito nas famílias e em outros lugares privados se for para a sociedade de fato funcionar”⁵. Prevalece na esfera privada um trabalho generificado de cuidado, de formação de novos indivíduos, de transmissão de valores morais que não tem o devido reconhecimento e valorização nas teorias morais. As teorias ficam devendo o reconhecimento moral para muitas das atividades que constituem a vida de muitas mulheres, sob a justificativa de que mulheres são livres para escolher realizar ou não esse trabalho, para optar por reproduzir-se e exercer o trabalho de cuidar na esfera privada. Todavia, essa é uma

⁴ LINDEMANN, Hilde. *An Invitation to Feminist Ethics*. New York: McGraw Hill, 2006, p. 16.

⁵ *Ibid.*, p. 77.

imagem falsa de uma esfera pública onde todos os indivíduos são igualmente livres e de uma esfera privada na qual todas as mulheres podem fazer escolhas. Lindemann argumenta que para muitas mulheres não é uma questão de escolha “fornecer cuidado maternal amoroso ou persuadir seus maridos a fornecer cuidado paternal amoroso ou decidir fazer um aborto”⁶. Espera-se simplesmente que elas lidem com situações nas quais o pai abandona os filhos, seja porque não têm acesso ao aborto ou porque suas crenças morais proibem-nas de fazê-lo, ou ainda, a criança que fica sob seus cuidados é uma sobrinha ou neta com ninguém mais que possa olhar por ela. Nesse sentido, teorias morais adequadas precisam olhar mais atentamente para além da esfera pública e reconhecer o desequilíbrio entre homens e mulheres em termos de obrigações e direitos no contexto da esfera privada.

É claro que ao seguir a corrente crítica à ética moderna – que acusa as teorias deontológicas e principialistas de rigorismo, de possuir uma estrutura formalista e abstrata, de excluir a centralidade dos sentimentos e da virtude na ética, de propor princípios vazios e que se distanciam da utilidade prática, de propor direitos que se encontram em conflitos⁷ – a linha da filosofia moral feminista aqui abordada, não é de todo inovadora. Ainda assim, a vertente da ética do cuidado oferece uma leitura da moralidade que vai além da perspectiva pautada em princípios, regras, direitos e noções de justiça. Além disso, pensadoras feministas buscam preencher o vácuo ético deixado pelas teorias morais de maior alcance em relação a certos problemas morais situados na esfera privada das relações humanas, onde o fato de possuir direitos não é suficiente para estabelecer obrigações equilibradas em termos de responsabilidade pelas atividades de cuidar. Para tanto, recorrem a própria experiência histórico-social, situada primariamente no campo do privado, com o fim de encontrar soluções para os problemas morais

⁶ Ibid., p. 78.

⁷ A teoria mais importante no âmbito da bioética contemporânea ocidental - o principialismo de Beauchamp e Childress -, por exemplo, foi objeto de diversas críticas, destacando-se aqui algumas das pontuadas por Dall’Agnol, diretamente vinculadas à forma e à aplicação dos princípios: a do ‘formalismo’, que torna menos evidente a derivação de regras particulares a partir dos princípios; a do ‘generalismo’, que leva a uma evasão dos princípios universais, tornando-os menos efetivos enquanto guias das práticas humanas; e a da ‘rigidez’, uma vez que os princípios devem valer em todas as situações. Cf. DALL’AGNOL, Darlei. *Bioética: princípios morais e aplicações*. Rio de Janeiro: DP&A ed., 2004, p. 56.

emergidos nessa esfera e cujas consequências podem, ou não, se estender para além dela. Por isso, veem na função de cuidar um importante elemento de uma teoria moral.

A abordagem moral centrada no cuidado parte da ideia de que os modelos éticos baseados em princípios universais são tradicionalmente desenvolvidos por filósofos homens, que não levariam em conta a perspectiva das mulheres ao propor uma teoria ética. Nel Noddings é uma das partidárias da ética do cuidado e defende que a ética “tem se concentrado no raciocínio moral [...], no estabelecimento de princípios e naquilo que pode ser logicamente derivado deles”⁸. Essa seria a tradicional linguagem moral dos homens que desconsidera a das mulheres: ao contrário da linguagem dos homens, a das mulheres não estaria baseada na aplicação de princípios morais abstratos para garantir a integridade e a justiça, mas no cuidado exercido nas relações.

Ao propor seu modelo teórico de ética do cuidado, Noddings rejeita os princípios e regras enquanto guias centrais da ação ética, bem como a própria universalizabilidade dos julgamentos éticos, apontando para uma necessária preservação da singularidade dos encontros humanos e para a satisfação moral do outro, somente possível por intermédio de uma relação de cuidado⁹. O cuidado, para a autora, levaria em conta uma visão ‘feminina’ da ética, baseada na receptividade, na relação e na sensibilidade, uma vez que a maior parte das mulheres não abordaria os problemas morais como problemas de princípios, de raciocínio lógico abstrato e de julgamento, mas através de uma consideração dos elementos concretos de determinada situação¹⁰. A preocupação com a manutenção da relação de cuidado estaria, portanto, acima dos princípios e normas morais para as mulheres. Essa perspectiva feminina poderia inclusive substituir a masculina e ser aprendida e praticada por todos os homens por meio da educação.

O ponto de partida para as defensoras da ética do cuidado é a obra de Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (1982). Nessa obra, Gilligan argumenta que aparentemente há duas perspectivas diversas de compreender e resolver problemas morais: uma delas é a perspectiva ‘masculina’, comumente associada a homens, que também se pode denominar de voz padrão da

⁸ NODDINGS, Nel. *O cuidado: uma abordagem feminina à ética e à educação moral*. Trad. Magda Lopes. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 11.

⁹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁰ *Ibid.*, p. 45.

moralidade, segundo a qual as decisões morais são baseadas em noções de justiça, no respeito a direitos individuais e a normas universais; a outra é a perspectiva ‘feminina’, geralmente associada às mulheres, que Gilligan também denomina de ‘voz diferente’ da moralidade e que aponta para um modo diverso de falar sobre problemas morais, baseado na experiência da conexão com o outro da qual resulta a atribuição de prioridade à manutenção de relacionamentos de cuidado na tomada de decisões morais. Devido a possuírem vozes diferentes, homens e mulheres teriam uma forma distinta de lidar com problemas morais, sendo a perspectiva das mulheres comumente ignorada nas propostas éticas pautadas em princípios e direitos e até mesmo nas teorias psicológicas que descrevem o desenvolvimento moral humano¹¹. Essas duas formas diversas de entender e resolver os dilemas morais começariam a se apresentar durante a infância e se estenderiam até a idade adulta, quando homens e mulheres alcançariam a maturidade moral. Annette Baier compartilha do entendimento de Gilligan, afirmando que ao analisar propostas éticas de filósofas, parece realmente haver uma voz diferente daquela voz moral padrão dos filósofos a fazer reivindicações¹².

O ato de silenciar a ‘voz diferente’ está vinculado a uma estrutura conceitual¹³ opressora e patriarcal que predomina na sociedade e não dá lugar para a perspectiva ‘feminina’ na ética por considerá-la inferior. De acordo com Warren, a estrutura conceitual patriarcal produz uma visão hierárquica e dualista de mundo, na qual os homens se consideram superiores por sua racionalidade e as mulheres são tidas como inferiores e associadas por eles à emoção. A hierarquização situa os homens no

¹¹ GILLIGAN, Carol. *Teoria psicológica e desenvolvimento da mulher*. Trad. Natércia Rocha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 9-10; 16.

¹² BAIER, Annette. What do Women Want in a Moral Theory? *Noûs*, vol. 19, n. 1, p. 53-63, mar. 1985, p. 53.

¹³ A expressão ‘estrutura conceitual’ é definida por Warren como “um conjunto de crenças básicas, valores, atitudes e pressupostos que dão forma e refletem como alguém vê a si mesmo e aos outros. É uma lente socialmente construída através da qual nós percebemos a nós mesmos e aos outros”. Fatores como gênero, raça, classe, idade, nacionalidade e formação religiosa originam estruturas conceituais. Uma estrutura conceitual é opressora quando “explica, justifica e mantém relações de dominação e subordinação”. Cf. WARREN, Karen J. The Power and the Promise of Ecological Feminism. In: ZIMMERMANN, Michael et al (Orgs.) *Environmental Philosophy*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998, p. 325-344, p. 214.

topo de uma cadeia de poder, a partir da qual eles subjagam tudo o mais que existe. Há uma lógica de dominação associada ao pensamento de valor hierárquico e dualista que, por meio de uma estrutura argumentativa, ‘justifica’ a subordinação das mulheres e produz estruturas opressoras. Dentro da estrutura argumentativa da lógica da dominação, tem-se o estabelecimento de um sistema de valores, visto que a premissa ética é necessária para sancionar a subordinação. No caso da dominação de mulheres por homens, o valor mais fundamental é o da racionalidade – característica alegada como pertencente somente aos homens¹⁴.

No que tange ao dualismo, Marti Kheel pontua que o pensamento dualista ocidental percebe o mundo de maneira polarizada e estática, onde razão se opõe à emoção, cultura se opõe à natureza, e o superior se opõe ao inferior. Duas características são centrais no dualismo: “1) a primeira metade da dualidade é sempre mais valorizada do que a outra; e 2) a metade mais valorizada é sempre vista como ‘masculina’ e a metade menos valorizada, como ‘feminina’”¹⁵. Dessa concepção resulta a imposição da superioridade do ponto de vista ‘masculino’ em detrimento da exploração e inferiorização do ‘feminino’, algo que se reflete nas propostas de teorias éticas dos filósofos mais influentes da modernidade. Nessas teorias, há lugar para princípios universais, direitos morais, concepções de justiça, mas não para as emoções, os sentimentos e a orientação moral voltada para o cuidado. Isso indica que tais teorias são fruto da superioridade do lado dominante e, por isso, nada podem incluir de um suposto lado inferior e dominado do dualismo.

Dentro dessa perspectiva, além do valor da racionalidade, segundo Slicer, outros valores são relacionados comumente àquilo que define o masculino: a agressividade, a competição e a violência. Tais valores são contrapostos às características do feminino, definido como o provedor e o nutridor que se deixa guiar mais emocionalmente¹⁶. Importa salientar que não necessariamente todos os homens se

¹⁴ Ibid., p. 214-215.

¹⁵ KHEEL, Marti. The Liberation of Nature: A Circular Affair. In: DONOVAN, Josephine; ADAMS, Carol J. (Eds.). *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, 1996, p. 17-33, p. 18.

¹⁶ SLICER, Deborah. Is There an Ecofeminism – Deep Ecology “Debate”? In: *Environmental Ethics*, v. 17, n. 2, p. 151-171, Summer 1995, p. 155.

identificam com esse masculino e as mulheres com o feminino, mas a sociedade machista considera essa associação natural e ideal e constrói a estrutura para sua reprodução.

Com o fim de alcançar oportunidades, participação e respeito na sociedade, muitas mulheres são envolvidas por essa lógica machista e desenvolvem as características do masculino por acreditar que isso é necessário para que alcancem espaço e reconhecimento na sociedade. Assumem que a lógica hierárquica e dualista opressora corresponde a uma organização ‘natural’ da sociedade. Como consequência, passam a exercer, por vezes, o próprio papel do dominador. Na literatura é possível encontrar exemplos que ilustram o funcionamento da lógica da dominação. Quando o narrador de *Memórias Póstumas de Brás Cubas* avista seu escravo liberto Prudêncio a vergalhar um negro que havia comprado, o personagem principal de Machado de Assis mostra como o antes oprimido Prudêncio coloca-se na condição de opressor: “Era um modo que o Prudêncio tinha de se desfazer das pancadas recebidas, - transmitindo-as a outro”¹⁷.

Ao analisar o funcionamento da opressão entre grupos, em *Analyzing Opression*, Ann E. Cudd, mostra como a manutenção da estrutura opressora conta com o apoio do próprio oprimido, levado a acreditar na naturalidade da situação de opressão por meio de técnicas de cooptação e controle e, por fim, resigna-se com a condição da qual termina por se considerar merecedor¹⁸. Além das forças psicológicas que atuam diretamente sobre a vítima da opressão, na lógica da opressão há também as forças psicológicas indiretas que atingem normalmente grupos objetos de opressão, transformando-a numa prática situada dentro da normalidade. A construção social de falsas crenças, por exemplo, a de que o lugar das mulheres é em casa, é compartilhada não apenas por homens, mas por muitas mulheres; de forma análoga, a crença de que homens negros são mais propensos a cometer violência do que os brancos faz parte do imaginário coletivo não apenas da população branca, mas também dos negros. Gera-se a falsa consciência social de que não é a opressão social, mas a natureza que coloca as mulheres e homens negros no seu lugar inferior. Isso pode resultar em desejos deformados e as preferências do indivíduo acabam por reforçar a

¹⁷ ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Klick Editora, 1997, p. 132.

¹⁸ CUDD, Ann E. *Analyzing Opression*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 160-162.

opressão. Todo o sistema de crenças ideológicas falsas é perpetuado por opressores e oprimidos como se fossem partes de uma ‘natureza’ imutável¹⁹.

A crítica feminista ao machismo questiona não apenas as estruturas sociais reproduzidas por homens, mas a transformação da mulher que de objeto de domínio torna-se sujeito da opressão, levando adiante o mesmo raciocínio dualista e hierárquico da estrutura conceitual originada no patriarcalismo. Se o feminismo, conforme propõe Lindemann, não se refere apenas à igualdade, à mulher e às diferenças, mas, consiste, antes, em uma discussão sobre o poder na sociedade, isto é, sobre determinadas construções sociais que perduram nas culturas ao longo da história, distribuindo o poder de modo assimétrico para favorecer os homens em detrimento das mulheres, então ao assumir os valores machistas e se enquadrar no perfil ‘masculino’, a mulher endossa a assimetria do poder²⁰. O feminismo deve reivindicar um espaço para o ‘feminino’ na sociedade, para a voz moral distinta da voz padrão, retirando-a de sua condição de ‘desvalor’ – uma voz que não é caracterizada por algum tipo de emoção irracional, mas por uma racionalidade contextualizada que diverge da forma de razão tradicional por trás das teorias modernas sobre a moralidade. Da mesma forma, deve reivindicar espaço para a individualidade de cada mulher e de cada homem, sem que lhes seja exigido corresponder a padrões e papéis sociais impostos conforme o gênero.

Embora a racionalidade contextualizada possa estar mais baseada em um sentimento de conexão em relação aos outros do que, por exemplo, propriamente no reconhecimento de que o outro tem um direito a algo, isso não significa que as mulheres não realizam julgamentos morais coerentes a partir de razões plausíveis a serem aceitas pelos outros e baseadas na avaliação mais estritamente racional e técnica da situação. Nesse sentido, torna-se fundamental a crítica realizada por algumas feministas aos filósofos no intento de evidenciar a limitação de seu pensamento e o modo como ele se encontra formatado dentro de uma estrutura conceitual opressora patriarcal, que inferioriza modos de pensar diversos daquele eleito parcialmente a partir de uma posição privilegiada como o mais adequado.

Considerando-se a necessidade de superação de dualismos de opressão, entende-se que a busca pelo espaço para a denominada ‘voz

¹⁹ Ibid., p. 178-183.

²⁰ LINDEMANN, op. cit., 2006, p. 9.

diferente' na sociedade, comumente associada às mulheres, não significa que uma ética do cuidado deva ser implementada em detrimento de uma ética de princípios e direitos. Ao se fazer apenas uma delas permanecer, a 'masculina' ou a 'feminina', leva-se adiante a estrutura conceitual da lógica da dominação, com seus pressupostos da hierarquização e do dualismo. Assim, com base na ideia de que ambas as vozes da moralidade devem ter espaço nas descrições sobre o desenvolvimento moral humano e nas teorias éticas que visam guiar a conduta humana, desenvolve-se a noção de 'complementaridade' entre as perspectivas morais neste estudo.

A complementaridade entre as vozes morais é defendida por Gilligan, embora esse aspecto de sua concepção nem sempre seja levado em consideração pelas partidárias ou partidários da ética do cuidado que sugerem a substituição de perspectiva ética baseada em princípios e direitos pela do cuidado. Apesar de Gilligan reconhecer que meninos e meninas ao longo de seu desenvolvimento psicológico moral podem pensar a ética a partir de perspectivas diferentes, ela defende que o alcance da maturidade moral ocorre quando indivíduos percebem a complementaridade existente entre suas perspectivas e a possibilidade de conciliá-las. Nas palavras da autora:

[...] o desenvolvimento de ambos os sexos pareceria acarretar uma integração de direitos e responsabilidades através da descoberta da complementaridade destas diferentes visões. Para as mulheres, a integração dos direitos e das responsabilidades realiza-se por meio de uma compreensão da lógica psicológica das relações [...]. Para os homens, o reconhecimento pela experiência de que existe a necessidade de uma responsabilidade mais ativa nos atos nascidos da preocupação com os outros, corrige a potencial indiferença de uma moralidade de não interferência e desvia a atenção da lógica para as consequências da escolha. No desenvolvimento de uma compreensão ética pós-convencional, as mulheres passam a ver a violência inerente à desigualdade, enquanto homens tornam a ver as

limitações de uma concepção de justiça cega para as diferenças na vida humana²¹.

Portanto, Gilligan defende que as duas perspectivas da moralidade – a ‘masculina’, que indica a necessidade de respeitar os direitos dos outros, e a ‘feminina’, que ordena cuidar de forma responsável dos outros –, devem ser vistas como complementares. Isso significa que, ao defender a existência de uma voz moral diferente, Gilligan não pretende sustentar a estrutura conceitual patriarcal, ao contrário, sugere que a voz ‘feminina’ necessita ser ouvida e que por meio da inserção das mulheres nas mais diversas instituições sociais torna-se cada vez mais fácil para mulheres e homens alcançarem o que ela denomina de maturidade moral. Essa maturidade seria caracterizada por uma maior abertura dos homens à voz diferente da moralidade e por uma maior abertura das mulheres à voz padrão, aquela tradicionalmente presente nas teorias morais, o que, por sua vez, permite sustentar que conduziria a simetria na distribuição de poder entre homens e mulheres.

Partindo dessa ideia de complementaridade reconhecida no alcance da maturidade moral, quando ambos os sexos dão-se conta de que cuidado, justiça e direitos caminham lado a lado, tem-se que uma concepção de ética do cuidado que exclua qualquer possibilidade de princípios, direitos e uma noção de justiça distancia-se da própria proposta de Gilligan. Se o feminismo busca combater o dualismo hierárquico que se constitui na fonte da assimetria de poder entre homens e mulheres, ao defender uma ética do cuidado em detrimento de uma ética de princípios e de justiça, termina por prorrogar esse mesmo dualismo e ainda incorre no risco de reproduzir o estereótipo de que mulheres são simplesmente guiadas por emoções e sentimentos não razoáveis e destinam-se a cuidar dos outros. Isso se afasta da própria noção de maturidade moral sugerida por Gilligan.

O reconhecimento da complementaridade, por sua vez, permite superar o falso dualismo construído dentro do quadro conceitual patriarcal. Esse dualismo, segundo Cuomo, é uma falsa concepção da realidade, construído com a finalidade de manter a estrutura de poder e de dominação e negar a necessária coexistência entre o ‘masculino’ e o ‘feminino’. Por meio dele, nega-se um *continuum* na existência para enfatizar os extremos opostos, sobrevalorizando-se um deles – o homem

²¹ GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1982, p. 100.

– e fazendo-se caricaturas do outro – a mulher²². Destarte, é preciso reivindicar reformulações éticas por meio das quais o modo de raciocínio relacional seja levado em consideração, mas sem exigir que ele seja o único modo existente. Além disso, segundo Warren, é importante dar atenção a outros valores, como o cuidado e a reciprocidade nas relações, e ao ponto de vista epistemológico e moral de um grupo ainda subordinado, a saber, as mulheres²³. Todavia, não se deve rejeitar precipitadamente o ‘eu autônomo masculino’ para adotar o ‘eu relacional feminino’ como a base de uma teoria ética²⁴. Nem a moralidade ‘feminina’ ou da ‘voz diferente’, nem a ‘masculina’ ou da ‘voz padrão’ é melhor ou pior; elas são apenas diferentes e complementares.

A relevância da presente pesquisa deve-se à importância de repensar as teorias éticas e suas limitações tendo em vista seu constante aperfeiçoamento. O presente estudo justifica-se também por possibilitar a ampliação das bases da reflexão ética para a superação do dualismo hierárquico do qual se deriva a oposição entre razão e emoção. Pretende-se, assim, desconstruir a visão estereotipada segundo a qual a ética do cuidado baseia-se em sentimentos e emoções femininas e que, por isso, é inferior à noção de princípios e direitos. É fundamental o reconhecimento das contribuições da denominada ‘voz diferente’ para quebrar o estereótipo da menor capacidade moral das mulheres, possibilitando ir além dos limites de gênero numa ética: nem só a denominada voz tradicional, nem só a voz diferente deve ser ouvida numa teoria moral. Ambas precisam ter espaço adequado dentro de uma concepção teórica.

Annette Baier pontua justamente a importância de buscar uma teoria moral caracterizada pela completude, isto é, uma teoria que não ignore o que já se construiu até o presente, mas que não se restrinja a essas contribuições e procure acomodar o pensamento de homens e mulheres a fim de assegurar a complementaridade entre ambas as perspectivas e abranger com coerência a realidade ampla da moralidade. Até o presente, sugere a autora, as teorias morais são incompletas,

²² CUOMO, Christine J. Unravelling the Problems in Ecofeminism. *Environmental Ethics*, v. 14, n. 4, p. 351-363, Winter 1992, p. 360.

²³ WARREN, Karen J. Feminism and Ecology: Making Connections. *Environmental Ethics*, v. 9, n. 1, p. 3-20, Spring 1987, p. 11.

²⁴ GAARD, Greta. Ecofeminism and Wilderness. *Environmental Ethics*, v. 19, n. 1, p. 5-24, Spring 1997, p. 15.

justamente porque ainda não se desenvolveu uma teoria que satisfizesse o critério da completude²⁵.

Este estudo também justifica-se pela necessidade de reservar espaço no campo da filosofia moral para a discussão das concepções feministas. Conforme bem pontuado por Lindemann, em diversas áreas das ciências sociais e humanas, a análise feminista foi integrada à discussão. Porém, na Filosofia, mormente no campo da Ética, as questões de gênero ainda possuem pouco espaço para serem debatidas²⁶. Por isso, este estudo pretende contribuir para trazer à superfície o pensamento de algumas filósofas feministas acerca de gênero e as questões relacionadas com o fim de expandir a análise de suas abordagens. Nesse mesmo sentido, ao revisar a história recente das publicações na área de filosofia feminista, Alcoff argumenta que, embora tenha se formado um corpo de trabalho nessa área, que inclusive vem alcançando um certo reconhecimento acadêmico, a filosofia feminista na tradição analítica ainda é pouco lida tanto por filósofos quanto por teóricos de outras áreas do conhecimento, enquanto a de tradição continental é mais lida por não-filósofos do que filósofos²⁷. Por isso, este estudo almeja contribuir para expandir o interesse pela leitura da filosofia feminista dentro do âmbito filosófico-acadêmico.

Considerando um contexto mais amplo, esta pesquisa é relevante por ampliar e consolidar o debate acerca das especificidades da filosofia feminista no Brasil, principalmente, da corrente que propõe e defende a ética do cuidado, cujo estudo ainda é incipiente no campo da Filosofia Brasileira, ampliando o acesso a uma literatura majoritariamente escrita em inglês ao público interessado em filosofia. Há pouco espaço para debates sobre o tema em eventos acadêmicos de Filosofia de âmbito regional ou nacional, uma vez que é reduzido o número de docentes em universidades que tem conhecimento aprofundado acerca da temática.

Outro ponto sobre o qual esta tese ampliará o debate corresponde à relação entre psicologia moral e filosofia moral. Miranda Fricker, em *Epistemic Injustice: the Power and the Ethics of Knowing*, aponta para a importância de se reavivar um campo que passou um tempo esquecido sob o domínio do regime positivista de análise da linguagem, qual seja, o campo da psicologia voltada para a ética, pautado na consideração da

²⁵ BAIER, op. cit., 1985, p. 55-56.

²⁶ LINDEMANN, op. cit., 2006, p. vii.

²⁷ ALCOFF, Linda Martín. *Philosophy Matters: A Review of Recent Work in Feminist Philosophy*. *Signs*, v. 25, n. 3, p. 841-882, Spring, 2000, p. 841.

experiência real dos seres humanos sobre os valores éticos²⁸. Nesse sentido, ao apresentar os delineamentos gerais de uma proposta de educação moral, Kohlberg acentua a integração entre psicologia e filosofia. A psicologia apresenta o desenvolvimento moral como ele ‘é’, enquanto a filosofia considera o que o desenvolvimento moral ‘deve ser’²⁹. Ambos os pontos são fundamentais para a teorização sobre a moralidade.

Gilligan também apresenta uma contribuição para essa questão ao discutir sob o ponto de vista psicológico a existência de perspectivas diversas de entender problemas morais. No presente estudo, considera-se relevante levar em conta a experiência dos seres humanos no campo psicológico do desenvolvimento moral como meio de obtenção de conhecimento descritivo que, posteriormente, auxilia na concepção de uma abordagem normativa da moralidade.

Ao recorrer à abordagem feminista da moralidade, o presente estudo mantém um caráter atual, reconhecendo o compromisso da Ética Prática de pensar o presente e de fornecer critérios de análise, sob o ponto de vista moral, dos problemas sociais que perpassam a sociedade contemporânea. Pauer-Studer descreve como um requisito para a própria Filosofia, caso não queira ser uma disciplina restrita à solidificação da própria tradição, permanecer aberta “aos problemas e modificações, que emergem no decorrer do desenvolvimento da sociedade e das mudanças sociais”³⁰. A problematização das relações entre os gêneros [*Geschlechtverhältnis*], continua a autora, é um exemplo de um novo problema para a Filosofia, tendo em vista a transformação social que coloca em cheque os tradicionais pilares de sustentação da ordenação entre os sexos. Se o papel da filosofia moral é contribuir com uma forma de reflexão fundamental sobre como os seres humanos deveriam se relacionar entre si e, acrescente-se, com os não-humanos e o meio ambiente, a constituição de uma teoria moral não pode ignorar o pressuposto do ideal da igualdade e da simetria de poder entre homens e mulheres.

²⁸ FRICKER, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press, 2007, p. vii.

²⁹ KOHLBERG, Lawrence: Moral Education. In: GENSLER, Harry J.; SPURGIN, Earl W.; SWINDAL, James C (Eds.). *Ethics: Contemporary Readings*. New York: Routledge, 2004. (Routledge Contemporary Readings in Philosophy), p. 186-194, p. 186.

³⁰ PAUER-STUDER, op. cit., 1996, p. 9.

A estrutura do presente estudo está dividida em quatro capítulos de desenvolvimento. No primeiro capítulo, procura-se oferecer uma visão mais ampla acerca do cuidado enquanto uma habilidade humana influenciada pelos sentimentos e emoções morais vinculados à simpatia em Hume. Para tanto, são realizadas considerações sobre a história do cuidado e destacam-se algumas formas de cuidado de cunho não-feministas, entre elas, a abordagem ontológica do cuidado de Heidegger e a noção de cuidado de si de Foucault. Ressaltam-se ainda os desdobramentos da noção de cuidado ontológico de Heidegger no pensamento de Leonardo Boff, que desenvolve uma proposta prática baseada no cuidado. Na sequência, busca-se reconstruir as críticas feministas às teorias morais tradicionais pelo viés epistemológico e situar o cuidado dentro da filosofia feminista.

No segundo capítulo, trata-se especificamente da concepção feminista de cuidado a partir das investigações sobre a moralidade realizadas por Carol Gilligan. Para tanto, situa-se o leitor dentro das pesquisas sobre o desenvolvimento moral humano no âmbito da psicologia cognitivista, primordialmente realizadas por Lawrence Kohlberg. Destaca-se a escala de desenvolvimento moral elaborada por Kohlberg e os problemas nela presentes, com base nos questionamentos de Gilligan. Por fim, apresenta-se detalhadamente toda a concepção teórica de Gilligan sobre o cuidado, tendo em vista destacar a noção de complementaridade por ela defendida.

O terceiro capítulo é dedicado à análise da proposta de ética do cuidado de Nel Noddings. Apesar de ser possível identificar uma proximidade entre o pensamento de Gilligan e o de Noddings, averigua-se ao longo do capítulo os pontos nos quais Noddings distancia-se da abordagem moral desenvolvida por Gilligan, que aponta para a existência de uma complementaridade entre as orientações morais para o cuidado e para a justiça, direitos e princípios. Por fim, mostra-se porque a ética do cuidado não precisa ser um modelo ‘feminino’ de ética, mas, antes, pode ser um modelo ‘feminista’ que visa a transformação das relações estruturadas por gênero.

O quarto capítulo problematiza a concepção teórica de Herlinde Pauer-Studer, que se propôs a encontrar uma resposta ao problema da complementaridade. A partir de uma crítica à insuficiência da abordagem dos sentimentos morais em Kant e do papel que ele lhes atribui, Pauer-Studer buscou integrar uma concepção de cuidado dentro da teoria de justiça de John Rawls, situando o cuidado como uma

virtude a ser desenvolvida por todos os agentes morais na sociedade bem ordenada.

No quinto capítulo, busca-se de forma mais direta tratar do problema levantado na tese, qual seja, o de que é possível integrar o cuidado a uma noção de justiça, direitos e princípios em uma teoria moral, indo além dos limites de gênero. Para tanto, retoma-se, inicialmente, o conceito de natureza humana, procurando dar-lhe um novo sentido, que leva a perceber que a habilidade do cuidado é uma característica disponível a todos os seres humanos. Na sequência, trata-se da configuração e das implicações práticas de uma concepção de cuidado, salientando-se, então, sua integração a uma concepção de justiça e sua relação com os direitos. Por fim, apresenta-se o princípio universalizável do cuidado e discute-se seu emprego em uma teoria moral.

1 O CUIDADO NA HISTÓRIA DA ÉTICA

Este capítulo busca apresentar o cuidado sob a perspectiva histórica, destacando seu fundamento ligado à mitologia e como é mais recentemente tratado na história da filosofia ocidental, seja enquanto ideia vinculada a sentimentos como empatia e simpatia, seja na forma de uma habilidade constituinte do sujeito humano. Na sequência, procura-se justificar o por quê de este trabalho reportar-se primordialmente a uma perspectiva do cuidado ligada à teoria feminista, isto é, trata-se de apresentar o cuidado como uma proposta vinculada aos ideais do feminismo, diferenciando-a então de outras concepções de cuidado não preocupadas com a redistribuição do poder na sociedade, a busca da igualdade entre mulheres e homens nas esferas pública e privada e, por conseguinte, a transformação do modelo de sociedade patriarcal, sobretudo no que tange às relações morais entre os gêneros.

1.1 CUIDADO NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Apesar de o cuidado ter adquirido destaque nas últimas décadas em meio ao pensamento feminista, que originou a ética do cuidado e salientou suas aplicações no campo da bioética médica, animalista e ambiental, a prática e o trabalho do cuidado perpassam toda a história da humanidade. Nesse sentido, torna-se importante questionar, segundo sugere Reich, por que a reflexão sobre o cuidado parece ter sido uma tradição minoritária de pensamento e por que o cuidado não teve maior influência na ética. Não se tem aqui a pretensão de responder completamente a essa questão ou oferecer uma análise histórica satisfatória que permita entender as razões pelas quais a teorização sobre o cuidado não tenha tido destaque na história no pensamento ocidental. Mas o fato de a teorização sobre o cuidado ter finalmente ganhado destaque dentro da tradição do pensamento feminista seja talvez um indício do motivo pelo qual pouca atenção recebeu ao longo da história, ou seja, por ter sido uma função historicamente destinada às mulheres que nunca puderam falar por elas mesmas, o cuidado permaneceu em grande medida no esquecimento. De forma semelhante Reich, sustenta que por ter sido vinculado a emoções e sentimentos, geralmente associados às mulheres e confrontados com o racionalismo, a abstração e os sistemas de pensamentos impessoais, o cuidado sempre permaneceu

na função da contracorrente de pensamento³¹. Ademais, a falta de valorização do cuidado está vinculada à desvalorização da mulher na esfera pública regida pelos homens e pelos ideais por eles estabelecidos.

Da mesma forma que muitas das reivindicações feministas, o tema do cuidado tornou-se central recentemente em algumas áreas acadêmicas, como a medicina e a enfermagem, além de ser objeto de uma análise social feminista enquanto prática de trabalho de mulheres na sociedade, conforme o fazem Carrasco, Borderías e Torns, em *El trabajo de cuidados: Historia, Teoría y Políticas*, sob a justificativa de que “as tarefas de atenção e cuidado da vida das pessoas são um trabalho imprescindível para a reprodução social e o bem-estar cotidiano das pessoas”³². Neste item, objetiva-se, então, oferecer algumas reflexões sob o viés filosófico acerca da história do cuidado – uma prática fundamental para a existência humana, mas cuja análise teórica permaneceu durante muito tempo relegada a um segundo plano.

A história da ética ocidental deu pouca atenção ao cuidado em comparação com o papel central de ideias como amizade, justiça, amor, entre outros³³. Ao mesmo tempo, conforme bem pontua Reich, mesmo as feministas defensoras da abordagem da ética do cuidado pouco se ocupam de uma reconstrução histórica da noção de cuidado. Apenas referem-na como uma prática destinada às mulheres nas sociedades historicamente constituídas de forma patriarcal. Assim, desde o surgimento da ética do cuidado feminista na década de 1980 do século XX, seguido do desenvolvimento de diversos modelos de ética, a filosofia moral feminista ocupa-se mais da crítica moral e epistemológica de conceitos tradicionais de moralidade do que da teorização histórica do cuidado.

Ao olhar para a história é possível, então, encontrar diferentes significados do cuidado. Reich oferece uma reconstrução dessa história, sintetizada nas seguintes acepções: a tradição romana da ‘cura’; a

³¹ REICH, Warren T. History of the Notion of Care. In: REICH, Warren T. (ed.). *Encyclopedia of Bioethics*. New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995, p. 349-361, p. 359.

³² CARRASCO, Cristina; BORDERÍAS, Cristina; TORNOS Teresa. Presentacion. In: _____ (Eds.). *El trabajo de cuidados: Historia, Teoría y Políticas*. Madri: Catarata, 2011a, p. 9-11, p. 9.

³³ REICH, op. cit., 1995, p. 349.

tradição do cuidado da alma; e a versão romântica de Goethe. Cada uma dessas correntes ou tradições do cuidado serão abordadas a seguir.

A tradição do cuidado como ‘cura’ remonta à Roma antiga e é caracterizada pela ambiguidade do termo latino. ‘Cura’ possui dois significados fundamentais que conflitam: a) o cuidado ansioso, derivado de problemas, preocupações e ansiedades que alguém possui; b) o cuidado como solicitude, que visa garantir o bem-estar de outrem. No primeiro sentido, o cuidado representa algo oneroso, que empurra o ser humano para baixo, conforme é identificado por Reich nos poemas de Virgílio. No segundo sentido, o cuidado envolve solicitude, atenção e devoção ao outro, constituindo a força que eleva os seres humanos. Essa segunda perspectiva corresponderia à visão estoica da ‘cura’, na qual ela constitui a chave do processo de se tornar verdadeiramente humano³⁴.

A partir desses sentidos contrapostos e da importância do cuidado para os seres humanos, teve origem na cultura greco-romana o mito do ‘cuidado’, narrado na fábula de Higino, o bibliotecário de César Augusto:

Certo dia, ao atravessar um rio, Cuidado viu um pedaço de barro. Logo teve uma ideia inspirada. Tomou um pouco de barro e começou a dar-lhe forma. Enquanto contemplava o que havia feito, apareceu Júpiter.

Cuidado pediu-lhe que soprasse espírito nele. O que Júpiter fez de bom grado. Quando, porém, Cuidado quis dar um nome à criatura que havia moldado, Júpiter o proibiu. Exigiu que fosse imposto o seu nome.

Enquanto Júpiter e Cuidado discutiam, surgiu, de repente, a deusa Terra. Ela também quis conferir o seu nome à criatura, pois fora feita de barro, material de seu corpo. Originou-se então uma discussão generalizada. De comum acordo pediram a Saturno, o pai de todos os deuses e o senhor do tempo, para que arbitrasse a questão. Ele acedeu prontamente e tomou a seguinte decisão, que pareceu justa a todos:

“Você, Júpiter, deu-lhe o espírito; receberá, pois, de volta o espírito quando essa criatura morrer.

³⁴ Ibid., p. 349-350.

Você, Terra, deu-lhe o corpo; receberá, portanto, também de volta o seu corpo quando essa criatura morrer.

Mas como você, Cuidado, foi quem, por primeiro, moldou a criatura, cuidará dela enquanto ela viver.

E, uma vez que entre vocês há acalorada discussão acerca do nome, decido eu: esta criatura será chamada Homem, isto é, feita de *humus*, que significa terra fértil.³⁵

Reich argumenta que a fábula se constitui em uma genealogia do cuidado à luz da qual é possível pensar o papel do cuidado na vida de seres humanos. Ela também permite entender como o cuidado é central para a vida humana e para o que significa ser um ser humano, pois é essa justamente a função de mitos e narrativas antigas. Nessa fábula, a ‘cura’ traduz o sentido estoico do cuidado, com papel edificante e de sustentação da vida humana. Ao mesmo tempo, sustenta Reich, permanece uma tensão, pois a solicitude atenta da ‘cura’ ao longo da vida congrega um elemento terreno, direcionado para o chão, e um espiritual, que se eleva ao divino³⁶. Ambos precisam ser objeto da ‘cura’ para que o ser humano continue a existir e não seja dividido em duas partes que cabem a Júpiter e à Terra.

Reich elenca ainda diversas interpretações possíveis extraídas da fábula de Higino, tais quais: ela subverte o significado de outras narrativas que procuram explicar, por exemplo, a origem da sociedade; apresenta uma imagem alegórica da humanidade na qual sua característica mais notável é ser cuidada ao longo da vida; a imagem mitológica sugere que a humanidade é sustentada pela noção de cuidado; por fim, o fato de o ser humano não ter sido nomeado conforme deuses poderosos, mostra que o cuidado solícito é uma forma de proteção da vida humana contra o poder manipulador e opressivo³⁷. Esse terceiro sentido, como se verá no último capítulo, é importante até mesmo para a superação da deturpação promovida em torno do cuidado na sociedade patriarcal.

³⁵ HIGINO apud BOFF, Leonardo. *O cuidado necessário: na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade*. Petrópolis: Vozes, 2012, p.55-56.

³⁶ REICH, op. cit., 1995, p. 350.

³⁷ Ibid., p. 350.

Seguindo a segunda e a terceira dessas linhas interpretativas da fábula, Boff acrescenta que, embora o ser humano tenha sido constituído a partir de três deuses poderosos (Júpiter, Olimpo e Terra), a ‘cura’ termina por ser a protagonista principal, responsável pela manutenção de toda a vida. O cuidado é de tal forma essencial que antecede o espírito e o corpo, entendidos como os constituintes primeiros do ser humano de acordo com a antropologia clássica. Na fábula, porém, é o cuidado que permite o surgimento do ser humano. Nas palavras de Boff:

Somos filhos e filhas do cuidado, somos frutos de um ato continuado e prolongado (*quamdiu vixerit*) de cuidar no tempo e no espaço, em todos os momentos e circunstâncias “enquanto o ser humano viver”. Sem ser cuidado permanentemente, antes, durante e depois de tudo o que é e empreende, o ser humano deixaria de existir³⁸.

Além da imagem de sustento da vida humana pelo cuidado, a ideia do surgimento e da continuidade da vida mostra como cada ser humano, ainda que autônomo, precisa de uma forma ou de outra ser cuidado ao longo da vida, sendo o cuidado sua característica mais relevante. O cuidado não é apenas uma ação específica que visa restituir um estado de saúde a alguém doente. Envolve uma permanente atenção e apoio ao ser humano para que alcance e mantenha o florescimento pleno e realize o desígnio alegórico que está em sua origem. Cuidado é, portanto, uma habilidade constitutiva do ser humano.

No que tange à tradição do cuidado da alma [*cura animarum*] – a segunda acepção histórica do termo ‘cuidado’ identificada por Reich –, tem-se que ela enfoca o cuidado de pessoas com problemas espirituais, mentais ou físicos, opostos a busca dos fins da vida religiosa. Segundo Reich, essa tradição do cuidado “lança luz sobre as origens e o conteúdo de ideias contemporânea do cuidado”³⁹. O cuidado na tradição do cuidado da alma é abrangente e diz respeito tanto a questões envolvidas na cura e cicatrização de uma pessoa ou grupo, ou seja, quais os meios para alcançar a cura da alma, por exemplo, a reconciliação e a compaixão, quanto a experiência interna de solicitude ou cuidado

³⁸ BOFF, op. cit., 2012, p. 57.

³⁹ REICH, op. cit., 1995, p. 350-351.

voltado a um objeto de atenção. O sentido do termo ‘alma’ pode variar de acordo com a tradição religiosa ou a interpretação filosófica que lhe é atribuída, mas, em geral, envolve a noção de um cuidado para além do corpo físico do indivíduo, sem, no entanto, desintegrar o corpo da mente ou do espírito. Nesse sentido, conforme Reich, quando hoje se fala “do cuidado da pessoa como um todo”, tem-se uma proximidade com a antiga ideia do cuidado da alma⁴⁰. Pode-se afirmar que essa é a noção de cuidado que inspira a definição de ‘saúde’ da Organização Mundial de Saúde, cujo enfoque está justamente na integridade do indivíduo.

Reich aponta duas características importantes dessa concepção de cuidado. A primeira diz que há uma hierarquia de valores envolvida nas escolhas de cuidar dos seres humanos. Em meio a essa hierarquia, cuidar do lado espiritual é algo distinto e superior quando comparado ao cuidado com o corpo físico. É por isso que Sócrates, por exemplo, sugere que o cultivo da alma deve ser a primeira preocupação do ser humano. Cuidar do corpo alheio é função de menor valor e, por isso, certamente destinada às mulheres. A segunda característica diz respeito à atenção dada a experiência subjetiva dos que sofrem e sua necessidade de assistência e atenção. Essa imagem é retratada, por exemplo, em cenas bíblicas, nas quais Deus e outros humanos cuidam de almas em sofrimento⁴¹. Também Jesus aparece como aquele que cuida e liberta almas do peso do sofrimento: “vinde a mim todos vós, fatigados e sobrecarregados, e eu vos aliviarei. Tomai sobre os ombros meu jugo e aprendei de mim, que sou manso e humilde de coração, e achareis descanso para vossas almas. Pois meu jugo é suave e meu peso é leve”⁴².

A tradição do cuidado da alma originou ainda três conjuntos literários importantes para a bioética contemporânea, sustenta Reich. São eles: a casuística, que se opôs aos documentos rígidos da ética medieval que serviam de guia aos padres para punir pecadores, mostrando a necessidade de um raciocínio moral baseado em cada caso e enfatizando a influência da religião na vida prática de cidadãos ordinários; a literatura de consolação, com o fim de trazer conforto para sofrimentos, infortúnios e ansiedades dos indivíduos, oferecendo simpatia para os males da vida; e a literatura *Ars moriendi* (a arte de

⁴⁰ Ibid., p. 351.

⁴¹ Ibid., p. 351.

⁴² MATEUS, 11, 28-30. *A Bíblia*. 14. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

morrer), apresentada na forma de um guia prático para a boa morte a ser lido por aquele que sofre o processo da morte e os que o assistem⁴³.

A terceira concepção de cuidado apontada por Reich, qual seja, a versão romântica de Goethe, envolve a noção de cuidado como *Sorge*. Essa concepção de cuidado é retratada pelo romancista sobretudo na sua obra *Fausto*⁴⁴. Goethe a teria resgatado do poema de seu professor, Johann Gottfried Herder (1744-1803), das *Kind der Sorge*⁴⁵ [A criança

⁴³ REICH, op. cit., 1995, p. 351.

⁴⁴ GOETHE, Johann Wolfgang. *Faust: Eine Tragödie. Erster und zweiter Teil*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2011.

⁴⁵ *Das Kind der Sorge*

*Einst saß am murrenden Strome
Die Sorge nieder und sann:
Da bildet im Traum der Gedanken
Ihr Finger ein leinernes Bild.
"Was hast du, sinnende Göttin?"
Spricht Zeus, der eben ihr naht.
"Ein Bild, von Tone gebildet!
Beleb's! ich bitte dich, Gott."
"Wohlan denn! Lebe! - Es lebet!
Und mein sei dieses Geschöpf!" -
Dagegen redet die Sorge:
"Nein, laß es, laß es mir, Herr!
Mein Finger hat es gebildet," -
"Und ich gab Leben dem Ton," -
Sprach Jupiter. Als sie so sprachen,
Da trat auch Tellus hinan.
"Mein ist's: Sie hat mir genommen
Von meinem Schoße das Kind."
"Wohlan", sprach Jupiter, "wartet!
Dort kommt ein Entscheider, Saturn."
Saturn sprach: "Habet es alle!
So will's das hohe Geschick.
Du, der das Leben ihm schenkte,
Nimm, wenn es stirbet, den Geist;
Du, Tellus, seine Gebeine,
Denn mehr gehöret dir nicht.
Dir, seiner Mutter, o Sorge,
Wird es im Leben geschenkt.
Du wirst, so lang' es nur atmet,
Es nie verlassen, dein Kind,
Dir ähnlich wird es von Tage*

do cuidado], por sua vez, inspirado pela fábula original do cuidado de Higino. *Sorge* aparece no poema como uma deusa meditativa [*sinnend*], quedada e pensativa [*nieder und sann*], o que mostra toda a ponderação envolvida na tarefa de cuidar. Mas é também a deusa que se impõe diante de Zeus, que de *Sorge* quer tirar a obra produzida por seus próprios dedos [*Und mein sei dieses Geschöpf!*”/Dagegen redet die *Sorge*:”*Nein, laß es, laß es mir, Herr! Mein Finger hat es gebildet,*”]. *Sorge* torna-se responsável, ao final, pela sua obra durante toda a vida [*Dir, seiner Mutter, o Sorge, Wird es im Leben geschenkt*].

Os temas desse poema reaparecem em *Fausto*. Dr. Fausto, além de perseguir o domínio completo da ciência e da razão, também quer se libertar do cuidado. É esse o motivo da realização do pacto com Mefisto, que o livra das “ansiedades perturbadoras de cuidado que a busca de seus objetivos implicaria ao trabalhar com recursos humanos comuns”⁴⁶. Mas quando no último ato, Fausto quebra o pacto com Mefisto, desejando retornar a sua ‘mera’ condição humana, sua mudança interna de caráter dá lugar ao surgimento do cuidado [*Sorge*]. Com isso, fica clara a impossibilidade de viver sem o cuidado, ainda que ele venha acompanhado de ansiedades e problemas.

O conflito interno de Fausto com o cuidado [*Sorge*]⁴⁷ mostra sua resistência em permitir a aproximação de *Sorge*, que, por sua vez, insiste

Zu Tage sich nähern in's Grab.”

Des Schicksals Spruch ist erfüllet,

Und Mensch heißt dieses Geschöpf:

Im Leben gehört es der Sorge,

Der Erd' im Sterben und Gott. DÜNTZER, Heinrich. *Herder's Werke*. v. 1.

Berlin: Gustav Hempel, 1879, p. 18-20.

⁴⁶ REICH, op. cit., 1995, p. 352.

⁴⁷ Parte do diálogo entre Fausto e Cuidado (*Sorge*):

Faust. [...]

Die Pforte knarrt, und niemand kommt herein. Erschüttert.

Ist jemand hier? –

Sorge. *Die Frage fordert Ja!*

Faust. *Und du, wer bist denn du? –*

Sorge. *Bin einmal da.*

Faust. *Entferne dich! –*

Sorge. *Ich bin am rechten Ort.*

Faust. *erst ergrimmt, dann besänftigt, für sich.*

Nimm dich in acht und sprich kein Zauberwort!

estar no lugar correto e denomina-se a “companhia sempre ansiosa” [*Ewig ängstlicher Geselle*], além de repreender Fausto por nunca tê-la conhecido [*Hast du die Sorge nie gekannt?*]. Conforme explica Reich, *Sorge* ainda denuncia a ambiguidade de Fausto e o cega por recusar-se a reconhecê-la de forma completa. Por meio da denúncia dos crimes de Fausto, *Sorge* alcança o efeito de transformar a concepção de Fausto sobre o cuidado, que deixa de ser algo oneroso para se tornar “a solicitude edificante do cuidado positivo”⁴⁸. Em *Fausto*, o cuidado tornou-se a salvação, sendo, portanto, um elemento fundamental da condição humana, importante não apenas para as relações interpessoais, mas para a constituição do indivíduo em si.

Ainda conforme Reich, a obra de Goethe mostra que a busca por objetivos individuais não pode se dar em detrimento da preocupação com os outros. Ocupar-se apenas consigo e ignorar a existência de outros indivíduos e de instituições, evitando a todo custo o cuidado, resulta em danos internos e externos. O cuidado com os outros tem de estar presente na busca pelo bem próprio. Nas palavras de Reich, “é preciso primeiro lidar com o lado pesado do cuidado, rejeitando o seu poder para engolfar e destruir, e, em seguida, converter esse cuidado, que é a raiz de todos os esforços humanos, em uma preocupação positiva, solícita pelas pessoas e instituições”⁴⁹.

Kierkegaard teria sido, segundo Reich, um filósofo influenciado pela ideia de cuidado que aparece no Fausto de Goethe, dando-lhe um contorno mais preciso dentro de sua filosofia existencialista que criticou a objetividade excessiva e as categorias abstratas e universais da filosofia do século XIX. Para o filósofo, o cuidado seria a chave da autenticidade humana e a garantia da existência humana individual. A noção de cuidado envolve uma consciência que desperta a preocupação com o outro e um interesse pelo outro. Além disso, a consciência

Sorge. Würde mich kein Ohr vernehmen,

Müßt' es doch im Herzen dröhnen;

In verwandelter Gestalt

Üb ich grimmige Gewalt:

Auf den Pfaden, auf der Welle,

Ewig ängstlicher Geselle,

Stets gefunden, nie gesucht,

So geschmeichelt wie verflucht. –

Hast du die Sorge nie gekannt? (GOETHE, op. cit., 2011, p. 331).

⁴⁸ REICH, op. cit., 1995, p. 352.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 352.

humana busca conhecer os elementos objetivos de reflexão, colocando-os em relação com o sujeito conhecedor por meio do cuidado ou da preocupação. Por isso, o conhecimento humano é sempre um conhecimento que resulta de uma preocupação com algo. Nesse processo de relação entre a consciência do sujeito conhecedor e seu objeto de preocupação a ser conhecido, há também um aspecto moral envolvido. O maior cuidado – interesse ou preocupação – dos seres humanos é, na verdade, com a própria existência, o que implica fazer-se o seguinte questionamento: “como eu vou viver?” [*How shall I live*]. A resposta moral a essa questão articula raciocínio e preocupação individual na busca do significado das coisas, enfrentando contradições na investigação pela segurança do conhecimento. Em última instância, é o cuidado e a preocupação que levam o indivíduo autorreflexivo à ação moral, sendo que somente a razão seria insuficiente para isso. É a experiência subjetiva do cuidado preocupado [*worrisome care*] que se transforma em razões para cuidar de si mesmo e dos outros⁵⁰.

Essa breve reconstrução histórica do cuidado, incluindo sua acepção mítica, religiosa e romântica, bem como a apropriação filosófica dela feita, indica que o cuidado é um elemento essencial da constituição do ser humano e das relações com o outro. Ao mesmo tempo em que, conforme se pode identificar na vivência de Fausto, não parece ser possível viver por muito tempo sem conhecer o peso do cuidado ansioso e a responsabilidade nele implicada, em nenhum momento no resgate dos sentidos de cuidar há alguma indicação de sacrifício de si em nome do cuidado do outro. Cuidar de si, do próprio corpo e do próprio espírito, ambos sob a responsabilidade permanente do Cuidado na fábula de Hígino, é também parte da concepção de cuidado constitutiva do ser humano, o que diverge em grande medida da concepção contemporânea prática de cuidado que distingue gêneros a partir do papel de cuidar. Mulheres são entendidas como ‘naturalmente’ cuidadoras, sujeitos que devem colocar o outro em primeiro lugar na relação, e não o cuidado de si. É essa concepção de cuidado que não pode ter lugar em uma ética do cuidado que se pretenda universal e deve ser, por isso, apontada e desconstruída pela filosofia, historiografia, sociologia e economia feministas. Conforme bem pontuam Carrasco, Borderias e Torns, esses campos de conhecimento, desde as últimas décadas do século XX, têm justamente contribuído para desmistificar o essencialismo por trás das práticas contemporâneas de cuidar, ligadas

⁵⁰ Ibid., p. 353.

sobretudo à maternidade, mostrando a variabilidade histórica e de classe das concepções e práticas do cuidado⁵¹. Mas isso não significa que o cuidado não possa ser incorporado numa teoria moral de forma a satisfazer a reivindicação de uma corrente dentro do feminismo pela valorização de características e habilidades que até então pouco lugar tiveram em uma teoria moral.

A noção de cuidar sob responsabilidade exclusiva das mulheres no âmbito doméstico tem sua origem situada no processo de industrialização, o qual modificou as relações familiares em torno do trabalho e influenciou o surgimento da identidade ‘feminina’ ligada aos cuidados domésticos e a responsabilidade pela prole. Nesse período, também construiu-se a nova ideologia da domesticidade, situando as mulheres como responsáveis ‘naturais’ do cuidado e abrindo-se um processo de ressignificação da maternidade que entrou em conflito com as atividades produtivas. Disso, por sua vez, resultaram outras percepções e normatizações do cuidado materno que influenciaram o surgimento de novas identidades femininas. A mulher tornou-se a responsável fundamental pelo cuidado sob a supervisão do pai de família⁵².

Mais recentemente, no início da década de 80 do século XX, o termo do inglês ‘care’ passou a ganhar destaque para referir os trabalhos de cuidado exercidos na sociedade comumente pelas mulheres, salientando-se as especificidades desse tipo de função em relação ao trabalho assalariado, entre elas, o modo como o tempo de trabalho de cuidado estende-se para além de uma jornada fixa. O trabalho de cuidado era ainda invisível dentro das sociedades de bem-estar social e sua carga horária difícil de ser compatibilizada com a carga do trabalho assalariado. Os conhecimentos sociológicos produzidos sobre o cuidado [care] reforçaram também os sentimentos e emoções envolvidos na atividade de cuidar, dimensões essas ausentes na produção de mercadorias e bens de consumo⁵³.

As sociólogas feministas passaram, então, a questionar as políticas de bem-estar social até então centradas na estrutura familiar

⁵¹ CARRASCO, Cristina; BORDERÍAS, Cristina; TORNOS Teresa. Introducción. El trabajo de cuidados: antecedentes históricos y debates actuales In: _____ (Eds.). *El trabajo de cuidados: Historia, Teoría y Políticas*. Madrid: Catarata, 2011, p. 13-95, p. 18.

⁵² Ibid., p. 19-20.

⁵³ Ibid., p. 34-35.

patriarcal e reivindicar junto ao estado políticas voltadas para o cuidado que reconhecessem as mulheres como cidadãs individuais, e não apenas como sujeitos dependentes de uma cabeça da família. Tais reivindicações colocaram o cuidado como elemento chave das novas políticas sociais e da própria reestruturação do Estado de Bem-estar Social, visando uma maior igualdade de oportunidades entre mulheres e homens⁵⁴. Se o cuidado é um elemento constitutivo da humanidade e se o ser humano é, em maior ou menor grau, sustentado pelo cuidado ao longo da vida, então, a tarefa de cuidar deve estar sob responsabilidade de todos, e não apenas ser uma função destinada às mulheres.

Questionando a sub-valorização das tarefas de cuidado nas teorias econômicas e sugerindo uma mudança de paradigma na qual as funções de cuidado passassem a ocupar um papel central dentro da economia, também as economistas feministas, a partir da década de 90 do século XX, destacaram as conotações subjetivas e sentimentais que distinguem o cuidado de outras formas de trabalho medido e pago, frequentemente analisado pelos economistas. Procurou-se associar a desvalorização da mulher no mundo econômico com a desvalorização do trabalho de cuidar realizado pelas mulheres. Nesse campo teórico, passou-se, então, a reivindicar a valorização de um trabalho fundamental para a formação e desenvolvimento de novos indivíduos aptos a conviverem em sociedade⁵⁵.

Embora não haja uma vinculação direta das reivindicações do campo da sociologia e economia feministas com o sentido originário e mitológico do cuidar, pode-se colocar tal sentido como uma base para legitimar essas demandas, isto é, o fato de que o cuidado é algo fundamental da constituição do ser humano enquanto tal mostra que a atividade de cuidar precisa ter seu valor reconhecido e não pode ficar sob responsabilidade de apenas um grupo social sobrecarregado. Em outras palavras, embora quando se olhe para a mitologia do cuidado, percebe-se que ele integra o ser humano como parte essencial de seu ser – aquilo que o torna o que ele é, uma preocupação para consigo e para com a vida do outro –, as práticas sociais acabaram por esvaziar esse sentido fundamental do cuidado para torná-lo uma tarefa desvalorizada e sob a responsabilidade das mulheres. O cuidado como ocupação consigo mesmo, garantia da própria integridade e como atenção permanente ao florescimento do outro é deixado de lado. Esse sentido

⁵⁴ Ibid., p. 35-36.

⁵⁵ Ibid., p. 38-39.

originário do cuidado é então retomado somente na filosofia contemporânea de Heidegger e Foucault.

1.1.1 O cuidado na filosofia contemporânea: Heidegger e Foucault

A noção de cuidado tem recebido atenção dentro da filosofia contemporânea ocidental particularmente em virtude de dois pensadores: Heidegger e Foucault. Embora em meio à corrente filosófico-analítica da filosofia moral a noção de cuidado não receba destaque especial, exceto dentro da abordagem da filosofia feminista que procura construir uma tradição teórica centrada na análise e aplicações do cuidado, em outros segmentos da filosofia ela tornou-se um conceito importante.

Heidegger destina ao cuidado – mais adequadamente denominado de ‘cura’ [*Sorge*] por remontar à tradição romana da cura apontada por Reich e pautada na Fábula de Hígino – um papel central na sua obra *Ser e tempo*. Sabe-se que em *Ser e tempo*, Heidegger dedica-se a responder a questão sobre o sentido do ser por meio de um método fenomenológico que visa descortinar a ontologia fundamental do ser. Essa questão, a saber, o que é o ser, só pode ser colocada pelo próprio ser-aí [*Dasein*], o ente que interroga e é interrogado. Por isso, o método de Heidegger, segundo Nunes, é uma fenomenologia hermenêutica e ontológica. A fenomenologia não é mais uma ciência da consciência cuja propriedade fundamental seria a intencionalidade, mas uma busca pela liberação dos encobrimentos do ser para se compreendê-lo, de que a consciência é apenas o ponto de abertura. Ao mesmo tempo, o processo é ontológico e hermenêutico porque a descrição analítica envolve um trabalho de interpretação aplicado ao ser-aí, de dentro para fora, “uma vez que parte do *Dasein* e é pelo *Dasein* mesmo conduzida”⁵⁶.

É por meio desse método e partindo do plano existencial e pré-teórico, que Heidegger busca determinar o complexo de estruturas existencialistas que constituem o ser-aí, “e nas quais repousa o sentido de seu ser”⁵⁷. Além disso, Heidegger questiona se é de fato possível

⁵⁶ NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e Tempo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 12.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 14.

determinar a unidade do ser-aí em algum sentido originário e não meramente mediante uma montagem de elementos⁵⁸.

Tratar da cura é, então, fundamental para entender ontologicamente o *Dasein*. Pode-se dizer que não é possível compreender analiticamente o que é o ser-aí sem abordar a noção de cura. Há diversos elementos ontológicos ou experiências temporais genuínas do ser: ser-no-mundo, ser-para-a-morte, ser-com-os-outros, ser-à-mão, ser-à-vista, mas somente a cura é o que lhes garante a totalidade estrutural original. Conforme salienta Reich, o uso do termo ‘cura’ em Heidegger tem um sentido abstrato, situado no nível ontológico e visa descrever a estrutura básica do *self* humano, isto é, cura é a ideia central para entender o significado do *self* humano, ou do ser-aí, em sua unidade, autenticidade e totalidade⁵⁹. Dessa forma, se todas as formas existenciais do ser-aí fossem desconhecidas e ainda assim se quisesse dizer o que é o ser-aí com base em um único fenômeno, dir-se-ia: o ser-aí é cura.

Heidegger assim caracteriza ontologicamente a cura, afastando de seu significado, em um primeiro momento, qualquer referência ôntica:

A totalidade existencial de toda a estrutura ontológica da presença [ser-aí] deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser da presença [ser-aí] diz anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo *cura* (N13), aqui utilizado do ponto de vista puramente ontológico-existencial. Fica excluída dessa significação toda tendência ôntica como cuidado ou descuido⁶⁰.

Conforme salienta Santos em relação à concepção ontológica de Heidegger, a cura é um conceito vazio de representação, que pode ser compreendido, mas não representado. É um fenômeno existencial

⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967, p. 181.

⁵⁹ REICH, op. cit., 1995, p. 354.

⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 4. ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 259-260 [192].

básico, por isso, pensar sobre o cuidado exige pensar sobre quem se é no mundo⁶¹.

Para explicar a noção de cura e dizer que o ser humano é a cura, Heidegger apresenta a Fábula de Higino, no § 42 de *Ser e Tempo*, considerando-a uma interpretação pré-ontológica, ou um testemunho pré-ontológico do ser-aí como cura⁶². Por meio do recurso à fábula, Heidegger procura evidenciar que a cura proporciona a auto-compreensão do ser-aí; o que determina o ser humano enquanto ente é a cura. Esse não seria então abandonado no mundo, mas mantido por cura enquanto existe como ser-no-mundo temporal e finito⁶³. Dessa forma, a cura está sempre presente no ser-aí enquanto ele vive, mantendo-o ocupado com o ser-no-mundo até o momento em que Júpiter reclama o espírito e Terra o corpo humano. Todas as ocupações do ser-aí em vida permitem-no fugir do seu débito com o senhor do tempo, Saturno, que permitiu a vida ao ser humano mas o determinou mortal e cuja dívida é então quitada com a chegada da morte. Temporalidade e existência estão, assim, diretamente relacionados em Heidegger: existo porque experimento o tempo.

A cura reúne tudo o que é existencial no ser-aí e é condição prévia para toda situação e para todas as suas existencialidades ou tonalidades afetivas. Heidegger afirma que do ponto de vista existencial, a cura se acha aprioristicamente em relação a toda atitude e situação do ser-aí. Todavia, embora a estrutura de totalidade da cura seja pré-ontológica a qualquer situação do ser-aí, ele se encontra já sempre como ser-no-mundo. Não se trata, portanto, de uma primazia da prática frente à teoria. “A determinação meramente contemplativa de algo simplesmente dado não tem menos o caráter da cura do que uma ‘ação política’ ou a satisfação do entretenimento. ‘Teoria’ e ‘prática’ são possibilidades ontológicas de um ente cujo ser deve determinar-se como cura”⁶⁴.

O ser-aí constitui o mundo e isso o distingue, em grande medida, dos demais animais: somente o ser humano pode constituir mundo, é, portanto, ‘rico em mundo’; os demais animais, ao contrário, são ‘pobres

⁶¹ SANTOS, Eder Soares. Em busca de uma ética do cuidado à luz de Heidegger, Nishitani e Winnicott. In: LOPARIC, Zeljko (Org.). *Winnicott e a ética do cuidado*. São Paulo: DWW Editorial, 2013, p. 101-113, p. 102-104.

⁶² HEIDEGGER, op. cit., p 1967, p. 197.

⁶³ DALL’AGNOL, op. cit. 2009, p. 143.

⁶⁴ HEIDEGGER, op. cit., 2009, p. 261 [193].

de mundo'. Ser 'pobre de mundo' significa estar privado de algo que está disponível a outro ente, ou seja, o animal possui uma carência em relação ao ser humano que é formador de mundo. Como o mundo é aquilo que é acessível ao ente, o animal é privado de mundo, pois seu acesso ao mundo é menor ou restrito. A privação, segundo Heidegger, é possível de maneiras distintas: envolve o aspecto de como se é privado de algo e como se comporta o ente em meio ao carecimento, e o modo como ele se coloca diante da privação, como ele a toma, isto é, como ele se sente⁶⁵. O ser humano, por sua vez, pode refletir sobre seu ser-no-mundo, tomar atitudes diante das coisas do mundo, algo que não está disponível para o animal, cuja ação se restringe ao movimento pulsional resultante de uma perturbação interna do comportamento, estando excluído da possibilidade de abertura do ente para aproximar-se de si por meio da angústia⁶⁶.

É enquanto ser-no-mundo que o ser também se descobre como ser-para-a-morte, quando se afasta de todas as distrações e ocupações mundanas e dá lugar à angústia [*Angst*]. A angústia é um sentimento fundamental do ser enquanto ser-no-mundo que permite a abertura do ser para si mesmo, isto é, para a sua existência temporal, para poder ser livre de toda a impessoalidade, decadência ou inautenticidade do ser-no-mundo, da alienação produzida pelas ocupações e preocupações no mundo cotidiano. Mas autenticidade e inautenticidade intercalam-se e, como bem pontua Duarte, quando o 'eu' é referido comumente não se diz mais do que o que ele empreende no mundo, isto é, faz-se referência a sua cotidianidade mediana, sua identidade forjada em meio as ocupações mundanas⁶⁷. Ao se ocupar no mundo, o ser humano distrai-se, foge de si, refugia-se de si, desvia-se de si mesmo e permanece na decadência até que a angústia o chame à consciência, lembrando-o da temporalidade e da finitude da vida, fazendo-o perguntar-se sobre o sentido de si⁶⁸. Por meio dessa constatação, o ser humano novamente preocupa-se, ocupa-se e cuida-se, torna-se autêntico e efetua a

⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Forense Universitária, 2003, p. 226.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 272-290.

⁶⁷ DUARTE, André. Ser e tempo como ética do cuidado: finitude e responsabilidade existencial. In: LOPARIC, Zeljko (Org.). *Winnicott e a ética do cuidado*. São Paulo: DWW Editorial, 2013, p. 57-69, p. 59.

⁶⁸ HEIDEGGER, op. cit., 1967, p. 184-186.

singularização de si mesmo. Assim emerge de novo o pressentimento da morte e lembra que o ser humano é ser-para-a-morte. A angústia abre o mundo como mundo e também permite o acesso a própria constituição e a totalidade da cura. Nas palavras de Heidegger, a angústia “oferece a base fenomenal para a apreensão explícita da totalidade originária do ser-aí, cuja presença desvela-se como *cura*”⁶⁹. É por meio dela que o ser-aí torna-se o “ser-livre para a liberdade de escolher e acolher a si mesma [a angústia]”⁷⁰. Portanto, a angústia é a disposição fundamental e privilegiada por ser fator de abertura, romper a familiaridade cotidiana, causar um estado de estranheza e apontar para o fenômeno da temporalidade: a finitude do ser-aí. A morte é, desse modo, entendida como existencial. Mas ela nunca pode ser experienciada de fato, pois quando chega, ela de fato já passou.

A partir dessa compreensão do sentido ontológico da cura, é possível questionar então qual sua relação com a ética. Reich pontua que embora esteja claro que Heidegger não se refira aos aspectos concretos e práticos do cuidado, como a preocupação com o outro e o ato de nutri-lo [*nurturing*], possibilitando compreender a cura para além de uma noção ôntica de cuidado, seus escritos sobre a cura tem uma significância moral existencial que permitem inferir ideias frutíferas para uma ética do cuidado prática⁷¹.

Dall’Agnol salienta que, do fato de cura estar na ‘origem’ do ser-aí, devendo este ser àquele, pode-se falar de “uma ‘ética originária’ em Heidegger na medida em que o ser-aí tem a responsabilidade fundamental de ter-que-ser, isto é, cuidar de sua própria existência”⁷². Além disso, se uma das formas existenciais do ser-aí é ser-com-os-outros no mundo, isto é, estar em relação com os outros, então, cuidar de si é também cuidar do outro. Nesse sentido, há um existencial compartilhado: o mundo-com-os-outros que implica cuidar de si e do outro.

Duarte também argumenta que Heidegger afasta-se de um “solipsismo existencial do ser-aí resoluto”, defendendo que, ao contrário, Heidegger trata do problema ético da relação e do cuidado com o outro, uma vez que o ser-aí traz em si mesmo a alteridade. É na articulação entre as discussões sobre a angústia e o chamado à

⁶⁹ Ibid., p. 182.

⁷⁰ Ibid., p. 188.

⁷¹ REICH, op. cit., 1967, p. 354.

⁷² DALL’AGNOL, op. cit., 2009, p. 143.

consciência do ser-aí que Heidegger evidencia um apelo a uma alteridade que habita cada um. Isso é a “condição ontológica do reconhecimento de si e do outro enquanto singularidade própria, isto é, como alteridade, franqueando-se, assim, as portas para uma ética do cuidado”⁷³. A ideia central é que a singularização de si mesmo ou o processo de tornar-se autêntico por meio da abertura proporcionada pela angústia só pode ocorrer porque o ser-aí já traz em si a alteridade.

Nas palavras de Duarte:

[...] o que se espera do ser-aí resoluto não é que ele se sobrecarregue, de maneira irresponsável, de culpas, faltas e omissões, mas apenas que, dando ouvidos a um clamor cuja legítima compreensão o entrega à própria finitude, ele aja de maneira responsável, isto é, responda ao cuidado de si, dos outros e do mundo. [...] Numa perspectiva ético-política não metafísica, agir sem dispor de garantias quanto ao caráter moral da ação não significa abdicar do respeito, do cuidado e da responsabilidade para consigo e com os outros, mas desconfiar e opor contínua resistência a qualquer sistema teórico, qualquer instituição social, qualquer instância ou mecanismo de manipulação, objetificação e controle, em sua pretensão de administrar a finitude livre e criativa que somos⁷⁴.

À medida que o ser-aí se transforma e se torna autêntico, não é apenas ele o afetado, mas também suas relações com os outros no mundo. Por isso, sustenta Duarte, o cuidado de si é também o cuidado do outro. Embora o mundo seja sempre o ‘meu’ mundo, eu sou no mundo ‘com os outros’. A cura releva, portanto, a alteridade do ente.

Reich, ao tratar dos sentidos mais práticos da cura em diferentes textos de Heidegger, observa que o autor se mantém dentro da tradição romana da cura incluindo os dois sentidos de cuidado: o de cuidado ansioso, representado na luta pela sobrevivência e por condições favoráveis em meio aos outros indivíduos, afastando o indivíduo da percepção de sua finitude e originalidade; e o cuidado como solicitude,

⁷³ DUARTE, op. cit., 2013, p. 57.

⁷⁴ Ibid., p. 63-64.

que leva o ser a buscar servir, dar sustento e estruturação aos outros. Ambas as formas de cuidado mantêm-se em conflito, sendo que o cuidado como solicitude não controla por completo a ansiedade, que pode afastar o ser humano de todas as possibilidades de cuidado proporcionadas pela solicitude. Em *Sein und Zeit*, Heidegger refere-se brevemente a dois sentidos de cura identificados por Burdach que parecem corresponder a esses aludidos por Reich, quais sejam: o de ‘esforço angustiado’ [*ängstliche Bemühung*] e o de ‘diligência’ [*Sorgfalt*] e ‘dedicação’ [*Hingabe*]⁷⁵.

Reich ainda indica o contraste entre os termos *Besorgen*, que designa o cuidado como satisfação das necessidades do outro, e *Fürsorge*⁷⁶, que corresponde ao cuidado solícito. Enquanto *Besorgen* envolve uma noção de cuidado funcional mínimo, *Fürsorge* implica orientar o próprio *self* na direção do outro, voltar-se completamente para o outro e ter consideração pelo seu *self*⁷⁷. Por fim, Reich acrescenta que a noção de cuidado em Heidegger indica uma abertura para as possibilidades futuras de ação do ser-aí. Dizer que o ser-aí é cura significa também preocupar-se com o ser-no-mundo em termos do que ele pode e não pode fazer. O ser-aí pode e precisa agir de forma a escolher entre possibilidades e determinar o sentido de sua própria existência⁷⁸.

Loparic também vê em Heidegger a possibilidade de uma ética do cuidado pautada na investigação ontológica sobre o sentido originário de ser dos seres humanos. O autor destaca que Heidegger desconstrói a noção kantiana de dever, classificando o modelo kantiano como uma forma derivada de dizer o ser. Mas ao desconstruir o ter-que-obedecer à lei, Heidegger abre espaço para pensar o ter-que-ser como o que fundamenta a responsabilidade para consigo mesmo e para com todos os outros⁷⁹.

⁷⁵ HEIDEGGER, op. cit., 1967, p. 199.

⁷⁶ Saliente-se que o termo *Fürsorge* também é empregado por filósofas feministas em alemão para designar o cuidado dentro das concepções teóricas feministas de ética do cuidado.

⁷⁷ REICH, op. cit., 1995, p. 354.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 354.

⁷⁹ LOPARIC, Zeljko. A ética da lei e a ética do cuidado. In: _____, Zeljko (Org.). *Winnicott e a ética do cuidado*. São Paulo: DWW Editorial, 2013, p. 19-53, p. 26.

No entender de Loparic, não há apenas um sentido ontológico na ideia de cura ou cuidado em Heidegger:

‘Ser humano’ significa, por um lado, ter cuidados ontológicos – ter-que-cuidar do sentido do ser, do sentido da presença no mundo de si mesmo, dos outros e dos entes no seu todo – e, por outro lado, ter cuidados ônticos, relativos aos seus próprios modos de estar presente no mundo, bem como aos modos de estar-aí dos outros e das feições das coisas [...] ⁸⁰.

A partir desse cuidado ontológico do ser-aí para consigo e para com o ser dos outros no mundo, não são então criados deveres ou virtudes na ética do cuidado derivada de Heidegger, mas a garantia de um espaço aberto de convivência no qual o ser-aí possa conviver com outros seres humanos, cada ser tendo sua possibilidade de subjetividade e individuação autêntica garantida nos mais diversos sentidos do ser, ainda que no mundo ôntico regras sejam estabelecidas para conduzir a vida em comum. A cura em sentido ontológico, isto é, “o ter-que-cuidar dos diferentes sentidos de ser e do sentido originário de ser dos seres humanos” ⁸¹ seria, assim, o fundamento para o cuidado ôntico.

Ao salientar que a ética heideggeriana não oferece propostas sobre virtudes a serem desenvolvidas, nem sobre princípios que deveriam guiar as ações morais, Loparic parece aproximar a noção de cuidado ôntico em Heidegger dos próprios fundamentos de uma noção de cuidado em Gilligan nas relações interpessoais constitutivas da humanidade, que, a princípio, parecem se distanciar da necessidade de recorrer a princípios enquanto guias para as ações morais. É a própria relação que garante o direcionamento do que deve ser feito, isto é, como se deve cuidar daquele com o qual o agente moral se relaciona.

Ao apresentar sua abordagem do cuidado, como se verá no capítulo seguinte, Gilligan também afasta a possibilidade da moralidade de preocupações estritas com a aplicação de regras e princípios. É justamente esse aspecto que posteriormente foi desenvolvido por Noddings em sua proposta de ética do cuidado, salientando que o cuidado não pode ser regido por regras, como se verá no terceiro

⁸⁰ Ibid., p. 27.

⁸¹ Ibid., p. 29.

capítulo do presente estudo. Todavia, importa notar que se trata já aqui de uma interpretação de Heidegger sobre as implicações de uma noção ôntica de cuidado, e não ontológica. Conforme lembra Reich, Heidegger apresenta a noção de cura e um nível muito mais profundo que a experiência psicológica do cuidado⁸². Gilligan, e mesmo as feministas que lhe sucederam, não buscam explicitar o cuidado enquanto ‘cura’ do ser no sentido ontológico proposto por Heidegger. Embora apresentem a habilidade de cuidar dos outros como algo que constitui o ser humano, as propostas de ética do cuidado dentro da perspectiva feminista tratam essencialmente das derivações práticas da noção de cuidado.

Ao passar-se para a concepção de cuidado em Foucault, tem-se, em certa medida, uma aproximação de Heidegger no sentido de que tanto a cura ontológica visa à individuação do ser-aí, quanto a noção de cuidado de si em Foucault objetiva garantir a abertura para a subjetividade do indivíduo. Conforme bem pontua Quilici, a ética em Foucault envolve também um desidentificar-se em relação às atividades mundanas, hábitos e identidades assumidos nessas ocupações para que o indivíduo possa ter acesso a si mesmo. Uma relação livre consigo mesmo exige um espaço de recuo, certa experiência de solidão para gerar uma inquietude, uma situação de não preenchimento e livre da dispersão gerada pelas ocupações⁸³.

Uma vez mantidas as devidas restrições em uma tentativa de aproximação entre Heidegger e Foucault, note-se que esse último não busca apenas tratar diretamente de um sentido ontológico do cuidado, destacando também uma dimensão psicológica, pedagógica e ética do cuidado na constituição do *self*. Essa ética é uma tentativa de pensar a formação da subjetividade a partir do cuidado de si próprio entendido como preocupação em liberar-se a si mesmo, como prática de liberdade, de definir sua própria forma de existência livre, na medida do possível, de todas as classificações e imposições normativas externas⁸⁴. As práticas de liberdade só são possíveis em meio às relações de poder móveis, nas quais os envolvidos podem movimentar-se e modificar as

⁸² REICH, op. cit., 1995, p. 354.

⁸³ QUILICI, Cassiano Sydow. Ética e “cuidado de si”. In: LOPARIC, Zeljko (Org.). *Winnicott e a ética do cuidado*. São Paulo: DWW Editorial, 2013, p. 87-99, p. 90-92.

⁸⁴ FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos: ética, sexualidade, política*. v. 5. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 264-287, p. 266-267.

relações, diferentemente de estados de dominação, que cristalizam relações de poder e as tornam imóveis por meio de instrumentos políticos, econômicos e militares⁸⁵.

Embora a liberação seja muitas vezes condição política e histórica para uma prática da liberdade, liberar-se a si mesmo não necessariamente corresponde a uma prática de liberdade, sustenta Foucault. A liberação é apenas um passo inicial para acessar um campo de novas relações de poder a serem controladas por práticas de liberdade⁸⁶. A ética do cuidado de si implica justamente que a liberação, por exemplo, a da sexualidade, venha acompanhada de um cuidado de si, uma prática de autoformação e autoconhecimento do sujeito, “um exercício de si sobre si mesmo através do qual se procura se elaborar, se transformar [sic] e atingir um certo modo de ser”⁸⁷. A liberação de uma moral opressiva, portanto, não é suficiente para a libertação e a construção própria de um modo de ser que permite surgir um sujeito feliz e pleno de uma sexualidade completa e satisfatória⁸⁸. A liberação precisa ser acrescida da reflexão ética sobre si, ou, nesse caso, sobre sua conduta sexual para que o sujeito saiba como se conduzir eticamente nas relações de prazer com os outros. Trata-se, então, de praticar a liberdade eticamente, isto é, praticar a liberdade de forma refletida, mas sem que, para isso, o sujeito tenha de se submeter a um complexo de normas morais socialmente impostas.

Segundo Quilici, o que está em questão na discussão de Foucault é “a possibilidade de pensar uma ética imanente, desligada de um sistema coercitivo exterior e disciplinar”⁸⁹. Ao analisar os desdobramentos do curso *Hermenêutica do sujeito* (1982), Quilici destaca a problematização do sujeito realizada por Foucault para investigar as possibilidades éticas que se distanciam dos saberes e práticas disciplinares da modernidade ocidental. Por meio de uma investigação genealógica que visa explicar a ‘história do presente’⁹⁰,

⁸⁵ Ibid., p. 267.

⁸⁶ Ibid., p. 267.

⁸⁷ Ibid., p. 266.

⁸⁸ Ibid., p. 268.

⁸⁹ QUILICI, op. cit., 2013, p. 89.

⁹⁰ Há dois sentidos pelos quais a genealogia oferece uma ‘história do presente’: em primeiro lugar, a história tem como tema buscar a origem das regras, práticas ou instituições atuais que reivindicam uma autoridade sobre nós; em segundo lugar, a intenção principal não é entender o passado por si mesmo, mas

Foucault recorre à antiguidade clássica para retomar formas de cultivo do sujeito apagadas posteriormente pelo ascetismo cristão disseminado na sociedade. Na antiguidade grega e romana e no helenismo, destaca-se uma noção de cuidado de si como “uma série de práticas, saberes e modos de vida que pretendiam construir as condições para a emergência de uma possibilidade singular do ser humano, que pode ser designada como experiência do verdadeiro”⁹¹. Em algum momento posterior da história, o cuidado de si tornou-se sinônimo de egoísmo e amor de si mesmo, de “interesse individual em contradição com o interesse que é necessário ter em relação aos outros ou com o necessário sacrifício de si mesmo”⁹².

Ao revisitar o tema da moralidade, Foucault tinha em mente, na compreensão de Quilici, criticar a moralidade cristã ocidental que ao se apossar dos elementos da antiguidade acrescentou o novo elemento da ‘renúncia do eu’ e de submissão do sujeito a uma lei transcendente, sobreposta a toda e qualquer possibilidade de subjetivação⁹³. O foco na vida regrada e no sacrifício de si do cristianismo estão na origem dos dispositivos disciplinares que apareceram posteriormente e que são amplamente investigados por Foucault.

O que se pode salientar a partir dessa apresentação geral do cuidado de si em Foucault é que tal ética é primordialmente centrada no próprio *self*. Na ética do cuidado de si, conforme indica a expressão, o cuidado prioritário tem de se dar com o próprio *self*. O próprio uso do termo ‘ética’ em Foucault diz respeito ao componente da moralidade vinculado ao relacionamento do *self* consigo mesmo, isto é, às formas de subjetivação moral, o modo como cada indivíduo se constitui como sujeito moral das próprias ações⁹⁴.

Diferentemente da ética do cuidado feminista, que coloca as inter-relações como centrais para o florescimento do cuidado, seja de si,

entender e avaliar o presente, tendo em vista tirar o crédito de reivindicações injustificadas de autoridade. GUTTING, Gary. *Foucault: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 50.

⁹¹ QUILICI, op. cit., 2013, p. 88.

⁹² FOUCAULT, op. cit., 2004, p. 269.

⁹³ QUILICI, op. cit., 2013, p. 97-98.

⁹⁴ DAVIDSON, Arnold I. Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought. In: GUTTING, Gary (ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 123-148, p. 126.

seja do outro com quem se configura uma relação, Foucault parte do *self* e só depois de garantir a constituição e o cultivo saudável e integral do próprio *self* é que se torna possível cuidar dos outros com os quais o indivíduo está em relação. Em Foucault a relação prioritária é do sujeito consigo mesmo: o cuidado de si exige ocupar-se consigo mesmo, voltar a atenção para a própria existência. Conforme salienta Quilici, é o espaço e o lugar do sujeito que precisa ser cultivado por meio da contemplação de si de uma percepção de si em profundidade como condição para a constituição de uma experiência de autonomia e liberdade⁹⁵. Ainda assim, como se verá no último capítulo, a noção do cuidado de si precisa ser mantida dentro de uma teoria ética que reconheça o lugar central do cuidado nas ações morais e nas relações com os outros.

Quilici sustenta que em Foucault o cuidado de si não é uma prática existencial isolada. Ele depende de uma prática social, isto é, precisa ser estimulado, pois a pessoa não nasce para o cuidado e precisa ser acolhida para experienciá-lo e desenvolvê-lo. O cuidado de si depende de ser incitado para o despertar da inquietude fundamental mascarada por atividades rotineiras e o sujeito possa então estabelecer uma relação plena consigo mesmo. Além disso, para além da dimensão existencial para com o próprio *self*, o cuidado possui implicações práticas para as relações privadas e públicas, uma vez que prepara o indivíduo para as relações intersubjetivas e a atividade social e política⁹⁶.

No que diz respeito à atividade política, Foucault assim escreve sobre o cuidado de si para os gregos:

Para os gregos, não é por ser cuidado dos outros que ele é ético. O cuidado de si é ético em si mesmo; porém implica relações complexas com os outros, uma vez que esse *êthos* da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros; por isso é importante, para um homem livre que se conduz adequadamente, saber governar sua mulher, seus filhos, sua casa. Nisso também reside a arte de governar. O *êthos* também implica uma relação com os outros, já que o cuidado de si permite ocupar na cidade, na comunidade ou nas

⁹⁵ QUILICI, op. cit., 2013, p. 91.

⁹⁶ Ibid., p. 92-93.

relações interindividuais o lugar conveniente – seja para exercer uma magistratura ou para manter relações de amizade. Além disso, o cuidado de si implica também a relação com um outro, uma vez que, para cuidar bem de si, é preciso ouvir as lições de um mestre. Precisa-se de um guia, de um conselheiro, de um amigo, de alguém que lhe diga a verdade⁹⁷.

O cuidado de si seria assim uma prática fundamental tanto para a vida privada, quanto para a própria vida pública, mas sempre tendo como fim o cuidado de si mesmo em primeiro plano, pois é isso que assegura a eticidade do cuidado, e não a pura e simples preocupação com os outros. Somente aquele que cuida de si mesmo é capaz de cuidar adequadamente dos outros. Foucault claramente estabelece que “não se deve fazer passar o cuidado dos outros na frente do cuidado de si; o cuidado de si vem eticamente em primeiro lugar, na medida em que a relação consigo mesmo é ontologicamente primária”⁹⁸. Ao mesmo tempo, o cuidado de si não pode tender para o amor exagerado de si, para a absolutização de si mesmo sobre os outros; se isso acontecer, o sujeito já não cuida mais de si, mas se torna escravo de seus desejos⁹⁹. A absolutização dá lugar a dominação sobre o outro, o que leva a ausência de liberdade e do cuidado de si. Mas, o cuidado de si, ainda que não implique diretamente cuidar dos outros, é benéfico para com o outro.

Como se pode observar, ao longo da história da filosofia, o cuidado aparece em diversos momentos, sob configurações e formatos distintos – mitológico, religioso, psicológico e ético –, assumindo importância para diferentes literatos e pensadores. Entender essas variações, segundo Reich, é importante para constituir a complexidade da noção de cuidado ao longo da história e fazer justiça a seus proponentes, procurando com eles estabelecer um diálogo. Essa história releva que a ideia do cuidado não é única, mas constitui uma família de noções, unificadas por meio de sentimentos e de narrativas formativas cuja influência mantém-se ao longo do tempo¹⁰⁰. Prevalece, assim, certa coerência em meio a diversidade de significados sob a palavra ‘cuidado’.

⁹⁷ FOUCAULT, op. cit., 2004, p. 271-272.

⁹⁸ Ibid., p. 272.

⁹⁹ Ibid., p. 273.

¹⁰⁰ REICH, op. cit., 1995, p. 359.

Pode-se apontar aqui como uma limitação da defesa feminista da noção de cuidado não ter atentado aos aspectos históricos da noção de cuidado. Embora a filosofia moral ocidental enquanto sistema de investigação sobre a moralidade tenha se constituído centralmente em torno de noções como princípios morais, justiça e direitos, isso não significa, a partir do que se apresentou até o presente, que não houve teorização sobre o cuidado dentro do *ethos* humano. Não é porque a história da filosofia moral seja em geral uma história escrita por homens que entendem a ética de certa forma, que pensadores e pensadoras feministas estão justificadas a deixar para trás toda a história e não buscar nas velas perdidas e obscurecidas as contribuições de pensadores em relação ao cuidado.

1.1.2 Ética do cuidado no Brasil: as contribuições teóricas de Leonardo Boff

No Brasil, também há referência ao cuidado sob a perspectiva teórico-ética. Merecem destaque as reflexões sobre as aplicações do cuidado no âmbito das profissões ligadas à saúde, sobretudo da enfermagem. Mas a teorização sobre o cuidado não se restringe a suas aplicações nas profissões vinculadas aos cuidados com a saúde. Sob influência da concepção existencial de Heidegger, Leonardo Boff vem trabalhando com a noção de cuidado no contexto de uma ‘ética da terra’, como base para a manutenção e integridade da própria vida na terra.

Boff reconhece no cuidado um tema atual devido à situação ambiental crítica da humanidade e à exploração sistemática da natureza iniciada na modernidade e intensificada nas últimas décadas. Para o autor, o projeto de crescimento material ilimitado extenua e degrada a cada dia os recursos naturais do planeta e está centrado em uma falta de cuidado – o que também pode ser retratado por termos sinonímicos: descuido, descaso e abandono para com o outro, sobretudo crianças, idosos e pobres, com a sociabilidade nas cidades, com a coisa pública, com a dimensão espiritual dos seres humanos, com espécies animais e vegetais, com a salvaguarda do planeta como um todo, apesar de todos os avanços tecnológicos¹⁰¹.

Estabilizar e reverter esse processo de consumo exacerbado dos recursos naturais e de destruição das diferentes formas de vida exige um

¹⁰¹ BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 17-19.

novo paradigma de convivência sobre a Terra, no qual o cuidado torna-se elemento necessário. O autor constata que “se não houver cuidado, dificilmente se alcançará uma sustentabilidade que se mantém a médio e a longo prazos”¹⁰². Junto com o conceito de sustentabilidade, Boff coloca o cuidado como um pilar para a reorganização da sociedade.

Para o pensador, a essência humana não estaria situada nem na liberdade, nem na inteligência, mas na capacidade para o cuidar. O cuidado seria o próprio suporte para a liberdade, a inteligência e outras características, a exemplo da criatividade. No cuidado, escreve Boff, encontra-se “o *ethos* fundamental do humano”¹⁰³, sendo que dele brotam os princípios, valores e atitudes de um bem-viver e de um agir reto. Mais do que apenas um ‘ato’ isolado, o cuidado é uma ‘atitude’ não restrita a um momento de atenção, de zelo ou desvelo, mas traduzida na forma de uma ocupação, de uma preocupação permanente, de responsabilização e de envolvimento afetivo com o outro¹⁰⁴.

Boff recebe assim a concepção ontológica de Heidegger ao ver no cuidado a raiz primeira do ser humano, um modo de ser essencial, irreduzível a qualquer outra realidade anterior. Sem o cuidado, o ser integrante da espécie *Homo sapiens* deixa de ser humano. “Se não receber o cuidado, desde o nascimento até a morte, o ser humano desestrutura-se, definha, perde sentido e morre”¹⁰⁵. Novamente, evidencia-se que o cuidado não se aplica apenas a situações específicas, nas quais o sujeito transfere a necessidade de receber um cuidado específico ou demanda atos de cuidado únicos daqueles com os quais está em relação, mas é uma atitude muito mais fundamental que se estende ao longo de toda a existência de um indivíduo.

Ainda inspirado por Heidegger, Boff recorre à fábula de Higino para sustentar sua tese ontológica de que a característica singular do humano é ser um ser de cuidado. A personificação do cuidado na personagem da fábula de Higino seria a indicação do quão importante é o cuidado para a preservação de todo tipo de vida¹⁰⁶. É o cuidado que reúne em si, na fábula, todos os demais elementos importantes para concretizar a vida.

¹⁰² Id., 2012, p. 13.

¹⁰³ Id., 1999, p. 11.

¹⁰⁴ Ibid., p. 33.

¹⁰⁵ Ibid., p. 34.

¹⁰⁶ Ibid., p. 60.

A ética do cuidado é considerada então “uma relação amorosa, respeitosa e não agressiva para com a realidade e, por isso, não destrutiva”¹⁰⁷. Como se pode observar, Boff elenca alguns elementos importantes para o cuidado, sobretudo ao se pensar em termos feministas, a saber, que o cuidado leva em conta uma relação amorosa, está vinculado à ideia de respeito e afasta-se de elementos como a agressividade e a destruição, seja do objeto do cuidado, seja do próprio indivíduo situado na condição de cuidador. O cuidado envolve uma noção de cooperação e de construção com o outro e não de dominação do outro.

Boff atenta para outro aspecto do cuidado que, como se verá, é fundamental dentro da perspectiva feminista do cuidado: o relacionamento. O cuidado é entendido não como uma técnica, mas uma forma de constituir relacionamentos entre seres humanos e com a natureza¹⁰⁸. Não se trata, portanto, apenas de uma atitude a ser treinada, mas de uma característica constitutiva dos seres humanos. Porém, diferentemente do que é sugerido por algumas feministas em suas concepções éticas pautadas pelo cuidado, Boff não restringe o cuidado às relações pessoais. Vê no cuidado uma atitude constitutiva do ser humano que vai além das relações de proximidade e se estende para uma preocupação nas relações mais amplas com a continuidade das diversas formas de vida na Terra. Tais características do cuidado serão retomadas no capítulo final desta tese.

A partir de sua investigação sobre aspectos históricos e sociais de emergência do cuidado, Boff elabora quatro sentidos do cuidar, que permitem classificar sua concepção de cuidado como ampla e abrangente:

- 1) “Cuidado é uma atitude de relação amorosa, suave, amigável, harmoniosa e protetora para com a realidade pessoal, social e ambiental”. [...]
- 2) “O cuidado é todo tipo de preocupação, inquietação, desassossego, incômodo, estresse, temor e até medo face a pessoas e a realidades com as quais estamos afetivamente envolvidos e por isso nos são preciosas”. [...]
- 3) “Cuidado é a vivência da relação entre a necessidade de ser cuidado e a vontade e a

¹⁰⁷ Id., 2012, p. 20.

¹⁰⁸ Ibid., p. 21.

predisposição de cuidar, criando um conjunto de apoios e proteções [*holding*] que torna possível esta relação indissociável, em nível pessoal, social e com todos os seres viventes”. [...]

4) “Cuidado-precaução e cuidado-prevenção constituem aquelas atitudes e comportamentos que devem ser evitados por causa das consequências danosas previsíveis (prevenção) e aquelas imprevisíveis pela insegurança dos dados científicos e pela imprevisibilidade dos efeitos prejudiciais aos sistema-vida e ao sistema-Terra (precaução)”¹⁰⁹.

Com base nesses diversos sentidos do cuidado, algumas observações podem ser tecidas. Primeiro, é brevemente pontuado que o cuidado compreende um tipo de relação não apenas com aqueles que estão próximos, mas toda a realidade social e ambiental na qual o indivíduo está inserido. Segundo, o cuidado envolve uma atitude inquietante e incômoda, uma espécie de sentimento que mantém o ser humano desperto e atento ao estado e situação de outro ser. Esse sentimento pode conter uma dimensão negativa de perturbação, mas afasta a potencial indiferença diante da situação do outro. Terceiro, o cuidador preocupa-se em construir uma situação de apoio e sustentação para aquele que é cuidado – algo que é necessário aos seres humanos em diversos momentos de suas vidas. Quarto, o cuidado não possui apenas uma função restitutiva, por exemplo, de restituição de saúde aos doentes, mas também preventiva e de precaução, condenando condutas que eventualmente possam causar prejuízos aos seres humanos e a outras formas de vida, incluindo-se aquelas relações que suspostamente envolvem o cuidado, mas não são nada mais do que expressão de autoritarismo e subjugação do outro.

Em todas as suas conceituações que, segundo Boff, coexistem e mesclam-se de forma inseparável, o cuidado é tido como algo pertencente à estrutura humana, um aspecto existencial do ser humano e de seu estar-no-mundo com os outros. Seres humanos são incapazes de sobreviver sozinhos e sem ter cuidado. Como bem pontua Boff: “A relação indissociável entre cuidar e ser cuidado nos acompanha ao longo de toda a vida, por causa da condição humana, sempre exposta a riscos,

¹⁰⁹ Ibid., p. 35-36.

sempre vulnerável e sempre mortal; por isso, sujeita a doenças e, por fim, à morte”¹¹⁰.

Boff ainda acrescenta que “o cuidado revela que não somos seres independentes”¹¹¹. Ao contrário, seres humanos dependem do meio em que vivem, de outras pessoas, da cultura na qual se formaram de recursos e de serviços da natureza. Acrescente-se a isso que o exercício da autonomia – característica tradicionalmente tão valorizada na teoria moral e na filosofia política – não se torna possível sem essa rede de dependência dos seres humanos.

Ao abordar algumas das concretizações de uma ética baseada no cuidado, Boff cita várias situações nas quais o cuidado tem implicações benéficas: cuidado com o planeta único, com o nicho ecológico, com a sociedade sustentável, consigo mesmo e com o outro, com os pobres, oprimidos e excluídos, com o próprio corpo e a própria *psique*, visando a cura integral do ser humano¹¹². Mas Boff alerta também para os riscos envolvidos no cuidado decorrentes da própria limitação estrutural humana. Enquanto cuidador, o ser humano pode falhar, mas deve exercer a compaixão consigo mesmo, não se cobrar a perfeição, apenas tirar lições de seus erros. Ao mesmo tempo, isso não justifica a resignação acompanhada de cinismo que leva o ser humano a deixar de buscar uma melhoria para a situação humana.

As três principais patologias vinculadas ao cuidado apontadas por Boff são a negação, a obsessão e o descuido. A negação consiste em se entregar completamente à lógica do modo de ser depredador, à vontade de poder, à autoafirmação e exclusão dos outros. Seria uma espécie de egoísmo profundo que resulta na desumanização e no embrutecimento das relações. A obsessão é a limitação segundo a qual se tem cuidado em demasia: se o excesso é voltado para si, resulta em narcisismo, vaidade e perfeccionismo imobilizador; se o excesso é voltado para o outro, resulta no desrespeito à individualidade do outro. Por fim, o descuido ou cuidado de menos implica displicência para com aquilo que está sob responsabilidade do indivíduo cuidador¹¹³. Para corrigir essas falhas do cuidado, Boff faz referência à importância de buscar a justa medida na tarefa de cuidar – o que parece ser o reflexo de uma

¹¹⁰ Ibid., p. 30.

¹¹¹ Ibid., p. 37.

¹¹² Id., 1999, p. 133-152;

¹¹³ Ibid., p. 160-162.

concepção de virtude aristotélica, mas o autor não detalha sua noção de justa medida.

Ainda acerca da limitação humana no exercício da capacidade de cuidar e sua possibilidade de aperfeiçoamento contínuo, Boff acrescenta:

[...] o fato de carregarmos sempre uma sombra de descuido, não invalida a permanente busca do cuidado essencial. O descuido, inerente à nossa humana condição, mais do que um obstáculo é um desafio para a vivência do cuidado essencial e de suas formas alternativas e mais aperfeiçoadas. O cuidado não é uma meta a se atingir somente no final da caminhada. É um princípio que acompanha o ser humano em cada passo, em cada momento, ao largo de toda a vida terrenal, como bem o sentenciou Saturno na fábula-mito de Higino. Portanto, sempre é possível crescer na prática do cuidado em cada circunstância, no tempo e no contratempo. Tal atitude gera discreta alegria e confere leveza à gravidade da vida¹¹⁴.

A passagem reforça a interpretação de que a atitude do cuidado necessita ser aperfeiçoada ao longo da vida na forma de uma virtude. Ao mesmo tempo, Boff sugere uma base contratual para a sua abordagem ética baseada no cuidado ao afirmar a formulação de um ‘novo contrato social’ assentado na “participação respeitosa do maior número possível, na valorização das diferenças, na acolhida das complementaridades e na convergência construída a partir da diversidade de culturas, de modos de produção, de tradições e de sentidos de vida”¹¹⁵.

Em última instância, embora sua base metaética seja claramente a concepção ontológica heideggeriana do cuidado, parece faltar na concepção do autor o elemento normativo da ética do cuidado. Poder-se-ia sugerir um princípio do cuidado a conduzir a conduta moral humana, a exemplo do que faz Hume com o princípio da simpatia, como será abordado a seguir. Boff cita que um paradigma moral, como é o caso do cuidado, “molda uma fora de estar-no-mundo-com-outros” e, para tanto, precisa de um conjunto de princípios, valores, indicações, hábitos e

¹¹⁴ Ibid., p. 160.

¹¹⁵ Ibid., p. 26.

práticas, mas ele próprio não informa quais seriam os princípios relacionados ao cuidado, mesmo reconhecendo no cuidado uma validade universal – uma base para uma ética universalmente aplicável¹¹⁶. Diz apenas que à medida que há uma predisposição natural de cuidar e o desejo de ser cuidado, o cuidado necessita ser assumido como um projeto de vida e exige empenho ético, político e pedagógico¹¹⁷. Além disso, o problema da abordagem de Leonardo Boff acerca do cuidado é que parece incorporar uma dimensão acentuadamente holista da vida na Terra. O autor recorre constantemente a termos e expressões como re-ligação, re-encantamento com a natureza, sinergia entre as formas de vida, entre outros, que o direcionam para uma perspectiva holista da vida no planeta Terra, mas cujos princípios de convivência não ficam muitos claros.

Apesar disso, não se pode esquecer que Boff também se aproxima do discurso feminista, o que fica evidente na obra escrita conjuntamente com Rose Marie Muraro, *Feminino e Masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças*, destacando a necessidade da superação do patriarcalismo na sociedade e da contribuição de uma concepção do cuidado na estruturação de novas relações sociais e morais entre os gêneros. Ainda na obra *Saber cuidar*, Boff pontua que grande parte da responsabilidade pela situação de exploração do planeta deve-se ao modelo patriarcal de exploração que submete as mulheres e domina a natureza, incrementando os conflitos nas relações sociais e descuidando da vida em todas as duas formas¹¹⁸. Posteriormente, em *O cuidado necessário*, o autor reconhece que discursos éticos dominantes são marcados pelas culturas e volta a destacar que sob o paradigma do cuidado “está uma cosmologia de transformação e de libertação que se opõe à cosmologia da dominação e da conquista”¹¹⁹. Aqui, é possível estabelecer um paralelo com a preocupação de autoras ecofeministas que procuram estabelecer uma relação entre a dominação do homem sob a mulher e a dominação e exploração dos animais e da natureza em sua totalidade – aspectos que serão retomados no quinto capítulo.

Ainda em *O cuidado necessário*, Boff faz referência a diversas autoras que trabalharam com a ética do cuidado, entre elas, Carol

¹¹⁶ Id. 2012, p. 113

¹¹⁷ Ibid., p. 132.

¹¹⁸ Id., 1999, p. 81.

¹¹⁹ Id., 2012, p. 77-78.

Gilligan e Nel Noddings, cujas teorias serão abordadas mais adiante neste estudo. Para ele, a ética do cuidado possui um substrato ‘feminino’¹²⁰, terminologia essa que também será retomada mais adiante, procurando-se mostrar a inadequação de nomear a ética do cuidado como algo ‘feminino’. Haveria, segundo ele, uma reciprocidade entre modos de ser masculino e feminino presentes em maior ou menor grau em homens e mulheres, que, por suas dosagens diferentes e formas de concretização específicas, também permitiriam diferenciá-los um do outro. Mas o masculino não pode ser identificado com homens; nem o feminino só com mulheres¹²¹.

O problema que Boff destaca aqui é que as relações entre masculino e feminino não mantiveram a reciprocidade. Os indivíduos primordialmente masculinos subordinaram os femininos, originando relações desiguais e desumanas. É nesse contexto que também se deu a formulação de concepções éticas que refletem a linguagem do homem masculino, ocupante do espaço público e detentor do poder. A ética “se expressou por princípios, imperativos, normas, ordenações e ideais que culminaram no tema da *justiça*”¹²². A justiça seria, assim, a marca mais forte do masculino e constituiria a base da maneira própria dos homens em geral de argumentar. Nessa tradição de pensamento, o cuidado não é pensado como tema. O lado trágico desse processo civilizacional sem reciprocidade é que tanto de homens quanto de mulheres exige-se força e apropriação dos recursos da natureza¹²³.

Para garantir a igualdade nas relações entre o masculino e o feminino, o cuidado precisaria ter seu lugar igualmente restituído, ser reintegrado nas diversas esferas da sociedade, evitando-se ainda, com isso, a destruição da natureza. Cuidado e justiça, no entender de Boff, constituem uma ética integral e globalizadora da experiência humana. Por isso, ambos não podem ser dispensados ou contrapostos um ao outro. A justiça é irrenunciável tanto no plano individual quanto no coletivo. A própria justiça seria uma expressão do cuidado em todas as coisas. Mas só a lei não basta, argumenta Boff, o ser humano não pode se deixar limitar pela lei. O cuidado pode levá-lo a questionar a lei e situar o valor da vida em primeiro plano¹²⁴. Cuidado e justiça compõem-

¹²⁰ Ibid., p. 126.

¹²¹ Ibid., p. 115.

¹²² Ibid., p. 116.

¹²³ Ibid., p. 125-128.

¹²⁴ Ibid., p. 129-133.

se, portanto, “na construção de uma convivência humana fecunda, dinâmica, sempre aberta a novas relações e carregada de sentimento de solidariedade, afetividade e, no termo, amorosidade”¹²⁵. Dessa forma, ao delinear o paradigma do cuidado, Boff parece reconhecer uma forma de complementaridade entre justiça e cuidado. O cuidado seria o paradigma feminino e a justiça o masculino e, apesar de serem regidos por lógicas distintas, ambos se compõem e são necessários para dar conta da complexidade dos problemas éticos atuais.

Boff salienta, todavia, que mesmo que a justiça esteja presente em maior ou menor grau na mulher, é a dimensão humana do cuidado que ganha densidade e visibilidade maior na mulher, constituindo sua singularidade. Mas, ao dizer isso, ele parece essencializar a ideia de que a mulher está voltada para o feminino e o cuidado. Como bem pontua Meyer, quando se parte de uma natureza feminina específica, distinta da masculina, acaba-se por conceber um ser feminino, uma essência feminina, por meio da qual o papel social das mulheres é consolidado e os estereótipos são reforçados. Disso podem ainda ser extraídos argumentos para sustentar novas hierarquias de gênero¹²⁶. O que falta a Boff, na verdade, é explicar a relação entre a falta de reciprocidade nas relações entre homens e mulheres e o consequente reforço da função da mulher como cuidadora na sociedade, a ‘naturalização’ da associação entre mulher e feminino e homem e masculino. Importa salientar que se as relações entre homens e mulheres fossem de fato recíprocas, sequer seria possível identificar um ‘feminino’ associado ao cuidado e um ‘masculino’ associado à justiça. Se o cuidado é algo essencial ao ser humano, como Boff procura mostrar ontologicamente, ele é uma característica humana, nem feminina, nem masculina. E a maturidade moral de ambos os gêneros conduz a superação de modos ‘masculinos’ e ‘femininos’ de pensar a ética. Ao invés disso, uma ética para guiar igualmente a conduta de todos os agentes morais tem lugar.

Sugere-se que o mais adequado seria mesmo deixar de lado a terminologia do cuidado como algo associado ao feminino e defendê-lo simplesmente como uma habilidade humana, historicamente associada a uma noção de ‘feminino’ e, por conseguinte, à mulher, a quem também coube exercer essa habilidade. A partir disso é possível, então, questionar a própria existência de um ‘masculino’ e de um ‘feminino’,

¹²⁵ Ibid., p. 135.

¹²⁶ MEYER, Ursula I. *Einführung in die Feministische Philosophie*. Aachen: Ein-FACH Verlag, 2004, p. 12.

como se ambos constituíssem posições fixas ou lados de uma moeda e que caracterizam essencialmente o humano, dividindo-o em dois lados essencialmente opostos.

Em suma, apesar dos limites da visão holista de Boff, a ideia de que uma ética do cuidado contrapõe-se à lógica da dominação que rege o paradigma da conquista e da submissão, colocando-se como integrada e não contraposta a uma ética da justiça, é uma importante contribuição de Boff para o fortalecimento de uma ética do cuidado sob a perspectiva da corrente de filosofia feminista que defende essa concepção ética. Ao mesmo tempo, ao mostrar o quão fundamental é a atitude do cuidado ao longo da vida para o sustento do ser humano enquanto tal, bem como de outras formas de vida, Boff mostra que o cuidado é parte essencial de uma teoria moral.

1.2 SENTIMENTOS MORAIS NA ÉTICA E O CUIDADO

Na história da filosofia ocidental, David Hume seja talvez o filósofo que mais se aproxima das reivindicações de uma ética do cuidado feminista em virtude da valorização que atribui à simpatia, enquanto fonte da moralidade. Hume procurou mostrar que os sentimentos são a base da moralidade, e não a razão, como veio depois a propor a corrente dominante do pensamento sobre a moralidade na ética moderna.

A concepção moral de Hume é exposta no *Tratado da natureza humana*, obra que, conforme sugerido pelo título, procura explicar a constituição da natureza dos seres humanos e de seu entendimento. Hume entende que são os sentimentos ou ‘paixões’ que levam os seres humanos à ação e não sua liberdade. O tema é abordado novamente na *Investigação acerca do entendimento humano*. Nessa obra, ações humanas são retratadas enquanto baseadas na aprendizagem proporcionada pela experiência, posição essa que reflete a epistemologia empirista do autor. As ações também enquadram-se dentro de uma relação de causa e efeito, entendida na forma de adequação entre desejos e crenças e o mundo. As ações são assim frutos da uma necessidade de adequação. Embora os seres humanos vivam sob uma falsa sensação de liberdade, todas as ações decorrem de uma causalidade ligada a sentimentos e a uniformidade das ações humanas ao longo da história seria a evidência disso:

A ambição, a avareza, o amor-próprio, a vaidade, a amizade, a generosidade e o espírito público, paixões misturadas em vários graus e distribuídas pela sociedade têm sido, desde o começo do mundo, e ainda são, a fonte de todas ações e empreendimentos que se têm observado entre os homens¹²⁷.

Mesmo que os costumes sejam diferentes em épocas e países distintos, que indivíduos de sexos diferentes ajam de forma diversa e que ao longo da vida uma pessoa produza ações diferentes, há uma causalidade por trás de tudo, ainda que ela não seja conhecida e não seja facilmente explicável. Por mais peculiar que seja o caráter de um indivíduo, perpassado por mudanças graduais ou bruscas de sentimentos e inclinações ao longo de sua vida, prevalece uma uniformidade em sua ação que pode ser explicada causalmente com base nos sentimentos. Dessa forma, mesmo as decisões humanas parecendo irregulares, elas podem, na verdade, ser explicadas desde que todas as circunstâncias que caracterizam a situação e os aspectos do caráter da pessoa sejam esclarecidos. Do mesmo modo que os eventos da natureza em geral se explicam pelo princípio da causalidade, as ações humanas indicam uma relação necessária e regular entre os motivos e os atos¹²⁸. Daí que a aparente liberdade, que parece ser a ausência de uma determinação e fruto do acaso, traduz-se em uma necessidade derivada da experiência da conduta habitual dos seres humanos. A liberdade permanece sendo apenas a ausência de uma restrição física, isto é, “um poder de agir ou não agir segundo as determinações da vontade”¹²⁹.

O comportamento moral humano é então também explicado pela ideia de causalidade. Indivíduos agem moralmente conforme as leis morais pelas quais são educados e que motivam a regularidade e uniformidade de suas ações¹³⁰. Essas ações não são resultado de escolhas racionais, mas dos sentimentos. A causalidade no campo da moralidade manifesta-se como uma expressão dos sentimentos. Conforme pontua Monteiro, não existe em Hume “uma faculdade especial como uma razão moral”. A moralidade é “um conjunto de

¹²⁷ HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 91.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 93-99.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 100.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 102.

qualidades aprovadas pela generalidade das pessoas”¹³¹ e, por isso, não há um sentido imutável de termos como o ‘bem’ e o ‘mal’ a ser determinado pelo entendimento como uma questão de fato e passível de demonstração. O sentido moral de tais termos só pode ser verificado na observação empírica das relações morais e dentro do que o ‘senso moral’ conjunto determina. Nem o entendimento, nem a razão determinam *a priori* o que é certo ou errado, virtuoso ou vicioso moralmente. Quando uma ação é moralmente condenada, toda a situação tem de ser analisada e um certo tipo de relação de causalidade precisa ser identificada para que se verifique o vício presente na ação. O senso de moralidade é o que permite realizar as distinções morais e identificar a relação entre os objetos, analisando-as de modo a condená-las ou aprová-las¹³². Hume exemplifica isso com a situação do incesto: é o senso de moralidade que o condena; não há nada em si na situação que permite a razão identificar a torpeza. É preciso que o incesto seja entendido pela comunidade moral como uma deformidade moral para que, então, por meio do despertar de um sentimento de desaprovação, as relações de uma situação configurada como incesto sejam moralmente condenadas¹³³.

Hume exclui assim a razão como fonte de produção da moralidade. Os atos da vontade são influenciados por sentimentos como dor, prazer, raiva, mal-estar, satisfação, sendo que a razão não tem o poder de se opor a essa influência. A razão não disputa preferência com paixão ou emoção. Ela tem apenas um papel de intermediadora ao auxiliar a perceber a conexão entre causa e efeito – entre o objeto e a emoção (aversão, dor, prazer, etc.) que desperta no ser humano. Os objetos afetam o indivíduo por meio da emoção e a razão apenas especifica a conexão entre ambos. É a emoção que então impulsiona a ação em relação ao objeto. Da mesma forma que a razão não produz a ação, ela também é incapaz de impedir um ato da vontade e concorrer com a preferência por algum sentimento¹³⁴. “A razão é, e deve ser,

¹³¹ MONTEIRO, João Paulo Gomes. Vida e obra. In: HUME, David. Investigação acerca do entendimento humano. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 5-12, p.11.

¹³² HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Trad. Débora Danowski. São Paulo: UNESP, 2001, p. 502-504.

¹³³ *Ibid.*, p. 507.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 449- 450.

apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas”¹³⁵. Poder-se-ia derivar, assim, um papel auxiliar da razão instrumental para com as paixões em Hume, ou seja, a razão ajuda a entender as percepções na mente, os sentimentos de censura e de aprovação de situações.

Hume começa a adquirir importância aqui para a corrente da filosofia feminista voltada para o cuidado, que justamente critica a tradicional oposição construída entre razão e emoção e a suposição da filosofia moderna de que a razão é a fonte e a base de toda a moralidade. Baier chega a afirmar que Hume é o filósofo que primeiro ouviu as mulheres porque deu expressão a sentimentos e emoções dentro da moralidade, valorizando a sabedoria moral das mulheres¹³⁶. Hume também questiona a história da filosofia moral por estabelecer a separação entre razão e sentimentos e a primazia daquela sobre esta, devido a uma suposta inconstância e um caráter enganoso dos sentimentos. Argumenta então que a razão não é, sozinha, motivo para a ação, mas nem por isso ela se opõe aos sentimentos¹³⁷. Todavia, para os fins deste estudo, que visa defender a complementaridade entre perspectivas morais e questionar os dualismos hierárquicos que geram oposições, entende-se que, da mesma forma que a razão não precisa ser considerada sozinha o motivo para a ação, também não se pode permitir que ela seja subserviente aos sentimentos. A noção de complementaridade, como se verá, prioriza a igualdade.

Guimarães apresenta a relação entre paixão e razão em Hume a partir da ideia de agregação: “[...] os juízos de gosto, morais e estéticos são expressões de sentimentos, mas sentimentos que agregam habilidades e operações racionais, reflexivas, cognitivas”¹³⁸. Na verdade, a distinção entre razão e paixões tem uma função primordialmente explanatória e ocorre através de seus efeitos. Mas tal distinção instrumental mostra-se artificial diante de um olhar mais acurado, pois ambas as categorias compõem a mente humana, sendo a

¹³⁵ Ibid., p. 451.

¹³⁶ BAIER, Annette C. Hume, the Women’s Moral Theorist? In: KITTAY, Eva F.; MEYERS; Diana T. (Orgs.) *Women and Moral Theory*. Totowa: Rowman & Littlefield, 1987, p. 37-55, p. 39.

¹³⁷ HUME, op. cit., 2001, p. 449.

¹³⁸ Ibid., p. 119.

paixão a mais fundamental, por sua originalidade, enquanto as ideias, das quais a razão se ocupa, são suas cópias¹³⁹.

Paixão e razão não são, portanto, contrárias uma a outra, são faces da mesma moeda e possuem apenas direcionamentos diferentes. De acordo com Hume, uma paixão só é contrária à razão quando ela estiver fundada em falsas suposições, isto é, quando seu objeto realmente não existe, ou quando os meios escolhidos para um fim pretendido são insuficientes, evidenciando um engano do juízo em termos de causa e efeito. Se não for esse o caso, a razão não pode nem condenar, nem justificar uma paixão; aquela não disputa espaço com essa. Por outro lado, a razão pode informar sobre a existência de algo e, assim, mostrar o objeto da paixão; ou ainda, indicar a conexão entre causa e efeito, de modo a proporcionar os meios para se exercer uma paixão qualquer¹⁴⁰. Novamente, não há oposição entre razão e paixão. Na formação de juízos oriundos da atuação de paixão e razão, erros são sempre possíveis. Nas palavras de Hume:

Não é contrário à razão que eu escolha minha total destruição só para evitar o menor desconforto de um *índio* ou de uma pessoa que me é inteiramente desconhecida. [...] uma paixão tem de ser acompanhada de um juízo falso para ser contrária à razão; e mesmo então, não é propriamente a paixão que é contrária à razão, mas o juízo. [...] Como uma paixão não pode nunca, em nenhum sentido, ser dita contrária à razão, a não ser que esteja fundada em uma falsa suposição, ou que escolha meios insuficientes para o fim pretendido, é impossível que razão e paixão possam se opor mutuamente ou disputar o controle da vontade e das ações. Assim que percebemos a falsidade de uma suposição ou a insuficiência de certos meios, nossas paixões cedem à nossa razão sem nenhuma oposição¹⁴¹.

¹³⁹ GUIMARÃES, Livia. Hume e o feminismo. In: BORGES, Maria de Lourdes; TIBURI, Márcia (Orgs.). *Filosofia: machismos e feminismos*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014, p. 107-127, p. 120.

¹⁴⁰ HUME, op. cit., 2001, p. 499.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 452.

Note-se, portanto, que Hume afasta-se de uma concepção que opõe fortemente os sentimentos e emoções à razão, como se cada qual originasse ações distintas. Hume defende que a fonte das ações é sempre uma só, a paixão, e a razão apenas direciona essa paixão, investigando seus fundamentos, examinando seus objetos e a relação de causa e efeito por trás deles. Mas não há, em princípio, uma diferenciação qualitativa de ações, como se algumas delas fossem superiores por derivarem da razão – e serem então associadas aos homens dentro da sociedade patriarcal – e outras delas, de menor qualidade, serem derivadas de sentimentos e emoções – aspecto característico de ações supostamente realizadas por mulheres, conforme designa a tradição moral. É a emoção sensível que, em última instância, dá origem a todas as ações. Por ser, às vezes, calma e tranquila, sem causar alguma desordem no ser humano e apontar para uma firmeza de caráter relacionada ao costume, essa emoção pode até ser confundida com a razão, afirma Hume¹⁴². Mas isso é apenas a aparência da ação, pois a razão não produz emoção sensível. Tanto emoções mais violentas quanto mais calmas são afetos derivados dos sentimentos, embora somente as últimas se pareçam com a razão. Além disso, apesar de as paixões violentas exercerem uma influência mais significativa sobre a vontade, as paixões calmas, “quando corroboradas pela reflexão e auxiliadas pela resolução, são capazes de controlá-las em seus movimentos mais impetuosos”¹⁴³. Sentimentos associados à razão retratam, assim, a representação da condição humana.

Sobre a combinação entre razão e sentimentos em Hume, Baier acrescenta:

Um coração humano, da mesma forma que a razão humana, é necessário para o entendimento da moralidade, e a resposta do coração é para pessoas particulares, não para princípios universais de justiça abstrata. Tais respostas imediatas podem ser corrigidas por regras gerais (como elas serão corrigidas quando a justiça exige que a dívida do bom homem pobre para com o menos bom e avarento seja paga) e por respostas mais sentimentalmente refletidas, tais quais medo e presságio diante de amor e confiança imprudentes e reprovação de indulgência parental

¹⁴² Ibid., p. 453.

¹⁴³ Ibid., p. 473.

excessiva, mas o que controla e regula o sentimento será uma rede mais ampla de sentimentos, a qual a razão ajuda a apreender e entender, não uma razão mantendo autoridade sobre os sentimentos¹⁴⁴.

Novamente, fica claro que não há oposição entre razão e sentimentos. Ao contrário do que se propõe na corrente dominante do pensamento moral ocidental moderno, na concepção humeana, a razão apenas direciona e esclarece os sentimentos que motivam a ação moral no ser humano.

Em se tratando especificamente das ações morais, tem-se então que a razão não seria capaz de motivá-las. Elas são desencadeadas por uma habilidade primária dos seres humanos, a saber, a simpatia. Hume acrescenta: “A moral desperta paixões, e produz ou impede ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões de nossa razão”¹⁴⁵. Isso se deve ao fato de a razão ser algo inativo, isto é, não influenciar nem a ação, nem a própria consciência ou senso moral, não podendo a moralidade ser uma dedução racional. As paixões correspondem a princípios ativos e originais nos seres humanos e, por isso, exercem atividade permanente neles.

Ao tratar da associação entre razão e paixões em Hume, Baier salienta que é a simpatia que representa a instância crítica da moralidade e leva os seres humanos a adotarem regras apropriadas para a convivência em sociedade, e não uma capacidade humana de testar regras morais junto a princípios morais mais elevados. Em outros termos, é a habilidade de reconhecer e simpateticamente partilhar das reações dos outros ao sistema de direitos morais, de comunicar sentimentos e entender o que os outros estão sentindo que leva os seres humanos à ação moral. Não seria então o conhecimento de uma lei moral superior que leva os seres humanos a agir moralmente, mas uma habilidade imaginativa e inventiva associada à razão para pensar sobre a ação¹⁴⁶. Com isso, o papel da racionalidade é relativizado e o dos

¹⁴⁴ BAIER, Annette C. Hume, the Women’s Moral Theorist? In: KITTAY, Eva Feder; MEYERS, Diana. *Women and Moral Theory*. Totowa: Rowman & Littlefield, 1987, p. 37-55, p. 41-42.

¹⁴⁵ HUME, op. cit., 2001, p. 497.

¹⁴⁶ BAIER, op. cit., 1987, p. 41.

sentimentos morais é valorizado em Hume, uma vez que o assento último da moralidade é o sentimento.

Das observações de Hume sobre o funcionamento da moralidade, extrai-se então o que ficou conhecido como o argumento da praticidade:

“P1: a moral tem uma influência sobre a ação;

P2: a razão não pode ter nenhuma influência sobre a ação (é inativa); e, portanto,

C: as regras da moralidade não são conclusões de nossa razão”¹⁴⁷.

Como não é a razão que direciona a moralidade, nem revela o que é o vício e a virtude, ou quaisquer outras qualidades morais, “deve ser por meio de alguma impressão ou sentimento por eles [vício e virtude] ocasionados que somos capazes de estabelecer a diferença entre os dois”, sustenta Hume¹⁴⁸. As regras e normas da moralidade resultam, dessa forma, daquilo que é sentido pelos indivíduos. Ações virtuosas geram impressões ou sentimentos agradáveis, enquanto o contrário acontece com ações procedentes do vício. Por isso, as primeiras ações tornam-se dignas de serem louvadas e as segundas, censuráveis. Nisso constitui-se o senso da moralidade: ‘sentir’ ou ter o sentimento de distinção entre o que é agradável moralmente e gera satisfação e o que é desagradável e deve ser desvalorizado.

O senso de moralidade está, portanto, pautado nos sentimentos morais, que, para Hume, são parte da natureza humana, entendida no sentido daquilo que é habitual para os seres humanos, “pois nunca houve no mundo uma só nação, e nunca houve em nenhuma nação uma só pessoa que fosse inteiramente desprovida desses sentimentos”¹⁴⁹. É com base nos sentimentos morais que as pessoas aprovam ou desaprovam a conduta de outrem. Mas, para tanto, há outro elemento fundamental na concepção moral de Hume que permite que os seres humanos desenvolvam em si esses sentimentos morais e tomem parte do senso de moralidade coletivo: a simpatia.

A simpatia é a capacidade de identificação com os outros pertencente a todos os seres humanos, tomando parte do seu prazer e da sua dor. É através da imaginação que o ser humano pode se colocar no lugar do outro, sentir seu mal-estar e sua dor, transformando a ideia da dor em uma impressão em si mesmo. Com isso, o indivíduo penetra nos

¹⁴⁷ DALL’AGNOL, Darlei. *Ética II*. Florianópolis: EAD/UFSC, 2009, p. 42.

¹⁴⁸ HUME, op. cit., 2001, p. 509.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 513-514.

sentimentos alheios, participando de sua dor ou satisfação, e essa é a natureza e a causa da simpatia: “Não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas conseqüências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos”¹⁵⁰. É a simpatia e a emoção dela resultante que garante, portanto, as regras e a uniformidade observável no comportamento moral das pessoas, e não a deliberação racional sobre a moralidade.

Tem-se, assim, que a simpatia aproxima-se da noção de cuidado defendida por Gilligan, que será especificada no próximo capítulo, uma vez que ambas parecem fazer parte da natureza humana, isto é, correspondem a uma qualidade inerente ao ser humano e que motiva o aspecto relacional de cada indivíduo, dirigindo-o para o outro. Tanto a simpatia quanto o cuidado podem ser desenvolvidos pelos seres humanos ou cerceados nas relações. Hume nota que se um indivíduo é desprezado por aqueles que lhe são próximos, como a família, tende a haver uma diminuição da capacidade de simpatia, levando-o, inclusive, a desfazer essas relações¹⁵¹. Como se verá no segundo capítulo, a diminuição da capacidade de cuidar nas relações, em geral por parte de homens, parece ser resultado de uma certa estrutura social que não considera ideal seu desenvolvimento em meio aos indivíduos do gênero masculino.

Hume admite que a simpatia é mais facilmente despertada para com aqueles com os quais se tem, para além da semelhança da natureza humana, similaridades de caráter, cultura e crença. Há aspectos que facilitam a simpatia, mas isso não significa que ela não seja despertada no ser humano por aqueles que dele estão mais afastados¹⁵². Ao mesmo tempo, ela depende do estabelecimento de um certo tipo de relação com o outro para produzir estima e afetos diversos. É a simpatia que permite a ‘comunicação’ de todos os sentimentos nas relações humanas (e também entre muitas espécies animais não-humanas)¹⁵³. Pode-se dizer

¹⁵⁰ Ibid., p. 351.

¹⁵¹ Ibid., p. 356-357.

¹⁵² Ibid., p. 352.

¹⁵³ Hume admite que o desejo de companhia é parte de todos os animais que não são primordialmente guiados pela força predadora e agitados por paixões violentas. A simpatia ocorre entre os animais tanto quanto entre os seres humanos. Ibid., p. 397; 432.

que, embora algumas éticas baseadas no cuidado, como se verá no terceiro capítulo em Noddings, pretendem restringir o cuidado às relações de proximidade, objetiva-se apresentar considerações em favor da expansão da ação de cuidar para além dos seres próximos. Mas, para tanto, será necessário mostrar que embora se possa construir um paralelo entre a simpatia e o cuidado, esse último vai além daquele, exigindo um comprometimento maior e devendo ser transformado em princípio de ação que não dependa de uma percepção das semelhanças entre os indivíduos humanos e seres não humanos, mas, antes, de uma educação voltada para o desenvolvimento e a valorização da interconexão das diferentes formas de vida. A simpatia pode integrar o cuidado, mas esse último não se restringe aos efeitos daquela.

A relação a que Hume se refere não implica necessariamente uma percepção de extrema proximidade, mas um certo tipo de identificação de semelhanças:

Temos uma idéia [sic] viva de tudo que tem relação conosco. Todas as criaturas humanas estão relacionadas conosco pela semelhança. Portanto, suas existências, seus interesses, suas paixões, suas dores e prazeres devem nos tocar vivamente, produzindo em nós uma emoção similar à original – pois uma idéia [sic] vívida se converte facilmente em uma impressão¹⁵⁴.

Assim, muito antes da corrente da teoria moral feminista vinculada ao cuidado, Hume já havia destacado a importância da relação e da conexão com os outros e sua ligação com os sentimentos: “Qualquer pessoa que esteja unida a nós por meio de alguma conexão pode ter certeza de que receberá uma parcela do novo amor, proporcional ao grau de conexão, sem que precisemos saber quais são suas outras qualidades”¹⁵⁵. A conexão com o outro pode ser despertada por diferentes formas de relações com conterrâneos, vizinhos, colegas profissionais. Qualquer forma de construção de vínculo, de constituição de familiaridade, implica compartilhamento de afeições. Esse compartilhamento é fundamental para o ser humano, “inteiramente incapaz de se bastar a si mesmo”¹⁵⁶ e incapaz de “formar um desejo

¹⁵⁴ Ibid., p. 403.

¹⁵⁵ Ibid., p. 386.

¹⁵⁶ Ibid., p. 386.

sequer que não se refira à sociedade”¹⁵⁷. A disposição da simpatia é o que guia os indivíduos uns em relação aos outros, possibilitando o estabelecimento de inter-relações. Baier acrescenta que a própria noção de identidade em Hume é estendida de forma a incluir a experiência da interconexão com o outro, o que permite entender como a moralidade preserva e expande o carácter de cooperação e interdependência dos indivíduos¹⁵⁸. Esse aspecto reaparece no terceiro capítulo deste estudo ao se tratar da abordagem de Noddings, que coloca a experiência de ser cuidado como algo que constitui a identidade dos seres humanos como futuros cuidadores.

Uma característica da simpatia é que ela não se limita ao momento presente, podendo ser uma antecipação por meio da imaginação de uma situação futura, desde que o indivíduo tenha noção da situação presente e de suas consequências para o futuro. Hume assim exemplifica o que ele denomina de ‘simpatia extensa’, chegando a admitir que a simpatia é o princípio por trás das ações morais humanas:

Suponhamos que eu visse uma pessoa inteiramente desconhecida dormindo sobre a relva, correndo perigo de ser pisoteada por cavalos; eu imediatamente correria para ajudá-la, e, ao fazê-lo, estaria sendo movido pelo mesmo princípio da simpatia que faz que me preocupe com a aflição presente de um desconhecido¹⁵⁹.

Outra característica da simpatia é que ela pode variar em graus, resultando, inclusive, em sentimentos contrários, tais quais a benevolência e a compaixão ou o ódio e a raiva. Uma simpatia de grau fraco transmite desprazer imediato, uma sensação desagradável e passageira. Quando a impressão da simpatia é forte, gera benevolência e piedade porque o indivíduo entra profundamente nos interesses e sentimentos daquele que sofre¹⁶⁰.

A simpatia é também a base para a regulação das relações que vão além daquelas entre familiares e amigos. Mesmo as normas convencionadas socialmente, o sistema do direito e da justiça, constituídos por meio de convenção voluntária, e não na forma de um

¹⁵⁷ Ibid., p. 397.

¹⁵⁸ BAIER, op. cit., 1987, p. 46.

¹⁵⁹ HUME, op. cit., 2001, p. 420.

¹⁶⁰ Ibid., p. 422.

contrato de concessão de direitos, mas pela utilidade de tais sistemas tanto para o indivíduo ele mesmo quanto para os outros, tem seu funcionamento atrelado a simpatia. Em outros termos, todo o conjunto de sistema de direito e de justiça provém da simpatia dos seres humanos com aquilo que é fundamental para o bem público ou de toda a sociedade:

[...] o conjunto do sistema do direito e da justiça é vantajoso para a sociedade e para cada indivíduo; e foi tendo em vista essa vantagem que os homens o estabeleceram, por meio de suas convenções voluntárias. Após ter sido estabelecido por essas convenções, tal sistema se faz naturalmente acompanhar de um forte sentimento de moralidade, que só pode provir de nossa simpatia com os interesses da sociedade¹⁶¹.

Pode-se ir além de Hume e afirmar que a própria ideia da convenção voluntária depende da simpatia entre os seres humanos e, para isso, é preciso colocar-se no lugar do outro e entender que normas e direitos podem protegê-lo de injustiças, sentindo com ele o quão prejudicial a injustiça pode ser. Os seres humanos, ao estabelecerem normas e direitos, não estão isentos de emoções e dos efeitos das paixões. Da mesma forma, ao analisarem sentidos de justiça e injustiça de outros povos, são tomados pelo sentimento moral de aprovação ou desaprovação – e isso só acontece em virtude da simpatia. Assim, as qualidades ou virtudes em geral que proporcionam o bem da sociedade, tais quais, beneficência, docilidade, caridade, generosidade, moderação e equidade, são aprovadas pelo ser humano e a origem dessa aprovação é a simpatia. Hume ainda sustenta que, não fosse pela simpatia, provavelmente os seres humanos não agiriam no interesse da sociedade e do bem coletivo¹⁶².

Essas virtudes sociais apontadas por Hume são, segundo Baier, tradicionalmente associadas às mulheres. Hume critica as virtudes entendidas como ‘masculinas’, por exemplo, as virtudes bélicas que ameaçam o ‘sentimento de humanidade’ e levam a confusões e desordens, para dar lugar às virtudes não competitivas e não agressivas, de cunho relacional, isto é, as que são úteis e agradáveis para quem as

¹⁶¹ Ibid., p. 619.

¹⁶² Ibid., p. 618.

possui, além de envolverem relações do tipo parentais, de amizade e companheirismo. Em geral, para manifestar tais virtudes, é preciso que o indivíduo esteja em companhia de outros, reagindo a manifestações deles¹⁶³.

Outro aspecto que, no entender de Baier, está presente em Hume e o aproxima da teoria moral feminista diz respeito à atenção dada às relações entre desiguais. Hume não prioriza as relações morais entre iguais autônomos. Sua análise da cooperação social inicia na colaboração entre os membros familiares, que não necessariamente têm igualdade entre si, por exemplo, pais e filhos. Nesse tipo de relação, juntamente com as obrigações e virtudes nela envolvidas, há três características centrais não levadas em conta dentro da perspectiva kantiana e contratual da moralidade: a intimidade, o fato de não serem escolhidas e ocorrerem entre desiguais¹⁶⁴. Mesmo que a intimidade seja considerada solúvel e a falta de igualdade temporária, tais relações são paradigmáticas para a moralidade, mas muitas vezes deixadas de lado em teorias morais, que ignoram o fato de que boa parte das responsabilidades morais derivam de um tipo de relacionamento nem sempre escolhido ou contratado.

Também no que tange à função da moralidade, pode-se estabelecer uma aproximação de Hume com a corrente teórica feminista do cuidado sobre a moralidade. Diferentemente da corrente central da filosofia moderna, preocupada com a moralidade em virtude de sua função de garantir a liberdade, Hume aponta a moralidade como o caminho para a solução de conflitos e contradições intrapessoais e interpessoais, originados em desejos e sentimentos ao longo do tempo. É a moralidade que, assim, afasta os seres humanos de comportamentos autodestrutivos¹⁶⁵. Como se verá na concepção de Gilligan, a moral do cuidado rejeita o autosacrifício em nome dos outros, diferentemente do que tradicionalmente é exigido das mulheres em meio a sociedade patriarcal. Por isso, para além de se preocupar com a liberdade de agentes morais, a moralidade precisa se comprometer com o fim de comportamentos destrutivos e de exploração em nome do benefício alheio.

A abordagem que Hume apresenta da moralidade também é caracterizada por manter-se próxima da realidade. Na resolução de

¹⁶³ BAIER, op. cit., 1987, p. 43.

¹⁶⁴ Ibid., p. 44.

¹⁶⁵ Ibid., p. 45.

problemas morais, as condições históricas e a realidade não podem ser ignorados. De acordo com Baier, Hume considera os problemas morais historicamente situados e sua análise ocorre a partir das características da situação concreta. Tanto aspectos do passado quanto o prospecto dentro de um determinado grupo envolvido na situação é relevante para a resolução de situações moralmente problemáticas¹⁶⁶. Novamente, ver-se-á que a questão da manutenção da proximidade com a situação específica é relevante dentro da abordagem moral do cuidado voltada para a valorização de aspectos particulares e situacionais.

A concepção de Hume, entretanto, está mais centrada no aspecto descritivo da moralidade, sem oferecer normas que possam guiar a conduta moral dos sujeitos, ainda que se possa classificá-lo como um defensor de uma ética de virtudes. Conforme Hume próprio afirma, à filosofia cabe ocupar-se do ‘exame da vida cotidiana’ e dar conta da descrição e entendimento de suas dificuldades nas investigações¹⁶⁷. Ao apresentar sua leitura da moralidade, Hume afirma que da experiência se pode observar que os seres humanos são frequentemente guiados por noções de deveres e obrigações ligadas a entendimentos sobre o que é justo é injusto, mas disso ele não pretende extrair normas de conduta idealizadas¹⁶⁸.

Mas, ao tratar da moralidade como uma expressão dos sentimentos que não pode ser regulada por um sistema de normas que sirva como um guia para a orientação moral dos indivíduos, Hume abre espaço para que sua concepção seja qualificada como uma concepção de subjetivismo ético, que entende a moralidade como uma questão de expressão dos sentimentos. De acordo com Rachels, os sentimentos levam a emissão de juízos de aprovação ou desaprovação de algo e nada mais, o que elimina a possibilidade de sustentar divergências entre julgamentos morais e, por conseguinte, a exposição de argumentos, o debate e a possibilidade de acordos para superar divergências sobre matérias morais e produzir um conhecimento moral objetivo¹⁶⁹.

Com base nisso, considera-se a proposta de Hume limitada quando se leva em conta a necessidade de valorização das reivindicações morais de sujeitos submetidos a processos de opressão e

¹⁶⁶ Ibid., p. 47.

¹⁶⁷ HUME, op. cit., 2004, p. 106.

¹⁶⁸ Id., 2001, p. 497.

¹⁶⁹ RACHELS, James. *Os elementos da Filosofia da Moral*. 4. ed. Trad. Roberto Cavallari Filho. Barueri: Manole, 2006, p. 35-40.

de exploração, ou simplesmente destituídos do poder de influência na sociedade, bem como o ideal de transformação da sociedade patriarcal por trás de uma abordagem feminista da moralidade. Algumas feministas criticam concepções morais existentes e buscam teorizar sobre a moralidade para superar os limites das teorias morais por meio da problematização de questões de gênero. Elas estão, assim, a lidar com o aperfeiçoamento de questões normativas concernentes a ética. Mesmo que se valorize os aspectos descritivos da moralidade e as especificidades situacionais, isso não significa abrir mão da normatividade, mas apenas expandir a normatividade existente a partir da observação crítica de sua insuficiência para dar conta do que se supõe dentro dos princípios de organização da sociedade patriarcal.

Se algumas teorias morais da modernidade são passíveis de crítica por não se deterem de forma suficiente ao elemento descritivo de uma teoria moral e por levarem em conta somente os interesses e a realidade de um determinado grupo dominante na sociedade, o mesmo pode ser dito de uma concepção teórica que não se detenha a normatizar certos elementos de uma teoria moral. Lindemann pontua que na ética feminista há duas etapas igualmente relevantes quando se pensa na formulação de uma teoria ética: a descritiva e a normativa. Antes de propor uma teoria, é importante entender o funcionamento de estruturas sociais, sobretudo, as vinculadas à distribuição de poder, bem como o modo como as pessoas se adaptam a elas e o que significa para essas pessoas viver de acordo com tais estruturas. Depois de entender a rede de relações nas quais os seres humanos se situam, pode-se propor então como as relações deveriam ser¹⁷⁰. Se se entende que a subordinação, a discriminação e a opressão de mulheres é moralmente errada e sua experiência moral tem de ser respeitada, uma teoria ética normativa não pode ignorar tais fatos. Independentemente de se poder separar ambas as etapas, a descritiva e a normativa, o fato é que elas se fazem presentes na abordagem feminista da ética, sendo que a teoria ética normativa feminista surge de práticas sociais reais e da expectativa de mudanças dessas práticas.

A corrente do pensamento feminista voltada para a ética do cuidado procura, assim, dar conta da normatividade da moralidade. Com isso, afasta-se também de uma ideia de emotivismo e de subjetivismo moral. Ainda que se faça uma crítica ao entendimento da racionalidade que prevalece nas éticas modernas, também não se defende o abandono

¹⁷⁰ LINDEMANN, op. cit., 2006, p. 14-15.

completo de qualquer perspectiva de racionalidade para colocar no seu lugar emoções morais supostamente destituídas de racionalidade como a base de toda a moralidade. O cuidado, conforme entendido dentro da concepção feminista que o defende, não é uma mera emoção moral – ou, pelo menos, não é uma mera emoção no sentido do termo expresso na ética tradicional que o contrapõe à racionalidade. Com isso, teóricas feministas partidárias da ética do cuidado afastam-se de um não-cognitivismo moral derivado do empirismo humeano, segundo o qual não há conhecimento moral porque a moralidade não pode ser analisada nem sob a perspectiva de verdades conceituais, nem empíricas¹⁷¹. Feministas do cuidado entendem que a crítica à ética tradicional moderna pode levar a um conhecimento moral mais adequado e amplo, que engloba a realidade de outros agentes morais, superando as restrições impostas dentro de um modelo de sociedade patriarcal.

A proposta feminista da ética do cuidado também não se reduz a uma perspectiva descritivista da moralidade. Utilizando a linguagem humeana aplicada ao feminismo, ter-se-ia, então, o seguinte: é preciso olhar para o modo como as coisas são no mundo e, a partir da análise e entendimento da realidade, percebendo como categorias de gênero perpassam o raciocínio sobre a moralidade, procurar explicar como as coisas deveriam ser. É claro que a passagem do ‘é’ para o ‘deve ser’ precisa ser explicada. A filosofia feminista busca justificar a passagem do nível descritivo para o normativo como sendo um mundo moralmente mais adequado e justo para as mulheres, vítimas da exploração do patriarcado ao longo da história da maior parte das sociedades. Nesse sentido, o problema ‘ser/dever-ser’ não é entendido segundo a leitura que defende um abismo lógico ou a impossibilidade de “inferir um dever-ser daquilo que é o caso”¹⁷², mas aquela que sustenta que é possível, basta somente dizer como. Se na análise da sociedade verifica-se que mulheres sempre foram responsáveis pela prática do cuidado, isso não significa que elas devam continuar agindo assim. É preciso mostrar que a prática do cuidado só está sob responsabilidade das mulheres por serem elas destituídas de poder social e consideradas historicamente seres moralmente inferiores. Ao mesmo tempo, deve-se destacar que o cuidado é fundamental para a constituição do ser humano e para sua saúde mental e corporal ao longo da vida, para, então, extrair

¹⁷¹ SHAFER-LANDAU, Russ. *The Fundamentals of Ethics*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 76.

¹⁷² DALL’AGNOL, op. cit., 2009, p. 47.

uma obrigação de cuidar por parte de todos os agentes morais a fim de corrigir as injustiças para com as mulheres na sociedade patriarcal¹⁷³.

Considerando esse contexto de transformação da sociedade por meio da valorização da ética do cuidado, Hume, através de sua ética baseada em sentimentos e na simpatia, pode ser tido como alguém que abre caminho para a proposta feminista, mesmo não contendo uma perspectiva normativa ética no sentido de outras concepções morais modernas. O próprio Hume visualizava a valorização de certos sentimentos comumente entendidos como ‘femininos’, conforme salienta Guimarães acrescenta:

Hume não fala do homem como o ser humano universal. Não escolhe a faculdade da razão como a qualidade humana essencial e específica. Não atribui um papel subordinado às mulheres. Põe-se acima dos humilhantes estereótipos que tanto

¹⁷³ Defende-se aqui uma proximidade com a perspectiva de Putnam sobre a solução para a dicotomia fato/valor. Pode-se dizer que, na verdade, não existe uma oposição forte entre o descritivo (fato) e o normativo (valor) na ética. Tanto a descrição da sociedade e, mais especificamente, da moralidade, é perpassada por valores, quanto a normatividade não se constroi isenta da realidade descritiva. Perspectivas normativas são influenciadas pelas circunstâncias nas quais são concebidas, mas isso não remove sua objetividade. Putnam acrescenta que os julgamentos sobre valores são racionais justamente por envolverem fatos e não estarem meramente pautados em intuições subjetivas, além de serem concebidos dentro de uma concepção de florescimento humano. De acordo com Putnam, “cada fato é carregado de valores e cada um de nossos valores carrega alguns fatos” (p. 201) Para Putnam, a objetividade não é algo absoluto e infalível, a parte de todas as circunstâncias nas quais as teorias são concebidas. Ao criticar a existência de verdades atemporais a serem captadas pela mente humana, Putnam defende que o verdadeiro (que é um fato) é aquilo que é racional acreditar e isso depende em certa medida dos valores que prevalecem na sociedade e influenciam o meio científico, bem como de alguma ideia do que é o bom e de florescimento humano. Essa concepção evita o subjetivismo, uma vez que são definidos critérios objetivos de aceitabilidade racional, envolvendo virtudes como a coerência e a simplicidade, adequação da investigação racional, relevância, entre outros, que necessitam ser satisfeitos para que se tenham fatos sobre o mundo e não apenas mera expressão de intuições subjetivas. Cf. PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

indignaram as feministas do século XX. Abraça a diversidade e rejeita o dualismo¹⁷⁴.

Tem-se em Hume uma valorização dos sentimentos e das mulheres. Ainda de acordo com Guimarães, apesar de o filósofo reconhecer que há diferenças entre homens e mulheres, essa diferença não impede o reconhecimento da capacidade das mulheres para a vida pública e não impede a igualdade com os homens. Ademais, as especificidades do gênero feminino podem ser apreciadas de forma positiva, o que leva o próprio Hume a assimilar características comumente atribuídas ao gênero feminino dentro de sua filosofia moral, “fundindo-as ou as elevando a princípios gerais da natureza humana”¹⁷⁵. Com isso, se as qualidades de um tipo devem permanecer, essas serão as qualidades do ‘feminino’, apropriadas à civilização, tais quais, a brandura e a moderação.

Hume ainda vai além disso ao transgredir a divisão binária de gênero e apagar a tradicional linha divisória entre o ‘masculino’ e o ‘feminino’, mostrando que a categoria de gênero se mostra, na verdade, desnecessária. O que mais interessa a Hume são, de fato, as semelhanças entre homens e mulheres e não as diferenças. Ambos podem ambicionar o poder e serem protagonistas da história. Com isso, Hume procura apagar a presumida especificidade de gênero nas paixões e disposições humanas, expandindo os sentimentos antes restritos ao gênero feminino para todos os seres humanos. Em virtude dessa valorização do feminino e de virtudes comumente associadas às mulheres, bem como de traços pertencentes à natureza humana, mas geralmente entendidos como femininos, tais quais a ternura e o cuidado, Guimarães reconhece em Hume um utópico feminista¹⁷⁶. Todavia, o que Guimarães não pontua nessa sua descrição de um Hume que busca conhecer a natureza humana em geral e, para além das diferenças, determinar uma comunalidade entre os seres humanos, é que mesmo reconhecendo e valorizando a capacidade das mulheres, Hume não faz uma crítica social à condição das mulheres na sociedade. Ao assumir uma posição de ‘não gênero’, Hume ignora todas as injustiças sociais decorrentes da tradicional divisão de papéis de gênero. Entende-se que, porém, a superação da

¹⁷⁴ GUIMARÃES, op. cit., 2014, p. 125.

¹⁷⁵ Ibid., p. 119.

¹⁷⁶ Ibid., p. 122-126.

posição binária de gêneros precisa dessa etapa descritiva da sociedade atrelada à crítica da condição da mulher na sociedade.

Não obstante a valorização de características tradicionalmente tidas como ‘femininas’, considerando-as fundamentais para a ordenação da sociedade, o comprometimento de Hume com uma ética das virtudes também o afasta do ideal da complementaridade entre sentimentos e emoções e racionalidade e entre cuidado e a noção de normas e direitos morais. Portanto, o que afasta Hume dos ideais deste estudo é o fato de ele se direcionar para uma ética de virtudes que, ao fim, distancia-se da proposta de complementaridade a ser desenvolvida. É claro que com isso não se pretende dizer que as virtudes são desnecessárias ou não têm importância dentro de uma teoria ética. É certo que a simpatia e o cuidado contribuem para o desenvolvimento de virtudes sociais, como a benevolência e a justiça. Mas elas não substituem normas, princípios e direitos morais.

Todas as ações morais também não se reduzem a uma expressão de sentimentos, o que impossibilitaria o reconhecimento de uma certa objetividade da moralidade. Mesmo que a ética feminista faça uma crítica à abstração e falta de conteúdo de certas normas morais, nem por isso compromete-se com o subjetivismo ou emotivismo moral. Em outras palavras, a defesa da valorização de sentimentos e emoções morais não implica a negação de que a linguagem moral se expressa por meio de fatos passíveis de verdade ou falsidade. Admitir que sentimentos e emoções são fundamentais para a moralidade também não implica expulsar a razão da ética. Defende-se aqui o entendimento de que julgamentos morais não são meramente emissões de entendimento arbitrárias, mas, conforme salienta Rachels, envolvem a apresentação de razões que os respaldam; não quaisquer razões, mas aquelas que representam a opção melhor diante das alternativas e que tornam, portanto, esse julgamento verdadeiro. Isso não significa que o julgamento moral não seja passível de erro, mas também não é a mera expressão de desejos ou do querer subjetivo¹⁷⁷. Acrescente-se que as razões podem envolver sentimentos e emoções ou resultarem de uma preocupação em cuidar do outro ou de outros e, ainda assim, podem ser boas razões para justificar uma conduta quando comparadas a caminhos alternativos. Racionalidade aqui não exclui a participação de sentimentos e emoções, mas constitui-se em instrumento para fornecer e

¹⁷⁷ RACHELS, op. cit., 2006, p. 41-42.

analisar justificativas, ajustar e justificar o emprego ou não de princípios.

Em suma, a noção de simpatia em Hume apresenta aspectos relevantes para se pensar e desenvolver a noção de cuidado. Uma ética pautada na simpatia e uma ética do cuidado partilham uma base fundamental: a valorização de sentimentos e emoções tidos como características essenciais ao comportamento moral dos seres humanos e, por conseguinte, para uma teorização que vise propor as bases de uma teoria ética abrangente e completa. Por isso, estabelecer um diálogo entre a ética do cuidado e a linha moral humeana é mais viável do que fazê-lo com as demais correntes da ética moderna. Conforme bem salienta Reich, uma ética do cuidado tem muito o que aprender com uma ética da simpatia, pois autores que desenvolveram a noção de cuidado incluem simpatia, empatia ou compaixão como elementos do cuidado¹⁷⁸; ao mesmo tempo, é possível distinguir entre simpatia e cuidado, pois o cuidado possui um papel mais profundo e extenso na vida humana e exige um comprometimento maior com outras pessoas e sua concepção de bem-estar, além de implicar uma obrigação para agir moralmente de forma responsável. No quinto capítulo, retomar-se-á o conceito de simpatia e sua aproximação do cuidado, bem como a distinção entre as noções de empatia e simpatia e o modo como se pode torná-las úteis dentro de uma ética do cuidado.

1.3 SITUANDO O CUIDADO EM MEIO À FILOSOFIA FEMINISTA

1.3.1 Por que uma filosofia feminista?

O feminismo é um movimento político historicamente comprometido com o fim da opressão de diversas ordens, a superação de dualismos hierárquicos entre os gêneros e a busca da justiça na forma de equidade entre homens e mulheres na sociedade. Para tanto, busca extinguir todas as formas de preconceito baseado em gênero – sexismo –, lutando ainda pela redistribuição de poder nas relações entre homens e mulheres¹⁷⁹. Ocupa-se com uma série de problemas que não

¹⁷⁸ REICH, Warren T. History of the Notion of Care. In: REICH, Warren T. (ed.). *Encyclopedia of Bioethics*. New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995, p. 349-361, p. 357.

¹⁷⁹ HASLANGER, Sally; TUANA, Nancy. Topics in Feminism. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012. Disponível em:

dizem respeito apenas especificamente às mulheres, sobretudo os derivados de outras formas de opressão e discriminação, como o classismo, o racismo e a homofobia. Assim, enquanto movimento social pela igualdade, que busca mudanças na estrutura social, abraça os interesses de diferentes grupos sociais, como os de minorias étnicas. No entanto, o feminismo é também um movimento diversificado quando se trata de caracterizar o que é e quais são os modelos de opressão e de desigualdade, o que, por conseguinte, resulta em diferentes programas e reivindicações políticas. Há variações em meio ao feminismo tanto no que tange às reivindicações descritivas, isto é, como as mulheres são vistas e tratadas de fato, quanto no que concerne às reivindicações normativas, isto é, como as mulheres deveriam ser tratadas¹⁸⁰. Mas as divergências em meio ao movimento podem ser vistas como positivas, uma vez que permitem seu constante reavivar e renovar, afastando-o de qualquer dogmatização e cristalização.

Mais recentemente, Carol Gilligan referiu o feminismo como um grande movimento que objetiva a libertação da sociedade democrática do patriarcalismo. Não é uma questão ou de mulheres ou de homens, como se houvesse uma espécie de ‘batalha’ entre mulheres e homens. Não se trata, portanto, de sustentar divisões e conflitos entre homens e mulheres, ainda que mulheres discordem entre si sobre a melhor forma de por fim à sociedade patriarcal. Derrotar o patriarcalismo envolve justamente aprender a escutar e respeitar mesmo quando há discordância, pois o que o patriarcalismo quer é sustentar atitudes e valores, códigos morais e instituições que separam homens de homens e de mulheres e dividem as mulheres em boas e más¹⁸¹.

Se o feminismo é um movimento heterogêneo, dada a heterogeneidade de seus sujeitos, um campo aberto com diferentes direcionamentos, o mesmo se dá em relação à filosofia feminista, que não pode ser reduzida a uma disciplina. A filosofia feminista não sustenta dogmas, nem uma neutralidade. É antes um conjunto de vozes diferentes, que nem sempre alcançam um consenso. É justamente na descontinuidade de sua abordagem que as feministas veem uma diferença entre sua filosofia e a tradição masculina. Em poucas palavras,

<<http://plato.stanford.edu/entries/feminism-topics/>> Acesso em: 10 jul. 2013. [Sem paginação]; MEYER, op. cit., 2004, p. 7.

¹⁸⁰ HASLANGER; TUANA, op. cit., 2012, [s/p].

¹⁸¹ GILLIGAN, Carol. *Joining the Resistance*. Cambridge: Polity: 2011, p. 175-177.

a filosofia feminista pode ser entendida como um exame crítico da sociedade e da filosofia tendo por base a categoria ‘gênero’, perpassando diferentes correntes e áreas da filosofia¹⁸².

A filosofia feminista emergiu na década de 1970, depois de pouco mais de dez anos de movimento feminista organizado nos EUA, conhecido como segunda onda do feminismo¹⁸³. Levou em torno de 20 anos para que o pensamento feminista se tornasse consciente das injustiças anunciadas por Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo* (1953), ao mostrar que as mulheres não deveriam mais se contentar com a condição de ser um ‘complemento dos homens’, e lutarem por igualdade na sociedade. O contexto político do surgimento da filosofia feminista é o das lutas pelos direitos civis nos EUA, pelo fim da segregação racial e sexual, pelos direitos das mulheres e de minorias, entre outros¹⁸⁴. Tais lutas permitiram uma conscientização sobre a injustiça ligada ao sexismo e despertaram a consciência para o uso das ferramentas profissionais de ensino e pesquisa para os fins feministas. Porém, dizer que a filosofia feminista iniciou nos anos 70 do século XX não significa negar a importância de pensadoras anteriores a esse momento que tenham levantado questões relevantes para as mulheres

¹⁸² MEYER, op. cit., 2004, p. 16-17.

¹⁸³ Historicamente são identificadas três ondas no movimento feminista, quais sejam: a primeira onda equivale a um longo período histórico de lutas contra disparidades sociais e legais que culminou na busca da concretização de direitos ao trabalho e ao voto, isto é, direitos políticos básicos, no final do século XVIII até início do século XX; a segunda onda situa-se entre as décadas de 1960 e 1970, sendo caracterizada pelo desenvolvimento de suporte teórico e a busca de mais direitos e maior igualdade na educação, no trabalho e no lar, constituída por várias correntes de pensamento dentro do próprio movimento feminista; a terceira onda tem como ponto central de luta de gênero a questão da identidade (etnia, nacionalidade, religião, classe) e as diferenças entre mulheres dela decorrentes, levando ao debate a própria complexidade do movimento e a questionamentos sobre o que representa a categoria ‘mulher’. (SANTOS, Magda Guadalupe. O feminismo na história: suas ondas e desafios epistemológicos. In: BORGES, Maria de Lourdes; TIBURI, Márcia (Orgs.). *Filosofia: machismos e feminismos*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014, p. 129-162).

¹⁸⁴ TUANA, Nancy. Approaches to Feminism. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/feminism-approaches/>> Acesso em: 10 jul. 2013. [Sem paginação]; MEYER, op. cit., 2004, p. 9.

enquanto grupo, seja dentro ou fora dos EUA, mas tenham permanecido no esquecimento da história da filosofia oficial¹⁸⁵. Afirma-se apenas que, na referida década, a filosofia feminista tornou-se um grupo consciente de si mesmo dentro do espaço acadêmico e estabilizou-se como campo de pensamento dentro da filosofia com a produção de uma literatura específica. Os EUA é o país que, conforme Meyer, foi o primeiro a dar reconhecimento acadêmico e científico às contribuições feministas por meio de cursos e disciplinas voltados para os estudos feministas, abrindo caminho para se pensar uma filosofia feminista¹⁸⁶.

Ao perguntar sobre as razões para que se tenha uma filosofia feminista, basta olhar para o passado e perceber como a relação entre gênero e justiça foi retratada ao longo da história da filosofia. Em geral, conforme salienta Alcoff e Kittay, filósofos apenas assumiram as visões correntes e conservadoras acerca das mulheres e suas capacidades, sem se preocupar em desafiar tais visões. Em alguns momentos, afirmações sobre as mulheres e as relações adequadas ou naturais de gênero são incluídas como apartes em suas obras; em outros, são parte das assunções explícitas sobre a natureza das mulheres, destinadas a justificar ou explicar sua subordinação. Com poucas exceções, por exemplo, a de John Stuart Mill, que questionou o *status* da mulher em sua época, outros pensadores ou pensadoras que se propuseram a isso permaneceram de fora dos manuais de história da filosofia, ou sequer adquiriram o reconhecimento como filósofos. Alcoff e Kittay notam que na medida em que o conteúdo de uma obra “não estava entre aqueles considerados como questões centrais para os filósofos do passado, eles não conseguem ser contados como filósofos em compêndios contemporâneos”¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Christine de Pizan (1365-1430), Marie de Jars de Gournay (1565-1645), Margareth Cavendish (1623-1673), Mary Wollstonecraft (1759-1797) são exemplos de mulheres que escreveram textos filosóficos, mas ficaram esquecidas na história da filosofia. As contribuições dessas e outras autoras podem ser encontradas nesta coletânea: HAGENGRUBER, Ruth (Hg.) *Klassische philosophische Texte von Frauen*. München: TaschenbuchVerlag, 1998.

¹⁸⁶ MEYER, op. cit., 2004, p. 27.

¹⁸⁷ ALCOFF, Linda Martín; KITTAY, Eva Feder. Introduction: Defining Feminist Philosophy. In: ALCOFF, Linda Martín; KITTAY, Eva Feder (Eds.). *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, p. 1-13, p. 3.

A história da filosofia é, portanto, uma história escrita por filósofos homens e temas considerados relevantes para eles, referindo praticamente apenas homens e atestando a crença, mesmo em meio à filosofia, da inferioridade da mulher e de sua incapacidade para a tarefa mais elevada do pensar. Aristóteles, na *Política*, afirmava que a mulher não é tão racional quanto o homem, não sendo ela destinada a governar e a comandar¹⁸⁸. Kant acreditava que a mulher não deveria ter voz na vida pública por ter uma racionalidade inadequada para isso. Em *A Metafísica dos Costumes*, Kant salienta que as mulheres não têm o estatuto de membros da comunidade, isto é, personalidade civil, mas apenas são parte da comunidade de forma passiva por integrarem o grupo de indivíduos que não pode prover a própria existência por meio da própria atividade¹⁸⁹. Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, ao tratar do caráter do sexo, Kant concebe as mulheres como o ‘sexo frágil’, pois a feminilidade significa fraqueza; além disso, ao tratar das fraquezas da mente, novamente coloca a mulher como civilmente incapaz¹⁹⁰. A elas cabem os encantos exteriores e sua aprendizagem se dá através das sensações e dos sentimentos, sendo que a prática da moralidade pela mulher não está pautada em princípios universais, mas em juízos que partem da observação do que sucede ao seu redor¹⁹¹. E mesmo que John Stuart Mill tenha tido uma visão mais progressista em relação às mulheres, defendendo uma maior igualdade entre os dois gêneros e criticando certos tipos de discriminação baseadas em gênero, ele não foi historicamente reconhecido por sua posição em relação às mulheres, mas sim por outros pontos de sua teoria, referentes à abordagem utilitarista e suas ideias políticas em geral. Nesse sentido, pode-se inferir que mesmo a filosofia contribuiu para a subjugação das mulheres a partir do momento em que os filósofos se filiaram ao pensamento predominante de sua época em relação às capacidades das

¹⁸⁸ ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 144.

¹⁸⁹ KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 180-181.

¹⁹⁰ KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009, p. 106; 198-201.

¹⁹¹ Uma análise detalhada das considerações de Kant sobre a mulher tem-se no seguinte artigo: SCHERER, Berta Rieg. Sobre o caráter sexual da mulher e do homem em Kant. In: BORGES, Maria de Lourdes; TIBURI, Márcia (Orgs.). *Filosofia: machismos e feminismos*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014, p. 23-47.

mulheres. A filosofia feminista propõe-se então a refletir sobre esse território historicamente ‘masculino e branco’ da filosofia e a questionar se outra história da filosofia não pudesse ter sido escrita, ou, pelo menos, se a forma de abordar certas questões, como justiça, igualdade, opressão, violência, não teria sido outra, caso outras vozes tivessem ganhado espaço nos manuais de história da filosofia.

Ainda em relação aos cânones, a filosofia feminista questiona a filosofia em si mesma se entendida a partir de suas obras canônicas, que excluem as mulheres, retratadas como meras cronistas ao invés de pensadoras e teóricas originais. Se mulheres hoje são aceitas como iguais aos homens, dispondo de tantas capacidades quanto eles, então é preciso voltar-se para o passado e reconstruir a história a partir desse novo paradigma. Mas esse é o ônus dos próprios filósofos do sexo masculino, afirmam Alcoff e Kittay, a quem cabe justificar por que os escritos sobre as mulheres são entendidos como obviamente crivados por uma lógica distorcida e por uma visão pessoal enviesada¹⁹².

Nas palavras de Alcoff e Kittay, “se a filosofia quer incluir as vidas e experiências das mulheres, deve admitir até mesmo sua falsa universalização das experiências dos homens”, os quais criaram uma realidade para si por dotarem os meios e o poder para defini-la. Dessa forma, enquanto criada por homens que subjugam as mulheres, a filosofia apresenta-se como uma ‘realidade’ que mal reconhece as mulheres ou as suas experiências. Mas essa ‘realidade’ é tão ilusória quanto aquela visualizada pelos habitantes da caverna de Platão¹⁹³.

Nagl-Docekal adequadamente salienta que a filosofia como um todo não escapa à necessidade de problematizar as relações de gênero em seu contexto, de se perguntar se contribuiu e ainda contribui para a discriminação de gênero, pois o campo da filosofia também é exemplo de como ainda prevalece, em muitas situações, um silêncio deliberado sobre a situação das mulheres vítimas de práticas sexistas. Cabe à filosofia, então, disponibilizar seus instrumentos teóricos para colaborar na superação, também internamente, da discriminação e assimetria de poder entre os gêneros, tematizando as mulheres no contexto das diversas concepções patriarcais das relações entre os gêneros¹⁹⁴.

¹⁹² ALCOFF; KITTAY, op. cit., 2007, p. 4.

¹⁹³ Ibid., p. 5.

¹⁹⁴ NAGL-DOCEKAL, H. Was ist feministische Philosophie? In: _____ H. (Hg.) *Feministische Philosophie*. Wien: R. Oldenbourg Verlag, 1990, p.7-38, p. 8.

Nagl-Docekal aponta ainda sete elementos que auxiliam a pensar o que é a filosofia feminista de forma abrangente e crítica, mas sem oferecer uma definição estrita: 1) é um projeto originado em um movimento político e que a ele permanece vinculado, e não uma questão imanente ao desenvolvimento da pesquisa; 2) não é um modelo baseado em critérios positivistas de produção de conhecimento, mas antes crítico, admitindo-se que o interesse na produção de pesquisa e conhecimento está ligado ao contexto político, para o qual o conhecimento precisa ser relevante; assim, o trabalho científico não é apenas instigado pelo contexto, mas também influencia seus métodos; 3) não é uma ideologia, mas tem um caráter de ideologia crítica, do qual não isenta a si mesma ao tematizar a opressão das mulheres na sociedade patriarcal; 4) procura mostrar que toda a filosofia deve ter a função de combater a discriminação das mulheres, sendo que a filosofia feminista não pode se constituir em uma disciplina separada na filosofia; 5) não se constitui como uma nova disciplina, mas uma antiga disciplina sob o olhar das mulheres, tendo como base a libertação da mulher; 6) não busca restringir o debate às mulheres ou ser uma área de mulheres, mas tematizar as relações entre os gêneros sob uma perspectiva filosófica; 7) não sustenta uma posição unificada, nem visa construir uma posição dogmática, apenas parte de um conjunto de problemas e questões¹⁹⁵.

Em concordância com Nagl-Docekal, Alcoff e Kittay também afastam-se de uma definição estrita da filosofia feminista, admitindo que ao mesmo tempo em que referir a um número de compromissos substanciais sobre a natureza da opressão das mulheres e sua solução ajudaria a demarcar o campo, incorrer-se-ia o risco de dogmatismo à medida que não há muita concordância tanto no que tange à natureza do problema quanto à sua solução. A demarcação do campo dar-se-ia antes pela caracterização de um programa de pesquisa ou área de investigação dentro da filosofia que consiste em um conjunto de perguntas em vez de compromissos. Por isso também, muitas filósofas feministas têm reconhecido que precisam tomar cuidado para evitar a generalização de falsos universalismos, como, por exemplo, o de pretender sempre falar por todas as mulheres¹⁹⁶.

De acordo com Tuana, o surgimento da filosofia feminista pode ser entendido como um indicativo da interconexão entre o

¹⁹⁵ Ibid., p. 9-12

¹⁹⁶ ALCOFF; KITTAY, op. cit., 2007, p. 8.

desenvolvimento de posições e métodos filosóficos e os contextos sociais, embora a filosofia pouca atenção dê a esse aspecto. Mas também a filosofia acadêmica é influenciada por fatores culturais e políticos¹⁹⁷. Isso pode ser tomado como uma evidência de que a filosofia não é neutra em relação ao contexto. Nesse sentido, Alcoff e Kittay salientam que nem a filosofia tradicional, nem a feminista são baseadas na aplicação de métodos e instrumentos filosóficos neutros. Certas questões, que emergem em determinados contextos, influenciam o surgimento de novos métodos; novos métodos, por sua vez, destacarão algumas questões e obscurecerão outras. Por isso, uma separação ideal entre método e objeto nem sempre é possível. A filosofia feminista, portanto, não é apenas caracterizada pela escolha de tópicos e questões de pesquisa relacionados à mulher, mas pela aplicação de certos métodos e abordagens filosóficas para questões de preocupação feminista, com o fim de identificar sua utilidade ou inutilidade para a elucidação da opressão das mulheres e para o desenvolvimento de soluções eficazes aos problemas levantados pelo feminismo¹⁹⁸. Ao mesmo tempo, os métodos da filosofia aplicados sob a perspectiva feminista tem lançado uma nova luz sobre questões tradicionais. Os estudos relacionados a ética do cuidado, por exemplo, tem dado novos direcionamentos à investigação da tradicional questão da natureza do *self*. Por causa disso, cabe salientar que é possível também identificar uma visão cética quanto a filosofia feminista, defendida por aqueles que veem de forma suspeita a ligação entre ideologia e filosofia¹⁹⁹.

É esse também o entendimento de Haslanger e Tuana ao observar que a filosofia feminista não trata apenas de uma variedade de reivindicações políticas e morais, mas também de formas de formular e responder questões, de desenvolver diálogos críticos e construtivos com a filosofia tradicional e seus métodos, além de apontar novos tópicos de investigação que até agora pouca atenção tiveram, por exemplo, a questão de gênero²⁰⁰. Com isso, a filosofia feminista assume um potencial transformativo do próprio fazer filosofia, pois não somente adiciona novas questões à lista, mas também transforma o campo em si introduzindo outras abordagens a questões tradicionais²⁰¹.

¹⁹⁷ TUANA, op. cit., 2011, [s/p].

¹⁹⁸ ALCOFF; KITTAY, op. cit., 2007, p. 3-4.

¹⁹⁹ NAGL-DOCEKAL, op. cit., 1990, p. 7.

²⁰⁰ HASLANGER; TUANA, op. cit., 2012, [s/p].

²⁰¹ ALCOFF; KITTAY, op. cit., 2007, p. 10.

Embora o início da filosofia feminista esteja vinculado à tentativa de explicar uma série de questões levantadas dentro do movimento feminista, por exemplo, questões referentes à origem do sexismo, às causas de opressão das mulheres, sobre como obter a emancipação das mulheres, qual a natureza da ‘mulher’, análises filosóficas da moralidade do aborto, entre outras, a filosofia feminista rapidamente expandiu-se como modo de fazer filosofia. Ela voltou também a atenção ao passado, procurando identificar nos cânones eventuais recursos para dar conta de problemas contemporâneos ou investigando até que ponto o sexismo presente nos cânones continua a difundir-se na filosofia contemporânea. Aos poucos, com o treino filosófico, o conhecimento em filosofia e o domínio de suas ferramentas, filósofas feministas passaram a emergir nos mais diferentes campos da filosofia, incluindo as escolas de pensamento analítica, continental, pragmática e clássica²⁰².

Tuana entende que apesar da heterogeneidade do pensamento feminista, muitas vezes também perpassado pela falta de diálogo entre as diferentes correntes de pensamento, o fator unificador de todos os métodos é a premissa de que ‘gênero’ é uma importante categoria de análise. Gênero, enquanto motivador de certas questões, por exemplo, de quais locações sociais e políticas as mulheres são parte e de quais são excluídas, como suas atividades são comparadas as de homens, como as funções e papéis das mulheres são valorizados e desvalorizados, os grupos dos quais as mulheres são excluídas são os mesmos que excluem outros grupos, entre outras questões, fornece novos *insights* para diferentes áreas do pensamento filosófico: história da filosofia, epistemologia, estética, ética, política, filosofia da ciência, metafísica, etc²⁰³. Por isso, filósofas feministas defendem a reconfiguração de estruturas e problemas de filosofia aceitos, rejeitando, por exemplo, o prioridade das preocupações epistemológicas sobre as éticas, além de defender que tais áreas estão interligadas, a exemplo do que faz Miranda Fricker, em *Epistemic Injustice*, ao mostrar a interconexão entre o fato de negarmos ao sujeito a capacidade de conhecer e de produzir conhecimento testemunhal e a invisibilidade ética da injustiça por ele sofrida²⁰⁴. O problema do desenvolvimento e aquisição do conhecimento é, portanto, um problema ético e de justiça. Ainda como parte do questionamento de certas abordagens centrais no campo da

²⁰² TUANA, op. cit., 2011, [s/p].

²⁰³ Ibid., [s/p].

²⁰⁴ FRICKER, op. cit., 2007, p. 17-29.

filosofia, feministas procuram dialogar mais profundamente com outras áreas de conhecimento. Ver-se-á, por exemplo, que o surgimento da ética do cuidado está diretamente vinculado aos ganhos obtidos por meio do diálogo entre a filosofia, a psicologia e a psicanálise.

O fortalecimento da filosofia feminista nos EUA teve como ponto culminante o lançamento da revista *Hypatia*, na década de 80 do século XX, que sucedeu uma década de encontros da Sociedade para Mulheres na Filosofia (*Society for Women in Philosophy – SWIP*). A revista visa proporcionar um fórum de diálogo sobre as questões filosóficas levantadas pelo movimento feminista e destaca-se como instrumento de diálogo permanente e desenvolvimento de métodos e abordagens da filosofia feminista²⁰⁵. Mas Tuana também nota que com apenas poucas exceções, o trabalho de filósofas feministas na Ásia, África, América do Sul e Rússia não tem recebido atenção da maior parte das filósofas e filósofos feministas. Nesse sentido, cabe-se questionar quem são os sujeitos que realizam a filosofia feminista e para que tipo de sujeitos a fazem. Se, como bem pontuam Alcoff e Kittay, a filosofia feminista sequer pode ser pensada separada de uma agenda política, ou seja, de uma preocupação permanente com o fim da opressão das mulheres e a promoção da justiça em relação a elas²⁰⁶, novamente fica em aberto a questão: sobre quais mulheres a filosofia feminista está falando e para quem ela fala.

Ainda que a filosofia feminista apresente suas limitações em termos de busca da equidade universal de gênero e de justa atenção às reivindicações de diferentes mulheres ao redor do mundo, isso não minimiza seu valor na reconstrução da história da filosofia e no progresso do pensamento filosófico contemporâneo. O resultado de sua existência é a ampliação da própria ideia do que significa ‘filosofia’. Questões que até então não tinham relevância na filosofia, passam a ser apontadas como centrais – como problemas ligados a gênero e a questão do controle reprodutivo (aborto, tecnologias de fertilização, violência, dominação, estupro).

Em suma, se a filosofia feminista é uma forma de fazer filosofia, consequentemente também é um modo de pensar e repensar o campo da ética. Nesse contexto, desenha-se a crítica feminista da corrente da ética do cuidado à teoria moral normativa tradicional moderna e ocidental,

²⁰⁵ TUANA, op. cit., 2011, [s/p].

²⁰⁶ ALCOFF; KITTAY, op. cit., 2007, p. 7.

aparentemente enviesada e de cunho androcêntrico, propondo-se a novos modos de refletir e teorizar sobre a moralidade e seus problemas.

1.3.2 Filosofia feminista e moralidade: a crítica epistemológica à teoria moral tradicional

Uma das áreas nas quais a filosofia feminista tem apresentado resultados mais influentes e cuja aceitação tem sido ampliada é a da filosofia moral. Nessa área de pensamento, o modo de fazer filosofia feminista tem transformado o campo, mostrando como, até o presente, grande parte da filosofia moral tradicional que se pretende universal, possui, na verdade um caráter enviesado, influenciado por gênero. Uma das implicações dessas críticas são as novas abordagens na psicologia moral, bem como em campos mais práticos da ética, por exemplo, a bioética, e mesmo em áreas relacionados como a da filosofia política²⁰⁷.

É importante salientar, todavia, que há diferentes críticas endereçadas à tradição moral moderna que antecedem a crítica feminista que ganhou força, sobretudo, depois do surgimento da abordagem do cuidado na década de 1980. Tais críticas permitem afirmar que os questionamentos feministas, centrados na ideia de que apesar das diferenças entre as tradições teóricas sobre a moralidade todas elas se apresentam de forma neutra em relação ao fator gênero, não são de todo inovadoras, uma vez que se estendem para questões conhecidas de crítica a ética moderna, por exemplo, a questão dos limites da universalidade, da noção estrita e rigorosa de dever kantiano, da pouca utilidade prática de princípios formais, abstratos e vazios, etc. É essa, por exemplo, a linha crítica de Anscombe, que, em *Modern Moral Philosophy*, apresenta o cenário da ética moderna como caracterizado pelo afastamento do sentido de moralidade proposto por Aristóteles e pelo estabelecimento de uma noção vazia de dever.

Com base numa tentativa de explicação da psicologia moral humana, Anscombe aponta a falta de plausibilidade de uma noção de dever moral fundamentada exclusivamente na razão, que contém em si todo o ônus da justificação moral. A noção de dever moral traduzida pelo *ought to*, que, segundo a análise conceitual da autora, consiste em uma noção descritiva de um predicado não real, todavia, inteligível e que pode até possuir uma força e um efeito psicológico adquiridos historicamente pela noção cristã de dever, não tem significado sem

²⁰⁷ Ibid., p. 10.

pressupor um legislador divino. Sem o legislador não há como sentenciar se as ações do sujeito estão de acordo ou não com o dever, isto é, se estão certas ou erradas²⁰⁸.

Tendo a ética moderna apagado o elemento legislador que antecedia até então o *ought to* e não havendo um único modo de dever auto-imposto, a noção de dever moral, meramente descritiva, tornou-se sem conteúdo. Em um sistema moral, que é livre da exigência de um legislador, o dever e a obrigação tornam-se incompreensíveis. Por não referir um predicado real, aplicam-se a ela diferentes modos de descrição e os autores modernos falham à medida que não reconhecem que tais termos permitem que qualquer descrição lhes seja atribuída. Não faz sentido, para Anscombe, recorrer à conceitos morais centrais como o de dever e de obrigação moral sem que se faça referência a um legislador divino²⁰⁹. Assim, o recurso ao poder da razão, que dá a lei moral na forma de um princípio supremo, não serve como fundamento para uma noção de dever.

A solução de Anscombe para a falha da ética moderna em sustentar uma noção vazia de dever está em resgatar uma ética da virtude como motivação moral – a construção de um caráter que leva o indivíduo a agir moralmente bem. Para Anscombe, é preciso atenuar a noção de obrigação e empregar o *ought to* num sentido ordinário e não-enfático, ou seja, sem se comprometer com a validade absoluta do ‘certo’ e do ‘errado’. Nesse sentido, a autora sugere que termos éticos como ‘certo’ e ‘errado, que constituem conceitos descritivos que só fazem sentido no âmbito de uma teoria baseada num princípio definido por um legislador que obriga a agir de um certo modo, sejam substituídos por noções como a de ‘justo’ e ‘injusto’²¹⁰. Ao invés de se questionar se é sempre ‘certo’ ou ‘errado’ decidir de uma ou de outra forma sob determinadas circunstâncias e correr o risco de estabelecer princípios morais com um conteúdo descritivo arbitrário, segundo os quais, avaliando-se somente as consequências da ação, qualquer coisa pode se tornar ‘moral’, Anscombe sugere que o agente moral deve se questionar se é necessário que de fato cometa alguma injustiça nas decisões morais²¹¹. Certamente, mesmo que não se tenha uma descrição

²⁰⁸ ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, v. 33, n. 124, p. 1-19, jan. 1958, p. 1-3.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 13.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 9.

²¹¹ *Ibid.*, p. 15.

geral do que seja uma ‘injustiça, sabe-se que cometer injustiças não é bom, pois ela está associado ao vício; ser justo, ao contrário, torna o sujeito virtuoso²¹².

No entender de Anscombe, “um homem bom é um homem justo; e um homem justo é um homem que habitualmente se recusa a cometer ou participar de qualquer ação injusta por medo de quaisquer consequências, ou para obter qualquer vantagem, para si mesmo ou para qualquer outro”²¹³. Por isso, o agente moral está ‘obrigado’ [*ought to*], no sentido ordinário do termo, a ser justo, a realizar atos que o tornem bom e que permitam florescer nele a humanidade. Essa noção de obrigação mais geral deriva do uso frequente do termo na linguagem humana e não precisa de uma lei divina para operar. Anscombe não oferece uma teorização sobre o que seria a virtude, mas reconhece que é a função da filosofia moral ocupar-se de esclarecer tal termo²¹⁴.

Essa estratégia é de certa forma posteriormente seguida por MacIntyre. O autor propõe a recuperação de um modelo de ética das virtudes diante do diagnóstico de que os conceitos fundamentais da moralidade são apenas adereços e fragmentos derivados de diferentes tradições éticas. A discussão a partir da cultura moral moderna não permite chegar ao acordo sobre a solução de problemas morais. No entanto, a tentativa de MacIntyre de retomar a tradição da antiguidade e a partir dela estabelecer um supra-conceito de vida boa para situar de forma coerente as virtudes e superar os limites da moralidade moderna, sofreu críticas de feministas, as quais podem até mesmo ser estendidas à tentativa de Anscombe de resgatar uma ética baseada em virtudes.

Pauer-Studer vê na teoria de MacIntyre uma concepção conservadora, baseada no resgate da concepção tomista-cristã da antiga doutrina da virtude, como forma de combater a erosão moral da sociedade moderna. Embora MacIntyre prometa uma atualização histórica da concepção baseada em virtudes para reconduzir a teoria moral, uma análise mais profunda de sua concepção permite perceber sua fragilidade. A crítica realizada à sociedade moderna em termos de comportamento moral (desaprovação da cultura moral moderna) e a defesa de uma ética de virtudes conservadora, com interpretação convencional dos papéis sociais, desagrada inclusive muitas

²¹² Ibid., p. 18.

²¹³ Ibid., p. 16.

²¹⁴ Ibid., p. 18.

feministas²¹⁵. Isso porque para muitas pessoas, a busca pela vida boa significa justamente transcender os papéis sociais conservadores e as concepções normativas estabelecidas dentro de uma comunidade tradicional²¹⁶. Assim, o que MacIntyre chama de construção de uma noção de bem a partir da análise da tradição moral das sociedades não é outra coisa que mostrar uma preferência em relação a certas concepções morais. Teorias morais, ao contrário, segundo Pauer-Studer, não podem simplesmente adotar a tradição, precisam questioná-la, buscar respostas para perguntas fundamentais e situações de conflito, sem perder a dimensão crítica²¹⁷.

MacIntyre também critica a noção de ‘direitos’, acusando-a de se constituir em uma ficção de sociedades democráticas liberais. Para Pauer-Studer, essa crítica baseia-se na atribuição de um realismo metafísico à linguagem moral. O que MacIntyre não percebe é que, ao fazer isso, também teria de pressupor que existisse uma entidade chamada ‘virtude’, pois sua estratégia de argumentação aplica-se aos conceitos morais de diferentes categorias, dentre os quais se situam os que ele busca defender²¹⁸.

Ainda conforme Pauer-Studer, MacIntyre não consegue justificar de forma adequada o porquê de uma retomada da ética aristotélica colocaria fim ao debate da modernidade sobre moral. Ele critica a modernidade por considerar princípios gerais como critérios para solucionar problemas morais, mas sua proposta de virtudes a serem identificadas a partir da conjunção de três elementos (*praxis*, ordenação narrativa e análise da tradição), separadas e independentes de princípios e direitos, não oferece uma resposta mais definitiva ao problema das teorias morais modernas²¹⁹.

Diante das limitações de tentativas de resgate de uma ética de virtudes em detrimento de concepções morais pautadas em princípios e direitos, o presente estudo, ao recorrer às contribuições da corrente da filosofia feminista centrada na ética do cuidado, busca outro caminho de reformulação da tradição moderna prevalente na ética, chamando à atenção para o falso universalismo da concepção de desenvolvimento moral que se lhe antepõe. Tal caminho é extraído justamente da corrente

²¹⁵ PAUER-STUDER, op. cit., 1996, p. 117-118.

²¹⁶ Ibid., p. 126.

²¹⁷ Ibid., p. 120.

²¹⁸ Ibid., p. 118-119.

²¹⁹ Ibid., p. 124.

da filosofia moral feminista que defende a ética do cuidado, e que, analogamente à Anscombe, também não deixa de lado a questão da contribuição da psicologia moral dentro de uma proposta ética.

A concepção de desenvolvimento problematizada no capítulo seguinte é a de Lawrence Kohlberg, que consiste na proposta de uma escala de desenvolvimento moral segundo a qual seres humanos alcançam a maturidade moral quando se tornam capazes de orientar sua conduta por princípios universais abstratos, abrangentes e consistentes, com o fim de assegurar a justiça em todas as suas decisões. Mas a abordagem de Kohlberg, centrada em uma orientação do desenvolvimento moral baseado em princípios, direitos e noções de justiça, deixa de fora uma outra forma de resolver problemas morais, baseada na preocupação com os outros e voltada para a manutenção de relacionamentos de cuidado. Desse modo, uma teoria ética pautada no modelo de Kohlberg possui também uma falsa universalidade no modo de resolução de problemas morais, uma vez que deixa de fora a perspectiva moral de grande parte dos indivíduos e leva em conta somente o modo de resolver os problemas aprovado por aqueles sujeitos dotados de poder e que produzem o conhecimento sobre o desenvolvimento moral. Se a psicologia cognitivista que pode estar por trás de uma teoria ética pautada em princípios universais e em uma noção de justiça tem sua universalidade comprometida, isso leva ao questionamento da própria validade universal das teorias éticas. Por isso, o conhecimento produzido no campo da psicologia mostra-se suscetível à linha da crítica epistemológica feminista, que, segundo Anderson, não deve ser entendida como um ramo da epistemologia que visa defender modos ‘femininos’ de conhecer associados à pressuposição de diferenças cognitivas definitivas entre homens e mulheres, mas sim como a abordagem que estuda as várias influências de normas e concepções de gênero, bem como de interesses e experiências generificadas na produção do conhecimento²²⁰.

Pauer-Studer afirma que o fato de o elemento ‘gênero’ não ter qualquer importância dentro das teorias éticas tradicionais, que apesar de todas as diferenças entre si possuem em comum a alegada neutralidade de gênero, despertou, por um lado, uma desconfiança por parte de filósofas feministas que passaram a se questionar se a disciplina era de fato tão neutra como se pensava e se não havia na filosofia moral

²²⁰ ANDERSON, Elizabeth. *Feminist Epistemology: An Interpretation and a Defense*. *Hypatia*, v. 10, n. 3, p. 50-84, 1995, p. 50.

uma ‘tendência masculina’ [*male bias*]. Por outro lado, essa desconfiança juntou-se a um ceticismo geral em relação à reivindicação universalista das teorias filosóficas²²¹. No que concerne especificamente à filosofia moral, isso implica investigar até que ponto as teorias éticas não estão sutilmente comprometidas com um espectro de valores “que se origina de um auto-conhecimento masculino tradicional e a desvalorização correspondente das mulheres”²²².

Nesse sentido, Alcoff e Kittay apontam que a filosofia moral feminista em geral tem exposto a falsa universalização da filosofia moral tradicional ocidental ao discutir “a natureza sobre como nós devemos conduzir nossas vidas e organizar nosso mundo social”. Cada vez mais, a referida universalidade da filosofia e neutralidade de seus métodos tem se revelado limitada e confinada aos homens, quando não a apenas alguns homens. Para as pensadores e pensadores feministas está claro que “homens e mulheres têm tradicionalmente ocupado dois mundos separados”²²³. As mulheres, ao longo da história, foram mantidas ocupadas com as crianças e outras pessoas que dependem do trabalho de cuidado. Da mesma forma, suas relações para com os homens são definidas em grande medida em termos de cuidado. É esse tipo de relação que dá forma às preocupações éticas das mulheres. Enquanto isso, as preocupações éticas de homens figuram-se em torno de relações com outros adultos, agentes morais mais independentes uns dos outros. Esses contextos distintos originam psicologias morais diferentes, isto é, formas distintas de compreender e avaliar problemas morais. O problema é que grande parte das teorias morais preocupam-se apenas em dar conta dos espaços públicos, ocupados por agentes morais mais ou menos independentes. As experiências rotineiras das mulheres, desenhadas a partir de relações de proximidade e dependência entre desiguais, permanecem esquecidas²²⁴.

Quando de seu surgimento na década de 1980, a ética feminista voltada para o cuidado, segundo Meyer, caracterizou-se por duas linhas centrais: a) a realização da crítica da ética tradicional; e b) o

²²¹ PAUER-STUDER, Herlinde. Ethik und Geschlechterdifferenz. In: NIDA-RÜMELIN, Julian (Org.). *Angewandte Ethik: Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*. 2 ed. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2005, p. 89-139, p. 89.

²²² *Ibid.*, p. 89.

²²³ ALCOFF; KITTAY, op. cit., 2007, p. 9-10.

²²⁴ *Ibid.*, p. 10.

desenvolvimento de uma abordagem alternativa baseando-se nessa crítica. A crítica à ética vigente resultou da preocupação acerca da adequação da ética definida dentro do contexto patriarcal à problemática específica das mulheres. Essa crítica alcançou também a ideia do sujeito neutro e universal, com características masculinas, isto é, o agente moral nas éticas existentes. As teorias do sujeito livre e independente não condizem, porém, com a situação de vida da maior parte das mulheres. As experiências individuais são assim reduzidas àquelas do pensamento conjunto masculino²²⁵. Como consequência, tem-se, então, o desenvolvimento da ética do cuidado, na qual o *self* ético não é primordialmente entendido como agente autônomo, livre de quaisquer restrições corporais, de relações com os outros e isolado de uma situação social. O sujeito moral passa a ser visto como ente relacional.

Lindemann, em *An Invitation to Feminist Ethics*, oferece um panorama das críticas feministas relacionadas as três linhas centrais das teorias morais tradicionais, a saber: o contratualismo, o deontologismo e o utilitarismo. De forma sucinta, as teorias morais tradicionais modernas oferecem uma imagem equivocada do indivíduo que é supostamente o agente nessas teorias, da sociedade na qual tais indivíduos vivem e da razão humana que a pessoa exercita quando realiza julgamentos morais. Tais imagens não levariam em conta o modo como o poder opera através de gênero²²⁶.

No que diz respeito especificamente à imagem das pessoas ou indivíduos, Lindemann observa que eles são tidos como sujeitos o tempo todo autônomos, autossuficientes, que querem ser deixados sozinhos, como se não tivessem relações familiares e de amizade. Tais conexões podem existir, mas não são do interesse das teorias. O que interessa para a teoria é considerar o sujeito como separado de outras pessoas. Dessa maneira, parece que as pessoas das quais falam as teorias tradicionais podem cuidar de si mesmas o tempo todo sem qualquer ajuda. Também não parece haver desvantagens sociais e desigualdade de poder nas relações. Essa imagem das pessoas, no entanto, é uma forma ideal que corresponde só a poucas pessoas reais situadas em um certo tipo de sociedade e somente em um momento particular de suas vidas. Há também uma super-valorização de certos valores ‘masculinos’ em tais teorias, tais como: competição, independência, individualidade, enfim, valores que não permitem ao sujeito perceber-se como parte de

²²⁵ MEYER, op. cit., 2004, p. 192-197.

²²⁶ LINDEMANN, op. cit., 2006, p. 72.

um todo. Mas são esses mesmos valores que contribuem para a destruição do planeta, a promoção da guerra, a subordinação de grupos por outros e a dominação econômica²²⁷.

A negligência dos sentimentos é, para Pauer-Studer, um dos principais problemas das concepções éticas modernas predominantes. Julga-se os sentimentos somente de modo negativo, concebendo-os como acompanhantes não confiáveis das ações e desconsiderando qualquer ligação que tenham com a racionalidade. Excluir os sentimentos morais de uma teoria moral ou torná-los completamente dispensáveis resulta em um espaço vazio na faculdade de percepção e de organização das situações e também em uma unilateralidade derivada da falta de atenção aos valores altruístas. Com isso, a filosofia moral segue a tendência de individualização das sociedades modernas, ao invés de observar os efeitos moralmente intoleráveis da falta de solidariedade ligada a essa individualização e as possibilidades morais derivadas da capacidade de perceber e ordenar situações com base em sentimentos²²⁸.

Dentro da ética feminista, com o fim de quebrar a oposição entre racionalidade e irracionalidade, tem-se então um conceito de racionalidade moral ampliado, que inclui sentimentos e emoções sem considerá-los irracionais. Além disso, a filosofia feminista inclui critérios como corpo, história e experiências, sobretudo, aquelas que são vivenciadas pelas mulheres dentro da ideia de racionalidade, pois não se pode pensar o sujeito racional independentemente de todos esses aspectos²²⁹. Em meio a essa concepção de racionalidade, passa a ter valor a sensibilidade para os problemas e seus contextos, a capacidade de perceber pelos sentidos e de ordenar as situações de forma condizente com a realidade que a cerca.

Pauer-Studer acrescenta que é possível reverter o processo de individualização na teorização sobre ética no momento em que as diferenças de gênero construídas são recebidas positivamente, mas com o fim de serem revertidas. Enquanto o cuidado ficar sob responsabilidade exclusiva das mulheres, as teorias morais continuarão a negligenciar essa dimensão, pois há quem se encarregue de suprir as lacunas deixadas pelas teorias. É preciso, portanto, reconhecer que o cuidado é indispensável para a sociedade como um todo e que se volta

²²⁷ Ibid., p. 73-76.

²²⁸ PAUER-STUDER, op. cit., 1996, p. 12.

²²⁹ MEYER, op. cit., 2004, p. 26

para o bem-estar de todos, garantindo a ele lugar central em uma teoria moral ao invés de suporem-se apenas os processos de individualização.

Em resumo, a filosofia moral feminista em suas diversas acepções olha criticamente para o cenário da teoria moral, mostrando que ele é reflexo de um pensar generificado, influenciado pelas relações desiguais entre mulheres e homens, onde certas questões adquirem mais importância do que outras por serem questões primordiais para os homens que vivem em sociedade. Problemas vinculados às posições sociais que mulheres ocupam não têm o mesmo destaque nas teorias. Além disso, a forma como indivíduos são descritos nessas teorias e o modo como se entende a racionalidade são aspectos influenciados pela posição e papéis sociais dos homens na sociedade. Não há, assim, neutralidade de gênero nas teorias morais.

1.3.3 Filosofia feminista e cuidado: por que uma ética do cuidado?

Dentro da filosofia feminista, há o questionamento sobre até que ponto as teorias tradicionais sobre direitos e justiça, bem como sobre a moralidade, fornecem recursos adequados para teorizar sobre a dominação de homens masculinos, ou se outros modelos teóricos, essencialmente feministas, seriam necessários para questionar e por fim a essa dominação²³⁰. É nesse contexto que emerge a ética do cuidado feminista, como um modelo alternativo ao modelos de ética tradicionais, defendido por algumas teóricas feministas.

Conforme visto no item anterior, teóricas feministas têm transformado os estudos no campo da ética ao mostrar o escopo limitado do suposto universalismo de teorias morais que, na verdade, refletem métodos não neutros e estão confinados aos homens, ou apenas a alguns homens, situados em um determinado momento histórico. Enquanto muitas autoras buscam salvaguardar as teorias morais clássicas e reformulá-las para incluir as mulheres e suas reivindicações em seu escopo – a exemplo do que faz Pauer-Studer e como será desenvolvido no quarto capítulo –, outras pensadoras procuram conceber modelos teóricos para pensar a moralidade de modos alternativos, isto é, partem do que seriam modos feministas ou femininos de entender a ética – como se verá ao longo do terceiro capítulo com a abordagem de Nel Noddings.

²³⁰ HASLANGER; TUANA, op. cit., 2012, [s/p].

A ética do cuidado, ao procurar ir além dos filósofos homens abordados ao longo deste capítulo, que também tratam do cuidado, atende aos temas centrais que a filosofia feminista vem defendendo em suas diversas correntes: a superação do dualismo hierárquico entre homens e mulheres; a superação do dualismo hierárquico entre razão e emoção, mostrando que a razão não é nem um atributo masculino, nem a emoção algo feminino; a redefinição do papel de sentimentos e emoções, que deixam de ser algo negativo na moralidade; a valorização da família e das relações privadas na teorização moral; a valorização da dependência e da interdependência entre indivíduos ao invés da separação uns dos outros; e a aceitação de que nem todos os problemas no âmbito da moralidade podem ser resolvidos a partir da aplicação de princípios, direitos e noções abstratas e gerais de justiça. Nesse sentido, a ética do cuidado vai ao encontro das reivindicações feministas em termos de teorias morais, uma vez que valoriza a experiência moral das mulheres e traz o elemento ‘gênero’ para o centro da discussão sobre a moralidade.

De acordo com Tong e Williams, essa forma de pensar a ética ainda permite questionar o pressuposto ontológico de que quanto mais independente dos demais é o *self*, mais próximo do ideal de desenvolvimento ele estará. Na verdade, a ética do cuidado procura mostrar que a perspectiva de um *self* totalmente separado do outro não condiz com o ideal do desenvolvimento moral de uma pessoa. Ao contrário, perceber-se numa rede de interconexões e ligações com os demais é positivo para o sujeito moral²³¹. Dessa forma, na ética do cuidado reforça-se a interpretação da ideia de dependência dos seres humanos em geral, da condição de vulnerabilidade potencial de todos eles e não apenas de grupos específicos. Carrasco, Borderías e Torns sustentam que a dependência humana – de mulheres e homens – não se restringe a grupos específicos dentro de uma população, mas é a representação da vulnerabilidade de todas as pessoas, algo inerente à condição humana, do nascimento a morte. É por isso que, ao invés da dicotomia dependência *versus* independência, dever-se-ia sustentar a concepção de interdependência social e humana entre todos, cada qual

²³¹ TONG, Rosemarie; WILLIAMS, Nancy. Feminist Ethics. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/feminism-ethics/>> Acesso em: 12 ago. 2013. [Sem paginação].

requerendo cuidados distintos, menos ou mais intensos conforme o momento do ciclo de vida em que se encontram²³².

Outro pressuposto questionado na ética do cuidado é o epistemológico, segundo o qual quanto mais universal, abstrato, imparcial e racional for o conhecimento, mais ele condiz com a realidade ideal. A ética do cuidado revela os limites da dedução racional na aplicação de um princípio, valorizando o papel dos sentimentos morais. Seguindo na direção oposta ao raciocínio abstrato, a ética do cuidado mostra que é preciso prestar atenção ao concreto, aos sentimentos e emoções, às situações específicas, obtendo-se, com isso, uma representação real do modo pelo qual as pessoas veem e experimentam o mundo²³³. Não é objetivo da ética do cuidado um distanciamento da realidade vivida por mulheres em meio a prática do cuidado, mas valorizar esse cuidado e trazê-lo para fora da esfera doméstica ao qual se manteve confinado. A ética do cuidado dá importância a experiência humana paradigmática de estar envolvido em relações de dependência, ao invés de apenas olhar para os indivíduos enquanto sujeitos autônomos e separados uns dos outros²³⁴.

Uma das consequências práticas de uma ética do cuidado que contribui para a transformação das estruturas sociais patriarcais é a própria valorização dos trabalhos de cuidado na sociedade. Carrasco, Borderías e Torns observam que da mesma forma que a sociedade patriarcal desvaloriza a mulher, ela também desvaloriza tudo o que está associada a ela, por exemplo, o trabalho de cuidar, ainda que pago e comercializado. À medida que se compreende que o cuidado é algo universal, ou seja, do qual todos necessitamos em diferentes momentos da vida e que pode ser realizado por todos os sujeitos, pode-se obter uma maior valorização prática desse trabalho²³⁵.

Ainda assim, ao ser considerada como modelo alternativo àqueles baseados na aplicação de princípios universais, em considerações sobre justiça e no reconhecimento de direitos, a ética do cuidado pode ser limitada para dar conta adequadamente de toda uma estrutura social democrática e responder a todos os problemas morais, mesmo sendo ela reconfigurada para superar o patriarcalismo. Portanto, ainda que se reconheça a relevância da crítica feminista à teoria moral tradicional,

²³² CARRASCO, BORDERÍAS e TORNOS, op. cit., 2011, p. 53.

²³³ TONG; WILLIAMS, op. cit., 2009, [s/p].

²³⁴ ALCOFF; KITTAY, op. cit., 2007, 11

²³⁵ CARRASCO, BORDERÍAS e TORNOS, op. cit., 2011, p. 72-73.

pode-se ainda questionar o por quê de, a partir do reconhecimento dos limites da teoria moral tradicional, a proposta do cuidado entendido como um modo alternativo de fazer ética, deva ser uma concepção ética apropriada para a superação dos limites de alcance da moral moderna tradicional e ocidental.

1.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

Neste capítulo, buscou-se oferecer um panorama acerca do cuidado e seus sentidos ao longo da história. Resgatou-se basicamente três tradições ou sentidos de cuidado, quais sejam: a tradição romana da ‘cura’; a tradição do cuidado da alma; e a versão romântica de Goethe. Viu-se que o cuidado é um elemento importante dentro da mitologia, sendo retratado como o ente que garante a vida na fábula de Higino. Sem o cuidado, a vida não seria possível. E esse sentido mais profundo do cuidado motiva seu entendimento como uma habilidade humana essencial à própria sobrevivência.

A noção de cuidado que aparece na fábula foi mais recentemente resgatada por Heidegger para conceber sua noção de ‘cura’ ontológica do *Dasein*. Na concepção de cuidado ontológica de Heidegger, o cuidado é aquilo que garante a unidade do ser-aí. Além disso, o cuidado aparece representado em obras literárias de autores clássicos, sempre com essa vinculação com a possibilidade da existência. Por isso, mesmo que na história da filosofia o cuidado não tenha tido um papel central, quando comparado a outras noções importantes para o bem-estar dos indivíduos, como a amizade, o amor, a justiça e os sentimentos morais, pode-se dizer que na mitologia e na literatura, a imagem do cuidado esteve presente de forma recorrente.

O filósofo que talvez mais se tenha aproximado de uma noção de cuidado é Hume, que, ao trazer os sentimentos e emoções para dentro da moralidade, mostrou que há muito mais do que a razão a influenciar as decisões morais. Para ele, não há uma forte separação dualista entre razão e sentimentos e emoções, ainda que esses últimos tenham primazia sobre aquela. Nesse sentido, Hume aproxima-se da crítica feminista realizada à filosofia moderna tradicional por opor razão a sentimentos. O autor deu lugar à simpatia na sua teoria moral que, para ele, é um sentimento humano fundamental que consiste na capacidade de se colocar no lugar do outro através da imaginação, alcançando uma impressão do que o outro sente. É essa capacidade que possibilita a própria moralidade. Essa concepção de simpatia aproxima Hume da

corrente feminista do cuidado por dar atenção ao aspecto relacional do ser humano, isto é, por reconhecer que a preocupação moral está vinculada à existência de um vínculo com o outro. Hume também entende que as relações morais nem sempre ocorrem entre sujeitos iguais. O autor ainda vai além ao transgredir a divisão binária de gênero e apagar a tradicional linha divisória entre o masculino e o feminino, mostrando que a categoria de gênero é desnecessária, pois o que lhe interessa são as semelhanças entre homens e mulheres, e não as diferenças. Mas o comprometimento de Hume com uma ética das virtudes o afasta do ideal da complementaridade entre as orientações morais que se busca demonstrar neste estudo por meio do capítulo que segue.

Somente mais recentemente o cuidado passou, de fato, a tornar-se objeto mais profícuo dentro da filosofia, a exemplo da atenção que lhe dedicaram Heidegger e Foucault. Mas não se encontra nesses autores uma teoria ética normativa e prática pautada no cuidado, nem uma proposta que busque mostrar como é possível integrar o cuidado a outros conceitos morais fundamentais, como o de direitos e de justiça, e a noção de um princípio moral. Apenas Boff reconhece a importância de integrar cuidado e justiça em uma teoria moral. Ambos os valores devem ser situados lado a lado dentro da moralidade. Nesse sentido, a ética do cuidado proposta pela filosofia moral feminista contém um aspecto inovador: pela primeira vez o cuidado é apresentado como elemento central de uma concepção moral e como guia para o agir moral, servindo ainda como base para a realização de uma crítica de gênero à configuração das teorias morais tradicionais modernas de maior destaque na história da filosofia.

Uma ética do cuidado, cujas bases vinculadas à teorização sobre o desenvolvimento moral na psicologia cognitivista serão abordadas no capítulo que segue, é importante não apenas para fins feministas, mas para ampliar o próprio sentido da moralidade, isto é, torná-la algo mais abrangente em termos de alcance da potencialidade das experiências morais humanas. Todavia, para tanto, a ética do cuidado, como se verá, não pode ser entendida como alternativa à ética tradicional.

Importa destacar ainda que não se pode isentar as feministas da crítica de pouco terem se ocupado de uma reconstrução histórica da noção de cuidado e de sua prática dentro da sociedade. Como se salientou, a corrente feminista partidária da ética do cuidado volta-se centralmente para a crítica da desvalorização teórica e prática das relações de cuidado dentro de uma sociedade patriarcal e para a busca a

valorização do cuidado dentro de uma teoria moral, mas não se ocupa de um resgate histórico de noções de cuidado.

2 PSICOLOGIA MORAL E O DESENVOLVIMENTO DA ÉTICA DO CUIDADO

No presente capítulo, procura-se caracterizar a ética do cuidado na perspectiva feminista a partir de sua proponente pioneira, a psicóloga Carol Gilligan. Inicialmente, discute-se o contexto da teoria psicológica que levou Gilligan a criticar os limites do paradigma cognitivista do desenvolvimento moral, cuja referência central é o modelo supostamente universal de desenvolvimento do pensamento sobre a moralidade proposto por Lawrence Kohlberg. Na sequência, apresenta-se a formulação de desenvolvimento moral de Gilligan, salientando sua contribuição para a renovação do estudo da filosofia moral através da ideia de ‘cuidado’ e da defesa da complementaridade entre duas diferentes orientações existentes ao longo do desenvolvimento moral dos seres humanos.

2.1 A PSICOLOGIA COGNITIVISTA E O DESENVOLVIMENTO MORAL

Antes de se partir diretamente para a apresentação do desenvolvimento moral humano à luz da perspectiva de Carol Gilligan, é importante situá-la em meio ao contexto da psicologia cognitivista do desenvolvimento moral. Gilligan publicou, no início da década de 1980, a obra *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (1982), na qual, conforme Pauer-Studer (1996), a questão do desenvolvimento moral pela primeira vez aparece conectada ao problema da identidade de gênero, abrindo um novo olhar sobre a moralidade²³⁶. Gilligan apresenta ali os resultados de estudos realizados sobre o desenvolvimento moral humano. Nas suas pesquisas, Gilligan foi influenciada pela proposta do psicólogo Lawrence Kohlberg, com quem trabalhou durante vários anos. Kohlberg foi responsável por desenvolver uma visão precursora da estrutura do desenvolvimento moral humano a partir dos estudos em psicologia cognitiva de Jean Piaget.

Na explicação cognitivista do desenvolvimento moral tem-se a proposta de uma estrutura hierárquica de desenvolvimento em direção a princípios universais, válida interculturalmente. Não se trata de um modelo que apenas aumenta o conhecimento sobre certos valores

²³⁶ PAUER-STUDER, op. cit., 1996, p. 15.

culturais que comumente conduz à afirmação do relativismo moral. A abordagem cognitivista preocupa-se com a representação das transformações que despontam na estrutura ou forma de pensamento moral dos indivíduos, não com seu conteúdo. É claro que o conteúdo dos valores pode variar de uma cultura para outra, mas isso não explica como um indivíduo interage com o ambiente para resolver seus problemas morais. Essa é exatamente a questão da psicologia cognitivista do desenvolvimento moral: o estudo das estruturas de julgamento moral que seguem uma sequência de desenvolvimento e são universais²³⁷. Com o termo ‘estrutura’, Kohlberg e Hersh referem “as características gerais da forma, do padrão e da organização da resposta, ao invés da cálculo de intensidade da resposta [...]”²³⁸. A estrutura cognitiva, por sua vez, diz respeito as “regras para processar informação ou para conectar eventos experienciados”²³⁹.

De acordo com Biaggio, a teoria de Kohlberg representou uma mudança radical na psicologia, uma vez que defendeu o universalismo do desenvolvimento moral a partir de uma sequência de estágios invariantes. A concepção prevalente até a década de 1970 era a de que a moralidade seria imposta de fora para dentro, isto é, consistiria em uma “imposição de valores pelos adultos às crianças”²⁴⁰. Essa visão prevalecia em diferentes correntes do desenvolvimento moral humano: na psicanálise, a introjeção de valores se dá pelas identificações dos indivíduos com adultos (complexo de Édipo); no behaviorismo, valores são incorporados por meio de prêmios e castigos; nas teorias sociológicas, os valores são assimilados pela imposição social sobre os indivíduos. Sob tais perspectivas, prevalecia uma visão relativista da moralidade, uma vez que cada cultura poderia introjetar no indivíduo os valores considerados relevantes. Por conseguinte, entendia-se a moralidade como algo emocional e de caráter privado. Mas com as teorias de Piaget e Kohlberg, influenciados pela noção de imperativo categórico de Kant e pela importância dada ao aspecto social e coletivo

²³⁷ KOHLBERG, Lawrence; HERSH, Richard. H. Moral development: A review of the theory. *Theory Into Practice*, v. 2, n. 16, p. 53-59, 1977, p. 54.

²³⁸ *Ibid.*, p. 56.

²³⁹ *Ibid.*, p. 56.

²⁴⁰ BIAGGIO, Angela Maria Brasil. *Lawrence Kohlberg: ética e educação moral*. São Paulo: Moderna, 2002, p. 11.

por Durkheim, a teorização sobre o desenvolvimento moral na área da psicologia ganhou novos direcionamentos e desdobramentos²⁴¹.

Na concepção de Piaget, há quatro fases do desenvolvimento cognitivo: 1) o estágio sensório-motor, que perpassa os anos iniciais da primeira infância e no qual a inteligência se manifesta pelo exercício de órgãos sensoriais e dos aspectos motores e de coordenação; 2) o estágio pré-operacional, que caracteriza os demais anos da primeira infância e onde se dá o desenvolvimento da linguagem e do simbolismo; 3) o estágio operacional concreto, marcado pelo início do desenvolvimento do pensamento lógico, mas ainda no nível concreto, durante a segunda infância; e 4) o estágio de operações formais, que se desenvolve durante a adolescência e é caracterizado pela capacidade de abstração, o teste de hipóteses e a viabilidade do raciocínio científico.

O julgamento moral das crianças evolui de forma análoga ao desenvolvimento cognitivo. Piaget observou crianças em atividades de jogos e percebeu mudanças de atitude em relação às regras: no primeiro estágio, não há propriamente regras morais nas brincadeiras de jogos, permanecendo o indivíduo e seus desejos como o centro da brincadeira; no segundo estágio, o jogo é egocêntrico, com formações de regras diversas válidas apenas de forma unilateral; no terceiro estágio começa a se constituir uma ideia de cooperação e percebe-se a necessidade de existência de regras a serem mutuamente respeitadas para o bom funcionamento do jogo; no quarto estágio, as regras são codificadas e conhecidas por todo o grupo e o jogo doravante é por elas regulado²⁴². Piaget desenvolveu ainda estudos visando identificar o desenvolvimento da noção de justiça em meio às crianças, inferindo a existência de três estágios de formação da noção de justiça: um período que se estende dos sete aos oito anos, durante o qual a justiça está subordinada à autoridade adulta, sendo que prevalece uma indiferenciação entre as noções de justo e injusto e as de dever e desobediência. Justo é, portanto, estar conforme as imposições da autoridade adulta. No segundo estágio, dos oito aos onze anos, desenvolve-se a noção do igualitarismo progressivo como equivalente à justiça, passando a criança a questionar a validade da autoridade adulta. No terceiro estágio, entre onze e doze anos, a

²⁴¹ Ibid., p. 19-20.

²⁴² PIAGET, Jean. *Le jugement moral chez l'enfant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995, p. 12-13.

justiça puramente igualitária passa a ser temperada por preocupações de equidade²⁴³.

A construção da teoria sobre o desenvolvimento moral de Jean Piaget dá-se a partir da estruturação do desenvolvimento cognitivo de crianças. Uma característica importante de sua abordagem é justamente a de que o desenvolvimento das estruturas cognitivas do indivíduo ocorre de dentro para fora, embora não negue por completo a influência do ambiente externo por meio de estímulos para que o desenvolvimento siga seu curso estrutural. Os estágios de desenvolvimento são universais e sua sequência é invariável. Segundo Biaggio, a evolução do julgamento moral tem por base a passagem de uma dimensão de prevalência heterônoma, isto é, de uma autoridade imposta de fora para dentro, por exemplo, no caso da autoridade adulta que impõe a lei, para a autônoma, na qual as normas são internalizadas e o indivíduo passa a produzir deveres categóricos a partir de sua consciência²⁴⁴.

A ideia de desenvolvimento cognitivo e moral de Piaget, de como o sujeito autônomo se constrói gradualmente e se torna capaz de reconhecer valores universais, influenciou fortemente Kohlberg. O psicólogo aprimorou e precisou de forma significativa as ideias piagetianas, formando sua própria teoria de desenvolvimento moral, com estágios de sequência invariante, cujas implicações abrangem o campo da filosofia moral.

Kohlberg chega a afirmar que há um senso natural interno de justiça, intuitivamente conhecido pelas crianças, opondo-se à concepção de que os valores das crianças vêm de fora dela, de seus pais e de sua cultura por meio de processos sociais de ensino, recompensa e punição. As crianças com frequência geram seus próprios valores morais por meio de uma forma de raciocínio que lhes é própria, e os mantêm apesar da influência cultural. Tais valores, defende Kohlberg, têm alcance universal. É claro que esse senso de justiça, e o modo de raciocínio nele implicado, difere qualitativamente daquilo que os adultos elaboram racionalmente como sendo uma noção de justiça, que geralmente envolve os elementos da imparcialidade e da igualdade²⁴⁵. São justamente essas diferenças, que se apresentam na forma de estágios e indicam um movimento qualitativo na passagem de um estágio para

²⁴³ Ibid., p. 251-253.

²⁴⁴ BIAGGIO, op. cit., 2002, p. 21-23.

²⁴⁵ KOHLBERG, Lawrence. Education, Moral Development and Faith, *Journal of Moral Education*, v. 1, n. 4, p. 5-16, 1974, p. 5-6; Id., 2004, p. 188.

outro, que a escala de desenvolvimento moral de Kohlberg pretende captar e explicar.

Os estágios consistem, então, em uma forma sucessiva de organização qualitativa do pensamento sobre a moralidade. Não objetivam avaliar crenças específicas do sujeito, mas o modo como as informações são processadas cognitivamente, conectando suas experiências. Na progressão dos estágios, a passagem para o estágio seguinte é construída sobre o precedente, desde que as estruturas cognitivas relacionadas à idade e formadas na interação com o ambiente estejam organizadas. O movimento pelos estágios indica uma crescente diferenciação hierárquica, ampliando a habilidade do sujeito de resolução de conflitos morais na direção de uma maior integração, generalidade e universalidade. A cultura e as experiências nela proporcionadas podem retardar ou acelerar o movimento pelos estágios, mas não mudam a qualidade e a ordem dos diferentes modos de pensar. Por isso, dizer que as operações dos estágios são universais e, em um certo sentido, naturais, não significa afirmar que são inatas e inevitáveis e que se desenvolvem por completo sem o estímulo ambiental²⁴⁶.

A proposta de Kohlberg compreende os seguintes estágios de desenvolvimento:

1. Estágio da obediência e da punição: o comportamento moralmente correto manifesta-se na obediência à autoridade para se prevenir da punição. A moralidade define-se estritamente pelas consequências para o sujeito. A criança vê a moralidade como algo externo a ela e segue aquilo que os adultos dizem-lhe para fazer.
2. Estágio do individualismo e da troca: caracteriza-se por um hedonismo instrumental e de benefício mútuo através do qual os diferentes pontos de vista individuais podem ser negociados para que cada qual seja favorecido ou tenha suas necessidades imediatas satisfeitas por meio de uma troca justa. A reciprocidade tem caráter meramente instrumental, não no sentido de lealdade e gratidão ou justiça. A criança reconhece que inexiste somente

²⁴⁶ KOHLBERG, Lawrence; TAPP, June L. Developing Senses of Law and Legal Justice. *Journal of Social Issues*, n. 2, v. 27, p. 65-91, 1971, p. 67; KOHLBERG, Lawrence; GILLIGAN, Carol. The Adolescent as a Philosopher: The Discovery of the Self in a Postconventional World, *Daedalus*, n. 4, v. 100, p. 1051-1086, 1971a, p. 1058-1059.

uma visão correta e a justiça pode então variar de acordo com o que é negociado.

3. Estágio dos relacionamentos interpessoais: o certo é definido por compromissos e obrigações que acompanham os papéis sociais e os relacionamentos de indivíduos com as outras pessoas. O bom comportamento nesse estágio significa ser leal, ter confiança, empatia e preocupação com os outros, sobretudo no contexto das relações com membros familiares e amigos próximos. De forma sucinta, certo significa ter o comportamento aprovado pelo outro, tornando-se ‘um bom menino’ ou ‘uma boa menina’.

4. Estágio da manutenção da lei e da ordem: a preocupação com os outros expande-se para além das relações mais próximas e volta-se para a sociedade como um todo, intermediada pelas regras sociais. A ênfase agora está no respeito às leis, à autoridade e no cumprimento dos deveres de modo a assegurar a manutenção da ordem social. A justiça, que antes era uma questão de relação entre indivíduos, torna-se um problema entre o indivíduo e o sistema de ordenação social. Relacionamentos pessoais passam a se subordinar às regras do grupo social.

5. Estágio do contrato social e dos direitos individuais: a sociedade passa a ser pensada em termos teóricos, considerando-se que há certos valores e direitos que se deve respeitar. Certos modelos de sociedade que não possuem esses valores, direitos básicos, acordos legais e procedimentos democráticos para garantir a justiça podem ser questionados por meio de canais legais. A validade das leis depende de sua contribuição para a promoção da justiça e da igualdade e para a maximização do bem-estar geral. A ação correta é, portanto, definida em termos de direitos individuais criticamente examinados, por meio de procedimentos democráticos, e objeto de acordo na sociedade. Os relacionamentos pessoais já se subordinam por completo a princípios gerais. Essa seria a moralidade definida ‘oficialmente’ por constituições e governos democráticos.

6. Estágio dos princípios universais: o indivíduo passa a orientar sua conduta por princípios universais abstratos, abrangentes e consistentes, com o fim de assegurar a justiça em todas as suas decisões. Princípios morais universais tornam-se parte da consciência do indivíduo, movendo-o a questionar leis injustas, seja por meio de canais legais, pela resistência ou pela

desobediência civil, sem se conformar com o poder estabelecido. É a moralidade dos revolucionários pacifistas e de todos que permanecem fieis aos seus princípios, tais quais, Jesus Cristo, Mahatma Gandhi e Martin Luther King²⁴⁷.

Esses estágios são divididos em três níveis: a) o pré-convencional, no qual a origem das regras é externa e ainda não foram internalizadas pelo sujeito, sendo que as normas morais não são compreendidas como normas compartilhadas por todos, mas apenas em termos de consequências físicas e hedonísticas ou em termos de poder físico daquelas que enunciam as regras; b) o convencional, momento em que tem início a internalização de regras para corresponder às expectativas da família, do grupo ou da nação, com o sujeito identificando-se com as regras, sobretudo as que derivam de alguma autoridade; e c) pós-convencional, onde passa a ocorrer uma diferenciação entre o respeito as normas entendidas como resultado de uma expectativa compartilhada e aquelas que o indivíduo define como seus próprios valores e princípios morais. Ainda nesse nível, a internalização das normas leva à formulação de princípios auto-impostos que, se confrontados, sobressaem-se àquilo que é definido pelas convenções sociais. Isso se traduz por uma diferenciação entre as regras e expectativas dos outros e os valores morais em termos de princípios próprios. No nível anterior, o convencional, o indivíduo também distingue entre convenções sociais e moralidade, mas não deriva disso princípios próprios que apoiam as regras. Ao contrário, submete-se mais facilmente às regras morais, aos papéis e normas socialmente compartilhadas de modo a satisfazer a expectativa dos outros; não se trata apenas de conformidade às expectativas, mas de lealdade, respaldo e manutenção ativa das regras²⁴⁸.

Ao se referir especificamente ao desenvolvimento do sentido de 'lei' para os indivíduos, Kohlberg e Tapp sintetizam o nível pré-convencional como aquele no qual os julgamentos morais guiam-se pela obediência às leis; o nível convencional como aquele no qual prevalece a perspectiva de manutenção das leis; e o nível pós-convencional como aquele no qual domina a perspectiva legislativa ou de fazer leis²⁴⁹.

²⁴⁷ KOHLBERG, op. cit., 1974, p. 7; KOHLBERG; HERSH, op. cit., 1977, p. 54-55; KOHLBERG; TAPP, op. cit., 1971, p. 69.

²⁴⁸ KOHLBERG; HERSH, op. cit., 1977, p. 54-55.

²⁴⁹ KOHLBERG; TAPP, op. cit., 1971, p. 69.

Em relação à passagem do nível convencional para o pós-convencional, que corresponde aos estágios quatro e cinco e no qual a maior parte dos indivíduos adultos se situa, Biaggio acrescenta que no que tange à criação e manutenção de leis, no estágio quatro prevalece a ideia de que a propriedade privada se constitui no cerne da sociedade, devendo ser defendida diante de inimigos. Ela não é entendida como um arranjo institucional. No estágio cinco, por sua vez, entende-se, por exemplo, que as leis existem para maximizar o bem-estar dos indivíduos, sendo que o direito à propriedade é o resultado de uma estrutura social, cujos valores fundamentais devem ser o da justiça, da liberdade e da igualdade. Tais valores se sobrepõem, portanto, ao direito de propriedade²⁵⁰.

No que concerne ao estágio seis, Kohlberg, Boyd e Levine propuseram algumas modificações visando à superação de inconsistências indicadas em críticas. Kohlberg não aponta um argumento filosófico completo da melhor concepção de raciocínio moral, mas esboça razões normativo-éticas para tal. Para isso, utiliza ideias centrais encontradas na tradição filosófica moral contemporânea como constitutivas do ponto de vista moral do estágio seis. É pontuada a ideia kantiana de cada pessoa como um fim em si, isto é, do valor intrínseco de cada ser humano como base do princípio do respeito pela pessoa ou pelo respeito à dignidade das pessoas. O estágio seis, que até então destacava estritamente a concepção de justiça, passa a incluir uma atitude de benevolência para com todos os seres humanos. A benevolência, por sua vez, tem como base uma conexão empática com os outros. O estágio seis envolve, assim, operações cognitivas baseadas em empatia, adoção ideal recíproca de papéis e a possibilidade de universalização dos julgamentos. Os juízos morais se caracterizam ainda pela superveniência da lei moral, tomada como mais central do que a lei legal quando se percebe um conflito entre ambas, sob a justificativa do respeito à dignidade das pessoas²⁵¹. Em outras palavras, em situações nas quais há conflitos entre normas que de outra forma seriam aceitáveis na sociedade, o princípio do respeito à pessoa é o que orienta o indivíduo no seu juízo moral universalizável.

²⁵⁰ BIAGGIO, op. cit., 2002, p. 28.

²⁵¹ KOHLBERG, Lawrence; BOYD, Dwight R.; LEVINE, Charles. O retorno ao estágio 6: seu princípio e ponto de vista moral. In: BIAGGIO, Angela Maria Brasil. *Lawrence Kohlberg: ética e educação moral*. São Paulo: Moderna, 2002a, p. 100-130, p. 100-102.

Em discussões posteriores dos estágios, Kohlberg admite a existência de um sétimo estágio de desenvolvimento moral. Trata-se da situação em que a moralidade está vinculada à fé. Nesse caso, o fundamento moral não é mais a vontade livre e autônoma do sujeito, mas uma compreensão de sua integração ao todo divino. Ocorre quando as orientações éticas e religiosas vão além de uma concepção de justiça e o indivíduo constrói um senso de identidade ou unidade entre sua vida e Deus. Com isso, embora princípios morais universais e a noção universal de justiça do estágio seis sejam mantidos, integra-se tal orientação com a do significado final da vida, cuja resposta está na fé. A partir de uma percepção da integridade de todas as coisas, o sujeito confronta o desespero de se ver como parte finita de um todo, superando essa fase e alcançando a experiência contemplativa da não-dualidade entre as coisas no mundo e sua própria vida. Ao identificar-se como parte de uma unidade, a visão universal humanística, característica do estágio seis, é substituída por uma visão cósmica do mundo. Um exemplo de indivíduo que alcança tal estágio seria o imperador romano Marco Aurélio, que se mantém íntegro diante de crescente corrupção e sente-se compelido pelo seu senso de princípio a exilar-se de Roma e preservar a civilização humana, ainda que não compreendido e traído pelos mais próximos²⁵².

Os estágios de desenvolvimento moral de Kohlberg têm validade universal e uma sequência invariável. Para comprovar a validade de seu modelo formal de desenvolvimento, Kohlberg realizou diversos estudos transculturais e longitudinais ao redor do mundo, incluindo países como Taiwan, Turquia, México, Inglaterra, Israel, Japão e Índia²⁵³. Isso mostra que qualquer pessoa ao redor do mundo passa pela sequência de estágios, embora poucas delas atinjam os estágios do nível pós-convencional. Kohlberg chega a admitir que a falha em encontrar indivíduos que estejam no estágio seis em diversos estudos longitudinais evidencia que tal estágio é basicamente “uma construção teórica sugerida pelos escritos de figuras de ‘elite’ como Martin Luther King, e

²⁵² KOHLBERG, op. cit., 1974, p. 14-15.

²⁵³ Ibid., p. 7; Id., 2004, p. 190; KOHLBERG, Lawrence. Minha busca pessoal pela moralidade universal. In: BIAGGIO, Angela Maria Brasil. *Lawrence Kohlberg: ética e educação moral*. São Paulo: Moderna, 2002, p. 97.

não um construto em desenvolvimento confirmado empiricamente”²⁵⁴. Nesse sentido, pode-se questionar a validade real dos estágios mais avançados. Estando o último estágio baseado na ética kantiana, o problema estende-se para a própria proposta da moralidade de Kant: qual o sentido da noção kantiana de dever, se ela é praticamente inalcançável ao se considerar o desenvolvimento moral dos agentes morais e as limitações de suas habilidades cognitivas?

Em defesa de Kohlberg, Biaggio argumenta que os estágios pertencentes ao pensamento pós-convencional são essenciais à transformação social. “Somente indivíduos que tenham adquirido a capacidade crítica de questionamento do *status quo* e das leis vigentes são capazes de atuar como líderes e agentes de transformação social”²⁵⁵. Para a autora, mudanças sociais pressupõem sujeitos aptos ao questionamento de regras e convenções. A própria resistência à opressão parece pouco provável se o indivíduo se mantém no estágio quatro de desenvolvimento – estágio de manutenção da lei e da ordem.

Kohlberg mantém-se comprometido com a existência do estágio seis e deixa clara a influência kantiana na sua concepção. Ele acredita, assim como Kant, que o princípio moral supremo pode e deve ser formulado e justificado com fundamento na racionalidade moral autônoma. Afirma ainda que a ideia kantiana de respeito à pessoa como um fim em si representou para ele algo fundamental enquanto motivação para entender o desenvolvimento moral humano²⁵⁶.

Além da base kantiana, Kohlberg considera que o procedimento de escolha dos princípios de justiça de Rawls coincide com a fórmula do imperativo categórico da humanidade de Kant, uma vez que, para Kohlberg, o próprio Rawls afirma tratar as pessoas como fins em si implica tratá-las de acordo com princípios que elas podem consentir numa posição original de igualdade. Em tal situação, todos são igualmente representados enquanto sujeitos morais constituídos como fins em si e que escolhem princípios racionais pelos quais protegerão a

²⁵⁴ KOHLBERG, Lawrence. Revisions in the theory and practice of moral development. In: DAMON, W. (Ed.) *New Directions for Child Development*. v. 2. San Francisco: Jossey-Bass, 1978, p. 83-87, p. 86.

²⁵⁵ BIAGGIO, op. cit., 2002, p. 68.

²⁵⁶ KOHLBERG, op. cit., 2002, p. 93-95.

si mesmos e aos outros²⁵⁷. Justiça como equidade seria, assim, também o objeto de sujeitos morais que alcançam o estágio seis na escala do desenvolvimento.

Na caracterização dos julgamentos morais do estágio seis, Kohlberg e Elfenbein ainda incluem dois elementos. Primeiro, o julgamento moral envolve colocar-se no lugar do outro [*role-taking*] concebido como um ‘sujeito’ e coordenar os diferentes pontos de vista de forma reversível. Segundo, o julgamento moral, diferentemente de raciocínio lógico, assenta-se sob princípios de justiça e equidade que possam ser válidos do ponto de vista de todos. Portanto, o julgamento moral do estágio seis não é representado apenas por uma decisão logicamente mais avançada e coerente, uma vez que o raciocínio lógico envolve apenas coordenar pontos de vista com respeito a objetos e não em relação a sujeitos. Julgamentos morais tem de ser consistentes, reversíveis e universalizáveis. O desenvolvimento moral implica, dessa forma, o alcance de um equilíbrio gradual entre a estrutura de colocar-se no lugar do outro e a estrutura de princípios de justiça por meio do raciocínio de reversibilidade²⁵⁸.

A reversibilidade consiste no pensamento que permite movimentar-se para trás e para frente entre premissas e conclusões sem distorção. No caso específico da moralidade, afirmam Kohlberg e Elfenbein, ela garante que o sujeito, ao colocar-se no lugar do outro, perceba a justiça das reivindicações e interesses alheios e lhes atribua peso equitativo. Se em uma situação moral em desequilíbrio prevalecem reivindicações conflituosas não-resolvidas, na situação moral em equilíbrio, ou com uma solução justa, as reivindicações de ambas as partes são equitativamente consideradas segundo algum princípio que possa ser aceito por todos como justo. A solução justa pode então ser julgada como certa por todos os envolvidos, dado que cada uma das partes considera suas próprias reivindicações de forma imparcial e se coloca no lugar do outro. A reversibilidade permite que o sujeito se mova de seus interesses para o dos outros sem implicar que a decisão perca seu caráter justo. O único estágio em que a reversibilidade atinge a forma moral mais adequada, ou seja, em que o agente torna-se capaz de se colocar por completo na posição do outro, é o estágio seis, embora

²⁵⁷ KOHLBERG, Lawrence; ELFENBEIN, Donald. The Development of Moral Judgments Concerning Capital Punishment. *Jornal Orthopsychiatry*, n. 45, v. 4, p. 614-640, jul. 1975, p. 636.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 634.

tentativas de reciprocidade sejam alcançadas em estágios anteriores²⁵⁹. Mas todos os demais estágios não geram uma base satisfatória para a sustentação de decisões ao mesmo tempo consistentes, reversíveis e universalizáveis.

Os passos da reversibilidade ideal são assim organizados e explicados por Kohlberg:

- 1) Imaginar-se na posição de cada pessoa na situação e considerar todas as reivindicações que se poderia fazer (ou que o *self* faria na posição da outra pessoa).
- 2) Então imaginar que não se sabe qual pessoa é na situação e questionar-se sobre quais reivindicações seriam mantidas e quais seriam abandonadas.
- 3) Formular então um julgamento moral de acordo com as reivindicações completamente reversíveis (aquelas que se sustentaria sem saber quem se é na situação)²⁶⁰.

Kohlberg exemplifica a aplicação de tais passos ao tratar da rejeição à justiça da pena de morte no estágio seis. Indivíduos em tal estágio rejeitariam a pena de morte como uma forma de punição justa, pois teriam que se colocar na condição tanto de acusador quanto do acusado, percebendo que aplicar a pena de morte implica tratar a vida do outro como um mero meio. Kohlberg afirma que: “Se tratamos cada ser humano como um fim em si, e insistimos na universalização dessa máxima, chegamos a um princípio de justiça que sustenta que a cada indivíduo tem de sempre ser outorgada fundamentalmente igual consideração”²⁶¹. Por conseguinte, também não haveria uma consideração equitativa dos interesses de todos os envolvidos, independentemente das eventuais consequências em termos de justiça retributiva da pena de morte pelo crime cometido. Ademais, esse também não poderia ser um tipo de julgamento universalizável para diferentes crimes. Não se poderia alcançar então uma decisão sobre a pena de morte que todos pudessem aceitar e adotar como justa. Isso mostra como a ideia de fim em si é compatibilizada por Kohlberg com

²⁵⁹ Ibid., p. 634.

²⁶⁰ Ibid., p. 635.

²⁶¹ Ibid., p. 633.

os princípios de justiça escolhidos a partir da posição original, isto é, nenhum princípio que trate qualquer indivíduo como um mero meio pode ser escolhido, uma vez que tal princípio será injusto.

A reversibilidade ideal é rediscutida por Kohlberg, Boyd e Levine na reformulação do estágio seis, quando passa a ser nomeada de “adoção ideal de papel recíproco”²⁶². A partir de uma analogia com experimentos mentais filosóficos, a exemplo da posição original sob o véu da ignorância, Kohlberg elabora um experimento mental que “requer total conhecimento da posição e valores de cada pessoa” para que o sujeito possa assumir hipoteticamente o papel recíproco de forma ideal. Adotar idealmente o papel recíproco levaria um sujeito no estágio seis, por exemplo, a considerar o sorteio uma solução justa no caso do dilema do bote salva-vidas, onde há três pessoas (o capitão, um homem forte e um velho fraco) quase sem chance de sobrevivência, exceto se uma delas sair dele. A escolha de tirar a sorte indica uma tentativa de operacionalizar o respeito às pessoas, colocando-se no papel de todos os envolvidos na situação²⁶³.

No experimento hipotético da adoção ideal recíproca de papel, cada um dos envolvidos colocar-se-ia no papel dos outros dois, adotando seus pontos de vista e levando-os a compreender seus interesses e as exigências deles derivados. Em seguida, supondo que todos os envolvidos na solução do dilema fizessem o mesmo, é preciso separar temporariamente as identidades reais das pessoas de suas exigências para avaliar o mérito relativo dessas exigências, do ponto de vista de todos os envolvidos²⁶⁴. Questionar-se acerca da justiça da decisão para todos, dando um peso igual aos interesses, independentemente de qual dos sujeitos envolvidos no dilema se é, permite equilibrar os interesses e chegar na decisão reversível – aquela que poderia ser aceita por qualquer um dos envolvidos quando o sujeito avaliador se coloca na posição de qualquer um deles.

Kohlberg, Boyd e Levine estabelecem uma analogia entre a decisão reversível e o consenso ideal. O consenso ideal é entendido como uma operação cognitiva que permite a cada pensador moral construir soluções imaginárias imparciais dos dilemas por meio de supostos diálogos, reconhecendo a impossibilidade do consenso real²⁶⁵.

²⁶² KOHLBERG; BOYD; LEVINE, op. cit., 2002a, p. 115.

²⁶³ Ibid., p. 113-114.

²⁶⁴ Ibid., p. 115.

²⁶⁵ Ibid., p. 114.

“A reversibilidade de uma solução ou escolha significa que se chegaria a ela a partir do ponto de vista de qualquer um na mesma situação, engajado [em] atividades cognitivas [...]. É nesse sentido que a reversibilidade produz a escolha exigida pelo consenso ideal”²⁶⁶. Decisões reversíveis, idealmente aceitáveis do ponto de vista de qualquer um, podem então ser universalizadas para todas as situações de natureza similar.

Nesse sentido, a suposição de que o estudo do desenvolvimento moral deveria incluir pressupostos da filosofia moral tornou-se central para a visão kohlbergiana. Conceitos e argumentos filosóficos foram fundamentais, admite Kohlberg, para construir uma teoria sobre o desenvolvimento caracterizada por estágios de transformações qualitativas. No seu entender, princípios racionais de justiça reconhecidos por filósofos são o produto de uma longa série de transformações por meio de estágios no pensamento e sentimentos das crianças. O autor defende ainda a importância de sua escala de desenvolvimento para o próprio estudo da filosofia moral, uma vez que fornece um fundamento para a defesa da universalidade no próprio agir moral²⁶⁷.

Como se pode notar, o fundamental da teoria é reconstruir as estruturas cognitivas que explicam o raciocínio universal sobre a noção de justiça e o respeito à pessoa ou à dignidade da pessoa humana. Categorias centrais na escala são as de regras, normas, direitos, princípios e a de universalidade. À medida que evolui hierarquicamente na escala de desenvolvimento cognitivo, o indivíduo aprimora-se na forma como entende a justiça e o respeito à pessoa, tornando-os princípios universais abstratos internalizados no estágio seis. Os sentimentos e emoções envolvidos nas decisões morais não são objeto de preocupação da escala de Kohlberg, supostamente constituída segundo critérios de imparcialidade, impessoalidade e universalidade. Não há espaço para a discussão do papel de sentimentos no desenvolvimento moral. Kohlberg estava convencido da superioridade do modelo kantiano da moralidade²⁶⁸. Princípios de justiça e o princípio do respeito pelas pessoas, ambos refletidos e racionalmente internalizados, são os elementos centrais do último estágio do desenvolvimento moral. Mas embora cite apenas brevemente a questão

²⁶⁶ Ibid., p. 116

²⁶⁷ Id., 2002, p. 93-95; Id., 1974, p. 5;14.

²⁶⁸ Id., 2002, p. 90-99, p. 93.

da necessidade de uma conexão empática com o outro para a base da benevolência, Kohlberg não dá atenção para o fato de a reversibilidade só ser possível se houver uma forte conexão empática com o outro e uma relação de proximidade, ou seja, só se pode resolver idealmente a situação se o agente se imaginar por completo na situação do outro e se tiver total conhecimento da posição e dos valores do outro. Isso não é possível sem a empatia e uma relação de proximidade com o outro, de receptividade e abertura para com seus desejos e interesses.

A teoria de Kohlberg passou por várias reformulações em diferentes aspectos que permitiram uma expansão de sua aplicação. Formou-se praticamente uma ‘escola de Kohlberg’, com vários estudiosos da psicologia respondendo a críticas realizadas a Kohlberg e aprimorando os pressupostos básicos de sua concepção com vistas a novos usos. Destaca-se a criação de instrumentos de pesquisa para avaliar objetivamente em qual estágio cada indivíduo pesquisado se encontra. Apesar disso, Kohlberg manteve-se fiel a algumas de suas ideias originais: a sequência evolutiva e lógica dos estágios, construídos hierarquicamente, e a possibilidade da universalidade da moral.

Mas Kohlberg influenciou também filósofos. Embora claramente não fosse da ‘escola de Kohlberg’, merece destaque a relação acadêmica entre Lawrence Kohlberg e Jürgen Habermas. Ambos mantiveram um diálogo que foi responsável pelo avanço das ideias de Kohlberg no meio acadêmico-filosófico. Kohlberg era leitor de Habermas e apoiou-se na hermenêutica como método de interpretação ou método de pesquisa utilizado para se entender uma realidade. Habermas, por sua vez, apoiou-se na escala de Kohlberg para fundamentar sua teoria da ação e mostrar como os sujeitos se tornam agentes do discurso e da comunicação, defendendo, para tanto uma ligação entre a teoria crítica e a psicologia.

O processo de formação de identidade do ‘eu’, conceito importante na psicanálise e na teoria crítica, não tem apenas um sentido descritivo, sustenta Habermas. Ao reivindicar a universalidade de seu funcionamento e organização simbólica, tal conceito passa a ter um conteúdo normativo, pois em sua análise dentro da psicanálise pressupõe que certas estruturas da personalidade funcionam sempre de uma determinada forma. É justamente esse conteúdo normativo que é relevante no âmbito dos estudos sociais da teoria crítica, sendo que os

conceitos base da psicologia na formação do ‘eu’ e os de formação do indivíduo social se implicam reciprocamente²⁶⁹.

Habermas faz uso da estrutura hierárquica escalar de desenvolvimento cognitivo e moral de Kohlberg para explicar o desenvolvimento da capacidade linguística e motivacional dos indivíduos, isto é, para constituir uma teoria da ação que tem como ponto culminante a formação do indivíduo discursivo. Ao estabelecer um paralelo entre o desenvolvimento cognitivo e o desenvolvimento linguístico e motivacional, Habermas assume que a capacidade linguística e de ação do sujeito também pode ser explicada na forma de etapas que indicam processos de amadurecimento e aprendizagem. O desenvolvimento linguístico está ligado à aquisição de uma competência interativa, isto é, uma capacidade de participar em interações como ações e discursos que passa de uma interação incompleta para a completa por meio do exercício de papéis sociais. Tal processo percorre uma série de estágios de desenvolvimento, no qual nenhuma etapa é saltada para que o agente comunicativo se forme ao final da escala²⁷⁰. Mas Habermas coloca os níveis de consciência moral de Kohlberg na dependência de sua teoria da ação, ou seja, a partir do desenvolvimento da competência interativa.

Há, portanto, uma lógica do desenvolvimento por trás do sujeito discursivo que é paralela e integrada a da formação do sujeito moralmente autônomo. O ‘eu’ formado moralmente, ou seja, que alcança o nível pós-convencional da escala de Kohlberg, é também um ‘eu’ autônomo no sentido de ser independente do sistema social de sua formação. Na formação da identidade do ‘eu’, a capacidade discursiva do sujeito está ligada a crescente habilidade interativa de resolução de problemas, indicando sua competência no uso da linguagem e de “ação para enfrentar determinadas exigências de consistência”²⁷¹. O desenvolvimento cognitivo e o desenvolvimento linguístico e motivacional para a ação ocorrem, dessa forma, de modo concomitante e interdependente. Habermas defende que o “desenvolvimento moral é parte do desenvolvimento da personalidade, o qual, por sua vez, é

²⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. Desenvolvimento da moral e identidade do Eu. In: HABERMAS, Jürgen. Para a reconstrução do materialismo histórico. Trad. Carlos Nolson Coutinho. São Paulo: Brasiliense: 1983, p. 49-75, p. 50-51.

²⁷⁰ Ibid., p. 53.

²⁷¹ Ibid., p. 54.

decisivo para a identidade do ‘eu’²⁷². Na identidade do ‘eu’ se expressa uma relação paradoxal pela qual o ‘eu’ se vê como igual a todos, mas também como um indivíduo diverso que constrói e reconstrói sua identidade mediante conflitos, organizando sua biografia particular sob princípios e procedimentos universais²⁷³.

Habermas inova em relação a Kohlberg ao sustentar que a formação do ‘eu’ não tem somente uma base cognitiva ou de desenvolvimento moral, mas também uma base linguística-social. Evidencia-se como uma interdependência entre natureza e sociedade²⁷⁴. Mas Habermas também diferencia-se em relação a Kohlberg ao sustentar que o indivíduo que alcança a maturidade linguística do agir comunicativo atinge um estágio sete de desenvolvimento moral. Enquanto no estágio final da escala de Kohlberg o indivíduo é capaz de aplicar o modelo da ética formalista, entendendo-se como um sujeito moral livre que não se vê como parte de uma sociedade mundial, mas apenas que convive com uma série de indivíduos privados, no estágio sete o sujeito comunicativo entende que a sociedade funciona por meio de uma ética universal da linguagem e que a liberdade moral e política não se constitui independentemente de um pertencimento a uma sociedade, ainda que fictícia. Ao chegar ao estágio sete, o sujeito entende que “a liberdade – por mais que possa ser guiada por princípios – não é livre com relação aos sistemas normativos existentes”²⁷⁵. Para Habermas, “o princípio que justifica normas não é mais o *princípio* monologicamente aplicável da capacidade de generalização das mesmas, mas o *procedimento* comunitariamente seguido para emprestar realização discursiva às pretensões de validade normativa”²⁷⁶. Com isso, Habermas constrói a base de sua teoria da ética discursiva sob a perspectiva psicológica do desenvolvimento moral e a sociológica da formação da identidade do ‘eu’ através do desenvolvimento motivacional e linguístico.

A crítica dirigida a Kohlberg também se aplica a Habermas: embora a descrição filosófica do processo de desenvolvimento e formação do agente comunicativo por etapas possa ser coerente, se o desenvolvimento psicológico do sujeito moral é parte da formação do

²⁷² Ibid., p. 55.

²⁷³ Ibid., p. 70.

²⁷⁴ Ibid., p. 71-72.

²⁷⁵ Ibid., p. 58.

²⁷⁶ Ibid., p. 69.

sujeito comunicativo e poucos indivíduos de fato alcançam o nível pós-convenção da escala Kohlberg, então, a pressuposição de que o sujeito comunicativo se entende eticamente como parte de um todo universal devido à consciência moral alcançada é privilégio de poucos. Ainda assim, isso não impede de manter a reciprocidade completa presente no agir comunicativo e discursivo como o ideal normativo de uma teoria moral. Porém, considerações sobre a empatia e o modo como agentes do discurso se percebem nas inter-relações e conexões com os outros e como isso influencia suas descrições morais ficam de fora. Ademais, é possível questionar que tipo de sujeitos o ideal normativo de Kohlberg representa e se consegue de fato representar a categoria universal de todos os sujeitos morais.

Diferentemente de Habermas, é possível também encontrar vozes dissidentes da ‘escola de Kohlberg’. Uma delas é Carol Gilligan. Kohlberg e Gilligan trabalharam juntos durante um determinado período, chegando, inclusive, a publicar trabalhos em conjunto. Em *The Adolescent as a Philosopher: The Discovery of the Self in a Postconventional World* (1971), Kohlberg e Gilligan descrevem a adolescência não meramente como uma fase da vida, mas como um estágio do desenvolvimento marcado pela afirmação da subjetividade do *self* e por questionamentos profundos acerca dos valores convencionais e da própria realidade muitas vezes arbitrariamente apresentada. A partir dos estágios de desenvolvimento cognitivo de Piaget, mostram como nesse período a capacidade de inferência lógica torna-se mais completa, passando do raciocínio operacional-concreto para o operacional-formal, além de discutirem a relação entre essas mudanças cognitivas no raciocínio lógico e o desenvolvimento moral de adolescentes. Para ambos, o desenvolvimento cognitivo estrutural e lógico, ao permitir que o adolescente desenvolva novas visões de mundo, seria condição necessária, embora não suficiente, do desenvolvimento moral²⁷⁷. Durante esse estágio de desenvolvimento, o adolescente defronta-se com a possibilidade do relativismo moral, associada então a crise de identidade na formação do *self*. O ambiente – social e escolar – pode contribuir ou não para o enfrentamento da crise e a superação do questionamento relativista a partir do reconhecimento de princípios morais universais.

Ao longo do texto escrito com Kohlberg, Gilligan assume os pressupostos da teoria kohlbergiana. Não há evidência alguma de um

²⁷⁷ KOHLBERG; GILLIGAN, op. cit., 1971a, p. 1069-1071.

possível questionamento acerca do funcionamento da escala de desenvolvimento moral, transcrita da forma como é tradicionalmente apresentada por Kohlberg. O fato é que uma década após a escrita conjunta do artigo *The Adolescent as a Philosopher*, Gilligan lança seu *In a Different Voice*, do qual se inferem diversos limites do modelo de desenvolvimento moral de Kohlberg, criticando mormente a prioridade e centralidade do valor da justiça. No item a seguir, ver-se-á os principais pontos de discordância de Gilligan em relação a Kohlberg.

2.1.1 Os limites da escala de desenvolvimento moral de Kohlberg

As pesquisas empíricas desenvolvidas por Kohlberg tinham por base a análise de respostas dadas a uma série de dilemas morais, dentre os quais o mais conhecido é o Dilema de Heinz: na Europa, uma mulher estava quase à morte em virtude de um tipo de câncer muito grave. Os médicos acreditavam que havia apenas um remédio que pudesse salvá-la. Esse remédio tinha sido há pouco desenvolvido por um farmacêutico que queria dez vezes mais pelo medicamento do que seu custo de produção. Heinz, o marido da mulher doente, conversou com todos que conhecia para pedir dinheiro emprestado, mas só conseguiu juntar em torno da metade do que o farmacêutico cobrava. Ele argumentou junto ao farmacêutico que sua mulher estava à beira da morte, pedindo-lhe que vendesse o remédio mais barato ou que permitisse que o pagamento do restante do valor fosse efetuado posteriormente. Mas o farmacêutico foi contundente: “não, eu descobri a droga e farei dinheiro com ela”. Heinz então planeja invadir a farmácia e roubar o medicamento²⁷⁸.

Os sujeitos pesquisados por Kohlberg eram questionados a partir de diferentes perguntas em relação ao Dilema de Heinz. A primeira questão era a de se Heinz deveria roubar o remédio. Outras perguntas sucediam: se Heinz não gostasse de sua mulher, ainda assim deveria roubar o remédio? Por que é tão importante salvar a vida de uma mulher? Seria tão errado roubar o medicamento para um estranho quanto para a própria mulher? Variações desse mesmo dilema e de outros também foram aplicadas por Kohlberg²⁷⁹.

A partir dessas questões, Kohlberg procurava acessar o nível moral-cognitivo dos indivíduos, sempre pautando-se na existência de uma noção universal de justiça. Uma das teses centrais inferidas por

²⁷⁸ Ibid., p. 1073.

²⁷⁹ KOHLBERG; ELFENBEIN, op. cit., 1975, p. 621.

Kohlberg a partir de sua escala de desenvolvimento moral juntamente com as pesquisas empíricas efetuadas é a da universalidade da preocupação com o valor da justiça nas decisões morais. A justiça é, para Kohlberg, um valor universal que, com o desenvolvimento moral, passa a ser reconhecido racionalmente e na forma de um princípio por todos os seres humanos. Em outras palavras, a justiça é a base e o padrão universal de resolução de problemas morais e se torna um princípio para os sujeitos que alcançam o estágio mais elevado da escala de desenvolvimento moral. A atenção para com a justiça indica uma relação primária com a noção de igualdade entre todos os seres humanos e com a de reciprocidade nas relações humanas²⁸⁰.

Kohlberg acrescenta que, por ser um valor universal que guia a todos, algo só se torna um problema moral relevante para alguém quando se converte em um problema de justiça ou injustiça. Não são valores como honestidade ou desonestidade que levam alguém a se questionar sobre a moralidade de algo, mas sim quando a honestidade e a desonestidade são percebidas como uma questão de justiça – que pode assumir diferentes sentidos para o sujeito dependendo do estágio de desenvolvimento moral em que se encontra. No nível pós-convencional o indivíduo passa a ter uma noção de justiça transformada em um princípio de conduta.

Por princípio moral, Kohlberg entende “um modo de escolher que é universal, uma regra de escolher que queremos que todas as pessoas adotem sempre em todas as situações”²⁸¹. Quando o indivíduo adota um princípio, ele saberá que embora haja uma regra que coíba a desonestidade, ser desonesto para salvar a vida de alguém pode ser justo e, portanto, moralmente justificado. Há, portanto, segundo Kohlberg, “exceções a regras [...], mas não exceções a princípios. [...] Há somente uma base na forma de princípios para resolver problemas, a justiça e a igualdade”²⁸². O princípio, ao subsumir e transcender regras e leis culturais ou particulares, é o que permite resolver situações nas quais há reivindicações concorrentes²⁸³.

A preocupação com a justiça nos diferentes estágios da escala de Kohlberg seria, assim, um fato psicológico que pertence ao desenvolvimento moral humano, cujo ponto culminante é entender a

²⁸⁰ KOHLBERG; HERSH, op. cit., 1977, p. 56.

²⁸¹ KOHLBERG, op. cit., 1974, p. 11.

²⁸² Ibid., p. 11.

²⁸³ Id., 2004, p. 188.

justiça na forma de um princípio moral universal. Assim, a ideia moralmente adequada de justiça só é alcançada no último estágio da escala de desenvolvimento moral, no qual as decisões efetuadas são aquelas que se possa querer que todos os seres humanos tomem na mesma situação. Os princípios universais por trás desses julgamentos morais são consistentes e mais independentes de valores convencionais do que o são os princípios convencionais. O princípio moral permite julgamentos morais aplicáveis a todas as situações semelhantes ou de natureza similar, sem se comprometer com o caso particular. Seu objetivo é encontrar algo que seja idealmente aceitável para qualquer um, independentemente dos interesses particulares. São decisões guiadas por uma reversibilidade completa da análise do sujeito, na qual ele formula um julgamento moral com base em todas as possíveis reivindicações que ambas as partes do dilema poderiam fazer²⁸⁴.

Kohlberg parece não considerar relevante o fato de que são uma exceção os sujeitos que atingem esse nível de complexidade de decisões morais, o que torna o raciocínio da reversibilidade completa praticamente uma impossibilidade. Ainda assim, considerando que isso seria apenas uma crítica dirigida ao aspecto descritivo de sua teoria, poder-se-ia extrair do suposto estágio seis as bases para uma teoria ética normativa – o que, de certo modo, é feito por Habermas ao utilizar e ampliar o sentido da escola de Kohlberg como base para a moralidade pautada no discurso. Mas é precisamente esse ponto que parece ser inviabilizado ao se considerar a crítica de Gilligan ao modelo de desenvolvimento moral de Kohlberg. Gilligan fornece uma base para questionar a universalidade desse modelo e percebê-lo como um modelo que fornece uma explicação incompleta do desenvolvimento moral humano e que não representa a estrutura de desenvolvimento de todos os seres humanos.

A centralidade da justiça defendida no modelo kohlbergiano acabou tornando-se um problema de investigação para Gilligan, que passou a discordar de tal proposta de desenvolvimento moral porque sustenta que os julgamentos moralmente mais adequados são sempre aqueles efetuados segundo princípios universais de justiça. Conforme pontuado, a justiça é, para Kohlberg, um valor universal, inerente à experiência humana, e não é meramente um produto de uma visão de mundo particular²⁸⁵.

²⁸⁴ KOHLBERG; ELFENBEIN, op. cit., 1975, p. 631; 635; 638.

²⁸⁵ KOHLBERG, op. cit., 2004, p. 189.

Gilligan permite argumentar que talvez a justiça não seja esse único valor universal inerente à natureza humana, ou seja, que emerge do interior do indivíduo e não é meramente resultado de uma imposição externa. Ao conviver em sociedade, assumir diversos papéis sociais, levar em conta a perspectiva de outro e participar em relações recíprocas, considerando-se igual a outros seres humanos, o indivíduo pode desenvolver outro valor fundamental de sua existência enquanto ser humano ao longo de seu processo de desenvolvimento moral: o cuidado.

É possível, por isso, questionar se o valor da justiça transformada em um princípio universal, como ocorre no estágio seis, deva ser sempre uma preocupação central a ser satisfeita nas decisões morais. Formas complexas de justiça podem não ser sempre algo central para todos os agentes morais em todas as situações de reivindicações concorrentes, mesmo que tais sujeitos tenham alcançado a maturidade moral cognitiva estrutural na interação com o ambiente em que se situam, ou seja, que o ambiente tenha lhes proporcionado situações interativas conflituosas que estimularam o desenvolvimento do raciocínio lógico-moral complexo.

O respeito pelas pessoas, outro conceito caro para Kohlberg, pode se realizar não apenas por meio da justiça, mas também pela prática do cuidado nas relações. Assim, a partir das contribuições de Gilligan, detalhadas mais a frente, defende-se que não apenas a justiça é parte essencial da noção de respeito às pessoas, mas também a noção de cuidado e responsabilidade nos relacionamentos é fundamental para que a decisão moral seja completa.

Como resposta à Gilligan, poder-se-ia dizer, conforme pontua Biaggio, que “Kohlberg reconhece que sua ênfase na noção de justiça não reflete inteiramente tudo o que pode ser incluído no campo da moral”²⁸⁶. Ele admite que a moralidade inclui, por exemplo, virtudes relevantes nos ensinamentos éticos cristãos, tais como, a caridade, a fraternidade e a generosidade. Porém, importa notar que Kohlberg não mostra como tais elementos da moralidade, por exemplo, as virtudes, poderiam estar presentes no desenvolvimento moral do indivíduo dentro dos estágios da escala. Em outras palavras, mesmo reconhecendo que a moralidade vai além de princípios universais e de uma noção de justiça, Kohlberg não parece considerar esses outros elementos importantes para o desenvolvimento e o amadurecimento moral dos agentes morais, restringindo sua escala a apenas um aspecto da moralidade.

²⁸⁶ BIAGGIO, op. cit., 2002, p. 37.

Outra tentativa de resposta de Kohlberg à Gilligan encontra-se no texto, *O retorno do estágio seis: seu princípio e ponto de vista moral*, no qual se amplia a descrição do último estágio de desenvolvimento moral incluindo nele uma noção de benevolência. Além da noção de justiça, desmembrada em conceitos fundamentais como os de direitos, reciprocidade e igualdade, Kohlberg, Boyd e Levine incluíram a benevolência como uma dimensão necessária das relações morais na forma de uma ‘simpatia ativa’ pelos outros no estágio seis da moralidade. Mas a benevolência não se expressa como um princípio, mas como uma atitude dentro da noção de respeito pelas pessoas. Dessa forma, as atitudes de benevolência e de justiça seriam coordenadas de modo a satisfazer o princípio de respeito pelas pessoas, que implica o igual respeito pela dignidade das pessoas²⁸⁷. A benevolência seria o aspecto positivo da responsabilidade, isto é, enquanto a justiça implicaria em primeiro lugar não violar o direito dos outros, a benevolência levaria a um senso de responsabilidade pelo bem-estar de outras pessoas. Para que a benevolência seja possível, é preciso que o sujeito disponha da operação cognitiva da empatia. Trata-se de uma atitude de identificação e de conexão com o outro, envolvendo duas dimensões da compreensão: a compreensão de pessoas como agentes auto-determinantes que realizam interesses próprios apoiados em um plano de vida; e a compressão de fatos gerais e contingências da condição humana em meio aos quais as pessoas existem e procuram realizar suas vidas²⁸⁸. A conexão empática permite entender o outro ativamente e de forma singular.

Enquanto a benevolência exige empatia, a atitude de justiça exige equilibrar os interesses de todos os envolvidos por meio da adoção ideal de papel recíproco, discutida no item anterior. Basicamente, trata-se de um procedimento de se colocar no lugar do outro, adotar seus pontos de vista, compreender seus interesses e as exigências deles derivadas; na sequência, é preciso supor que todos os envolvidos na resolução do problema fazem o mesmo, procurando separar-se as identidades reais das pessoas de suas exigências e interesses no intento de avaliar o mérito relativo de tais exigências e interesses, do ponto de vista de um observador ideal. Os interesses encontram-se equilibrados quando são considerados reversíveis, isto é, podem ser aceitos do ponto de vista de qualquer um que esteja envolvido na situação, indicando uma espécie de

²⁸⁷ KOHLBERG; BOYD; LEVINE, op. cit., 2002a, p. 102-103.

²⁸⁸ Ibid., p. 114.

consenso ideal²⁸⁹. No caso do dilema de Heinz, o farmacêutico teria que se colocar no lugar da mulher com câncer e considerar as exigências que faria se fosse ela. Ao se colocar no lugar dela, o farmacêutico perceberia que sua exigência de propriedade não reconhece a reivindicação de direito à vida da mulher, sendo necessário o abandono do direito à propriedade. Com isso, ambos chegariam a um juízo moral reversível, possível de ser universalizado.

O ponto de vista moral do estágio seis e a busca da concordância ideal inclui ainda um espaço para o suposto diálogo ou discussão entre as partes envolvidas. Kohlberg, Boyd e Levine salientam que a discussão cooperativa é identificada nas respostas de indivíduos classificados no estágio seis e que isso representa um novo elemento do desenvolvimento moral²⁹⁰. Ao analisar a resposta ao dilema de Heinz de uma entrevistada que alcança o estágio seis do desenvolvimento, ela mostra a preocupação em insistir num diálogo que leve todos a concordar sobre a importância primordial do valor da vida e a consequente necessidade de preservar a dignidade e a integridade. Para os autores, é a internalização do princípio universal do igual respeito pela pessoa, ou seja, o “imperativo moral de preservar a vida humana” que motiva indivíduos do estágio seis a pontuar a necessidade do diálogo com os outros na tomada da decisão moral²⁹¹.

Entende-se que quando Kohlberg, Boyd e Levine identificam a discussão e o diálogo cooperativo nas respostas de indivíduos que, segundo eles, situam-se no estágio seis de desenvolvimento moral, isso representa, antes, o que Gilligan denomina de maturidade moral, isto é, quando o sujeito percebe a complementaridade entre duas vozes ou perspectivas diferentes da moralidade, referidas na introdução deste estudo: a baseada em direitos, justiça e princípios e a pautada na preocupação com o outro e na manutenção responsável de relacionamentos de cuidado. Em outros termos, salientar a importância de sustentar um diálogo entre os envolvidos no conflito ou dilema com o fim de resolvê-lo, respeitando a dignidade humana, é, antes, uma reivindicação de sentimentos morais ligados ao reconhecimento de um vínculo com o outro e a preocupação em cuidar para não romper esse vínculo, o que traduz o elemento relacional dos seres humanos, e não meramente uma preocupação em obter um consenso ideal no caso, cuja

²⁸⁹ Ibid., p. 115-116.

²⁹⁰ Ibid., p. 119.

²⁹¹ Ibid., p. 121-122.

decisão possa ser universalizada para todas as situações análogas. Isso parece levar a uma maior dificuldade de resolução de um dilema moral, uma vez que não se trata mais meramente de atender reivindicações de direitos e de justiça, mas também de cuidado e da manutenção responsável de relações. Não basta assim aplicar uma lei universal, pois ela nem sempre é suficiente para resolver um dilema; como seres humanos que são, sujeitos morais podem se sentir compelidos a se preocuparem com a manutenção de relacionamentos entre os envolvidos. O sujeito não toma a decisão apenas baseado no reconhecimento de algum princípio universal, mas faz considerações fundamentadas na responsabilidade e no cuidado.

Tem-se assim que a reelaboração do estágio seis apresentada por Kohlberg, Boyd e Levine parece diminuir a distância entre a noção de desenvolvimento moral de Gilligan, que ainda será detalhada no item seguinte, e a escala de Kohlberg. Porém, apesar dessa sugestão, a adoção ideal de papel recíproco e a busca pela universalidade dos julgamentos morais ideais são exigências de Kohlberg que afastam seu modelo da concepção de cuidado e responsabilidade nas relações de Gilligan. Além disso, os autores referem uma espécie de tensão entre a benevolência e a justiça, afirmando que a benevolência é lógica e psicologicamente anterior à justiça, no sentido de que “constrange a preocupação momentânea com a justiça a continuar consistente com a promoção do bem de todos”. A justiça, por sua vez, “constrange a benevolência a não ser inconsistente com a promoção do respeito pelos direitos dos indivíduos”²⁹². A tensão seria resolvida pela concepção do respeito pelas pessoas. Mas parece que as considerações de justiça acabam sempre sendo primordiais à preocupação com a promoção do bem de outros, enquanto a benevolência pautada na empatia assume um papel sempre secundário. Ao mesmo tempo, permanece inconclusa a ideia de que é a consideração da justiça que perpassa de diferentes modos todos os estágios da moralidade, assumindo um caráter de princípio universal no estágio seis, mas que agora torna-se uma atitude subsumida ao princípio do respeito pelas pessoas e que precisa ser equilibrada com a benevolência. A ideia de justiça que era tão prioritária para Kohlberg perde espaço para o princípio do respeito às pessoas.

Considera-se ainda que ampliar os elementos do estágio seis, incluindo a benevolência pautada na empatia e valorizando o diálogo com vistas ao consenso ideal, não é suficiente para responder aos

²⁹² Ibid., p. 106.

questionamentos de Gilligan em relação a uma noção de desenvolvimento moral centrada na justiça, princípios e direitos. Como se verá, a preocupação com o cuidado e a responsabilidade nas relações tem uma série de implicações para a teoria ética, podendo, inclusive, conduzir ao relativismo moral. Mas o que Gilligan salienta na sua crítica a Kohlberg é o fato de toda uma dimensão da moralidade ficar excluída da ideia de desenvolvimento moral de seres humanos, simplesmente por não se enquadrar na escala proposta pelo autor. A preocupação com o cuidado e a responsabilidade ativa nas relações é o aspecto central de muitos problemas e decisões morais, bem como é o que integra as experiências morais de muitos sujeitos em situação de dependência e de vulnerabilidade. Por isso, uma teoria moral precisa conceder espaço para essa perspectiva da moralidade.

Outra crítica que se pode fazer a Kohlberg a partir da identificação da voz diferente por parte de Gilligan, que é desvalorizada nas teorias sobre o desenvolvimento moral e que sugere uma forma de racionalidade ligada a sentimentos e ao contexto de decisão, diz respeito à suposta universalidade que Kohlberg atribui ao seu modelo de desenvolvimento moral pautado na escala de seis estágios. Ao destacar a importância do cuidado nas relações, sugere-se que o modelo de desenvolvimento moral humano de Kohlberg é incompleto e, por conseguinte, retrata apenas parcialmente uma suposta universalidade na forma do desenvolvimento moral humano. Há indivíduos que, guiados pelo que Gilligan denomina de voz diferente ou por uma perspectiva diversa de abordar problemas morais, seguem uma outra estrutura de desenvolvimento, sobretudo, quando se trata de resolver problemas morais no âmbito da esfera privada. Assim, a universalidade que Kohlberg defende enfaticamente em relação a seu modelo, argumentando que em todas as culturas os indivíduos se encaixam na estrutura de desenvolvimento sugerida, isto é, podem ser classificados em um dos estágios, sendo que a sequência é constante em todas as culturas, pode ser questionada. Além disso, conforme Wagner bem pontua, a teoria de Kohlberg parte da cultura individualista ocidental, que enfatiza direitos pessoais, enquanto uma sociedade na qual a coletividade é mais valorizada poderia levar a resultados diferentes²⁹³. A

²⁹³ WAGNER, Kendra Van. *Kohlberg's Theory of Moral Development: Stages of Moral Development*. Disponível em: <<http://psychology.about.com/od/developmentalpsychology/a/kohlberg.htm>> Acesso em: 15. out. 2009.

abordagem de problemas morais de Kohlberg também está centrada naqueles princípios primordiais derivados das relações da esfera pública, deixando de lado eventuais ganhos e aprendizagens que podem ser obtidos do contexto das relações pessoais e de proximidade da esfera privada.

O próprio Kohlberg admite que há uma pergunta que fica sem uma resposta completa em seu estudo: “Uma exigência forte de universalidade implicaria que as estruturas descritas [...] esgotam mais ou menos o domínio completo da moralidade em cada cultura”²⁹⁴. No entanto, não há como assegurar tal fato acerca de todas as esferas culturais e pode haver culturas completamente distintas nas quais não seja viável ajustar os modos de pensar nas estruturas descritas por Kohlberg, sobretudo quando se pensa nos estágios formais finais ou pós-convencionais da escala. Para Nisan e Kohlberg, tal questão só poderia ser respondida se houvesse uma definição inicial do que se constitui no ‘domínio moral’, seguida de amplas amostras de dilemas morais compostos em cooperação com informantes experientes e sensitivos, membros das culturas em estudos²⁹⁵.

Em suma, é a partir de um questionamento nessa direção que Gilligan fornece uma base para rejeitar a validade universal da escala de desenvolvimento moral de Kohlberg, uma vez que tal escala deixa de fora o domínio da moralidade ligado a sentimentos morais, bem como a habilidade do cuidado e a responsabilidade nas relações. As observações de Gilligan fornecem uma base para a reformulação da noção de universalidade do desenvolvimento moral e, por conseguinte, novas orientações para a proposta de uma teoria moral, que contemple tanto as reivindicações de princípios e de justiça quanto as reivindicações do cuidado responsável nas relações.

A compreensão aprofundada das críticas de Gilligan a Kohlberg e suas respectivas implicações em termos de formulação normativa de uma teoria moral serão melhor esclarecidas a partir da apresentação da concepção de Gilligan, efetuada na sequência.

²⁹⁴ KOHLBERG, Lawrence; NISAN, Mordecai. Universality and Variation in Moral Judgment: A Longitudinal and Cross-Sectional Study in Turkey. *Child Development*, n. 4, v. 53, p. 865-876, ago., 1982, p. 874.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 874.

2.2 O DESENVOLVIMENTO MORAL HUMANO NA PERSPECTIVA DE CAROL GILLIGAN

2.2.1 O modelo psicológico de desenvolvimento moral de Gilligan e sua relação com a sociedade patriarcal

A proposta de desenvolvimento moral de Gilligan tem sua origem situada na identificação de um problema nos estudos e teorias psicológicas sobre o desenvolvimento moral humano. Ao analisar tais estudos e teorias sob o viés histórico, Gilligan identificou que é típico considerar apenas o sexo masculino nas pesquisas e, posteriormente, igualar os resultados obtidos a partir de homens ao desenvolvimento moral humano²⁹⁶. Homens acabam, assim, assumindo a posição de representantes paradigmáticos da espécie humana quando se trata do desenvolvimento moral.

Gilligan exemplifica essa situação com estudos de diversos teóricos da psicologia, entre eles, Freud, Piaget e Kohlberg, que igualam o desenvolvimento do menino ao desenvolvimento da criança, descartando as eventuais diferenças no desenvolvimento da menina ou considerando-as uma mera deficiência de desenvolvimento. Na compreensão de Gilligan, a tendência entre os psicólogos era tomar o comportamento masculino como a norma e o comportamento feminino como uma espécie de desvio da norma²⁹⁷. Em outros termos, os homens eram a medida da humanidade e as marcas da maturidade eram a autonomia e a racionalidade – ambas qualidades ‘masculinas’. Mas nesse mesmo cenário de pesquisa, meninas e mulheres eram omitidas e estavam situadas em meio a uma cultura na qual não falavam por si mesmas. A autora identificou assim dois problemas no campo da psicologia: a) um problema referente ao método que se evidencia na seleção de meninos e de homens para estudos sobre o desenvolvimento humano; b) um problema na própria teoria, baseado na perspectiva segundo a qual a vida de homens parece interessante de ser estudada enquanto a de mulheres nada contribui para a pesquisa²⁹⁸.

O próprio Kohlberg excluiu indivíduos do sexo feminino de suas primeiras pesquisas empíricas sobre o desenvolvimento moral humano. Posteriormente, quando passou a incluir meninas, elas geralmente não

²⁹⁶ GILLIGAN, op. cit., 1997, p. 10.

²⁹⁷ Id., 1982, p. 14.

²⁹⁸ Id., 2011, p. 15-16.

passaram do terceiro estágio da escala de desenvolvimento por ele proposta. Dentro da escala de Kohlberg, então, parece que as mulheres são moralmente inferiores por não passarem do terceiro estágio de desenvolvimento, no qual as decisões morais são tomadas a partir da responsabilidade para com aqueles que integram os círculos de relacionamentos. Resta às mulheres a aplicação de paradigmas anteriores, por exemplo, o do behaviorismo, sendo seu desenvolvimento moral qualificado por uma suposta natureza emocional e desaprovado por um caráter estranho que não se adéqua aos padrões do desenvolvimento estabelecidos na escala de Kohlberg. Indivíduos do sexo masculino são os que melhor podem ter seu desenvolvimento explicado sob o paradigma cognitivo de desenvolvimento moral.

Em relação a isso, Furnari acrescenta que os resultados da escala de Kohlberg confirmam o entendimento de alguns filósofos modernos, como Rousseau, Kant e Hegel, sobre as mulheres, a saber, que elas teriam, supostamente, menos valor por dar mais espaço aos sentimentos enquanto opostos a razão e a questões privadas enquanto opostas as políticas²⁹⁹. Assim, por serem consideradas inferiores aos homens, as mulheres acabam excluídas da construção de teorias sobre o desenvolvimento, bem como das próprias teorias morais elaboradas a partir do modelo de raciocínio moral padrão.

A partir disso, Gilligan investiga até que ponto há um problema no desenvolvimento das meninas ou um problema com a própria escala de Kohlberg, construída a partir de uma noção de desenvolvimento que não engloba a totalidade de experiências que constituem o desenvolvimento moral de seres humanos. A disparidade da experiência de muitas mulheres, que acaba sendo registrada como um problema de desenvolvimento é, para Gilligan, “um problema de representação, uma limitação do conceito de condição humana, uma omissão de certas verdades sobre a vida”³⁰⁰. É justamente esse o ponto que Gilligan considera problemático em Kohlberg: a omissão da possibilidade de haver modos distintos de falar sobre problemas morais. Isso inclui a alternativa de mulheres não se enquadrarem no modelo moral de Kohlberg por não estruturarem os problemas morais a partir da compreensão de direitos e regras. Mulheres podem se definir em um

²⁹⁹ FURNARI, Marianna Gensabella. Bioethics, Women and the Voice of Care. *International Journal of Ethics*, v. 3, n. 3, p. 355-369, 2004, p. 360.

³⁰⁰ GILLIGAN, op. cit., 1982, p. 2.

contexto de relações humanas e se julgar em termos da aptidão de cuidado e de preocupação responsável e ativa com os outros.

Tendo por base a falha da teoria psicológica corrente e a finalidade de ampliar a compreensão do desenvolvimento moral humano, Gilligan buscou oferecer uma explicação mais ampla para o desenvolvimento, procurando investigar como os indivíduos assumiam o conceito de problema moral, que tipo de experiência constituía um problema moral e como propunham as soluções³⁰¹. Mas não se preocupou apenas com a forma pela qual certos sujeitos resolviam seus problemas morais. Antes disso, foi motivada pela necessidade de uma investigação mais ampla com indivíduos até então silenciados em teorias sobre o desenvolvimento moral, procurando ouvir as histórias de mulheres acerca do aspecto relacional das próprias vidas, sem desvincular tais narrativas da conjuntura social e cultural.

Desse processo deriva o emprego do termo ‘voz’, que pode causar estranhamento dentro da teoria psicológica, mas, para Gilligan, a palavra captura de forma adequada aquilo que lhe era relatado pelos sujeitos de pesquisa: o termo tem um sentido menos abstrato e mais preciso do que *self*, além de permitir integrar elementos biológicos e culturais através de uma linguagem que se manifesta por meio de um corpo³⁰². Gilligan identificou, assim, que nas práticas sociais as mulheres, em geral, voltam-se para o cuidado e a preocupação com os outros por possuírem uma sensibilidade para com as necessidades dos outros que é reproduzida nessas mesmas práticas, sensibilidade essa ligada à habilidade de cuidar. Por conseguinte, terminam por assumir a responsabilidade de tomar conta dos outros.

Em seus estudos com mulheres, Gilligan percebeu que a reconstrução dos problemas morais era efetuada a partir de um sentido forte de responsabilidade diante de outros e não com base na supremacia e universalidade de direitos individuais. O dilema moral, dentro dessa concepção, deixa de ser “a forma como cada um exerce os seus direitos sem interferir com os direitos dos outros para passar a ser a forma como conduzir uma vida moral que inclua obrigações para consigo mesmo, a família e os outros em geral”³⁰³. Assim, algo se torna um problema moral diante da identificação da limitação da responsabilidade. Mas esse aspecto, a saber, a possibilidade de omissão, ausência de auxílio ao

³⁰¹ Ibid., p. 3.

³⁰² Id., 2011, p. 177.

³⁰³ Id., 1997, p. 40.

próximo, não é captado dentro da escala de Kohlberg, essencialmente centrada na preocupação com o respeito ao princípio universal da dignidade humana.

Ainda acerca da distinção entre as vozes morais, Gilligan acrescenta:

Enquanto que a concepção de moralidade baseada nos direitos em que assentam os estágios de Kohlberg (estágios 5 e 6) está ligada à obtenção de uma solução objetivamente correta ou justa para os dilemas morais com a qual todas as pessoas racionais pudessem concordar, em vez disso, o conceito baseado na responsabilidade põe em foco a limitação de qualquer resolução e descreve os conflitos que permanecem³⁰⁴.

Com isso, torna-se claro por qual razão a moralidade assentada em princípios e direitos pode ser percebida por determinados indivíduos como o que leva à justificação da indiferença e do desinteresse em decisões acerca de dilemas morais. Ao mesmo tempo, aqueles que assumem uma perspectiva ‘masculina’ da moralidade, podem perceber a moralidade do cuidado e da responsabilidade como algo difuso e relativo.

A questão da responsabilidade pelo cuidado dos outros é também um aspecto fundamental da própria identidade das mulheres: “as mulheres não só se definem em um contexto de relacionamentos humanos, mas também se julgam em termos de sua habilidade para cuidar”³⁰⁵. O que é considerada uma fraqueza moral das mulheres, manifestada na aparente dispersão e confusão em seus juízos, pode, antes, ser um indicativo da expressão de uma preocupação acentuada com relacionamentos e responsabilidades. Todavia, enquanto as mulheres se preocupam em cuidar dos homens, eles assumem e desvalorizam esses cuidados nas teorias psicológicas que concebem³⁰⁶.

Gilligan refere Kohlberg no problema da sub-representação do desenvolvimento das mulheres na psicologia e o modo como os julgamentos morais de mulheres são interpretados a partir de sua escala:

³⁰⁴ Ibid., p. 41.

³⁰⁵ Id., 1982, p. 17.

³⁰⁶ Ibid., p. 17.

Embora Kohlberg reivindique a universalidade para a sua seqüência de estágios, aqueles grupos que não foram incluídos na sua amostragem inicial, raramente atingem os estágios mais avançados [...]. As mulheres, cujos julgamentos parecem exemplificar o terceiro estágio da seqüência de seis, destacam-se, assim, entre os que parecem ser deficientes no desenvolvimento moral quando avaliados pela escala de Kohlberg. No estágio três, a moralidade é concebida em termos interpessoais e a bondade é equivalente a ajudar e agradar aos outros³⁰⁷.

Gilligan aponta a presença de um paradoxo na ideia de que as mulheres permanecem em geral estagnadas no estágio três: as qualidades tradicionalmente tidas como ‘virtudes femininas’, como a sensibilidade para ajudar aos outros e cuidar deles, são agora entendidas como deficiências no desenvolvimento moral. Porém, essa concepção de desenvolvimento tem um conceito de maturidade moral que provém quase que exclusivamente da vida de homens de um determinado grupo social e “reflete a importância da individualização no seu desenvolvimento”³⁰⁸. Mulheres acabam sendo, muitas vezes, incompreendidas por sua moralidade da preocupação e da responsabilidade nas relações que se distingue do processo de individualização valorizado na escala de Kohlberg. Nesse contexto, o investimento que mulheres realizam em relacionamentos é visto como uma falta de limites do *self*, que compromete a capacidade de mulheres em raciocinar e julgar de forma objetiva³⁰⁹. A consequência de se entender o desenvolvimento de mulheres como deficiente, incompleto ou atrofiado é o reforço do dualismo hierárquico entre mulheres e homens.

Na abordagem do desenvolvimento moral ‘masculino’, ou seja, aquele que constitui o padrão na escala de Kohlberg, a valorização que muitas mulheres atribuem à conexão com os outros ao longo da vida é entendida como um impedimento ao desenvolvimento. O próprio desenvolvimento é identificado com a noção de ‘separação’. Essa é uma visão restritiva da moralidade, pois não leva em conta o fato de muitas

³⁰⁷ Ibid., p. 18.

³⁰⁸ Ibid., p. 18.

³⁰⁹ Id., 2011, p. 19-20.

mulheres voltarem-se mais para a responsabilidade e o cuidado nos relacionamentos, ao invés de se aterem a uma moralidade de direitos e princípios morais abstratos – aspectos esses valorizados numa ética proposta por filósofos do sexo masculino. Ao afastarem-se de princípios e procedimentos formais, o imperativo moral que guia as ações de muitas mulheres, segundo Gilligan, “é uma ordem para cuidar, uma responsabilidade de discernir e aliviar os ‘problemas reais e reconhecíveis’ deste mundo”³¹⁰.

Gilligan indica assim um problema nas relações de gênero decorrente da exclusão das mulheres das teorias morais, anulando a representação de seu modo de entender os problemas da moralidade. No entanto, importa notar que Gilligan não argumenta a favor da tese de que é da essência das mulheres preocupar-se e cuidar dos outros. Em outros termos, Gilligan não partilha de uma forma de essencialismo de gênero, segundo o qual haveria nas mulheres uma predisposição natural para o cuidado, ou seja, que haja uma essência ‘feminina’ do cuidar, não presente nos homens e que diferencia mulheres de homens. Essa questão será discutida de forma mais detalhada ao longo do próximo capítulo.

A explicação para tais distinções no desenvolvimento moral que podem ocorrer entre homens e mulheres, originando as duas perspectivas ou vozes da moralidade, é dada por Gilligan a partir da psicanálise. Novamente, importa salientar que Gilligan não defende qualquer distinção de natureza biológica no desenvolvimento e comportamento moral de homens e mulheres. As eventuais diferenças que podem vir a surgir e podem ser atenuadas pelo alcance da maturidade moral, advém de processos psicanalíticos em interação com o meio social patriarcalmente estruturado.

Gilligan recepciona a explicação psicanalítica de Chodorow acerca da formação do senso de ‘maternagem’ [*mothering*] nas mulheres como sendo aquilo que leva as mulheres em geral a se identificar mais com o cuidado. De acordo com Chodorow, a reprodução da maternagem na sociedade contemporânea ocorre por meio de processos psicológicos causados pela estrutura social: os indivíduos femininos e masculinos criados pela estrutura psíquica e social da maternagem reproduzem esse modelo de forma cíclica, sustentando a forma de organização da sociedade. A maternagem, isto é, o fato de as mulheres serem as principais cuidadoras e nutridoras de seus filhos, não é nem o resultado

³¹⁰ Id., 1982, p. 100.

de um suposto ‘instinto materno’ biológico, nem meramente de um treinamento intencional de aprendizagem de papel social³¹¹.

Na abordagem psicanalítica do desenvolvimento de indivíduos femininos e masculinos, a reprodução cíclica da maternagem é explicada pela relação mãe-filha, por meio da qual as mães transmitem às filhas as capacidades de cuidado maternal e o desejo de ter filhos. Na relação com os filhos, por sua vez, mães contribuem para conter e reprimir a capacidade de maternagem e desenvolver uma personalidade e orientação distinta da filha. Isso prepara os homens para o posterior papel familiar menos afetivo e a integração na vida pública e no mundo do trabalho. Os homens também contribuem para essa estrutura social por meio de seu papel de não-mães. Para Chodorow, “a divisão de trabalho sexual e familiar, no qual as mulheres se tornam mães e são mais envolvidas em relacionamentos interpessoais e afetivos do que homens, produz em filhas e filhos uma divisão de capacidades psicológicas que os leva a reproduzir essa divisão de trabalho sexual e familiar”³¹². Por conseguinte, apesar de todas as mudanças mais recentes na sociedade que não suplantaram o trabalho de maternagem da mulher, prevalece em meio as mulheres o desejo de querer ser mãe, de ser a principal cuidadora dos filhos na família e fora dela e ser reconhecida por essa função. Com isso, evidencia-se o papel central da maternagem exercida pelas mulheres na sustentação do sistema de sexo-gênero dominado por homens³¹³.

Na concepção de Chodorow, desde muito cedo as meninas veem-se como menos diferenciadas ou separadas dos outros que os meninos, mantendo uma continuidade com o mundo exterior, por serem cuidadas por uma pessoa do mesmo gênero³¹⁴. A relevância central do complexo de Édipo, período de estabilização da realidade psíquica e cujas internalizações de objetos são fundamentais para os limites do ego, não está prioritariamente no desenvolvimento do comportamento heterossexual apropriado, mas na constituição de diferentes formas de ‘potencial relacional’ em indivíduos de gêneros distintos. É o complexo de Édipo que determina a forma pela qual o mundo interpessoal interno será depois imposto e auxiliará a criar o externo, de forma menos ou

³¹¹ CHODOROW, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978, p. 7.

³¹² *Ibid.*, p. 7.

³¹³ *Ibid.*, p. 9.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 167.

mais relacional. A personalidade pós-edipiana representa a fundação relativamente estável sobre a qual outras formas de desenvolvimento relacional podem ser construídas³¹⁵.

A diferença básica entre meninos e meninas na formação de identidade de gênero, é que a menina, ao contrário do menino, pode continuar o relacionamento pré-edipiano com a mãe por um longo tempo. Freud via essa continuidade da menina no estágio pré-edipiano, sem desenvolver o apego [*attachment*] ao seu pai e o conseguinte modo de ser ‘feminino’, como algo negativo, porém, Chodorow salienta, a partir do argumento de que pais e mães participam da formação do complexo de Édipo em seus filhos – também ao contrário do que supunha Freud –, que as “mães tendem a experienciar suas filhas como sua imagem e continuação”³¹⁶. Correspondendo a essa expectativa, meninas tendem a manter a identificação com a cuidadora primária, fundindo as experiências dessa continuidade com o processo de formação de identidade. A menina também não direciona sua atenção de forma absoluta para o pai em detrimento da mãe, apenas adiciona o pai ao seu mundo de objetos primários, definindo-se em um ‘triângulo relacional’. Em contrapartida, mães tendem a perceber os meninos como oponentes masculinos, o que facilita a saída do relacionamento pré-edipiano, terminando por romper o laço de amor primário e o vínculo empático com a mãe. Com isso, o menino se engaja em um processo de individualização e de formação defensiva e enfática dos limites do ego. Mas isso não significa, segundo a teoria de Freud parece sugerir, que mulheres possuem limites de ego mais ‘fracos’. Ao contrário, para Chodorow, isso permite às mulheres adquirir uma base empática mais sólida para perceberem as necessidades e os sentimentos dos outros como se fossem delas próprias, estimulando sua responsabilidade nas relações. Ademais, por não se definirem pela negação da característica relacional do período pré-edipiano, regressões a essa fase não são uma ameaça fundamental ao ego. Os meninos, por sua vez, por terem um processo de individualização mais ‘forte’, podem sentir-se ameaçados em situações de relacionamentos³¹⁷.

Ainda sobre a formação das diferenças na estrutura psíquica de meninos e meninas, Chodorow acrescenta:

³¹⁵ Ibid., p. 166.

³¹⁶ Ibid., p. 166.

³¹⁷ Ibid., p. 167.

Negação de senso de conexão e isolamento do afeto pode ser mais característico do desenvolvimento masculino e pode produzir um super-ego mais rígido e punitivo, enquanto o desenvolvimento feminino, no qual relações com objetos internos e externos e os afetos a eles conectados não são tão reprimidos [*repressed*], pode levar a um super-ego mais aberto à persuasão e ao julgamento dos outros, isto é, não tão independente de suas origens emocionais. [...] O senso de *self* feminino básico é conectado ao mundo, o senso de *self* masculino básico é separado. [...]

Isso indica a preparação de meninos para a participação em esferas não-relacionais e para o maior potencial de meninas em participarem de esferas relacionais³¹⁸.

A consequência dessa visão de desenvolvimento das estruturas psíquicas é a identificação de meninos e meninas com papéis de gênero específicos. Tais papéis de gênero reforçam o tipo de relação com os objetos e o ego resultante dessas relações. Isso, por sua vez, evidencia a relação entre a formação da estrutura psíquica e a organização social em torno de dois gêneros. Chodorow assim descreve a relação entre a formação interna, que define a estrutura do *self*, e a formação externa de papéis de gênero:

Tanto externa quanto internamente, mulheres crescem e permanecem mais conectadas aos outros. Os papéis que as meninas aprendem não são apenas mais interpessoais, particularistas e afetivos do que os aprendidos por meninos, mas também os processos de identificação por parte de meninas tendem a ser particularistas e afetivos – entranhados em uma relação interpessoal com suas mães. Para os meninos, processos de identificação e aprendizagem de papéis masculinos não são provavelmente da mesma forma incrustados em relacionamentos com seus pais ou homens, mas, antes, envolvem a negação de relacionamento afetivo com suas mães. Esses

³¹⁸ Ibid., p. 169-170.

processos tendem a ser mais culturais e definidos por papéis, consistem em aprendizagem abstrata ou categórica de papéis, ao invés de identificação pessoal³¹⁹.

Todo o processo de estruturação psicológica distintiva na formação da identidade do *self* e dos gêneros depende então do complexo de Édipo e do modo como a maternagem é constituída socialmente. Os mecanismos psicológicos são induzidos por meio da própria estrutura social; não são apenas o produto de uma fisiologia isolada do mundo social. As diferenças nas capacidades relacionais e as formas de identificação preparam mulheres e homens para assumir os respectivos papéis de gênero, terminando por situar as mulheres primordialmente na esfera da reprodução em uma sociedade sexualmente desigual. Mulheres se tornam mães porque foram criadas por mães, enquanto homens tem sua capacidade parental reduzida por terem sido criados por mães³²⁰. Com isso, mulheres em grande medida terminam por determinar a vida emocional dos filhos, fazendo com o que o ciclo se repita na geração seguinte.

Chodorow admite que o relato por ela oferecido acerca do desenvolvimento psíquico e sua vinculação com o exercício de papéis de gênero evidencia a existência de diversos problemas. Em primeiro lugar, Chodorow destaca a tensão que pode surgir entre as condições internas do desenvolvimento do sistema sexo-gênero e as condições externas do período histórico, levando à resistência abertamente política na reprodução da maternagem. É o que acontece atualmente por meio do movimento feminista³²¹. Em segundo lugar, a autora salienta a possibilidade de super-investimento por parte das mães em filhos, gerando problemas de conexão exacerbada e falta de separação, tais quais: o desenvolvimento de um *self* não suficientemente autônomo em crianças e a perda do senso de *self* autônomo das mães. O desenvolvimento de *self* insuficientemente individualizados depende também de como a família e a maternagem de mulheres é sustentada socialmente³²². Em terceiro lugar, Chodorow coloca os problemas contemporâneos, advindos do modelo de organização social de gênero

³¹⁹ Ibid., p. 177.

³²⁰ Ibid., p. 211.

³²¹ Ibid., p. 211.

³²² Ibid., p. 212.

da sociedade capitalista: dilemas para mulheres que entram no mercado de trabalho e, ao mesmo tempo, precisam cuidar dos filhos; e em virtude da alienação e dominação no mundo do trabalho, homens arrependem-se da falta de uma maior conexão com os filhos, sentindo que estão perdendo uma das experiências pessoais mais fundamentais de suas vidas³²³.

A solução que Chodorow aponta para as contradições da maternagem e a distorção na formação das personalidades não é individual, mas estrutural. Para tanto, é preciso reconhecer na maternagem um problema sistemático de reprodução de um modelo de relações sociais e de gênero. Ao contrário do argumento corrente, de que não há nada de inerentemente errado com a divisão sexual de funções e papéis, mas apenas com a valoração desigual e diferenciada do trabalho, Chodorow sustenta que a divisão é incorreta porque está conectada com a própria desigualdade sexual: “a divisão sexual do trabalho e a responsabilidade das mulheres pelo cuidado das crianças está vinculada e gera a dominação masculina”³²⁴. Portanto, a organização social do trabalho de cuidado familiar gera desigualdade sexual e não apenas diferenciação de papéis de gênero.

Em virtude disso, Chodorow considera fundamental confrontar essa organização das atividades de cuidados parentais, exigindo a mudança na própria noção de maternagem para extinguir a assimetria no papel parental. No entender de Chodorow, “qualquer estratégia de mudança cujo objetivo inclui a liberação das restrições de uma organização social desigual de gênero precisa levar em conta a necessidade de uma reorganização fundamental dos cuidados parentais, tendo em vista a divisão da parentagem primária entre homens e mulher”³²⁵. O pai precisa participar ativamente da ‘paternagem’ e criar filhos com senso de um *self* derivado da mãe e do pai. Chodorow fornece, assim, os fundamentos psicanalíticos para a posição de que ambos os sexos podem ‘parentar’ igualmente. A mudança na organização da parentagem representa uma transformação profunda na organização social, assegurando a remoção reprodução das estruturas patriarcais no âmbito familiar.

Chodorow critica o modelo hodierno de relações familiares, onde ainda prevalece a imagem do pai, ou de outra figura masculina que o

³²³ Ibid., p. 213.

³²⁴ Ibid., p. 214.

³²⁵ Ibid., p. 215.

substitua, primordialmente provedor e com uma função de paternagem corretiva, isto é, o elemento a quem cabe reajustar eventuais distorções do processo da maternagem:

A atual organização da parentagem separa crianças e homens. [...] Pais tem de ser fundamentalmente modelos de papéis para meninos e objetos heterossexuais para meninas, porque papéis de gênero tradicionais e orientação heterossexual são necessários e desejáveis. Essas funções tem sido funcionais, mas [somente] para um sistema de sexo-gênero orientado pela desigualdade sexual, e não para a sobrevivência social ou atividade humana livre. Pais devem supostamente ajudar crianças a se individualizarem e romperem a dependência de suas mães. Mas essa dependência e essa identificação primária com a mãe, não seria em primeiro lugar criada se homens fossem responsáveis pela paternagem primária³²⁶.

Se a organização das relações de parentagem forem modificadas, Chodorow acredita que o pai se tornará capaz de estabelecer um vínculo emocional qualitativo com seus filhos. Como consequência, ter-se-á pais com maior capacidade de envolvimento em relações de proximidade. A masculinidade não estará mais vinculada a negação da dependência e a desvalorização da mulher. A parentagem equitativa permitirá ainda expandir o senso de formação de *self*, que disporá de maior flexibilidade e segurança sem as ameaças da adoção de papéis tradicionais. A conexão e a identificação com ambos, pai e mãe, torna o indivíduo mais habilitado à escolha de atividades desejadas, sem sentir que tais atividades ameaçam sua identidade de gênero³²⁷.

Gilligan também considera importante modificar o paradigma da necessidade da estrutura parental de família nuclear. Ela sugere a construção de uma família mais ampla, que envolva mais indivíduos na função da parentagem. Com isso, é estabelecida uma rede de cuidadores ampla, que se estende para além do núcleo familiar. A criança passa a ter mais indivíduos como referência central para ela, pessoas nas quais

³²⁶ Ibid., p. 217-218.

³²⁷ Ibid., p. 218.

pode confiar inteiramente e estabelecer uma relação duradoura. O ambiente ideal para criar uma criança exige pelo menos três indivíduos de qualquer gênero com os quais ela possa estabelecer um relação de total segurança. A rede de cuidadores é o que possibilita desenvolver a capacidade de empatia, de entendimento relacional e mútuo na criança, bem como construir expectativas acerca do mundo social que facilitarão relacionamentos subsequentes. Esse modelo parental mais amplo se afasta da família patriarcal tradicional, mostrando sua dispensabilidade na sociedade. Nela há um novo lugar para a figura do pai, não como o patriarca, mas como cuidador, que oferece ternura e atenção – o que constitui uma forma não-tradicional de representar a figura paterna³²⁸.

Sendo assim, mesmo reconhecendo a dificuldade de transformação das funções de cuidado primário de crianças, devido à resistência interna no próprio sistema sexo-gênero que favorece muitas pessoas do modo como está organizado, Chodorow e Gilligan abrem espaço para a possibilidade de mudanças significativas na formação dos gêneros, tornando-os menos opostos, isto é, com maior capacidade de reconhecimento um do outro (ou de outros) e de continuidade de seus *selves*. As concepções das autoras indicam que não há problema com a habilidade de cuidar e de se preocupar com os outros, o que é fundamental para as relações humanas, mas sim com o fato de a atividade de cuidar ficar comumente sob a responsabilidade exclusiva das mulheres e, além disso, ainda ser considerado uma função de menor valor na sociedade. Por isso, Chodorow não defende que a maternagem seja sempre a prática mais valiosa para uma mulher. Afirmar isso é apenas sustentar um pressuposto da sociedade patriarcal que diz aos homens que eles podem deixar a função de cuidado dos filhos a cargo das mulheres. Chodorow faz apenas uma descrição do trabalho parental, uma espécie de diagnóstico da realidade, mas não formula um argumento prescritivo no sentido de que todas as mulheres tenham de cuidar³²⁹. Ao contrário, busca sustentar a possibilidade de compartilhamento equitativo dos cuidados parentais e de construção de um vínculo primário de crianças tanto com o pai quanto com a mãe. Essa mudança de orientação tendo em vista uma maior equidade parental é o que permite que todas as crianças tenham uma base empática mais ampla, sendo que não apenas as meninas são estimuladas a exercer a responsabilidade nas relações.

³²⁸ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 53-55.

³²⁹ CHODOROW, op. cit., 1978, p. 214-215.

Gilligan leva essa hipótese adiante ao sustentar que as diferenças na estruturação psíquica do *self* e social do gênero levam mulheres e homens comumente a abordarem problemas morais de modos distintos. Nesse sentido, também é possível encontrar em Gilligan um diagnóstico da realidade ao sustentar que a existência das diferenças entre homens e mulheres nas experiências de individualização e relacionamento influenciam modos distintos de abordar problemas morais. O problema que Gilligan aponta aqui é a parcialidade das teorias psicológicas sobre o desenvolvimento humano que não reconhecem tais diferenças. Se os marcos do desenvolvimento da infância e da adolescência nos textos de psicologia indicam somente uma crescente separação, mulheres ficam em uma situação de desvantagem, pois terminam por ter sua forma específica de desenvolvimento valorada negativamente ou sequer reconhecida teoricamente³³⁰. Trata-se, portanto, de uma crítica a própria formulação parcial do conhecimento.

De forma análoga à Chodorow, que sugere então um novo modelo de organização da maternagem exercida pelas mulheres que, em sua configuração atual contribui para sustentar o sistema de sexo-gênero dominado por homens, Gilligan reconhece a necessidade de mudanças na sociedade para que a própria voz diferente da moralidade tenha mais espaço para ser desenvolvida, tanto por mulheres quanto por homens. Uma sociedade organizada de forma não-patriarcal permite ainda que os indivíduos alcancem mais facilmente a maturidade moral que, segundo Gilligan, leva os indivíduos de ambos os gêneros a perceber a complementaridade entre a perspectiva moral baseada em princípios e noções de justiça e a baseada no cuidado responsável nas relações.

Em *Joining the Resistance*, Gilligan argumenta de modo mais contundente que a imaturidade moral de homens e mulheres está vinculada à própria estrutura patriarcal e à definição de papéis sociais característica dessa forma de organização da sociedade. A autora chega a afirmar que uma verdadeira ética do cuidado não pode existir sem uma transformação social, pois num modelo de sociedade patriarcal, não se permite que o cuidado seja uma característica universal, mas somente uma qualidade ‘feminina’ que sustenta uma ‘ética feminina’³³¹. É nessa mesma sociedade que, conforme Chodorow apontou, a maternagem é considerada uma prática ideal para as mulheres.

³³⁰ GILLIGAN, op. cit., 1997, p. 20-21.

³³¹ Id., 2011, p. 11; 19.

Ainda em relação ao patriarcado, Gilligan afirma que ao serem iniciadas na cultura da ruptura – razão de emoção, mente de corpo, *self* de relacionamentos –, crianças são pressionadas a assumir a identidade de gênero e os papéis que se espera que adotem. Com isso, dissociam-se de aspectos que as levariam a se parecerem com algo que não se assemelha à imagem ideal do homem, nem à imagem do que uma mulher deveria ser. A consequência desses processos patriarcais de formação de gênero – como um homem e uma mulher devem ser – é a exclusão e a formação de conflitos internos e de traumas nos indivíduos que não se encaixam nas normas de gênero, ou que a elas procuram resistir³³².

Sob a cultura do patriarcado, as qualidades humanas são bifurcadas em masculinas e femininas, seguida da divisão binária de gêneros, da hierarquização entre homens e mulheres, com aqueles situados no topo, na condição de detentores do poder e da autoridade por suas qualidades superiores; indivíduos são separados uns de outros – pais de mães, meninos de meninas – gerando falhas na própria *psique*. Tudo isso forma o que Gilligan denomina de “universo do patriarcado generificado”³³³.

Essa forma de organização da sociedade penetra de modo invisível, mas ativo, nas sociedades democráticas. As estruturas de dominação são tornadas invisíveis por serem internalizadas e incorporadas na *psique*. Perdem, com isso, sua característica cultural e tornam-se parte de uma suposta ‘natureza’. Esse processo é reforçado pela própria produção do conhecimento, quando teorias como as de Freud, Piaget e Kohlberg colocam como evidência do progresso natural em relação à maturidade a separação do *self* dos relacionamentos, a elevação da mente sobre o corpo, da razão sobre a emoção. A perda dos relacionamentos é vista como necessária para o crescimento. Tais descrições de desenvolvimento moral, na compreensão de Gilligan, são produto de um patriarcalismo que atua de forma invisível³³⁴.

A transformação social, para Gilligan, envolve retirar o foco central da autonomia individual e voltar-se para a interdependência entre os indivíduos. Consiste ainda em substituir um *ethos* de ganhos individuais por uma ética da responsabilidade coletiva e do cuidado³³⁵.

³³² Ibid., p. 25-27.

³³³ Ibid., p. 19.

³³⁴ Ibid., p. 28.

³³⁵ Ibid., p. 17-18.

Enquanto a moralidade for sinônima apenas de um homem percebido como agente moral capaz de guiar sua conduta por princípios universais, ela se mantém alinhada e reforça os códigos de gênero do ordenamento patriarcal³³⁶. Nesse sentido, a ética do cuidado mostra-se como uma via de questionamento da dominação e de resistência ao modelo patriarcal, revertendo o processo de desvalorização de determinadas qualidades dos indivíduos em detrimento da valorização de outras.

Gilligan destaca as evidências que vêm sendo encontradas em diversos campos das ciências humanas acerca de uma natureza humana da interconexão. A psicologia do desenvolvimento, a sociologia, a neurobiologia e a antropologia evolutiva têm mostrado que os indivíduos são, “por natureza, responsivos, seres relacionais, nascidos com uma voz e em relacionamentos, fortemente interconectados [*hard-wired*] para empatia e cooperação, e que nossa capacidade de entendimento mútuo era – e pode muito bem ser – a chave para nossa sobrevivência enquanto espécie”³³⁷. A questão central a ser então respondida, no entender de Gilligan, não é como os indivíduos desenvolvem a capacidade de cuidar, de entendimento mútuo e mesmo como aprendem a levar em conta a perspectiva do outro e superam o auto-interesse, mas sim como se perde a capacidade de cuidar, isto é, o que é que inibe a habilidade de empatia nos indivíduos. Assim, é a ausência do cuidado e da habilidade para cuidar nos seres humanos que precisa ser explicada³³⁸.

No que tange à psicologia do desenvolvimento, a ideia de que o *self* seja relacional é uma contribuição da própria filosofia feminista, à exemplo do que Chodorow parece sugerir em sua concepção. A teoria feminista relacional do *self* mostra como experiências de conexão e relação com outros são essenciais para que o *self* se desenvolva e se recupere dos mais diferentes traumas, superando processos de dissociação. De acordo com Witt, na concepção relacional, indivíduos se constituem em relação a outras pessoas e, por isso, rejeita-se a visão de que o *self* seja um indivíduo isolado, atômico, que não depende de outros desde o início até o final de sua vida³³⁹.

³³⁶ Ibid., p. 25.

³³⁷ Ibid., p. 3

³³⁸ Ibid., p. 164-165.

³³⁹ WITT, Charlotte. *The Metaphysics of Gender*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 122.

Seguindo essa linha de entendimento, Gilligan rejeita a concepção freudiana que coloca a separação resultante do complexo de Édipo como um ponto natural e fundamental do desenvolvimento humano. Para Gilligan, os processos de separação e dissociação narrados simbolicamente pelo mito de Édipo só tem validade na reprodução da sociedade patriarcal³⁴⁰. Tal concepção acaba sustentando o próprio patriarcado, e seus processos de violência e agressão, como algo natural. Por isso, a autora direciona críticas ao modo como Freud conduziu a psicanálise a partir do complexo de Édipo.

Ao longo da trajetória profissional de Freud, iniciada com os estudos sobre histeria em mulheres que sofreram violência sexual, o mito de Édipo foi transformado na pedra fundamental da psicanálise. Embora no começo Freud tenha confrontado o patriarcalismo ao dar voz às mulheres históricas, desafiando a autoridade patriarcal sob cujo poder ficava escondido o segredo do incesto, acabou por sucumbir por diversas razões ao patriarcado, descreditando as mulheres que foram a base de seus estudos iniciais em psicanálise. Depois de conceber a ideia do complexo de Édipo, mulheres perderam importância nos estudos de Freud e passaram a ser descritas como dotadas de uma natureza secreta e sub-desenvolvidas. Freud assumiu a posição da autoridade conhecedora, do intérprete dos sonhos que está entre o paciente e seu inconsciente, deixando de ser o terapeuta que, por meio de um relacionamento psicologicamente íntimo e frutífero com o paciente e de um método democrático baseado na igualdade, visava restabelecer associações para superar traumas resultantes de processos de dissociação. A prática da terapia com base em relacionamentos enriquecedores permitia também a libertação do paciente das próprias estruturas do patriarcado³⁴¹.

Freud deixou de lado a questão patriarcal relacionada ao incesto, sem explicar a mudança na vida sexual e amorosa do pai, nem entender o silêncio e a cumplicidade das mães. Fazê-lo implicaria buscar não apenas uma explicação psicológica, mas também política. Gilligan acusa Freud de não querer colocar sua própria ‘masculinidade’ em risco – já ameaçada pelo anti-semitismo –, nem desafiar politicamente a estrutura da sociedade para não correr o risco de ter de renunciar as suas ambições intelectuais. Por isso, ao assumir a tragédia de Édipo como uma explicação que naturaliza a separação, ele deixou de lado o que tinha observado sobre o comportamento de resistência das mulheres e

³⁴⁰ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 97.

³⁴¹ Ibid., p. 90-94; 102.

sobre a voz silenciada que carregava uma mensagem política³⁴². Freud naturalizou o patriarcalismo por meio do Complexo de Édipo, introduzindo-o na própria formação da *psique*, enquanto as tentativas de resistência e libertação tornaram-se um mero sinal de conflito pai-filho e pai-filha³⁴³.

O potencial inovativo da psicanálise alinhou-se, segundo Gilligan, ao patriarcado e sua inerente misoginia, contribuindo para o silenciamento das mulheres. Na visão da ciência e da cultura patriarcal, a divisão da autoridade com as mulheres e a formulação de um método que parta de suas experiências e do acesso à realidade psíquica interior da paciente por meio da livre associação, e no qual a superação do trauma se dá por meio da atenção, do cuidado e do amor, é sinônimo de perda de credibilidade científica³⁴⁴. Com isso, a psicanálise deixou de dar vazão ao seu potencial transformador não apenas do sujeito em análise, mas da própria sociedade mais amplamente considerada.

O problema que Gilligan aponta assim na concepção freudiana não está meramente em trazer o mito de Édipo como uma tentativa de explicação de processos psíquicos, mas sim na naturalização do complexo, como se fosse um processo inerente à natureza humana, ao invés de ser considerado algo que se desenvolveu em uma cultura patriarcal. Para Gilligan, o complexo de Édipo deveria ser entendido como um produto da repressão de desejos, sobretudo, o desejo de meninos em manter a proximidade emocional e sua identificação com as mães dentro de um modelo específico e prevalente de sociedade. A capacidade humana de ligação e conexão, o desejo por relacionamentos seria algo antecedente aos desejos sexuais³⁴⁵.

A partir dessa tese crítica em relação a Freud, Gilligan sugere que a voz diferente da moralidade que comumente aparece empiricamente associada às meninas e mulheres representa a “manifestação de uma resistência mais geral a perda dos fundamentos de nossa humanidade”³⁴⁶. A resistência à perda das habilidades humanas relacionais aparece mais fortemente associada às mulheres durante certos períodos da vida, sobretudo, aqueles nos quais passam a participar mais ativamente de grupos sociais mais amplos e a manifestar

³⁴² Ibid., p. 94-95.

³⁴³ Ibid., p. 96.

³⁴⁴ Ibid., p. 94.

³⁴⁵ Ibid., p. 102.

³⁴⁶ Ibid., p. 12.

sua voz do cuidado, que nem sempre é bem-vinda no meio social. Gilligan mostra assim que a existência do egoísmo, da competitividade e de outras características individualistas deve-se ao modo de estruturação da sociedade, mas elas não constituem características humanas essenciais. Ao contrário, seres humanos possuem uma capacidade inata para o entendimento humano mútuo e resistem à sobreposição dessas capacidades por outras associadas ao individualismo.

Nos homens, a resistência nem sempre é observável na adolescência e na vida adulta por terem passado pelo processo de constituição do ser masculino separado e dissociado já na infância. Todavia, admite Gilligan, também em adolescentes do sexo masculino é possível encontrar estratégias de resistência e de retomada da voz relacional, dos sentimentos e das emoções, rejeitando as construções patriarcais da masculinidade³⁴⁷. Ao mesmo tempo, meninos adolescentes são confrontados fortemente pelas regras sociais e solicitados a silenciar sobre sentimentos em relacionamentos próximos e sobre a capacidade humana de confiar, respeitar e amar um ao outro. Tornam-se menos articulados e menos autênticos nos relacionamentos. Na passagem para a vida adulta são levados a perder gradualmente a proximidade e a intimidade com amigos, sendo quase sempre levados a guardar os custos emocionais desse processo para si, diminuindo as perdas e minimizando suas consequências diante de outros para corresponder aos seus papéis sociais. Desse processo resulta o alinhamento da ‘masculinidade’ com a independência³⁴⁸. A capacidade para o amor, a empatia, o entendimento mútuo e o cuidado não tem espaço dentro do ‘masculino’ concebido na sociedade patriarcal.

A resistência corresponde a uma forma de luta psicológica contra a dissociação, isto é, contra a perda das capacidades relacionais e de entendimento mútuo que na sociedade patriarcal só podem ser desenvolvidas sob condições específicas, geralmente por mulheres no núcleo familiar. O objetivo da sociedade patriarcal é estabelecer uma hierarquia incompatível com a capacidade de entendimento mútuo que, em sua estrutura primária, é horizontal e inerentemente democrático. Em outros termos, o entendimento mútuo não encontra espaço na sociedade para se manifestar. Para transformar uma capacidade horizontal em vertical, formando uma conjuntura na qual há uns situados na posição elevada e outros em posição de submissão, uma série de quebras na

³⁴⁷ Ibid., p. 109.

³⁴⁸ Ibid., p. 168- 171.

capacidade inata de conexão e empatia são necessárias, que levam justamente ao ideal da separação, ao qual mulheres resistem quando saem do núcleo familiar para participar do espaço social mais amplo³⁴⁹. A exigência da separação é entendida como intrusiva para os sujeitos que foram permitidos, até certo momento e em ambiente específico, desenvolver suas capacidades relacionais.

Ao estudar o comportamento de meninas adolescentes, Gilligan encontrou evidências da resistência psicológica à separação, manifestada pela voz do cuidado ainda prevalente, o que, segundo ela, reflete a habilidade humana de captar e registrar o sentimento do que acontece e o desejo de relacionamentos e de compreensão mútua. Essa voz da resistência pode gerar conflitos familiares na escola e na comunidade, por ser destoante da voz que prevalece na sociedade patriarcal. Enquanto procuram entender a situação do outro, a cultura diz a essas adolescentes que isso não tem valor; enquanto tentam ser empáticas e sustentar o desejo de conexão com o outro, a sociedade premia a separação e a independência; enquanto buscam o trabalho cooperativo, o mundo social recompensa os que atuam de forma competitiva³⁵⁰. A própria Gilligan admite ter sido vítima do silenciamento da voz relacional, dos processos de dissociação do *self*, da imposição da voz externa, que embora seja naturalizada é apenas cultural. Com isso percebeu que os processos de iniciação na cultura masculina, que perpetuam as divisões entre mulheres e entre homens e mulheres, eram tratados como sinônimo de desenvolvimento humano³⁵¹.

A resistência ao modelo de sociedade patriarcal a que Gilligan refere-se possui também um aspecto político. Não é algo que se processa apenas no nível psíquico, como uma contraposição à separação e à dissociação entre *self* e seus relacionamentos. No nível político, a resistência implica autoexpressão do próprio conhecimento de forma franca e sincera, sem simplesmente buscar corresponder às expectativas dos outros. Como exemplo, pode-se citar o caso de meninas e adolescentes que, ao manifestarem a voz do cuidado, não respondem aos dilemas morais da forma esperada na escala de Kohlberg, sendo, por isso, classificadas num estágio menor da escala quando comparadas aos meninos e adolescentes de idade semelhante. A resistência consiste assim na insistência em trazer a tona as próprias experiências,

³⁴⁹ Ibid., p. 60-67.

³⁵⁰ Ibid., p. 63-64.

³⁵¹ Ibid., p. 82.

questionando valores e regras, ao invés de simplesmente silenciar e submeter-se a ordenações externas, mesmo quando há pressão para isso³⁵².

Gilligan admite que a resistência e o desejo de mudar a organização de um mundo que há milênios está sob o governo dos homens é algo difícil de ser concretizado. Exige que as duas vozes da moralidade por ela identificadas possam se desenvolver em qualquer sujeito: tanto a da preocupação com os outros e do cuidado nos relacionamentos quanto a voz da justiça, de direitos e de princípios³⁵³. Mas a resistência também não é algo que pressupõe atos heroicos de indivíduos perfeitos. Ao contrário, a necessidade de parecer alguém heróico pode levar o indivíduo a cobrir a vulnerabilidade com a violência³⁵⁴. Além disso, dependendo do ponto de vista de que se olha, qualquer um pode ser um herói – Hitler, por exemplo, era um herói do ponto de vista dos nazistas. Ao receber o pensamento de Sarah Ruddick, Gilligan coloca como desafio às mulheres conceber uma política relacional de responsabilidade ativa, baseada na preservação da singularidade e insubstituibilidade dos relacionamentos, ao invés de se pautar por visões heroicas. Assim, mulheres podem se mover da resistência psicológica para a resistência no âmbito político, pautadas pela voz relacional preocupada com o outro.

Nesse sentido, contra o paradigma de que seres humanos são racionalmente e irracionalmente autointeressados e competitivos, Gilligan vê a natureza humana como voltada para a empatia e a cooperação nas relações. Ela mostra a falsa universalidade por trás de uma concepção de desenvolvimento humano que retrata apenas parcialmente os processos de constituição psicológica e socialização dos indivíduos. Porém, Gilligan admite que na sociedade patriarcal a humanidade entendida como relacional e disposta a promover a cooperação é, em grande medida, impedida de se desenvolver³⁵⁵. Seu contrário torna-se a regra e assume caráter natural. Isso se torna evidente no processo de formação da *psique* de meninos e meninas, desde a infância até a vida adulta. Meninos sofrem um preconceito masculino que tende a desconsiderar seus aspectos mais ‘femininos’. Gilligan refere o modo como meninos com capacidade emotiva quando

³⁵² Ibid., p. 115; 132; 157.

³⁵³ Ibid., p. 125.

³⁵⁴ Ibid., p. 135.

³⁵⁵ Ibid., p. 32.

pequenos são cerceados ao longo de seu desenvolvimento, tendo que se adaptar as normas de gênero e expressar sua ‘masculinidade’. Não podem se expressar publicamente acerca de sentimentos sem que, com isso, gerem dúvidas sobre a sua masculinidade³⁵⁶. Meninas, por sua vez, passam por um conflito ao serem confrontadas com a escolha entre comunicar suas experiências de forma sincera e honesta e com isso serem consideradas estranhas frente ao que é socialmente construído como realidade ou moralidade – o que acontece quando se diz que estabilizam no estágio três da escala de Kohlberg –, ou silenciar e renunciar a sua experiência para se alinhar mais fortemente aos traços de valores masculinos e predominantes³⁵⁷. Quando resistem ao modelo de moralidade que lhes é exigido, meninas não têm sua experiência moral compreendida. São então retratadas como incapazes de representar sua própria experiência³⁵⁸.

O processo de cerceamento dos sentimentos, das emoções e da preocupação com os outros na socialização dos indivíduos do sexo masculino na sociedade patriarcal pode resultar em uma falta de habilidade para o cuidar. A consequência disso é o aparecimento do que Gilligan considera a antítese do cuidado: a violência³⁵⁹. Em virtude das experiências psíquicas e de socialização distintas, também a experiência da violência é diferentemente assimilada entre homens e mulheres. Enquanto homens associam a violência e o perigo às relações íntimas devido a sua experiência de separação, mulheres associam a violência às situações de competitividade e busca pelo sucesso em razão da manutenção da ligação. Por conseguinte, homens socializados no mundo patriarcal projetam maior violência nas situações de intimidade pessoal do que nas cenas de sucesso profissional, ao passo que mulheres acreditam que a violência resulta de situações nas quais não se consegue estabelecer relações confiáveis. O perigo que os homens descrevem nas suas situações de intimidade é um perigo de armadilhas e traições, que é afastado na esfera de regras e normas, as quais garantem a devida segurança. A separação primária sofrida pelo menino através do Complexo de Édipo “cria um ego cujas relações com os outros ou com ‘objetos’ têm que ser protegidas por regras”³⁶⁰. O perigo retratado por

³⁵⁶ Ibid., p. 38.

³⁵⁷ Ibid., p. 35-36.

³⁵⁸ Id., 1997, p. 83.

³⁵⁹ Id., 2011, p. 42.

³⁶⁰ Id., 1997, p. 79.

mulheres nas suas histórias de sucesso profissional é o perigo da solidão; por isso, a importância das relações, que lhes garante a necessária rede de salvaguarda e proteção³⁶¹.

Quando a mulher sente-se em ‘desconexão’ com os outros na sociedade patriarcal, seu *self* tende a desaparecer ocasionando dificuldades no estabelecimento da própria imagem. A mulher pode ter dificuldades em identificar a própria voz e confundir a percepção de si com a que os outros têm dela. Sob essa perspectiva, “a moralidade e a preservação da vida estão dependentes da manutenção da conexão, dando atenção às consequências do ato por meio da manutenção da teia de relacionamentos”³⁶². Assim, a ética do cuidado e da preocupação com os outros que conduz à responsabilidade nas relações, manifesta-se por meio do interesse pelos outros e do atendimento as suas necessidades cuidadosamente identificadas, além de sustentar o objetivo de formar uma teia de conexões mais ampla para que ninguém fique na situação do abandono³⁶³. Trata-se, portanto, da construção de uma rede de apoio a sujeitos em situações de vulnerabilidade a partir do cuidado. Nesse contexto, a preocupação de justiça é mantida, mas não no sentido de uma concepção única e absoluta. A justiça envolve aqui a responsabilidade em corresponder as expectativas criadas naqueles com os quais se mantêm um relacionamento de confiança. Quebrar essa expectativa é, assim, um ato de injustiça³⁶⁴. Com essas considerações, Gilligan parece fornecer os primeiros indícios de como pode se dar a complementaridade entre uma noção de cuidado e justiça nas relações.

2.2.2 As fases do desenvolvimento moral da orientação para o cuidado e a responsabilidade nas relações

A identificação e caracterização da voz diferente dentro da sociedade patriarcal leva Gilligan a reconhecer uma noção mais ampla de moralidade. Ela constata a existência de entendimentos morais que divergem daquele moderno e tradicional predominante na filosofia, responsável por direcionar ao modelo kohlbergiano de desenvolvimento moral. Nesse sentido diferente da moralidade, antes de se vê-la como uma área guiada por princípios e regras, a moralidade torna-se uma área

³⁶¹ Ibid., p. 70-76.

³⁶² Ibid., p. 99.

³⁶³ Ibid., p. 103.

³⁶⁴ Ibid., p. 99.

primordialmente de decisão de conflitos. Pode-se dizer que esse sentido de moralidade parece ir além do primeiro, sem excluí-lo, por levar em conta o campo das relações entre os indivíduos e, assim, designar algo mais complexo, no qual outros elementos para além de princípios e direitos são levados em consideração.

A noção de igualdade aparece como fundamental: uma decisão moral considera a outra pessoa como seu igual, quando visa o benefício desse outro e não seu prejuízo. Ao realizar entrevistas com estudantes universitárias sobre o que significa a moralidade, Gilligan encontrou uma linha comum nos depoimentos que corresponde ao “desejo de não magoar os outros e a esperança de que, na moralidade, esteja o caminho para a solução [de] conflitos de forma a que ninguém seja magoado”³⁶⁵. A finalidade de não causar dano ou prejuízo parece antepôr-se aos princípios, leis e direitos, sendo que uma pessoa moral é aquela que ajuda aos outros, que cumpre suas responsabilidades para com os outros.

Diferentemente de Kohlberg, que pautou suas pesquisas sobre desenvolvimento moral em modelos e exemplos hipotéticos, Gilligan trabalhou com dilemas morais reais para além de situações hipotéticas como o dilema de Heinz, entre eles, o dilema do aborto. É em suas pesquisas empíricas com mulheres empenhadas na resolução do dilema real do aborto apresentado diante de si que Gilligan se baseou para dar conteúdo ao sentido mais amplo de moralidade. Para a autora, era necessário ouvir mulheres em um dilema real no intento de ir além de questões como até que ponto as mulheres pensam como os homens e até que ponto elas são capazes de entrar na construção hipotética e abstrata da realidade pensada segundo padrões do pensamento ‘masculino’ imposto. Assim, na pesquisa realizada com mulheres que estavam diante da decisão de realizar ou não um aborto, o objetivo era esclarecer as formas como mulheres construíam e resolviam o problema moral que é parte de sua realidade por meio de uma linguagem própria³⁶⁶.

De acordo com Gilligan:

[...] embora a sociedade possa afirmar publicamente que as mulheres têm o direito de fazer as suas próprias escolhas, a prática de tais escolhas põe-nas em conflito íntimo com as convenções sobre feminilidade, especialmente no

³⁶⁵ Ibid., p. 107.

³⁶⁶ Ibid., p. 114-116.

que diz respeito à relação entre o bem e o auto-sacrifício. Embora afirmar e agir de forma independente sejam consideradas marcas da idade adulta, é pelo seu interesse e cuidado pelos outros que as mulheres se julgam e são julgadas³⁶⁷.

Nesse sentido, foi por meio de dilemas morais diretamente relacionados à mulher que Gilligan mais claramente identificou o conflito entre as necessidades do *self* e do outro na resolução de problemas morais e delimitou as diferentes decisões originadas na voz relacional, que vai desde uma recusa a assumir a responsabilidade por uma decisão, colocando-se numa posição de passividade e dependência, indo simplesmente ao encontro da necessidade do outro, até a reivindicação de uma decisão autônoma, mas sem negar o pressuposto de não causar dano ou magoar os outros envolvidos³⁶⁸.

Gilligan ainda salienta que não se trata de uma pesquisa que identifica a forma pela qual as mulheres sempre pensam sobre o aborto, mas sim uma investigação mais geral sobre como as mulheres veem os dilemas em suas vidas, como enfrentam a decisão e que tipo de razões apresentam para decidir³⁶⁹. Para Gilligan, o fato de as convenções sociais que modelam o julgamento moral da mulher serem diferentes das que se aplicam aos homens, influencia também uma distinção na própria definição do domínio da moral. Isso se reflete na elaboração do problema moral, entendido como uma preocupação e uma responsabilidade pelos outros, indicando a prevalência da lógica das relações no caso das mulheres em geral³⁷⁰.

Nas palavras da autora:

A elaboração do problema moral pelas mulheres, apresentando-o mais como um problema de cuidado e de responsabilidade nas relações do que como um problema de direitos e regras, liga o desenvolvimento do seu pensamento moral a mudanças no seu entendimento de responsabilidade e relacionamento, do mesmo modo que o conceito de moralidade como justiça

³⁶⁷ Ibid., p. 115.

³⁶⁸ Ibid., p. 115.

³⁶⁹ Ibid., p. 118.

³⁷⁰ Ibid., p. 119.

liga o desenvolvimento à lógica da igualdade e da reciprocidade³⁷¹.

A partir disso, Gilligan propôs também um modelo de desenvolvimento moral. Mas, importa salientar aqui, que, ao propor tal modelo, Gilligan faz meramente uma descrição dos processos de formação da voz diferente dentro da configuração de uma sociedade predominantemente patriarcal. Gilligan estabelece aqui uma alegação descritiva, sem oferecer um argumento normativo sobre a forma ideal do desenvolvimento moral, isto é, não é o caso que todas as mulheres tenham de seguir tal modo de desenvolvimento para alcançar a melhor decisão moral possível. Enquanto Kohlberg coloca o último estágio de sua escala de desenvolvimento como sendo o mais adequado, no qual a decisão moral deve concretizar-se da melhor forma possível e para o qual a educação moral de sujeitos deve estar voltada, Gilligan apenas identifica aspectos da moralidade que ficaram de fora da escala de Kohlberg e tenta dar-lhes um sentido e organização. O argumento normativo de Gilligan corresponde, na verdade, ao da complementaridade entre as vozes da moralidade.

A sequência do desenvolvimento moral baseado na lógica do cuidado e da responsabilidade nas relações é constituída de três fases não consideradas de modo hierárquico, mas que indicam, à semelhança da escala de Kohlberg, respostas que transitam de um nível menos refletido para outro de elaboração mais complexa. Tal desenvolvimento assume a forma de uma teia de interligações que mostra como o cuidado pode evoluir na prática moral. Importa salientar que a passagem de uma etapa para a outra pode ser marcada por crises, momentos de incerteza e questionamentos sobre os próprios critérios de decisão. Mas é isso que, em última instância, permite o desenvolvimento moral, bem como a valorização e empoderamento do 'eu' em relação ao valor que todos os demais sujeitos envolvidos no relacionamento de cuidado responsável possuem³⁷².

A 'escala de Gilligan' não trata de uma perspectiva vertical da moralidade, onde, por exemplo, o sujeito evolui de uma visão mais simplificada de justiça para outra mais complexa, mas de uma percepção horizontal que sugere um alargamento ou ampliação da visão sobre a moralidade para a inclusão de novos elementos na avaliação do

³⁷¹ Id., 1982, p. 73.

³⁷² Id., 1997, p. 151.

problema moral sem definição de uma idade ideal para isso. Disso deriva-se que é perfeitamente possível a inclusão de princípios, regras, normas e concepções de justiça na abordagem do cuidado responsável nas relações de Gilligan.

De acordo com a proposta de desenvolvimento moral de Gilligan, na primeira fase, o cuidado é substituído por um sentimento egoísta de preocupação consigo mesmo, gerado dentro de um contexto de desconexão com os outros. O indivíduo considera aquilo que é melhor para sua própria sobrevivência e decide de forma pragmática com base nas próprias necessidades. Dever equivale ao querer. Decisões no caso do aborto podem ser justificadas de forma egoísta, por exemplo, quando se diz que abortar é a solução ideal, uma vez que levar a gravidez adiante acarreta problemas para o sucesso na carreira, ou que não abortar é a solução ideal por abrir novas possibilidades de vida para si³⁷³. Na transição para a segunda fase, o indivíduo passa a perceber criticamente seu próprio egoísmo, ao passo que elabora um conceito de responsabilidade para com os outros.

Na segunda fase, Gilligan trata o cuidado como sinônimo de auto-sacrifício. A noção de dever torna-se distinta do querer. As reivindicações do *self* são excluídas da consideração moral e o objeto da preocupação central é sempre o outro da relação³⁷⁴. A ideia de ‘bom’ é equiparada a de cuidado com os outros. Há sempre uma necessidade de aprovação pelos outros da decisão³⁷⁵. Justificar o aborto como um sacrifício em nome de outros filhos existentes ou por que levar a gravidez adiante representaria uma grande decepção para os pais seria, para Gilligan, uma decisão classificada dentro da ideia de cuidado como auto-sacrifício. Neste caso, defende Gilligan, embora a bondade seja identificada pelo sujeito com o auto-sacrifício, a ação estaria comprometida moralmente, uma vez que sacrificar o feto compromete o altruísmo de um aborto motivado pela preocupação com os outros³⁷⁶.

Ainda assim, a transição da primeira para a segunda perspectiva, ou seja, do egoísmo para a responsabilidade pelos outros, representa um avanço para a participação social e para a construção das relações, sustenta Gilligan. O indivíduo deixa de entender a moralidade como uma série de sanções impostas sobre si, para apoiar-se em normas e

³⁷³ Ibid., p. 120-122

³⁷⁴ Ibid., p. 120; 125.

³⁷⁵ Id., 1982, p. 78.

³⁷⁶ Ibid., p. 80

perspectivas compartilhadas, entendendo que sua sobrevivência depende da aceitação dos outros³⁷⁷.

O problema é que mesmo sendo compartilhadas, as normas e valores formados na sociedade patriarcal impõem um tipo de exigências às mulheres que as leva a internalizar uma obrigação de auto-sacrifício em nomes daqueles com os quais se relaciona. É nesse momento que a voz relacional pode ser entendida como uma voz feminina convencional, cujo valor depende da capacidade para cuidar e proteger os outros. Conforme Gilligan bem observa, quando assumem essa etapa do desenvolvimento moral, mulheres passam a construir um mundo inundado de estereótipos sobre a bondade feminina, sobre o modo como devem se comportar para agradar e satisfazer as necessidades dos outros, derivando disso sua própria segurança. Embora o lado positivo seja o desenvolvimento da capacidade de cuidar dos outros, o lado negativo reside na restrição da expressão do sujeito e de sua autonomia³⁷⁸.

Gilligan admite que em certas situações as mulheres têm dificuldade para realizar a escolha moral em virtude de seu histórico de exclusão da sociedade. Elas foram criadas para serem dependentes e vulneráveis e sua “relutância para julgar vem muito mais da sua incerteza quanto ao seu próprio direito de fazer afirmações de caráter moral ou talvez venha do preço que elas devam pagar por tais julgamentos”³⁷⁹. Elas se veem enquanto sujeitos submetidos a julgamentos feitos e impostos pelos homens de quem dependem para proteção e apoio. Daí deriva muitas vezes o auto-sacrifício. Por isso, o que no modelo de Kohlberg parece uma maior relutância em termos de julgamento moral é, na verdade, uma incerteza em termos de direito de julgar devido à histórica exclusão social. A capacidade de decidir e, por conseguinte, da própria responsabilidade pela escolha foi muitas vezes negada às mulheres na sua dependência. Por isso, a passagem para a terceira etapa do desenvolvimento moral exige o exame crítico da desigualdade contida na dependência.

Embora na atualidade o acesso à escolha e o ônus da responsabilidade esteja invadindo os setores mais privados de controle da mulher, fazendo com que os séculos de passividade e receptividade estejam sendo contrabalançados pelas necessidades de escolhas e de

³⁷⁷ Id., 1997, p. 128.

³⁷⁸ Id., 1982, p. 79.

³⁷⁹ Id., 1997, p. 109.

responsabilidade, o histórico de repressão ainda dificulta a autoafirmação de muitas mulheres. Inúmeras vezes, elas acabam cedendo aos julgamentos dos homens para evitar confrontações; em outras, se lhes impõe um constrangimento pela falta de poder e de igualdade pelas relações políticas entre os sexos³⁸⁰. Nessa fase do desenvolvimento moral ocorre que muitas mulheres não conseguem sustentar de forma convicta, por exemplo, o valor da vida humana, encobrindo a sensibilidade que parece integrar a natureza humana.

Uma vez percebida a desigualdade derivada da ideia de auto-sacrifício, assume-se a perspectiva da terceira fase de desenvolvimento moral, na qual o cuidado responsável pelos outros deixa de implicar a negação do cuidado de si. Nessa fase manifesta-se um equilíbrio da interconexão entre o *self* e o outro, que passam a ser percebidos como interdependentes através de uma compreensão progressivamente mais adequada e dinâmica das relações sociais. As convenções sociais sobre o que significa a bondade feminina – auto-sacrifício pelos outros – são substituídas por meio de um processo de auto-valorização e pelo reconhecimento da igualdade entre os sujeitos morais³⁸¹. Com isso, o outro deixa de ser o objeto da bondade para tornar-se objeto de preocupação responsável, isto é, alguém que é verdadeiramente afetado pelas consequências da decisão. Além disso, a preocupação com o egoísmo, na primeira etapa, cede lugar a uma preocupação com as necessidades de si e as dos outros. Por sua vez, a tentativa de fuga da responsabilidade característica da segunda etapa em nome da bondade para com os outros, dá lugar à honestidade para consigo, à busca pela verdade e à responsabilidade pela decisão³⁸².

Com a auto-valorização, o indivíduo vê em si a potencialidade de ser bom e merecedor da inclusão na rede de relações sociais. Suas decisões conscientes e responsáveis prezam pela verdade e não pela manutenção de uma aparência diante dos outros. Numa decisão no caso do aborto que corresponde a essa etapa, podem haver razões egoístas envolvidas, mas a justificação como um todo não é egoísta, pois levar em conta as necessidades próprias é honesto e justo. Há uma combinação entre diferentes razões que partem da auto-consideração das próprias crenças e valores e da consideração das necessidades e

³⁸⁰ Ibid., p. 112.

³⁸¹ Id., 1982, p. 74.

³⁸² Id., 1997, p. 136.

interesses dos que serão afetados pela ação³⁸³. A decisão honesta é plenamente consciente e responsável pelas consequências, ainda que divirja do que as regras vigentes na sociedade impõem. Essa etapa indica, assim, um crescente amadurecimento moral daquele sujeito que guia suas ações pela abordagem moral do cuidado responsável nas relações.

A passagem de uma etapa para a outra do desenvolvimento moral da orientação para o cuidado e a responsabilidade nas relações ocorre geralmente associada a momentos de crise, que geram a oportunidade de enfrentar impedimentos para o desenvolvimento posterior. O indivíduo pode sair da crise fortalecido e com uma noção de responsabilidade e respeito pelos outros e por si mais sofisticada³⁸⁴. Por outro lado, Gilligan reconhece também o potencial de uma crise levar ao niilismo moral, ou a um regresso no desenvolvimento. Em tais casos, o sujeito percebe uma recusa dos que estão próximos em construir conexões e relacionamentos de responsabilidade moral. A percepção do abandono por parte dos outros resulta em um abandono de si próprio, dificultando o desenvolvimento do cuidado para consigo e para com os outros³⁸⁵.

Isso evidencia como a vida humana individual e o desenvolvimento da moralidade é primordialmente dependente das inter-relações com os outros, muito mais do que do reconhecimento da existência de direitos individuais – que são, pode-se dizer, um resultado da própria preocupação que se tem em relação aos outros. Conforme pontua Gilligan, a “vida, embora valiosa em si mesma, só pode ser sustentada pelo cuidado nos relacionamentos”³⁸⁶. Por isso, o cuidado é a base para a própria existência humana.

Ainda em relação ao desenvolvimento da moralidade do cuidado e da responsabilidade, Gilligan afirma que o alcance dessa compreensão da moralidade indica que “o cuidado torna-se um princípio auto-escolhido de um julgamento que permanece psicológico em sua preocupação com os relacionamentos e respostas, mas torna-se universal em sua condenação da exploração e dano”³⁸⁷. Note-se aqui o reconhecimento, por parte de Gilligan, da escolha do sujeito de um princípio do cuidado como guia universal de resolução de problemas e

³⁸³ Ibid., p. 133-136.

³⁸⁴ Id., 1982, p. 115-122.

³⁸⁵ Ibid., p. 123-125.

³⁸⁶ Ibid., p. 127.

³⁸⁷ Ibid., p. 74.

dilemas morais. A condenação da exploração e de tudo que faça sofrer torna-se expressamente universal para o sujeito – aplica-se a ele próprio e igualmente a todos que estão envolvidos na relação. Mesmo que ele se reconheça na interdependência e relação com os outros, percebe-se como autônomo e responsável pelas suas escolhas.

Poder-se-ia questionar se Gilligan não reconhece aqui um elemento kantiano da moralidade ao incluir a ideia de princípio auto-escolhido ou auto-imposto. Isso se aproxima da fórmula de Kant da autonomia, isto é, a vontade como legisladora não apenas para os outros, mas que se submete a si mesma. Mas é uma vontade autônoma que não nega o aspecto da interdependência, isto é, de como os sujeitos se relacionam entre si e tornam-se de certa forma dependentes uns dos outros por meio dessas relações e que podem também, em qualquer momento da vida, tornarem-se sujeitos vulneráveis.

De forma análoga, a defesa da igualdade moral de todos os envolvidos na relação parece estar contida na fórmula kantiana da dignidade – “age de tal modo que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como um meio”³⁸⁸. A vontade racional não pode tratar a si mesma como um mero meio, nem a qualquer indivíduo moralmente relevante. O cuidado responsável não nega, assim, a consideração como igual daquele que é o cuidador na relação e daquele que é cuidado. Em outras palavras, a responsabilidade pelos outros não elimina a responsabilidade para consigo e a preocupação com a própria integridade.

Com isso, evidencia-se que mulheres precisam ser protegidas de serem utilizadas como meras cuidadoras de outros por meio do auto-sacrifício, prática corrente em sociedades de modelo patriarcal. Qualquer indivíduo que adote a ética do cuidado como preceito universal auto-imposto depara-se com um limite do cuidado e da preocupação com o outro, a saber, se isso implica prejuízos a si mesmo. Agentes morais não precisam se colocar na posição de simples meios para atingir os fins morais de outros indivíduos, uma vez que a integridade de todo e qualquer sujeito moral necessita ser protegida.

Note-se ainda que a busca por aquilo que é correto ou errado é originada internamente e não primariamente em regras e princípios impostos de fora pra dentro. Uma das entrevistadas de Gilligan, que

³⁸⁸ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1988.

decide sobre aborto e eutanásia, aponta claramente para os limites das regras que indicam o certo e o errado, como se fossem preto e branco, isto é, como se não houvesse nada entre elas. Porém, como ela observa, é preciso ser confrontado para realmente saber o que é o certo e o errado: “entre o branco e o preto, há o cinzento”³⁸⁹. Com isso, julgamentos morais de valor absoluto são deixados em uma situação difícil. Tal aspecto pode ser favorável a muitas mulheres, sobretudo, pensando-se nos questionamentos feministas que criticam as convenções sociais sobre o *self* feminino por fazer equivaler à bondade, o seu auto-sacrifício.

Ao mesmo tempo em que o cuidado e a preocupação com os outros envolvidos na rede de relações está sempre presente em todas as situações da abordagem moral do cuidado, ele mantém seu elemento da particularidade. Isso significa que o fato de o cuidado e a preocupação com os outros tornarem-se preceitos universais da ética do cuidado, eles não são transformados numa concepção abstrata. O cuidado mantém o elemento contextual e atém-se a complexidade da dinâmica dos relacionamentos, caracterizados por inúmeros tons de cinza ao invés de apenas momentos pretos e brancos. Gilligan exemplifica o elemento da particularidade do cuidado retomando a análise das respostas ao dilema de Heinz, segundo a voz diferente: “O direito de propriedade e o direito à vida não são pesados em abstrato, em termos de prioridade lógica, mas num caso particular, em termos das verdadeiras consequências que a violação destes direitos pode ter nas vidas das pessoas implicadas”³⁹⁰.

Note-se que não se trata de descartar direitos e princípios na abordagem moral, mas sim de ver a sua aplicação a partir das especificidades e da dinâmica complexa das relações do caso. Em outros termos, não se trata de uma mera aplicação lógica imposta como um determinante externo a ser cumprido. O julgamento não ignora as especificidades de cada situação ao manter a universalidade do objetivo da redução do sofrimento e de proteção por meio da habilidade de cuidar. É claro que o sujeito é influenciado por princípios e regras morais, mas sua decisão não se dá primariamente com base nelas e sim com base na consideração das necessidades dos afetados pela ação, aqueles com os quais o sujeito que cuida se relaciona. A questão da particularidade e de como ela é tratada na aplicação de um princípio universalizável do cuidado será retomada no último capítulo.

³⁸⁹ GILLIGAN, op. cit., 1982, p. 87.

³⁹⁰ Id., 1997, p. 152.

Na abordagem do cuidado, a ideia de um ‘eu’ separado e de princípios morais abstratos e indiferentes para com as contingências da realidade é um ideal moral que indica falta de maturidade. Maturidade moral significa reconhecer, para ambos os sexos, “a importância que tem ao longo da vida a conexão entre o eu e o outro, a universalidade da necessidade de compaixão e carinho”³⁹¹. A maturidade envolve o reconhecimento da complementaridade entre as orientações morais, isto é, o sujeito torna-se apto a aplicar noções de direito, justiça e princípios juntamente com a habilidade de cuidar. Por isso, a separação em termos de desenvolvimento moral não pode ser o indicador isolado dos avanços no raciocínio moral. É preciso que o ideal da autonomia esteja integrado com o reconhecimento de que seres humanos são dependentes uns de outros no caminho para a maturidade moral e o alcance do nível pós-convencional.

Gilligan reivindica, assim, que mesmo no nível pós-convencional da escala de Kohlberg, há espaço para a orientação moral para o cuidado. Nesse nível, o indivíduo não se dá apenas conta da existência de direitos, da dignidade humana, de uma perspectiva de justiça refinada e da internalização de princípios universais que guiam sua conduta, mas também de que ele está situado em meio a uma esfera de relações complexas que envolvem o cuidado responsável de si e dos outros. Assim, se antes a maturidade moral indicava um afastamento do outro por meio da internalização de um princípio moral e delineava as obrigações para com os outros de forma negativa, em termos de não interferência em seus direitos, agora passa a ser contrabalançada com as contingências da realidade que dão forma a responsabilidade moral pelo outro. Essa responsabilidade pelo outro acaba por tornar-se um princípio de ação, do qual a habilidade do cuidado é o elemento central. É isso que guia o sujeito que percebe a complementaridade entre as orientações morais identificadas por Gilligan.

Um mesmo sujeito é perfeitamente capaz de desenvolver o imperativo moral de cuidar dos outros de forma responsável, atendendo as suas necessidades apresentadas, da mesma forma que pode respeitar os direitos dos outros e protegê-los de interferência para garantir a liberdade. Pode-se afirmar que, nesse caso, é a própria preocupação moral em cuidar do outro que motiva o cuidado e o respeito a direitos. O alcance da maturidade moral parece fazer com que o sujeito perceba então a complementaridade entre o cuidado e os direitos, integrando

³⁹¹ Ibid., p. 155.

ambos ao seguir princípios e normas. O cuidado responsável pelo outros corrige a potencial indiferença de uma moralidade da não interferência, que prevalece em meio a uma sociedade de sujeitos política e socialmente desiguais. Essa indiferença constitui, para Pauer-Studer, uma forma de desrespeito moral: “O desrespeito moral pode ocorrer não somente por meio de opressão e injustiça, mas também por meio do abandono, da perda do vínculo emocional ou da não-reação à reivindicação do outro”³⁹².

Na perspectiva da complementaridade entre uma ética do cuidado e uma ética de princípios, a desigualdade entre os sujeitos morais torna-se objeto de crítica. Em decorrência disso, a visão da complementaridade entre as duas orientações morais tem potencial emancipatório. As mulheres deixam de ser os únicos sujeitos responsáveis pela prática do cuidado responsável pelos outros. Ao reconhecerem-se capazes de respeitar direitos e princípios, mulheres são também capazes de reivindicá-los para si e cobrar de homens uma papel mais ativo nas ações decorrentes da responsabilidade pelos outros. Todos os agentes morais, e não apenas as mulheres, devem responder ativamente aos atos nascidos da preocupação e do cuidado em relação a outros, independentemente de serem uma obrigação contida em algum princípio ou um dever decorrente de um direito. A desigualdade entre homens e mulheres na prática do cuidado responsável pelos outros pode ser, com isso, superada.

Para além do respeito a princípios e direitos e a uma concepção de justiça, a abordagem complementar das vozes morais aponta para uma atenção a contingências sociais e especificidades contextuais. Conforme pontua Gilligan, embora dilemas morais indiquem desafios para o refinamento e sofisticação de princípios morais, a atenção ao contexto permite entender causas e consequências da situação específica em questão, dando espaço para sentimentos morais como a compaixão e a tolerância em relação ao dilema do outro³⁹³. Essa atenção pode auxiliar a indicar a injustiça social presente por trás do surgimento de muitos dilemas morais e exigir decisões que não levem em conta somente o que em um primeiro momento é visível aos olhos do avaliador, mas exige uma investigação mais profunda do que está envolvido no dilema moral. A aplicação de um princípio moral ou de uma concepção de justiça é acompanhada da necessidade de maiores informações sobre os

³⁹² PAUER-STUDER, op. cit., 1996, p. 27.

³⁹³ GILLIGAN, op. cit., 1982, p. 100.

envolvidos, isto é, de sua condição particular, que ao permanecer desconhecida impossibilita a tomada de uma decisão justa para a situação em questão. Nesse sentido, ir além da aplicação de um princípio ou de uma concepção de justiça implica uma visão mais abrangente da moralidade que leva em conta a injustiça social que faz um determinado problema ou dilema moral emergir. Ao invés de simplesmente dar uma solução ao dilema, a abordagem da complementaridade, ao preocupar-se com a manutenção de relações, mostra os limites do julgamento moral e imediato.

O cuidado e a preocupação com os outros mostra-se como uma forma de prevenir situações dilemáticas ao reconhecer que todos os sujeitos morais, agentes e pacientes, são potenciais sujeitos vulneráveis nas relações. Quando sofrem com a irresponsabilidade e a falta de cuidado, um problema moral ou uma situação dilemática pode emergir, a exemplo do Dilema de Heinz, resultado de “uma sociedade que cria e legitima a irresponsabilidade do farmacêutico e cuja injustiça se manifesta assim na própria existência do dilema”³⁹⁴. Por isso, o cuidado e a preocupação moral com o outro nas relações tem uma dimensão preventiva de evitar o sofrimento, o dano e também as causas da injustiça, algo que uma visão exclusivamente pautada em princípios morais abstratos pode não dar conta por completo. Na perspectiva da complementaridade, a aplicação de princípios e de uma concepção de justiça não se dá às custas da preocupação e do cuidado responsável pelos outros. Ao contrário, princípios e direitos morais, concepções de justiça são frutos do próprio cuidado humano responsável nas inter-relações. Nesse sentido, Gilligan sugere que a própria noção de justiça deriva da preocupação que emerge quando se percebe a conexão ou ligação com o outro³⁹⁵. Princípios morais universais, noções de justiça, direitos e o cuidado responsável seriam, assim, o resultado de uma concepção relacional do sujeito. Tais aspectos da complementaridade serão retomados ao longo do último capítulo.

2.2.3 A abordagem moral do cuidado responsável e os direitos das mulheres

Uma das críticas dirigidas à ética do cuidado e da responsabilidade diz respeito ao fato de que ela assumiria a legitimidade

³⁹⁴ Ibid., p. 103.

³⁹⁵ Ibid., p. 111.

da exploração institucionalizada como parte de um contexto normativo em meio ao qual a ética do cuidado deve ser aplicada. Tal perspectiva descartaria a linguagem dos direitos, com o fim de transcendê-la a partir da noção de ligação e conexão com o outro. Esse é o argumento de Francione, que defende que certos princípios universais precisam existir e pelo menos alguma concepção de direito é necessária para proteger o conceito de personalidade [*personhood*], seja de humanos ou não-humanos. Direitos são noções morais por meio das quais barreiras de proteção são construídas em torno do indivíduo³⁹⁶. Com isso, evitar-se-ia as intrusões do patriarcado sobre as mulheres, que as coloca do lado da condição de ‘objetos’ de opressão, enquanto os homens encontram-se do outro lado do dualismo, na condição de portadores de direitos. Ainda conforme Francione, direitos coíbem condutas independentemente de uma ontologia relacional do ser humano. É por isso que existem normas contra o estupro e a violência. “Pelo menos algumas noções deontológicas são necessárias em qualquer esquema normativo coerente”³⁹⁷. Da mesma forma, um princípio universal de proibição da violência em relação às mulheres seria perfeitamente plausível.

Todavia, essas críticas que Francione dirige contra à ética do cuidado não atingem a proposta de Gilligan. Ao argumentar pela defesa de uma ampliação do sentido da moralidade, indo além da capacidade que agentes morais possuem de aplicar princípios morais universais e noções sofisticadas de justiça, bem como reconhecer direitos individuais, Gilligan não descarta a importância da expansão de direitos fundamentais, bem como da noção de direitos e obrigações morais derivados de princípios. A autora entende o quão fundamental é o direito à segurança física de todos os sujeitos à moralidade. Em momento algum, Gilligan sugere suplantando uma abordagem baseada em direitos e suas garantias mínimas, ainda que a critique por ser formalista e abstrata e defenda a necessidade de olhar para o particular de uma dada situação. Dar lugar à habilidade de cuidar, às relações baseadas em confiança e responsabilidade, aspectos da constituição de sujeitos morais, não implica abandonar direitos. Gilligan não defende o dualismo, defende a complementaridade entre as perspectivas e a valorização daquilo que foi marginalizado até o presente nas teorias morais. Como princípios muitas vezes são orientações normativas indeterminadas, abrem espaço para um vácuo que pode ser preenchido

³⁹⁶ FRANCIONE, op. cit., 2008, p. 190-192.

³⁹⁷ Ibid., p. 207-208.

por uma ética do cuidado responsável nas decisões de situações particulares. Além disso, as barreiras protetivas criadas por direitos podem não ser suficientes para dar conta da variabilidade de problemas e dilemas morais existentes. Importa notar ainda que direitos também podem ser concebidos para gerar opressão, sobretudo, dentro de uma sociedade patriarcal. Defender a perspectiva de direitos, por si só, não assegura uma maior igualdade para as mulheres. Mas, ao descrever a luta por direitos das mulheres, Gilligan mostra a compatibilidade entre a orientação para direitos e princípios e para o cuidado nas relações.

Desde sempre, ao reivindicarem os direitos, as mulheres reclamavam o acesso à responsabilidade fora da esfera privada. Do mesmo modo, ao exercerem o raciocínio para além do espaço em que isso lhes era permitido, elas começaram a apresentar questões de responsabilidade nas relações sociais, chamando para si o controle sobre as condições que afetam suas vidas³⁹⁸. Com isso, apresentam um caminho complementar à abordagem de regras e princípios na moralidade, ou seja, passam a ter acesso à linguagem de direitos, princípios e noções de justiça, sem deixar de lado o cuidado responsável nas relações.

O fato de as mulheres terem conseguido direitos que lhes asseguram a participação social faz com que elas se deparem com um maior número de questões morais a serem resolvidas por meio de princípios e direitos, ao mesmo tempo em que procuram conciliar isso com a ‘voz diferente’. O diálogo entre direitos e responsabilidades no debate público leva ao desenvolvimento moral e da responsabilidade nas relações em toda a sociedade. Mulheres percebem-se cada vez mais como sujeitos legitimados a deixar de lado o auto-sacrifício em nome da bondade para com os outros. A maturidade na moralidade do cuidado e da responsabilidade nas relações opõe-se ao auto-sacrifício, mas não à moralidade de direitos e noções de justiça. São os direitos que auxiliam as mulheres a perceberem que deixar de auto-sacrificarem-se não é egoísmo e, sim, uma questão de justiça³⁹⁹. Dessa forma, embora possa haver uma tensão inicial no sujeito entre a moralidade do cuidado responsável nas relações e a moralidade baseada em direitos e princípios, o alcance da maturidade moral permite entender e dar conta dessa condição, resultando na conciliação das vozes morais.

³⁹⁸ GILLIGAN, op. cit, 1982, p. 129.

³⁹⁹ Ibid., p. 132.

A responsabilidade nas relações, em momento algum, deixa de ser uma questão moral para as mulheres. Gilligan salienta que uma vez separada da noção de auto-sacrifício, “a responsabilidade passa a estar ligada à compreensão das causas do sofrimento e à capacidade de prever quais as ações que podem provocar sofrimento”⁴⁰⁰. Ainda assim, é possível prever que mesmo tornando isso um princípio – princípio do cuidado que visa evitar o sofrimento – ele nem sempre permite solucionar todos os casos, sendo que então tem de se chegar a uma decisão que envolva considerações de justiça, ainda que não consiga prevenir todo e qualquer sofrimento. Normalmente, a solução passa pelo entendimento de onde está a maior responsabilidade e vulnerabilidade.

Ainda em relação à conciliação do cuidado responsável com direitos, Gilligan observa que a noção de direitos, que inicialmente se apresenta às mulheres como um sinônimo de egoísmo através de uma ideia de independência e separação do outro, isto é, como se seguir direitos representasse abdicar das obrigações nas relações com os outros, torna-se mais um elemento das relações. Direitos passam a ser contrabalançados por considerações de responsabilidade. Direitos garantem, assim, a liberdade de escolha dentro das relações, permitem substituir a dependência pela interdependência. Assumir direitos não significa imediatamente colocar-se numa situação de separação ou oposição em relação ao outro. É possível estabelecer um equilíbrio entre uma abordagem centrada no indivíduo e outra centrada nas relações entre indivíduos. Se direitos dão conta de uma dimensão das relações entre os indivíduos, a responsabilidade e o cuidado dão conta de outra dimensão. Todavia, tal reconhecimento nem sempre implica facilidade na tomada da decisão moral, ao contrário, conjugar as duas dimensões da moralidade torna o sujeito mais consciente da complexidade das decisões e da necessidade de considerar a integridade de todos os envolvidos na situação⁴⁰¹.

O fato de se reconhecerem como sujeitos de direitos iguais aos outros nem sempre ajuda mulheres a solucionar os problemas morais com os quais se deparam. Mas é uma indicação de que o auto-sacrifício e a abnegação não é legitimado ao se tomar em conta a orientação moral para as relações nas situações concretas⁴⁰². Conforme pontua Gilligan, “o conceito de direitos altera a concepção de eu das mulheres,

⁴⁰⁰ Ibid., p. 134.

⁴⁰¹ Ibid., p. 147-148.

⁴⁰² Ibid., p. 149-150.

permitindo que elas se vejam como mais fortes e considerem diretamente suas próprias necessidades”⁴⁰³. Além da preocupação e do cuidado com os outros, mulheres preocupam-se consigo mesmas, passam a ter consciência de seus direitos e de como é justo que os tenham como uma forma de proteção e de igualdade, bem como para ter maior acesso ao poder até então centrado nas mãos de homens.

Em suma, as alterações nos direitos das mulheres fazem mudar seu julgamento moral, rumo a uma maior maturidade moral e a percepção da complementaridade, permitindo que elas considerem como moral a preocupação não só com os outros, mas também com elas próprias. Os interesses do ‘eu’ são tão legítimos quanto os interesses do outro. Por conseguinte, tem-se a combinação das duas orientações da moralidade – aceitação de visão de direitos e justiça junto com a percepção da interdependência cuidadosa e responsável entre os sujeitos – e o alcance da maturidade moral.

2.2.4 Complementaridade entre as orientações morais e maturidade moral

Se a luta por direitos das mulheres tem lhes proporcionado o alcance da maturidade moral e a modificação da ideia tradicional do ‘feminino’, no sentido de perceber a complementaridade entre a orientação moral derivada da voz padrão – de direitos e princípios – e a voz diferente – voltada para o cuidado responsável nas relações –, a inclusão das mulheres na esfera social e o reconhecimento de sua igualdade permite também uma redistribuição de poder que exige dos homens o desenvolvimento da voz relacional. Se na estrutura conceitual patriarcal homens são cobrados pela formação de uma identidade masculina enquanto sinônimo de virilidade e força, uma sociedade mais igualitária abre espaço para a expansão do sentido do masculino e para o entendimento de que homens, assim como mulheres, podem, ou não, ser fortes e vulneráveis, e devem ser sujeitos que cuidam de forma responsável de si e dos outros.

No que concerne especificamente ao desenvolvimento dos homens, a complementaridade implica a valorização de relacionamentos em detrimento da anterior relação existente entre sucesso e separação. O progresso no desenvolvimento de um ser humano não se constitui apenas de uma luta para atingir um destino glorioso e o reconhecimento

⁴⁰³ Ibid., p. 149.

social pelos feitos públicos, mas também pela maior atenção e cuidado dado àqueles com os quais se possui um vínculo de proximidade.

Gilligan critica a falta de atenção dada aos relacionamentos nos estudos sobre o desenvolvimento e adaptação à vida adulta de homens, nos quais o trabalho e o sucesso têm importância central. Os modelos para um ciclo de vida saudável são homens que parecem distantes nos seus relacionamentos interpessoais e incapazes de expressão de emoções. Os homens bem sucedidos têm sua capacidade de intimidade comprometida e as relações no nível afetivo empobrecidas⁴⁰⁴. Mas o reconhecimento da complementaridade permite mudar essa perspectiva masculina parcial.

Ainda acerca da omissão da questão da conexão com o outro e das relações no desenvolvimento, Gilligan acrescenta:

[...] parece que está faltando uma linha de desenvolvimento na descrição habitual do desenvolvimento da idade adulta, uma falha na descrição da progressão dos relacionamentos a caminho de uma maturidade de interdependência. Embora a verdade da separação seja reconhecida em muitos textos sobre o desenvolvimento, a realidade da conexão continuada perde-se ou é relegada para o pano de fundo em que aparecem as figuras das mulheres⁴⁰⁵.

Dessa forma, Gilligan defende que o ciclo de vida saudável de homens e mulheres envolve a proximidade nos relacionamentos. Intimidade com outros indivíduos, formação de amizades duradouras, por exemplo, são aspectos importantes na vida adulta que colocam o indivíduo em conexão com o outro e o afastam do isolamento e da indiferença⁴⁰⁶. A identidade do adulto torna-se completa se o modelo da conexão, da responsabilidade e do cuidado, bem como o modelo da separação e da compreensão lógica das relações é bem desenvolvido.

Com isso, chega-se à maturidade moral dos indivíduos adultos, conforme Gilligan acentua na passagem a seguir:

⁴⁰⁴ Ibid., p. 149-154.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 155.

⁴⁰⁶ Ibid., p. 163-164.

A moralidade dos direitos apóia-se na igualdade e centra-se na compreensão da justiça, enquanto que a ética da responsabilidade se baseia no conceito de equidade, no reconhecimento de diferenças nas necessidades. Enquanto que a ética dos direitos é uma manifestação de respeito mútuo, equilibrando as reivindicações dos outros e de si mesmo, a ética da responsabilidade assenta em uma compreensão que dá origem à compaixão e ao altruísmo. Assim, o contraponto da identidade e da intimidade que marca o tempo entre a infância e a idade adulta articula-se através de duas moralidades diferentes cuja complementaridade é a descoberta da maturidade⁴⁰⁷.

Gilligan evidencia como a maturidade moral indica uma concepção de moralidade alargada e abrangente, de integração entre duas orientações morais. Integridade e igualdade, ambas derivadas de uma noção de direitos e de justiça, são combinados no cuidado com o outro, derivado da voz relacional, que enfoca a diferença entre os sujeitos morais e implica levar em conta a perspectiva do outro, não apenas a sua própria que pode ser bem diferente das necessidades do outro. O diálogo entre as vozes ou orientações morais do indivíduo permite chegar a decisões mais completas na moralidade, que não se atêm apenas a princípios absolutos, impostos de uma perspectiva externa à situação, mas também às especificidades contextuais – incluindo a realidade de vida das pessoas em um determinado momento histórico⁴⁰⁸. Gilligan denomina esse processo especificamente de uma relativização da igualdade em termos de equidade na consideração moral. Ou seja, a igualdade não perde seu valor, mas passa a ser interpretada a partir da noção de equidade, onde o cuidado de si e do outro, bem como os próprios direitos e o dos outros, são colocados numa situação de balanceamento equitativo e variável de acordo com as necessidades de cada situação.

Em suma, a maturidade para ambos os sexos situa-se na compreensão da complementaridade entre as duas orientações morais. Ambas permitem entender que se, por um lado, é uma questão de justiça que todos os sujeitos morais tenham direito à igual consideração, por

⁴⁰⁷ Ibid., p. 164-165.

⁴⁰⁸ Ibid., p. 167.

outro lado, é uma questão de responsabilidade dar atenção e cuidado às suas necessidades. A inserção das mulheres na sociedade têm permitido o diálogo entre homens e mulheres, além do reconhecimento por parte delas da importância dos direitos que adquiriram, os quais lhes asseguram a participação social. Elas passam a conviver mais com princípios e regras e, ao mesmo tempo, tem um espaço maior para desenvolver o cuidado, diante do crescente número de situações que lhes permitem assumir a responsabilidade na tomada de decisões. Ao exercerem o seu raciocínio, as mulheres começam a apresentar questões de responsabilidade nas relações sociais, oferecendo um caminho complementar à abordagem de regras e princípios na moralidade. Ao mesmo tempo, homens podem perceber a importância da intimidade, do relacionamento e do cuidado responsável pelo outro, para além da mera aplicação de princípios e regras. Com, isso, tem-se uma representação mais completa das relações morais nas diferentes esferas e grupos sociais. E, a partir disso, é também possível buscar uma teoria moral caracterizada pela completude ou pela complementaridade.

Importa salientar, por fim, que uma sociedade democrática e não-patriarcal, onde a distribuição do poder entre os sexos é primordialmente igualitária e a ordenação social e dos gêneros não se dá a partir de relações de domínio e subordinação, o alcance da maturidade moral e a percepção da interdependência como base da moralidade são alternativas concretas.

2.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

Ao longo deste capítulo destacou-se a importante contribuição do trabalho pioneiro de Kohlberg – movido pelo ideal do próprio psicólogo de combater a injustiça no mundo – para a psicologia moral, incluindo elementos da filosofia e da sociologia em sua concepção. Procurou-se mostrar uma certa incompletude e parcialidade em sua concepção de desenvolvimento moral humano ao focalizar estritamente a relevância de um certo tipo de raciocínio e do julgamento moral, baseado no respeito à pessoa e em uma concepção de justiça, seguindo uma certa tradição filosófica que tem como destaque a teoria moral de Kant. Ao apontar os limites da concepção de Kohlberg, buscou-se argumentar a favor da tese de Carol Gilligan sobre o desenvolvimento moral. Mostrou-se que o que Kohlberg representa como um problema no desenvolvimento moral de meninas e que, por conseguinte, constituiria uma base para indicar a existência de uma disparidade entre a

experiência moral de mulheres e homens na representação do desenvolvimento humano, é apenas um problema na própria representação. Em outras palavras, é um problema de parcialidade da escala de desenvolvimento que não acessa todas as potencialidades em termos morais dos sujeitos.

Tratou-se, então, da abordagem de desenvolvimento moral de Gilligan e da identificação por ela realizada de uma voz diferente que guia, em geral, as mulheres na tomada de decisões morais. Essa voz diferente corresponde à voz do cuidado e da responsabilidade nas relações. Muitos sujeitos morais, ao invés de se guiarem primordialmente por uma noção de justiça, e os direitos e princípios morais que dela se possam derivar, abordam problemas morais com base em uma conexão ou ligação que sentem em relação ao outro. Ao tomar uma decisão moral, buscam equilibrar as necessidades de si mesmo e do outro, sem romper essa relação de cuidado responsável.

Gilligan não propôs de fato uma teoria moral. Ela apresenta uma descrição acerca do desenvolvimento moral e sugere em que direção uma teoria moral deveria ir, qual seja, a da complementaridade entre as vozes morais. Uma teoria moral precisa, então, abranger as duas orientações ou perspectivas da moralidade, o que se busca alcançar no último capítulo deste estudo por meio da proposta do princípio universalizável do cuidado e das reflexões sobre a integração entre cuidado com justiça e direitos. Dessa forma, ao construir uma compreensão ampla da noção de desenvolvimento moral, que considera as diferenças no desenvolvimento entre os seres humanos, Gilligan abre o caminho para propor uma ética que concilie a perspectiva de princípios e direitos com a da ética do cuidado e da responsabilidade nas relações. Tem-se, então, a possibilidade de pensar a compreensão de problemas morais, bem como sua resolução, de forma mais ampla, para além da aplicação de regras, princípios e direitos e para além da definição dos limites de gênero.

3 A CONCEPÇÃO DE ÉTICA DO CUIDADO DE NEL NODDINGS

Neste capítulo, apresenta-se, inicialmente, a proposta de ética do cuidado de Nel Noddings centrada na relação de cuidado. Na sequência, realiza-se uma crítica aos limites de uma concepção de ética do cuidado que não leva em conta a noção de complementaridade entre as duas orientações morais identificadas por Gilligan, que é o caso de Noddings ao restringir sua proposta à valorização do cuidado nas relações de proximidade. Por fim, analisa-se a tese segundo a qual uma ética do cuidado seria necessariamente um modelo de ética ‘feminina’, mostrando que, na verdade, a ética do cuidado é uma abordagem que auxilia na transformação da sociedade patriarcal, tornando-a uma sociedade que atende às reivindicações feministas de equidade e de reestruturação de papéis sociais. A abordagem do cuidado é, portanto, feminista.

3.1 UMA PROPOSTA ÉTICA BASEADA NO CUIDADO

Uma das primeiras autoras a desenvolver a abordagem de desenvolvimento moral de Gilligan, formulando uma proposta teórico-normativa de ética do cuidado, foi Nel Noddings. Ela sistematizou o cuidado nas relações em uma teoria moral. No entanto, como se verá, distancia-se de uma abordagem que reconheça uma complementaridade entre as duas orientações morais identificadas por Gilligan ao conceber sua abordagem de ética do cuidado como uma alternativa à ética baseada em princípios e direitos e como o fruto de uma visão ‘feminina’ da ética.

Noddings sustenta que pensar a moralidade exclusivamente a partir de regras, proposições e princípios abstratos, e no tipo de raciocínio moral neles implicados, é inadequado. Ainda para a autora, quando se fala em princípios na ética, em noções de justiça, integridade e em assegurar direitos individuais, isso é fruto de uma linguagem masculina, que, ao longo do desenvolvimento da teoria moral manteve-se como um modelo dominante. Essa linguagem de princípios apenas funciona para separar mutuamente todos os sujeitos morais. Além disso, é em nome deles que também um quadro de violência, guerras e sofrimento se estabelece e é mantido na sociedade⁴⁰⁹.

⁴⁰⁹ NODDINGS, op. cit., 2003, p. 11-12; 16.

Mas problemas morais podem ser vistos de outro modo, ou a partir de uma outra linguagem empregada de forma preponderante pelas mulheres, em decorrência de suas vivências morais, qual seja, a linguagem do cuidado nas relações. Noddings refere-se à linguagem como a visão feminina da moralidade, “enraizada na receptividade, na relação e na sensibilidade”⁴¹⁰. Embora as mulheres sejam perfeitamente capazes de aplicar princípios morais universais, bem como justificar as decisões morais a partir de razões que possam ser aceitas por todos, elas tendem a apontar para “sentimentos, necessidades, impressões e uma percepção do ideal pessoal” quando tomam decisões no âmbito da moralidade⁴¹¹.

A ética do cuidado surge, dessa forma, da experiência das mulheres, que abordam os problemas morais colocando-se o mais próximo possível de situações concretas e assumindo uma responsabilidade pessoal pelas escolhas a serem feitas⁴¹². Em outras palavras, elas não colocam princípios abstratos acima de um sentimento ligado a habilidade do cuidado, sendo que priorizam a manutenção de relacionamentos de cuidado e uma consideração dos elementos concretos de situações⁴¹³. Ao invés de buscarem uma abstração da situação, como o fazem geralmente os homens, as mulheres permanecem sensitivas, receptivas e responsáveis na sua decisão. Um problema moral comumente emerge para as mulheres quando há conflito na responsabilidade em várias relações – conflito esse que precisa ser resolvido sem romper os relacionamentos de cuidado. Apesar disso, isso não quer dizer que a ética do cuidado não possa ser compartilhada pelos homens, sujeitos morais perfeitamente capazes de praticarem o cuidado.

Rachels pontua criticamente em relação à ética do cuidado que mesmo admitindo a possibilidade de os homens serem mais inclinados a pensar com base em princípios e as mulheres com base na perspectiva do cuidado, isso não significa que necessariamente todos os homens se guiam por princípios enquanto todas as mulheres tomam decisões morais baseadas no cuidado⁴¹⁴. Porém, essa crítica mostra-se equivocada, uma vez que nem Gilligan, nem Noddings sustentam isso.

⁴¹⁰ Ibid., p. 12.

⁴¹¹ Ibid., p. 13.

⁴¹² Ibid., p. 20-21.

⁴¹³ Ibid., p.14; 45.

⁴¹⁴ RACHELS, op. cit, 2006, p. 167.

Gilligan sequer identifica a voz diferente sempre com o gênero feminino. Mas isso também não invalida a existência de uma voz distinta na moralidade. Noddings, por sua vez, admite que os homens podem ser cuidadores⁴¹⁵. É perfeitamente possível que, em certas situações, um homem demonstre maior cuidado do que uma mulher, visto que, conforme sustenta Noddings, “o cuidado natural no âmbito humano é acessível a cada um de nós; está na própria base da nossa existência continuada”⁴¹⁶. Se ambas partilhassem da afirmação de Rachels, Gilligan não admitiria a possibilidade do diálogo entre as duas perspectivas e Noddings não colocaria o cuidado como uma habilidade humana natural.

Segundo a perspectiva da ética do cuidado de Noddings, as decisões morais são muito mais complexas do que a aplicação de um princípio moral pressupõe, pois envolvem diferentes interesses, fatores, variáveis relacionais, que têm de ser considerados na decisão. A moralidade deve, assim, concentrar-se nos detalhes das situações específicas – dar atenção ao particular, ao invés de ser guiada por um pensamento abstrato. Ao chamar a atenção para a particularidade das situações morais, Noddings parece aproximar-se de Gilligan, uma vez que o cuidado envolve a reflexão sobre as situações concretas.

Noddings faz também uma crítica ao modelo de Kohlberg ao defender a orientação para o cuidado que é preponderante em meio as mulheres. Como elas comumente se definem em termos de sua capacidade ou habilidade para o cuidar, a perspectiva do cuidado representa “uma alternativa feminina ao estágio seis da moralidade de Kohlberg”⁴¹⁷. O modelo de estágios de Kohlberg é apenas um reflexo da ênfase indevida nos julgamentos e na justificação moral pensada de forma hierárquica⁴¹⁸. Noddings vai propor então que o cuidado como uma atitude moral, levando em conta a memória e as lembranças de um dia ter sido cuidado, seja a base do comportamento ético e represente uma alternativa ao raciocínio moral tradicional.

Na caracterização que oferece do cuidado, Noddings sustenta que ele não é regido por regras, princípios, nem prescrições universais sobre como cada qual deve se comportar sob dadas condições. Trata-se antes

⁴¹⁵ No original, em inglês, Noddings usa a terminologia neutra em termos de gênero: ‘*the one caring*’ e ‘*the cared for*’.

⁴¹⁶ NODDINGS, op. cit., 2003, p. 190.

⁴¹⁷ Ibid., p. 62.

⁴¹⁸ Ibid., p. 125.

de um tipo de resposta emocional e afetiva às necessidades do outro manifestas na situação específica. Para isso, é importante manter uma conduta de receptividade em relação ao outro para saber quais as questões a serem levantadas nas situações específicas, bem como onde se pode buscar as respostas adequadas. Ainda assim, Noddings admite que os sujeitos morais cuidadores são levemente esclarecidos em relação aos tipos de questões a serem levantadas nas situações⁴¹⁹.

A atitude do cuidado envolve deixar-se absorver pelo outro; voltar seu estado mental para as necessidades do outro, preocupando-se com ele. As ações morais do cuidador ou da cuidadora [*the one-caring*] direcionam-se para o objeto do cuidado [*the cared for*]. Há, assim, um deslocamento motivacional e de interesse da realidade do sujeito que cuida em relação a realidade daquele que é cuidado. O sujeito moral que cuida percebe e capta a realidade do outro como possibilidade para si e, por isso, importa-se com o bem-estar do outro, dirigindo a ele suas energias motivacionais como se o fizesse para si próprio. Ao enxergar a realidade do outro como uma possibilidade para si, deve-se agir de forma comprometida para reduzir ou eliminar seu sofrimento, para suprir a necessidade⁴²⁰. Noddings ainda acrescenta: “O cuidado envolve sair da própria estrutura de referência pessoal para entrar naquela do outro. Quando cuidamos, consideramos o ponto de vista do outro, suas necessidades objetivas e o que ele espera em nós mesmos”⁴²¹.

Noddings distingue também entre dois tipos de cuidado: o natural e o ético. O cuidado natural deriva do reconhecimento da ligação natural entre todos os seres da mesma espécie. Esse cuidado que está presente na espécie humana é acessível a todos a partir da própria experiência de ter sido um dia cuidado e da memória do cuidado recebido e, por isso, não exige esforço. É agradável e geralmente sequer percebido como cuidado. Não é uma carga pelo fato de derivar da obediência a um impulso natural. Ele também se constitui na base para o desenvolvimento do segundo tipo de cuidado, o ético⁴²². Dito de outro modo, a partir da capacidade natural é possível desenvolver o sentimento ético: a inclinação pela moralidade deriva de um cuidado inato de agir em benefício do outro que antecede a própria moralidade e a própria exigência de cuidar. É um impulso interno com o qual as

⁴¹⁹ Ibid., p. 41.

⁴²⁰ Ibid., p. 21-28.

⁴²¹ Ibid., p. 40.

⁴²² Ibid., p. 63; 105.

pessoas nascem que as leva a agir em benefício e responder as necessidades do outro antes mesmo que alguma obrigação externa lhes seja imposta⁴²³.

Apesar desse cuidado natural de origem biológica, homens e mulheres podem se diferenciar ao longo da vida na atitude de cuidado em virtude dos papéis sociais. Assim, as mulheres mantêm-se próximas do cuidado natural e desenvolvem o cuidado ético nas relações com os outros, enquanto a tendência entre os homens é se afastar desse cuidado em busca de direitos, leis e princípios por meio dos quais possam se proteger. O cuidado ético é, portanto, não-natural e exige esforço por parte do *self* ético para promover o benefício do outro que integra o círculo de relações. Por meio de sua prática, manutenção e aumento, ele assume o caráter de um imperativo moral – um ‘eu devo’ servir aos interesses dos outros⁴²⁴.

Na proposta ética de Noddings, é necessário também a construção de um relacionamento de cuidado com um objeto específico e determinado. Não há o cuidado sem a constituição da relação de cuidado. Por meio da intimidade, dá-se origem a relações de cuidado únicas e singulares. Nas palavras da autora, a relação é “ontologicamente básica e a relação do cuidado [...] eticamente básica”⁴²⁵.

Uma ‘relação de cuidado’ é construída pela participação do sujeito cuidador e do objeto do cuidado, cabendo a ambas as partes contribuírem para a configuração da relação: “para A, B ser uma relação de cuidado, tanto A (a cuidadora) quanto B (o objeto do cuidado) devem contribuir adequadamente”⁴²⁶. Além disso, assim como o objeto do cuidado depende da cuidadora ou do cuidador, também o sujeito moral cuidador mantém uma relação peculiar de dependência em relação ao seu objeto do cuidado, uma vez que pode sentir-se pressionado caso as exigências do objeto sejam muito grandes ou expressadas de forma desagradável. Nesse caso, admite-se a possibilidade de o sujeito cuidador retirar-se da relação de cuidado⁴²⁷.

Noddings formula também duas condições necessárias e suficientes para a constituição de uma relação de cuidado, a saber:

⁴²³ Ibid., p. 108-110

⁴²⁴ Ibid., p. 107-108.

⁴²⁵ Ibid., p. 20.

⁴²⁶ Ibid., p. 35

⁴²⁷ Ibid., p. 69.

Em termos lógicos, temos a seguinte situação: (W, X) é uma relação de cuidado se e apenas se:

- i. W cuida de X (como está descrito na cuidadora) e
- ii. X reconhece que W cuida de X⁴²⁸.

Considerando essa estrutura, i. dispõe que W precisa então estar envolvido e absorvido pela relação, mantendo-se atento à realidade, às necessidades, aos desejos e ideais do objeto do cuidado. Em ii., Noddings apresenta sua exigência de reciprocidade na relação de cuidado. Mas não se trata de um sentido contratual de reciprocidade, através do qual alguém forneceria um cuidado para receber algo em troca. Trata-se antes de uma noção de reciprocidade enfraquecida, onde o objeto do cuidado percebe-se na condição de ser cuidado por alguém. Assim, a reciprocidade não significa que o objeto do cuidado também precise ser um cuidador ou devolver o cuidado recebido, mas que ele contribua de forma livre e espontânea para a relação ao reconhecê-la, completando essa relação por meio de atitudes de aceitação⁴²⁹. X tem que reconhecer o cuidado que recebe de W e W tem que ter consciência de que X reconhece isso.

Noddings salienta especialmente o requisito da liberdade do objeto do cuidado para a configuração da relação de cuidado e não de uma relação de domínio:

A liberdade, a criatividade e a revelação espontânea do objeto do cuidado que se manifestam sob o cuidado da cuidadora completam a relação [...]. O que o objeto do cuidado dá à relação, seja em resposta direta à cuidadora ou em encanto pessoal ou crescimento feliz diante dos seus olhos, é genuína reciprocidade. Esta contribui para a manutenção da relação e serve para evitar que o cuidado volte para a cuidadora na forma de angústia e preocupação com o *self*⁴³⁰.

⁴²⁸ Ibid., p. 93.

⁴²⁹ Ibid., p. 97

⁴³⁰ Ibid., p. 100.

Note-se, ainda, que a relação pode envolver cuidado mútuo, mas isso não é necessário. Por isso, relações de cuidado tanto ocorrem entre sujeitos iguais quanto entre sujeitos desiguais, por exemplo, o professor que possui um cuidado pedagógico em relação ao aluno. Não há, portanto, exigência de uma simetria nas relações de cuidado, ao contrário, elas geralmente se apresentam de forma assimétrica, o que permite ao próprio agente cuidador perceber de que modo contribui para o bem-estar daquele que é cuidado⁴³¹.

A relação de cuidado em Noddings envolve ainda a ideia de um ‘ideal ético’, da solidariedade natural entre os seres humanos e o desejo de manter, retomar ou aumentar os momentos de mais cuidado⁴³². O ‘ideal ético’ é formado pela melhor imagem que o sujeito moral cuidador possui dele mesmo um dia ter sido cuidado e também cuidando de outros⁴³³. Não se trata de uma imagem abstrata, mas de uma noção ou memória viva de ser cuidado⁴³⁴. É a melhor imagem de ser cuidado que se constitui a base do desenvolvimento do cuidado ético. É essa perspectiva voltada para o passado que permite ao sujeito moral cuidador perceber quando o cuidado em relação a ele falhou e quando a cuidadora ou o cuidador deu o melhor de si. Por tal imagem que ela ou ele orientam-se na sua prática do cuidado ético.

Um dos aspectos mais problemáticos da concepção de Noddings diz respeito à limitação do cuidado às relações com os que se encontram mais próximos, justamente pelo fato de não se poder estabelecer uma relação de reciprocidade com um grande número de objetos de cuidado. A relação só ocorre se aquele que será cuidado puder interagir com aquele que cuida. Interação e contato são essenciais para a manutenção da relação de cuidado. Dessa maneira, Noddings rejeita a ideia de um cuidado universal ou de um cuidado de todos porque ele é impossível de ser realizado. A autora distingue entre importar-se com o outro e cuidar do outro. Embora seja possível importarmo-nos com todos, isso é diferente da atitude de cuidado na relação. O cuidar refere-se a uma realidade específica e não a um compromisso verbal idealista e abstrato com a possibilidade de cuidar. A obrigação de cuidar é limitada àquelas

⁴³¹ NODDINGS, Nel. Preface to Second Edition. In: _____, Nel. *Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. 2 ed. Los Angeles: University of California Press, 2003a, p. xiii.

⁴³² Id., 2003, p. 135.

⁴³³ Ibid., p. 70.

⁴³⁴ Ibid., p. 106

com os quais há a possibilidade do encontro e de construir uma relação⁴³⁵. Por conseguinte, o ideal abstrato de um cuidado aplicado a todos não diz nada sobre situações específicas e concretas.

Nas palavras de Noddings:

Nossa obrigação é limitada e delimitada pela relação. Na esfera humana, nunca somos livres para abandonar nossa preparação para cuidar; mas, na prática, se estamos encontrando aqueles de nossos círculos internos adequadamente como cuidadores e recebendo aqueles ligados aos nossos círculos internos por cadeias formais de relação, limitaremos muito naturalmente os chamados à nossa obrigação⁴³⁶.

Como se observa, a ética do cuidado no modelo de Noddings deve se restringir às relações concretas. A obrigação da atitude do cuidado limita-se àqueles que fazem parte das relações próximas, como a família e os amigos, sendo que para além desses não há dever de cuidar. O cuidador ou cuidadora não necessita destinar seu tempo para os que dele estão distantes, a não ser quando recorrem a ele e solicitam-lhe seu cuidado. Noddings admite que essas restrições podem gerar problemas para o sujeito moral cuidador, tais quais: quando, com quem e em que medida o cuidador ou cuidadora deve de fato se importar? E quando surgirem conflitos entre necessidades e desejos de pessoas diferentes, ambas importantes para o cuidador dentro de seu círculo de relações?⁴³⁷ Ainda assim, cabe ao cuidador tentar conciliar as necessidades e buscar a resposta adequada para cada contexto específico.

As relações de cuidado são escalonados por Noddings em “círculos concêntricos de cuidado” que originam cadeias de cuidado mais amplas. Os círculos mais próximos são formados pelos indivíduos amados pelo sujeito cuidador. Essas pessoas constituem os círculos íntimos. Outro círculo é formado pelas pessoas pelas quais o cuidador ou cuidadora tem um apreço pessoal. Um terceiro círculo é formado por indivíduos que farão parte de relações futuras do sujeito moral cuidador; eles ainda não iniciaram uma relação de cuidado, mas iniciarão em

⁴³⁵ Ibid., p. 32-33.

⁴³⁶ Ibid., p. 113.

⁴³⁷ Ibid., p. 73.

breve, por exemplo, os futuros alunos de um professor. Cada um desses três círculos de cuidado podem se integrar e originar a ampliação da cadeia de cuidados pelo contato com outras pessoas ancoradas nos círculos atuais para formar novos círculos⁴³⁸.

A proposta de ética do cuidado de Noddings implica assim um limite na obrigação de cuidar, dado pelas relações constituídas nos círculos de cuidado. Se o sujeito moral cuidador encontra adequadamente aqueles que integram seus círculos internos como cuidadores e aqueles ligados aos círculos por cadeias formais de relação, limitará naturalmente os chamados à obrigação de cuidar. Para Noddings, “não somos obrigados a assumir o *eu devo* se não há possibilidade de nos completarmos no outro”⁴³⁹. Com isso, Noddings define uma proposta mais restrita a um mundo controlável pelo agente do cuidado, diferentemente do ideal da justiça universal que, segundo ela, está presente na visão da ‘ética masculina’⁴⁴⁰.

Noddings defende que sua concepção não cai no relativismo moral, uma vez que o ‘ideal ético’ do cuidado nas relações é mantido como um aspecto universal da sua proposta. Em outros termos, o componente universal de sua concepção é a “manutenção da relação de cuidado”⁴⁴¹. Nesse sentido, poder-se-ia pensar numa espécie de princípio para a moralidade do cuidado: o princípio da manutenção da relação de cuidado como o guia central de todas as ações morais. Esse princípio definiria então também o limite da obrigação moral de todos os agentes morais. Se não há uma relação de cuidado, não há obrigação de cuidar, seja qual for a forma que o cuidado poderia tomar. Mas Noddings certamente seria reticente em aceitar a formulação de um princípio a partir de sua noção do cuidado, tanto por considerar princípios infrutíferos na teoria ética, quanto porque isso seria admitir a visão masculina na ética – algo do que ela quer se afastar. No *Preface to the Second Edition* ao seu livro, a própria autora admite que alguns de seus críticos têm lhe atribuído um princípio, mesmo ela afirmando que não considera princípios morais centrais para a vida moral, ainda que eles sejam, por vezes, usados para justificar alguns atos. Noddings escreve que se lhe poderia atribuir o seguinte princípio: “aja sempre de

⁴³⁸ Ibid., p. 66-67.

⁴³⁹ Ibid., p. 113.

⁴⁴⁰ Ibid., p. 118.

⁴⁴¹ Ibid., p. 113;121.

modo a estabelecer, manter e aprimorar relações de cuidado”⁴⁴². Todavia, para a autora, esse princípio toma apenas a forma de uma descrição, isto é, ele diz o que um observador percebe ao olhar para relações de cuidado. Mas não é um princípio que seria consultado por cuidadores antes de agir, pois não possui uma forma prescritiva. No entanto, como ser verá no último capítulo, o cuidado pode ser colocado na forma de um princípio que auxilie a guiar a atitude e as ações de cuidado das pessoas na sociedade.

Ainda assim, no *Preface*, Noddings afirma que apesar de ter sugerido na primeira edição que princípios e regras possam não ser tão centrais para a vida moral, ela não os considera sem importância e admite que mesmo mulheres os empregam para justificar em certa medida seus atos, sobretudo, quando se trata de atos que podem causar algum dano a alguém⁴⁴³. Além disso, embora sustente na primeira edição que sua proposta representa o início de um diálogo para alcançar uma transcendência fundamental do masculino e do feminino nas questões morais, superando o abismo que os separa, ela de fato não mostra como essa transcendência é possível ao impor o que ela denomina de uma abordagem feminina da ética sobre todos os indivíduos e manter a tese de que a ética do cuidado é uma abordagem alternativa a ética de direitos e princípios, e não complementar. Com isso, a autora simplesmente se distancia da ética de princípios e não busca uma transcendência para além dos limites dados por orientações de gênero na teoria moral. Noddings apenas muda a centralidade da perspectiva moral, mas não se dirige para o ideal da complementaridade.

Em sua concepção do cuidado, Nel Noddings prevê a necessidade de reformulação do sistema educativo com o fim de implementar práticas que estimulem a formação de crianças e futuros adultos cuidadores, sejam eles homens ou mulheres. A escola não pode se restringir a treinar a inteligência para o uso da racionalidade. Deve dedicar espaço para a prática do cuidado. Mas todas as instituições educacionais, e não apenas a escola, precisam assumir a responsabilidade de preservar e melhorar a prática do cuidado⁴⁴⁴. Nesse sentido, Noddings aproxima-se de Gilligan, que relata experimentos com crianças cuja finalidade é despertar nelas a empatia de outro modo suprimida. Nesse projeto experimental, bebês eram trazidos para dentro

⁴⁴² NODDINGS, op. cit., 2003a, p. xv.

⁴⁴³ Ibid., p. xiv.

⁴⁴⁴ Id., 2003, p. 217-222.

das salas de aula de crianças, as quais, por sua vez, eram solicitadas a fazer alguma coisa para cuidar do bebê para estabelecer com ele uma relação emocional. Como resultado do projeto, as crianças tornaram-se mais empáticas e compreensivas, menos agressivas e amáveis umas com as outras. Até mesmo o comportamento de professores mudou⁴⁴⁵. Ao relatar tal experimento, Gilligan procurou ressaltar a importância de garantir espaços de educação nos quais ambos os sexos possam desenvolver a habilidade de cuidar.

Em alguns aspectos, portanto, Noddings aproxima-se da abordagem de Gilligan, uma vez que ambas admitem a existência de uma distinção entre o modo como mulheres e homens em geral costumam lidar com problemas morais. Antes de Noddings, Gilligan já havia pontuado o fato de um problema moral comumente emergir para as mulheres quando há conflito na responsabilidade em várias relações. A resolução do conflito visa garantir a manutenção dos relacionamentos de cuidado. Para tanto, as mulheres em geral não recorrem a um modelo de pensamento formal e abstrato, ou seja, não satisfazem critérios de pensamento baseados em princípios de orientação para a justiça, mas baseiam-se na responsabilidade em meio às relações.

Conforme salientado, Gilligan ainda sustenta que, ao se afastarem de princípios e procedimentos formais, o imperativo moral que guia as ações das mulheres “é uma ordem para cuidar dos outros, uma responsabilidade de discernir e aliviar os problemas reais”⁴⁴⁶. Por isso, mulheres conduzem os dilemas morais abstratos para um contexto mais próximo, reconhecendo que independentemente da decisão tomada, o resultado será o sofrimento de alguém. Isso, por sua vez, pode gerar uma dificuldade para chegar a respostas definitivas nas questões morais, uma vez que prevalece a relutância em fazer os outros sofrerem e se reconhece as limitações do próprio julgamento moral.

Gilligan, todavia, dá ainda um passo adiante ao reconhecer que essa distinção e a formação de uma voz moral diferente é algo característico de uma sociedade patriarcal e seu modelo de socialização dos indivíduos baseado em gênero. E isso não pode ser ignorado dentro de uma proposta ética feminista que pense em uma transformação social das relações entre os gêneros. Na sociedade não patriarcal, o cuidado volta a se tornar uma preocupação dos seres humanos, e não apenas uma

⁴⁴⁵ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 165-167.

⁴⁴⁶ Id., 1997, p. 158.

questão ‘feminina’ para as mulheres ‘femininas’. Certamente, em tal modelo de sociedade deixa de fazer sentido até mesmo denominar o cuidado de uma abordagem ‘feminina’ da ética. Além disso, Gilligan não pretende que essa denominada abordagem ‘feminina’ da ética, isto é, o modo diferente daquele tradicional de resolver problemas morais, constitua-se em uma alternativa à ética de princípios universais, conforme Noddings defende em sua teoria baseada em relações de cuidado.

É com base nesse aspecto que a proposta da ética do cuidado de Noddings distancia-se da investigação realizada por Gilligan, que aponta para a necessidade de dar lugar a voz diferente da moralidade dentro de uma teoria que se pretenda abrangente e completa. Gilligan não sugeriu suplantiar o denominado modo ‘masculino’ de pensar a moralidade pelo ‘feminino’, como o faz Noddings. Ao contrário, a inquirição de Gilligan aponta para a coexistência das ‘vozes’ da moralidade em uma teoria moral de modo a conjugá-las na resolução de problemas morais.

3.2 OS LIMITES DE UMA ÉTICA BASEADA ESTRITAMENTE NO CUIDADO

Ao longo do capítulo anterior apresentou-se os fundamentos da psicologia cognitivista associada à psicanálise da crítica de Carol Gilligan em relação a uma teoria ética que se pretenda construir exclusivamente sob noções de direitos, princípios universais e justiça. Tal concepção de ética ignora outra forma de abordar problemas morais, baseada numa noção de conexão com o outro, que envolve sentimentos morais, como a compaixão e a empatia, e a habilidade de exercer o cuidado e a responsabilidade nas relações. A crítica de Gilligan motivou reformulações em concepções morais, a exemplo da concepção de Nel Noddings abordada neste capítulo, que se propõe uma teoria moral pautada fundamentalmente nas exigências de uma concepção de cuidado nas relações.

Em um primeiro momento, é possível encontrar pontos de convergência entre as autoras, por exemplo, em relação ao reconhecimento do valor do cuidado em uma teoria moral. Porém, conforme pontuado ao final do item anterior, Noddings não dá conta de um dos aspectos centrais defendidos por Gilligan, a saber, o de que as duas orientações ou vozes morais, apesar de diferentes, são complementares. Ao contrário, Noddings caminha na direção de um paradigma moral do cuidado nas relações que parece dispensar, na

maior parte das decisões morais, a existência de princípios e leis universais – característicos dos sistemas éticos tradicionais preponderantes desde a modernidade. A autora sustenta, por exemplo, que o ‘ideal ético’ que guia a ação de cuidar dos agentes morais, deve estar acima de um princípio como um guia para a ação moral⁴⁴⁷.

Em relação à questão da contraposição entre uma ética de princípios, justiça e direitos e uma ética do cuidado, é preciso verificar também o seguinte: do mesmo modo que uma ética denominada de ‘masculina’ foi construída e defendida dentro de uma sociedade patriarcal, uma ética que se propõe a representar o ‘feminino’ não levaria a um matriarcado? Nesse sentido, quando se faz apenas uma das vozes permanecer, seja a masculina ou a feminina, leva-se adiante a estrutura conceitual da lógica da dominação, baseada em relações de poder que objetivam subjugar um sexo ao outro. Além disso, se o feminismo é uma discussão sobre o poder na sociedade, segundo indicado por Lindemann⁴⁴⁸, e se ele se propõe a combater o dualismo hierárquico entre o masculino e o feminino produzido no patriarcalismo, que se constitui na fonte da assimetria de poder entre homens e mulheres, ao defender uma ética do cuidado em detrimento de uma ética de princípios, termina-se por prorrogar esse mesmo dualismo, bem como corre-se o risco de reproduzir o estereótipo da inferioridade moral feminina e de que mulheres são guiadas pelas emoções, incapazes da racionalidade abstrata. Em contextos de opressão, nos quais o cuidar ainda é designado às mulheres, uma concepção de ética do cuidado pode inclusive provocar danos morais às próprias mulheres e mantê-las presas ao âmbito privado. Por isso, Cuomo alerta que a adoção precipitada de uma ética do cuidado leva adiante a condição social de submissão da mulher⁴⁴⁹. É por essa razão que Gilligan aponta para a relevância da transformação social que deve acompanhar a integração do cuidado em uma teoria moral.

Além disso, se uma ética de princípios universais e direitos apresenta determinadas limitações, o mesmo se dá quando uma ética do cuidado é vista como alternativa ao modelo principialista. Em outros termos, se a voz da racionalidade imparcial nem sempre consegue solucionar todos os problemas morais a partir da aplicação de princípios

⁴⁴⁷ NODDINGS, op. cit., 2003, p. 113.

⁴⁴⁸ LINDEMANN, op.cit., 2006, p. 9.

⁴⁴⁹ CUOMO, Christine J. Unravelling the Problems in Ecofeminism. *Environmental Ethics*, v. 14, n. 4, p. 351-363, 1992, p. 354.

universais e abstratos e do reconhecimento de direitos, também a voz baseada na receptividade, na sensibilidade e na habilidade do cuidado aplicado aos relacionamentos próximos nem sempre consegue dar conta dos problemas que se apresentam ao sujeito moral, uma vez que se torna difícil perceber onde os relacionamentos de cuidado se encerram.

Retomando a argumentação de Gilligan, ao mostrar que existem diferentes orientações na abordagem de problemas morais, isso não significa que tais modos não possam ser integrados em uma mesma avaliação. Do mesmo modo que a habilidade do cuidado pode ser compartilhada por homens, tornando-os mais compassivos e responsáveis, menos indiferentes e desinteressados, os princípios e regras universalizáveis podem ser partilhados pelas mulheres a fim de equilibrar as necessidades apresentadas por aqueles com os quais se relacionam. Em outras palavras, as mulheres podem muito bem desenvolver uma compreensão lógica de suas relações com os outros, diferenciando suas necessidades daqueles com os quais se encontram em relação a fim de equilibrar as próprias reivindicações com as de outros quando de uma decisão moral, do mesmo modo que os homens podem desenvolver uma preocupação com os outros, isto é, uma responsabilidade contextual sem que para isso seja necessária sempre a aplicação de algum princípio ou o reconhecimento de algum direito que não se atenha às exigências específicas do caso. Apenas substituir uma ética de princípios e direitos por uma ética do cuidado não alcança a finalidade de ampliar o sentido da moralidade. Também não é uma forma mais abrangente e universal de ver a moralidade. A complementaridade entre uma ética de princípios e uma ética do cuidado manifesta-se justamente na integração e convergência de uma noção de direitos, justiça e princípios com a do cuidado e da responsabilidade nas relações.

O afastamento de regras é outro aspecto pontuado por Noddings que a distancia da leitura do cuidado nas relações oferecida por Gilligan. Claramente, Noddings estabelece que relações de cuidado não precisam ser modeladas a partir de regras. Regras podem até ser úteis como um guia confiável no momento inicial da relação, mas são os elementos concretos da situação que permitem desenhar a conduta mais adequada. Por isso, se necessário, o sujeito cuidador se afasta de modelos abstratos para não perder o objeto do cuidado. Há ocasiões em que aquele que cuida admite a infração da regra para cuidar, uma vez que as regras não

são guias infalíveis e ele é fiel a conexão fundamental que induz ao cuidado⁴⁵⁰. Ademais, Noddings defende que regras não devem ser vistas como imperativos a nunca serem violados. A manutenção das relações tem prioridade sobre as regras: “Estou sugerindo [...] que as regras não podem nos guiar infalivelmente em situações de conflito e estou sugerindo fortemente que não temos a responsabilidade ética de cooperar com a lei ou com o governo quando ele tenta envolver-nos em procedimentos não-éticos”⁴⁵¹.

Apontar para a falibilidade das regras morais é um aspecto positivo da concepção de Noddings. Nesse ponto, aproxima-se da crítica do utilitarismo à validade de regras absolutas e a defesa de uma maior flexibilidade moral⁴⁵². De fato, a ética do cuidado permite questionar até que ponto regras devem ser mantidas à medida que levam o agente que cuida a descuidar daqueles pelos quais assumiu a responsabilidade pelo cuidado. Todavia, mantém-se um problema sobre o limite desse rompimento da regra para atender ao objeto do cuidado. É possível, por exemplo, que o rompimento seja realizado para proteger um objeto do cuidado, mas isso acaba tendo consequências negativas que atingem objetos de cuidado de outros agentes morais. Há um risco na admissão da possibilidade de passar por cima das regras para cuidar que não é abordado por Noddings. Propor um princípio que não permita que as pessoas fossem usadas pelo cuidador ou cuidadora como um meio para que se garanta o cuidado para com os que integram seu círculo de relações próximas é um exemplo de princípio universal que precisa integrar uma ética do cuidado.

O próprio cuidado não pode ser alinhado a partir de regras dentro da concepção de Noddings. Na absorção do cuidador ou cuidadora pelo seu objeto do cuidado, há o problema do auto-sacrifício já apontado por Gilligan. A preocupação em satisfazer o outro moralmente precisa ter um limite determinado. Não fica claro, em Noddings, como o cuidador ou cuidadora poderia dar-se conta dos limites de sua obrigação de cuidar, quando está emocionalmente absorvido pelo objeto do cuidado. Noddings apenas afirma que a absorção pelo outro não precisa ser intensa nem invasiva, mas é um requisito necessário⁴⁵³. Tendo em vista a especificidade do cuidado em cada situação e sua complexidade, a

⁴⁵⁰ NODDINGS, op. cit., 2003, p. 73-77.

⁴⁵¹ Ibid., p. 78.

⁴⁵² SHAFER-LANDAU, op. cit., 2012, p. 127-128.

⁴⁵³ NODDINGS, op. cit., 2003, p. 31.

autora não estabelece critérios para os limites da ação de cuidar nas relações. Nesse sentido, é importante salientar que a manutenção de uma relação de cuidado nem sempre deve estar acima de qualquer limite imposto por uma regra, por um princípio ou por direitos. Gilligan, por sua vez, ao valorizar os direitos como aquilo que garante a igualdade em relação aos outros, sustenta que o cuidado do outro não pode se sobrepor ao respeito a si mesmo.

Em sua obra mais recente, *Joining the Resistance*, Gilligan retoma algumas questões centrais de *In a Different Voice* a fim de responder a críticas que, segundo ela, originaram-se da interpretação equivocada e da conseqüente distorção de suas colocações sobre o cuidado. A ideia de que a ética do cuidado seria uma alternativa à ética de princípios corresponde justamente a uma interpretação equivocada porque desconsidera a sugestão de Gilligan sobre a complementaridade entre as perspectivas morais diversas por ela identificadas. Essa mesma interpretação também originou o extenso e controverso debate entre justiça *versus* cuidado. Tal debate situa-se em torno de uma suposta oposição entre a noção de justiça e a de cuidado.

Gilligan sustenta uma posição crítica em relação à controvérsia justiça *versus* cuidado. Para ela, esse debate possui uma natureza generificada, alinhando a justiça com razão, mente e *self*, todos supostamente atributos do ‘homem racional’, enquanto o cuidado é associado à emoção, ao corpo e aos relacionamentos, todos presumidamente preocupações ‘femininas’. Mas Gilligan rejeita essas associações de cunho patriarcal que tornam os homens desculpados por sua falta de cuidado, defendido em nome de direitos e liberdades, enquanto as mulheres podem, então, renunciar a direitos e a preocupações consigo em nome da preservação de relacionamentos⁴⁵⁴. É preciso ir além dos limites de gênero em uma teoria moral: nem a moralidade ‘feminina’, nem a ‘masculina’ é melhor ou pior; nem uma, nem outra deve ser excluída de uma proposta ética; elas são apenas diferentes e complementares.

Enquanto se permanecer nesse debate intransigente sobre justiça *versus* cuidado, não será possível avançar em termos de questões reais sobre como a preocupação com justiça e direitos está intercalada com a preocupação com o cuidado e a responsabilidade. Gilligan mantém o entendimento da não contraposição entre o cuidado e a justiça, e reivindica a necessidade de coexistência de ambos:

⁴⁵⁴ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 23-24.

A obrigação moral – não oprima, não exerça o poder de forma injusta ou não tire vantagem dos outros – existe lado a lado com a obrigação moral de não abandonar, de não agir de forma descuidada ou negligenciar as pessoas que precisam de ajuda, ou seja, todos, incluindo nós mesmos. Justiça e os direitos são questões de regras e princípios. A lógica é clara. Se as mulheres são pessoas e pessoas têm direitos, então as mulheres têm direitos. Cuidar requer dar atenção, observar, ouvir, responder com respeito. A lógica do cuidado é contextual, psicológica. Cuidado é uma ética relacional baseada em uma premissa de interdependência⁴⁵⁵.

Libertar o cuidado de seu papel subsidiário na moralidade representa um caminho para libertar-se da injustiça por meio da percepção da interdependência entre os indivíduos. Mas o cuidado não ignora a existência de princípios e direitos e suas garantias de justiça. Por isso, uma abordagem estritamente atrelada ao cuidado nas relações, sobrepondo-se a regras e princípios, como o faz Noddings, não corresponde ao ideal da busca de superação dos limites de gênero.

Controverosa também é a exigência de reciprocidade nas relações de cuidado de Noddings. Conforme salientado, Noddings exige que o objeto do cuidado contribua de forma livre e espontânea para a relação, reconhecendo-a e completando-a por meio de atitudes de aceitação do esforço do cuidador. Quando o objeto do cuidado não responde de modo positivo aos esforços daquele que cuida, não se estabelece uma relação de cuidado. Mas, é possível sempre exigir a reciprocidade no cuidado? Há muitas situações nas quais um cuidado se faz moralmente necessário, ainda que o objeto do cuidado não responda positivamente ou sequer reconheça que é cuidado. Veja-se o exemplo de pacientes terminais ou com problemas mentais que comprometem o reconhecimento do outro. Entende-se que não há como exigir sempre a reciprocidade na relação de cuidado, seja porque muitos daqueles que estão próximos não tem condições físicas ou psíquicas de oferecer essa reciprocidade, mesmo no sentido fraco proposto por Noddings. Ao proporem seus modelos teóricos do cuidado voltados para o meio ambiente, as ecofeministas como Donovan e Kheel não fizeram essa mesma exigência, uma vez que

⁴⁵⁵ Ibid., p. 23.

nem sempre é possível que o objeto do cuidado possa assegurar essa reciprocidade. Se se pensar em animais não-humanos e no meio ambiente em sua totalidade, tem-se, por exemplo, que o cuidado faz-se moralmente necessário, ainda que o objeto do cuidado não responda positivamente, interaja ou reconheça que é cuidado. Mesmo assim, é possível dizer que se estabelece um vínculo de cuidado na forma de uma relação. Como se verá no último capítulo, para se ter uma relação de cuidado não é necessário satisfazer aos critérios exigentes de Noddings. Basta reconhecer o critério da vulnerabilidade e ser guiado por ele na recepção às necessidades do outro.

Outro problema da ética do cuidado é a restrição da responsabilidade moral àqueles que integram os círculos de cuidado. Embora Noddings admita que a ética do cuidado não nega a possibilidade de cuidar de estranhos, podendo o cuidador ou a cuidadora ser receptivo em relação ao estranho que não integra sua cadeia de cuidados⁴⁵⁶, isso pode ser insuficiente para garantir o cuidado para com todos os que precisam dele e não têm alguém próximo que lhes assegure esse cuidado. Rachels pontua justamente que o problema da ética do cuidado situa-se na restrição do cuidado aos relacionamentos pessoais:

Fazer do relacionamento pessoal o papel principal da ética parece tanto uma idéia errônea como ignorar o restante. Uma abordagem mais sensível seria dizer que a vida ética inclui o cuidado com os relacionamentos pessoais e um interesse benevolente com as pessoas em geral⁴⁵⁷.

Mas, no entender de Noddings, não se pode falar de relação de cuidado quando apenas um interesse benevolente se faz presente. A autora parece não reconhecer que todos os agentes e pacientes morais humanos são seres interdependentes e as obrigações, conforme pontua Singer, deveriam se estender para além do 'eu' e do 'você' para considerar os interesses de todos os envolvidos⁴⁵⁸. Se uma ação moral atinge um número maior de indivíduos do que aqueles que integram o círculo de cuidados de um sujeito cuidador, tais indivíduos não podem

⁴⁵⁶ NODDINGS, op. cit., 2003, p. 68.

⁴⁵⁷ RACHELS, op. cit., 2006, p. 171.

⁴⁵⁸ SINGER, Peter. *Ética prática*. 3 ed. Trad. Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 20.

ser simplesmente ignorados por não terem uma relação de cuidado com alguém. Nesse sentido, razões de ordem consequencialista podem ser consideradas para questionar os limites da ética do cuidado. Uma cuidadora ou um cuidador podem tomar decisões para cuidar daqueles que estão próximos a eles, cultivando a sensibilidade e o cuidado dentro do seu círculo de relações, mas essas mesmas decisões podem vir a prejudicar os que para eles são estranhos. Por isso, entende-se que a responsabilidade nas decisões morais necessita ir além dos que integram os círculos de cuidado, pensando-se nas consequências da ação para os que não fazem parte dele. Talvez fosse adequado modificar o conceito de ‘relação de cuidado’, tornando-o mais flexível para a inclusão de um maior número de pessoas. Para tanto, seria também necessário deixar de lado a exigência de reciprocidade entre aquele que cuida e o seu objeto do cuidado – algo proposto no último capítulo a partir do critério da vulnerabilidade.

Ademais, ao restringir o cuidado às relações próximas, a ética do cuidado também se configura como uma perspectiva ética parcial por sugerir que uma maior atenção deva ser dada àqueles que estão mais próximos do agente cuidador em detrimento dos que dele se distanciam. Corre-se o risco de realizar juízos morais baseados em justificativas que não possam ser aceitas por todos os agentes morais, ou seja, pode-se justificar uma determinada conduta sem que tal justificava seja válida diante dos outros, favorecendo-se aqueles que estão mais próximos no círculo de relacionamento em detrimento dos que dele estão mais distantes. Na ética do cuidado, a parcialidade torna-se até mesmo necessária para o não rompimento de relacionamentos próximos. Ao mesmo tempo, permite que o agente cuidador manifeste uma conduta de indiferença para com os que não integram seu círculo de cuidados. Atendo-se a esse problema, Beauchamp e Childress afirmam que um julgamento parcial em favor daqueles com quem se mantém relacionamentos de cuidado tem de ceder lugar, pelo menos em algumas situações, à ação imparcial⁴⁵⁹.

Embora o cuidado para com os que não integram o círculo e aqueles que não têm como garantir a reciprocidade numa relação de cuidado possa ser um ideal mais abstrato, entende-se que, ainda assim, é preciso mantê-lo para evitar que a situação de pessoas distantes, que já se encontram em circunstâncias desfavoráveis nas quais não recebem

⁴⁵⁹ BEAUCHAMP, Tom L.; CHILDRESS, James F. *Princípios de Ética Biomédica*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2002, p. 112.

cuidado, torne-se pior. Se, mesmo com leis e direitos básicos assegurados, muitas vezes não é possível garantir um mínimo digno de sobrevivência para as pessoas, certamente uma proposta de cuidado restrita às relações com pessoas próximas não conseguirá ampliar o bem-estar e responder aos interesses e necessidades fundamentais de tais indivíduos. Um modo de se sobrepor essas limitações é recorrer à intervenção do Estado e outras instituições sociais a quem cabe ser também agentes cuidadores dos cidadãos.

A restrição do cuidado ao círculo de relações próximas é insuficiente para promover uma sociedade pautada pelo cuidado, uma vez que muitos são os incapazes da reciprocidade no cuidado e muitos são os que não se encontram dentro de círculos de cuidado. Beauchamp e Childress têm razão ao sustentar que se perde muito da vida moral ao restringir a ética do cuidado às pessoas com quem se mantém um relacionamento significativo⁴⁶⁰. A complexidade e a subjetividade do cuidado – características essas reconhecidas por Noddings – podem levar a julgamentos parciais que beneficiem os que se encontram mais próximos do cuidador e geram indiferença para com os que não integram seu círculo de cuidado. Nesse sentido, uma sociedade pautada na ética do cuidado precisa implementar a prática do cuidado em todas as suas esferas e instituições sociais, e não restringir essa prática a agentes individuais situados em círculos de cuidado.

Diferentemente de Noddings, Donovan defende a possibilidade da universalização da atitude do cuidado. O desenvolvimento do sentimento da simpatia permite propagar o cuidado cada vez mais, englobando situações para além daquelas que formam a realidade próxima. Mesmo em relação a estranhos é possível sentir simpatia, pois esse sentimento não está direcionado somente para aqueles que integram o círculo das relações individuais. Porém, essa proposta de universalização da simpatia e do cuidado não levaria à abstração presente nas éticas principialistas. Ainda conforme Donovan, “uma construção imaginativa simpatizante da realidade do outro é requerida para uma resposta moral adequada”⁴⁶¹. Esse processo não nega a realidade separada e diferente do outro organismo. Trata-se de apreender

⁴⁶⁰ Ibid., p. 112.

⁴⁶¹ DONOVAN, Josephine. Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals. In: DONOVAN, Josephine; ADAMS, Carol J. (Eds.). *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, 1996, p. 147-169, p. 152.

essa realidade por meio da imaginação moral atenciosa e da observação cuidadosa que permite compreender a realidade do outro para desenvolver uma resposta ética adequada⁴⁶². Não há cuidado sem conhecer as necessidades daquele que precisa ser cuidado. Cada qual precisa ter a oportunidade de expressar suas necessidades básicas para que sua realidade concreta seja considerada em cada decisão ética, ao invés de simplesmente ser alguém invisível dentro de um contexto amplo no qual um direito abstrato, impessoal e universal a algo é garantido. Para a autora, deve permanecer a tentativa de sempre compreender cognitiva e emocionalmente a situação particular do outro e a ela responder de maneira única e singular, ao invés de apenas conceber tal situação como mais uma entre outras, evitando a eventual 'indiferença' para a qual uma concepção abstrata de direitos e princípios morais pode conduzir⁴⁶³. Nesse contexto, o Estado, por meio de suas diversas instituições, pode auxiliar na identificação das necessidades concretas de seus cidadãos, tornando sua realidade visível e respondendo às situações de vulnerabilidade com o cuidado.

Outro aspecto problemático da teoria do cuidado de Noddings é a questão da ausência da racionalidade no cuidado. Nem a absorção da cuidadora ou cuidador, nem a percepção da atitude pelo objeto do cuidado são racionais. Embora grande parte do que ocorre no cuidado, admite Noddings, seja cuidadosamente ponderado, o relacionamento básico não o é. O cuidado possui ainda uma natureza essencialmente não-racional⁴⁶⁴. Não parece que Gilligan estaria de acordo com a admissão da falta de racionalidade no cuidado ao entendê-lo como uma habilidade humana. Antes, admitiria, no sentido de Furnari, que o cuidado permite redefinir ou redesenhar o campo da moralidade, formado não apenas pela racionalidade autônoma, mas também pela racionalidade relacional⁴⁶⁵. Nesse caso, não se trata de algo não-racional, mas de uma forma de racionalidade contextual e configurada em relação ao outro, que pressupõe um deslocamento em relação ao outro indivíduo. Tal perspectiva transformaria, inclusive, o cuidado em uma característica moralmente mais confiável.

⁴⁶² Ibid., p. 163.

⁴⁶³ Ibid., p. 158.

⁴⁶⁴ NODDINGS, op. cit., p. 83.

⁴⁶⁵ FURNARI, op. cit., 2004, p. 361.

Lindemann salienta que muitas vezes a habilidade do cuidado requer justamente que se pare de agir de acordo com as emoções⁴⁶⁶. O cuidado deve necessariamente envolver uma racionalidade a partir do reconhecimento de uma conexão ou ligação entre o ‘eu’ e o ‘outro’ que é diferente, mas não é superior ou inferior, que possui necessidades específicas a serem atendidas, sem que, para isso, as necessidades do próprio ‘eu’ sejam negligenciadas. Por ter um caráter moral, a prática do cuidado precisa ser submetida à avaliação crítica, com o fim de saber se ele é ou não bom, isto é, se preserva ou não o bem-estar daquele que é cuidado.

Note-se, assim, que teóricas da ética do cuidado nem sempre defendem a mesma concepção de cuidado, além de nem sempre esclarecerem de forma satisfatória o que entendem por cuidado ou que tipo de cuidado referem. Cuomo reconhece a existência de diversas matizes do cuidado, o qual pode ser moralmente prejudicial e resultar em algo não desejado, caso as necessidades do objeto do cuidado sejam desconhecidas. É possível também que o cuidado resulte em algo não desejado, caso os objetivos do cuidado e a estratégia por meio da qual se pretende alcançar o bem-estar daquele que é cuidado não estejam adequadamente planejadas⁴⁶⁷. Ao reconhecer a existência da voz direcionada para o cuidado nas relações, Gilligan não sustenta que ao ser guiado pelo cuidado e pelo sentimento de conexão com os outros, o sujeito sempre saberá ‘cuidar’ de modo adequado. Pode-se errar quando se cuida e prejudicar o objeto do cuidado. Talvez a existência de uma relação de cuidado não seja suficiente para deixar claro qual o comportamento a ser adotado em dadas condições. O cuidado não pode ser algo guiado meramente por uma emoção volátil e isenta da racionalidade, pois incorreria constantemente em erros, sobretudo quando se considera a importância de uma análise contextual do que compõe o cuidado em cada situação. É preciso, então, ser ‘cuidadoso’ quando do uso do termo ‘cuidado’.

Em meio a essa realidade, talvez certos direitos e princípios sejam, portanto, indispensáveis, pois nem sempre será possível delimitar a situação individualizada do outro, reconhecer necessidades particulares e atender a realidade específica dentro de um relacionamento de cuidado. Os princípios e direitos, derivados de uma concepção de justiça, podem ainda assegurar um mínimo de bem-estar

⁴⁶⁶ LINDEMANN, op. cit., 2006, p. 93.

⁴⁶⁷ CUOMO, 1992, p. 354-355.

para aqueles que não são objeto de cuidado de ninguém. Ao mesmo tempo, a própria formulação de direitos e princípios, bem como a noção de justiça, podem ser influenciadas positivamente pela ideia de cuidado. O cuidado seria, assim, algo que gera reflexão sobre noções de justiça, sobre a validade de princípios e direitos, visando aperfeiçoá-los. Essas formas de interação entre o cuidado, direitos, princípios e a justiça serão retomadas ao longo do quinto capítulo desta tese.

É preciso pensar também nos possíveis conflitos que podem ocorrer entre círculos de cuidado de diferentes cuidadores. Beauchamp e Childress afirmam que “assim como muitas teorias morais enfrentam conflitos de princípios e de direitos, a ética do cuidar enfrenta conflitos entre responsabilidades”⁴⁶⁸. Noddings critica o fato de situações de violência originarem-se em nome de princípios, mas o mesmo pode ocorrer a partir da falha do cuidado. A autora reconhece a possibilidade de surgimento de conflitos quando a absorção do sujeito cuidador fica dividida e várias pessoas cuidadas exigem decisões incompatíveis. Outro tipo de conflito ocorre quando aquilo que o objeto do cuidado quer não é o que o cuidador acredita ser o melhor para ele. Os conflitos podem induzir a culpa, quando se deixa de fazer aquilo que o objeto do cuidado gostaria que fosse feito ou quando resultados não pretendidos são provocados⁴⁶⁹. Conflitos também podem se originar entre: a) a necessidade percebida de uma pessoa e o desejo de outra; b) as necessidades apresentadas pelo objeto do cuidado e o bem-estar de pessoas ainda desconhecidas; e c) interesses e crenças incompatíveis de duas pessoas importantes para o cuidador ou cuidadora⁴⁷⁰.

Noddings admite ainda a possibilidade de falhar do cuidado, sendo que nem sempre será possível restaurar o que foi perdido para o objeto do cuidado. Quando não é possível aliviar a culpa, a cuidadora necessita ter a coragem de aceitar que esteve envolvida no cuidado que falhou e precisa ter coragem para prosseguir no cuidado. O risco da culpa acompanha o cuidado de forma permanente e tem maior probabilidade de ocorrer em uma relação que é mantida com o passar do tempo⁴⁷¹. Mas cabe à cuidadora ou ao cuidador, proteger as relações e cuidar daqueles mais próximos a ela, cuja relação tem mais probabilidade de continuar progredindo.

⁴⁶⁸ BEAUCHAMP; CHILDRESS, op. cit., 2002, p. 106.

⁴⁶⁹ NODDINGS, op. cit., 2003, p. 33.

⁴⁷⁰ Ibid., p. 77.

⁴⁷¹ Ibid., p. 56-58.

Há um mérito na abordagem de Noddings por admitir as limitações do cuidado nas relações e as possíveis falhas nos processos de cuidar. Porém, cabe salientar que a autora atém-se demasiado à uma concepção descritiva da sua proposta moral e deixa de lado a normatização da abordagem. Não fica claro o que pode auxiliar os indivíduos cuidadores a evitar as falhas e a evoluir no processo de cuidar. Por conseguinte, ao se afastar da aplicação de regras e princípios, e aproximar-se da ideia de uma ‘ideal ético’ como aquilo que guia a conduta moral do sujeito, Noddings aproxima-se de uma concepção de ética de virtudes⁴⁷².

Tendo por base os apontamentos levantados, pode-se questionar até que ponto é possível pensar em um sistema teórico coerente somente baseado no cuidado nas relações, onde regras e leis de pretensão universal, bem como a preocupação em alcançar a justiça e a imparcialidade nas decisões morais percam sua relevância. Pode-se dispensar a rigidez e abstração de princípios e regras e aperfeiçoar a noção de justiça, mas ela não se contrapõe a uma ética do cuidado, nem pode ser dela excluída, caso o objetivo seja a superação das abordagens modernas marcadas por gênero.

Ainda que possa ser realmente inviável a pretensão de um cuidado universal devido “a nossa lealdade a grupos” e a parcialidade que assegura o não rompimento de importantes relacionamentos, conforme salientado por Beauchamp e Childress⁴⁷³, e talvez realmente o cuidado para com todos não seja moralmente obrigatório, mas, certamente, é possível ir além dos círculos de cuidado próximos. Ainda que se admita uma distinção entre um relacionamento de cuidado e um ato mais simplificado de importar-se com o outro, certamente não há como estabelecer uma relação de cuidado sem, anteriormente, ser movido pela empatia e pelo importar-se com o outro e sua situação momentânea ou duradoura de vulnerabilidade. O “importar-se com os outros” pode ser assumido como um compromisso ético que gera prevenções de danos. Além disso, talvez agentes e pacientes morais em geral estejam precisando que “eu me importe mais com eles”, muito mais do que aqueles que integram meus círculos de cuidado necessitam do meu cuidado. Para que o sujeito cuidador seja receptivo em relação a possíveis estranhos que a ele se apresentem, requisitando seu cuidado e dispostos a construir uma relação de cuidado, é preciso, primeiramente,

⁴⁷² Ibid., p. 107.

⁴⁷³ BEAUCHAMP e CHILDRESS, op. cit., 2002, p. 108.

que o possível cuidador ou cuidadora esteja se importando com ele, sintam-se sensibilizados para com a situação. Do contrário, há o risco de prevalecer uma potencial indiferença ou resultar o desrespeito moral, mesmo o cuidado sendo a base ética na sociedade.

Partindo da discussão crítica em relação à ética do cuidado, mais especificamente no que diz respeito ao modo como Noddings concebe uma teoria ética a partir do cuidado, concorda-se com Francione no sentido de que o cuidado não é suficiente para uma teoria moral⁴⁷⁴. O autor admite o valor de uma ética do cuidado como uma tentativa de alcançar uma ‘sensibilidade unificada’ entre sentimento e pensamento, fundamental para superar usos patriarcais da razão, bem como a possibilidade de determinar ou dar conteúdo a padrões morais indeterminados, mas uma ética do cuidado considerada por si só não pode ir além de uma concepção de direitos e princípios se não os reconhecer como fundamentais⁴⁷⁵. Francione afirma que uma ética do cuidado só tem sentido quando aplicada em situações envolvendo titulares de direitos. Uma ética do cuidado que não pressuponha direitos oferece menos proteção do que uma visão baseada em direitos, que permita abolir hierarquias⁴⁷⁶. Por isso, defende-se neste estudo que o ideal da complementaridade apontado por Gilligan deve ser buscado dentro de uma teoria moral.

Defender a necessidade de direitos integrados ao cuidado é uma via possível para a proposta de um sentido de complementaridade. Porém, pode-se também defender uma ordenação diferente: os próprios princípios morais, direitos e noções de justiça são derivados de uma atitude de importar-se com os outros e de uma percepção da interdependência entre os sujeitos. Essa mesma atitude origina as relações de cuidado mais próximas. O cuidado pode ainda ser o instrumento de reavaliação de leis, princípios, direitos e da própria noção de justiça, com vistas a seu aperfeiçoamento. O quinto capítulo apontará de forma detalhada como a complementaridade pode ser constituída.

⁴⁷⁴ FRANCIONE, op. cit., 2008, p. 209.

⁴⁷⁵ Ibid., p. 191-192.

⁴⁷⁶ Ibid., p. 205.

3.3 POR QUE A ÉTICA DO CUIDADO NÃO PRECISA SER FEMININA?

A ética do cuidado não é, ou não precisa ser, um modelo de ética feminina⁴⁷⁷. É um modelo de ética feminista. Enquanto feminista, deve analisar criticamente as relações generificadas entre seres humanos. No presente item, busca-se dar sentido à distinção apontada nessas duas frases que iniciam este parágrafo. Com base nas considerações de Gilligan e suas respostas às críticas a ela efetuadas, procura-se mostrar que a ética do cuidado não se compromete com os valores femininos do modo como são concebidos dentro da sociedade patriarcal, nem pretende sustentar tal modelo de sociedade. Ao invés disso, ao ampliar o sentido da moralidade, trazendo à tona a importância de certos aspectos ou qualidades morais até então desvalorizados em detrimento de noções de justiça, direitos e princípios, a ética do cuidado responsável nas relações mostra-se como transformadora do espaço social e, por conseguinte, da própria moralidade. Ademais, se o ‘feminino’ for concebido e definido dentro de uma sociedade patriarcal, a ética do cuidado não é feminina porque não se compromete com a estrutura social patriarcal da maternagem e de outras práticas de cuidado sob responsabilidade das mulheres, a partir das quais elas são consideradas as cuidadoras ideais.

Todos são capazes de cuidar, independentemente do gênero, mas, para isso, a sociedade precisa ser transformada e a estrutura patriarcal superada. Como Chodorow argumenta, “a eliminação da organização da parentagem em favor de um sistema parental no qual homens e mulheres são responsáveis seria um avanço social significativo”⁴⁷⁸. A medida que determinados papéis e funções sociais deixarem de ser marcas distintivas de gênero e tornarem-se intercambiáveis, tem-se um passo

⁴⁷⁷ O sentido do termo ‘feminino’ adotado aqui é extraído de Cornell e designa o que não é referente ao homem dentro de uma estrutura hierárquica e heterossexual de gênero. A elaboração das fantasias da feminilidade é, assim, delimitada por uma normatividade heterossexual das relações. Partilha-se da crítica de Cornell a esse modelo de feminilidade, que não vê como a elaboração do feminino pode ser diversificada e diferenciada em meio a uma sexualidade variável e multifacetada. CORNELL, Drucilla. What is Ethical Feminism? In: BENHABIB, Seyla et al (Orgs.) *Feminist Contentions*. London: Routledge, 1995, p. 75-106, 1995, p. 75.

⁴⁷⁸ CHODOROW, op. cit., 1978, p. 219.

dados para que todos os indivíduos possam desenvolver a habilidade de cuidar. Por conseguinte, seria possível uma transformação do próprio sentido dos termos ‘masculino’ e ‘feminino’.

A desconstrução da normatização de gênero responsável pela internalização de estereótipos e esquemas de gênero por homens e mulheres é fundamental para a universalização do desenvolvimento da habilidade de cuidar. É certamente necessário que o gênero deixe de ser a posição social mais importante em torno da qual se definem todos os demais papéis e funções que o indivíduo exerce na sociedade. Dito de outro modo, que os indivíduos possam escolher seus gêneros e quaisquer papéis e funções sociais que considerarem relevantes para a formação de sua identidade, bem como tenham a liberdade plena para o desenvolvimento de toda e qualquer habilidade possível, sem que se estabeleça em relação a eles expectativas de comportamento de gênero. Com isso, os tradicionais ‘masculinos’ e ‘femininos’ da sociedade sexista talvez viessem a se transformar; indivíduos ‘masculinos’ ou ‘femininos’ não seriam mais distinguidos pelos níveis de agressividade, por exemplo. A ética do cuidado exige, portanto, uma mudança nos processos de socialização e formação dos sujeitos sociais, homens, mulheres e qualquer outro gênero que possa vir a se formar, baseada numa abordagem crítica aos esquemas de gênero dominantes.

Ao aproximar-se de uma corrente feminista, que questiona os pressupostos da organização social patriarcal em torno da definição de papéis e funções opostas de gênero e a consequente separação entre as esferas pública e privada, Gilligan sugere que o que inicialmente parecem ser dois modos diferentes de julgar – duas vozes morais, uma delas tradicionalmente associada à masculinidade e ao mundo público do poder social, e outra associada à feminilidade e à privacidade das trocas domésticas – são, na verdade, complementares. A complementaridade pode ser mais facilmente percebida pelos sujeitos morais desde que se pense em um modo diferente de organização da sociedade não pautado na definição e atribuição de papéis de gênero fixos, de valor oposto e hierárquico, e situados em diferentes esferas sociais. Romper as fronteiras fechadas das esferas públicas e privada é também romper a linha que define o modo de avaliação e resolução de problemas morais em cada uma dessas esferas.

Gilligan claramente argumenta a favor da concepção da ética do cuidado como uma ética feminista. Conforme referido anteriormente, ela pontua a necessidade de uma transformação social para que a ética do cuidado possa ter espaço adequado na sociedade. Além disso, ao

analisar os problemas das teorias psicológicas sobre o desenvolvimento humano, Gilligan salienta o fato de as mulheres não poderem falar por si mesmas em tais teorias e serem coniventes com a prática corrente no meio científico de exclusão de meninas e mulheres nas pesquisas. Ela salienta que tais práticas ocorriam em meio a noção do que seria um comportamento ‘feminino’ adequado:

A boa mulher cuidava dos outros: ela ouvia as vozes deles e respondia as necessidades e preocupações deles. Em si, uma coisa boa a fazer. Mas essa ética da bondade feminina estava valendo em lugares assim chamados normais, como as conversas rotineiras nas quais homens falavam como se a omissão das mulheres era irrelevante ou inconsequente e mulheres deixavam passar ou desculpavam a omissão delas mesmas⁴⁷⁹.

Com essa passagem, Gilligan deixa claro que se posiciona criticamente em relação ao silenciamento de mulheres por trás dos comportamentos considerados socialmente adequados aos indivíduos do sexo feminino. A autora contesta abertamente as normas de gênero que definem esses comportamentos para mulheres e afirmam que somente a elas cabe serem devotadas aos outros e responsáveis pelas necessidades deles.

Gilligan ainda acrescenta que é somente em uma sociedade patriarcal, organizada em torno da distribuição de papéis sociais fixos entre dois gêneros, que o cuidado é visto como uma ética feminina. Nesse tipo de sociedade o cuidado pode ser entendido como algo pelo qual boas mulheres são responsáveis. Na sociedade que supera essa visão binária dos gêneros, a ética do cuidado deixa de ser uma ética feminina, ou daqueles que exercem papéis e funções femininas, para se tornar uma abordagem universal⁴⁸⁰. Nesse sentido, a ética do cuidado entendida de forma complementar à ética de princípios e direitos pode, inclusive, ser a base para um direito ao cuidado de todos os seres humanos em condição potencial de vulnerabilidade.

⁴⁷⁹ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 17.

⁴⁸⁰ Ibid., p. 19.

Em outra passagem, Gilligan novamente refere o potencial de uma ética do cuidado dentro do contexto democrático de superação do patriarcado e aberto às diferenças e especificidades dos sujeitos:

Em meio a uma estrutura patriarcal, o cuidado é uma ética feminina. Em meio a uma estrutura democrática, o cuidado é uma ética humana. A ética do cuidado feminista é uma voz diferente em meio a cultura patriarcal porque ela junta razão com emoção, mente com corpo, *self* com relacionamentos, homens com mulheres, resistindo às divisões que mantêm uma ordem patriarcal [...] uma ética do cuidado feminista baseia-se em um sentido denso ao invés de delgado de democracia. A interpretação delgada da democracia homogeneiza diferenças em nome da igualdade, enquanto a democracia densa repousa sobre a premissa de que vozes diferentes são essenciais para a vitalidade de uma sociedade democrática⁴⁸¹.

Portanto, é na sociedade patriarcal que o cuidado pode ser deturpado em uma ética feminina que restringe às mulheres a função de cuidar em certas esferas sociais, ou seja, em um modelo que até pode possuir um valor no âmbito de relações familiares e de proximidade, mas não tem qualquer importância do âmbito mais amplo da sociedade, governada por direitos, princípios e normas, geralmente concebidos em conformidade com valores patriarcais, mas que exigem sujeitos com determinadas características, entre elas a da autonomia, para que possam participar ativamente desse espaço. É preciso que se queira manter a estrutura patriarcal para que o cuidado permaneça sendo 'feminino'. Mas, comprometer-se com a sociedade democrática heterogênea exige desafiar a construção patriarcal da masculinidade e da feminilidade, defendendo-se a possibilidade de formas diversificadas de constituição para os sujeitos. Por isso, atrelada ao ideal da desconstrução da sociedade patriarcal, a ética do cuidado pode ainda constituir-se em um instrumento de transformação social.

A ética do cuidado permite questionar a cultura baseada em uma concepção patriarcal de oposição entre os gêneros, que induz meninos a

⁴⁸¹ Ibid., p. 22.

esconderem seus sentimentos como se isso fosse parte do processo ‘natural’ de formação de uma masculinidade. Através da concepção ética baseada no cuidado defende-se que certas características podem ser desenvolvidas por todos os seres humanos, entre elas, a habilidade de cuidar. Seres humanos não precisam se dissociar de si mesmos tendo em vista a determinação patriarcal de corresponder ao estereótipo da ‘boa mulher’ e do ‘homem másculo’.

Ao tratar da adolescência e suas estratégias de resistência ao ato de assumir as características específicas de gênero na sociedade patriarcal, Gilligan admite que “o limiar da idade adulta torna-se assim o momento privilegiado para educar a habilidade de cuidar, demonstrando o que significa prestar atenção, ensinar a ouvir e explorar modos diversos de responder e as ramificações disso”⁴⁸². Todos os indivíduos podem ser educados e reeducados para o exercício do cuidado durante suas vidas, contribuindo-se quase que paralelamente para a construção de uma sociedade não assentada no paradigma patriarcal. A defesa que Gilligan faz das estratégias de resistência de meninas e meninos dentro do modelo patriarcal que, por conseguinte, não se condicionam na descrição oferecida do desenvolvimento moral humano, mostra como é possível quebrar o ciclo de reprodução do sistema de oposição de gênero binário que constitui a base da sociedade patriarcal. A identificação de tal resistência é a evidência da parcialidade da proposta de desenvolvimento moral humano de Kohlberg, pensada dentro da estrutura patriarcal da sociedade, e cuja validade então se restringe a tal modelo de sociedade. A resistência, associada à reestruturação da maternagem sugerida por Chodorow e, mais amplamente, à luta do movimento feminista e da própria proposta de uma filosofia feminista, que agrega diferentes correntes de pensamento, representam uma via de transformação da sociedade baseada numa abordagem distinta da moralidade e, ao mesmo tempo, na qual um novo modelo de ética possa ser concretizado.

A resistência das garotas à autoridade externa, o que se expressa na manutenção de relacionamentos de cuidado, por exemplo, torna-as importantes atrizes para a transformação da sociedade, afirma Gilligan. Nesse sentido, a ética do cuidado, derivada por Gilligan da ‘voz diferente’, seria “uma ética da resistência à injustiça (sistemática) e ao auto-silenciamento”⁴⁸³ que persiste mesmo nas sociedades democráticas.

⁴⁸² Ibid., p. 172-173.

⁴⁸³ Ibid., p. 175.

A ética do cuidado contribui, assim, para a liberação da sociedade democrática do patriarcalismo e para que seres humanos possam retomar o que Gilligan acredita ser parte da natureza humana: a capacidade de relacionar-se, com uma voz voltada para a empatia e cooperação. Nesse contexto, a ética do cuidado é um instrumento na luta pela justiça de gênero na sociedade.

De acordo com Gilligan, “enquanto a voz diferente soar diferente, as tensões entre democracia e patriarcalismo continuam”⁴⁸⁴, do mesmo modo que se mantém a contraposição entre as vozes morais. Por isso, a sociedade que supera o sexismo, também afasta-se do dualismo moral ligado aos modos da socialização que fortalecem diferenças entre gêneros, uma vez que permite a todos os indivíduos, independentemente do gênero, desenvolver livremente suas capacidades relacionais e escolher livremente a formação de sua identidade.

Gilligan chama a atenção para o problema da parcialidade de teorias produzidas na sociedade patriarcal, que excluem de seu escopo a perspectiva moral de muitos indivíduos. O resultado disso é a produção de preconceitos contra esses indivíduos tratados como seres ‘diferentes’ e ditos terem uma capacidade de decisão moral limitada. Enquanto a voz moral for considerada diferente, sustenta-se a estrutura patriarcal da sociedade que se beneficia e se mantém por meio da oposição entre os gêneros, favorecendo o gênero dominante, com seus esquemas e ameaças estereotípicas. A mudança necessária, para Gilligan, é a desconstrução de esquemas de gênero e seus preconceitos para que a voz diferente deixe de ser assim considerada, o que, por sua vez, exige o rompimento com a normatização de gênero. Assim, ao identificar a ‘voz diferente’, Gilligan não objetivou suscitar debates que continuem a opor as orientações morais, mas pretendeu apenas chamar a atenção para uma voz silenciada e esquecida, que, ao contrário, deveria ser ouvida e caminhar lado a lado com a voz até então dominante. Ambas as orientações da moralidade são complementares e podem ser desenvolvidas por todos os indivíduos, homens e mulheres. Isso depende apenas de se permitir nos modos de socialização que as duas vozes venham a tona em todos os indivíduos.

Por isso, a ética do cuidado, ao dar espaço à habilidade de cuidar e aos sentimentos morais, tais quais, amor, entendimento mútuo, empatia, entre outros, não é uma abordagem feminina, mas uma abordagem feminista da ética, que visa a transformação da própria

⁴⁸⁴ Ibid., p. 43.

sociedade patriarcal. Regidos pela ética do cuidado, indivíduos não precisam mais esconder sua vulnerabilidade, seus sentimentos, sua sensibilidade emocional em nome de tornarem-se ‘super-heróis’ – indivíduos masculinos de sucesso no mercado. A moralidade não deve separar o indivíduo de sua humanidade ao exigir sempre e em toda a situação imparcialidade e a validade universal de julgamentos morais desligados de sentimentos. Promover tal separação, argumenta Gilligan, foi e continua sendo umas das histórias trágicas da civilização⁴⁸⁵. É preciso admitir que expressar emoções e sentimentos é característico do humano e de seu florescimento completo. Cabe, então, educar os humanos para explorar as dimensões de sua sensibilidade para com os outros, as modalidades de sentimentos e emoções que se expressam na relação e no vínculo com o outro, formando, assim, um contexto adequado para o desenvolvimento da habilidade de cuidar.

Tem-se então que, enquanto componente de uma determinada abordagem feminista, a ética do cuidado responsável nas relações é comprometida com a transformação dos valores e das instituições sociais formadas dentro de um determinado modelo de sociedade que valoriza certas características como fundamentais para que o indivíduo participe do meio social e nele obtenha sucesso. Gilligan mostra como a crescente participação das mulheres na esfera pública, decorrente das conquistas de direitos, acompanhada de sua resistência ao modelo masculino que praticamente lhes é imposto para que se obtenha sucesso, modifica o perfil dos próprios indivíduos situados no entorno e, por conseguinte, das próprias instituições sociais das quais fazem parte. Sobrepor ao ideal primeiro da competitividade, que coloca a ênfase na separação, o cuidado responsável nas relações, que enfatiza a conexão, transforma as relações sociais e permite que formas inovadoras de resolução de problemas sejam construídas para além da aplicação de princípios morais gerais e abstratos que nem sempre dão conta de todo o conteúdo da moralidade.

No que tange especificamente à moralidade, tem-se que o cuidado responsável nas relações permite problematizar resoluções exclusivamente baseadas em direitos e princípios, apontando os limites contidos em tais abordagens. Levantar em conta um outro aspecto do problema pode, inclusive, tornar a decisão moral mais complexa e problemática. Mas por que deveria isso ser visto como uma vantagem? Porque a decisão pode estar deixando de lado muitos elementos da

⁴⁸⁵ Ibid., p. 174.

subjetividade dos indivíduos envolvidos, obrigando-os a negar essa subjetividade em nome de uma objetividade idealizada – que é constituída e sofre a interferência dos meandros da sociedade patriarcal de distribuição desigual do poder. A subjetividade, até então vista como uma incapacidade ou uma habilidade inferior de resolver problemas morais, torna-se um novo elemento fundamental na decisão moral. Ela é sinônimo de responsabilidade na relação com o outro ao invés de meramente independência constituída no respeito aos limites à liberdade individual.

Gilligan destaca também a colaboração da abordagem do cuidado responsável na forma da resistência no enfrentamento da injustiça sistêmica que perpassa as esferas e instituições democráticas. Nas palavras da autora:

Nossa exploração dessas questões tem nos levado a ver a ética do cuidado, fundamentada na voz do relacionamento, como uma ética da resistência tanto à injustiça quanto ao auto-silenciamento. Ela é uma ética humana, essencial à prática da democracia e ao funcionamento da sociedade global. De forma mais controversa, ela é uma ética feminista, uma ética que guia a luta histórica para libertar a democracia do patriarcado⁴⁸⁶.

Ao colocar a ética do cuidado como uma ética feminista cabe salientiar novamente que não se objetiva defender uma oposição entre a abordagem do cuidado e aquela abordagem tradicional da ética, aqui representada pelos modelos teóricos modernos de maior destaque, concebidos ao longo da história enquanto fruto de uma determinada estrutura de sociedade e de um paradigma de pensamento. Ao contrário, busca-se a denominada completude ou complementaridade defendida por Gilligan, levando em conta os elementos relevantes de tais teorias morais, tais quais a noção de direitos, justiça e universalidade. A libertação da democracia do patriarcado não pode ignorar todas as conquistas legais e sociais obtidas por meio de tais preceitos fundamentais da ética. Mas é possível prevenir uma teoria moral dos limites de tais abordagens ao se buscar resgatar elementos constitutivos da condição de humanidade sem dividi-los entre os sujeitos de acordo

⁴⁸⁶ Ibid., p. 175.

com o gênero que se lhes atribui, como se verá na discussão sobre a natureza humana desenvolvida no último capítulo.

A habilidade do cuidado não pode, portanto, ser objeto de distribuição entre os sujeitos conforme os lugares que seu gênero ocupa na sociedade. O mesmo se aplica, na verdade, a qualquer qualidade eticamente relevante para que os indivíduos possam sempre tomar as melhores decisões possíveis e optarem pelos cursos de ação eticamente mais coerentes. No entender de Gilligan, enquanto as qualidades humanas são divididas em ‘masculinas’ e ‘femininas’, os seres humanos continuarão alienados uns dos outros e de si mesmos⁴⁸⁷. Deve-se possibilitar as condições políticas e sociais para que cada agente moral se constitua como ser humano completo, capaz de raciocínio moral autônomo e contextual responsável de acordo com princípios, normas, noções de justiça, bem como a partir da habilidade de cuidar e do respeito aos seus sentimentos morais mais primários de empatia, conexão e colaboração com os outros.

Quando Gilligan afirma a existência de uma voz diferente, não objetiva sustentar nenhuma forma de essencialismo de gênero, no sentido de que toda mulher se caracterizaria e se diferenciaria em sua essência do homem por ter uma voz moral distinta, mas de mostrar como na sociedade patriarcal vozes diferentes são formadas, valoradas, hierarquizadas e naturalizadas. Ter conhecimento de que indivíduos podem formar vozes distintas, mas não precisam ficar restritos a essa voz, isto é, podem desenvolver outras formas de perceber e lidar com problemas morais, representa um potencial transformador da sociedade e, por conseguinte, do próprio modelo de reprodução de gênero. O problema, de acordo com Gilligan, está na sociedade patriarcal que mantém uma ordenação da vida baseada no gênero, onde ser um homem significa ser diferente de uma mulher e estar no topo da hierarquia social⁴⁸⁸. Numa sociedade não patriarcal, homens e mulheres são livres para o exercício de diferentes vozes morais de forma intercalada, seja na esfera privada, seja na esfera pública. Ambos são livremente capazes da justiça, da autonomia e do cuidado responsável nas relações. Ambos podem ser cuidadores, bem como encontrarem-se na condição de sujeitos vulneráveis que precisam de cuidado.

O ponto que Gilligan pretende abordar ao tratar da questão da associação que comumente ocorre entre a voz diferente e as mulheres é

⁴⁸⁷ Ibid., p.178.

⁴⁸⁸ Ibid., p. 32.

que nas mulheres a resistência à separação é mais clara e mais comum em virtude de sua condição social e, por isso, mais fácil de ser identificada. A tensão entre a natureza humana, que, segundo Gilligan, é voltada para o cuidado, e as estruturas do patriarcalismo podem levar a *psiquê* saudável a resistir à imposição da necessidade de perder a voz diferente e sacrificar os relacionamentos, sobretudo quando mulheres adentram o espaço público e lutam por direitos de liberdade e igualdade para si.

O cuidado não deve ser, portanto, uma questão de preocupação das mulheres, mas por parte de todos os seres humanos, defende Gilligan⁴⁸⁹. De forma análoga, a vulnerabilidade é uma característica humana e não deve ser só associada às mulheres⁴⁹⁰. Ao tornar o cuidado uma preocupação dos seres humanos na sua condição de sujeitos morais, Gilligan distancia-se da interpretação segundo a qual o cuidado deve ser uma questão do gênero ‘mulher’. Além disso, combate essa interpretação afirmando que a voz diferente por ela encontrada não é identificada por gênero, mas pela temática a que se refere⁴⁹¹. Gilligan não tem como tema central de sua pesquisa a comprovação da existência de diferenças entre os gêneros, nem em termos de intuições sobre experimentos de pensamento filosóficos, nem em termos de identificação de qualquer propriedade que distinga gênero de forma essencialista. Ela afirma que estereótipos de gênero, tais como, mulheres não pensam, homens não sentem, sequer têm sentido, mas, mesmo assim, persistem e são reproduzidos em meio ao patriarcalismo⁴⁹².

Importa aqui citar a crítica realizada à Gilligan, a saber, de que sua concepção de ética baseada na conexão com os outros e em relacionamentos de cuidado carrega o risco do conservadorismo. Trata-se da crítica de que a defesa da voz diferente levaria a uma manutenção da submissão das mulheres na sociedade e à prevalência de certos estereótipos, por exemplo, o de que a mulher nasceu para cuidar dos outros. Esse é o ponto levantado por Antony, segundo a qual, o modelo moral das vozes diferentes assenta-se na reivindicação de diferenças essenciais entre homens e mulheres na forma de pensar acerca de problemas morais. Por isso, correr-se-ia o risco de sustentar o essencialismo de gênero, isto é, de que há diferenças irreconciliáveis

⁴⁸⁹ Ibid., p. 23.

⁴⁹⁰ Ibid., p. 43.

⁴⁹¹ Ibid., p. 24; Id., 1982, p. 2.

⁴⁹² Id., 2011, p. 40.

entre homens e mulheres, que não poderiam ser questionadas nem pela apresentação de evidências contrárias⁴⁹³.

Mas Gilligan sustenta que a voz diferente não é caracterizada pelo gênero, e sim pela temática moral que lhe dá conteúdo e pela forma de pensar problemas morais. O fato de a voz ignorada estar comumente associada às mulheres é apenas uma constatação empírica, não-absoluta. Para evitar a essencialização na associação entre a voz diferente e as mulheres, isto é, associação quase automática da voz com o gênero ‘mulher’, Gilligan inclusive revisou sua nomenclatura, preferindo manter o termo ‘voz diferente’ ao invés de ‘voz feminina’.

Ao tratar da voz diferente, Gilligan também não oferece uma generalização sobre os sexos, não explica naturalmente a origem das diferenças entre as vozes, nem avalia sua distribuição numa população mais ampla ou em grupos culturais ao longo do tempo. Mas a autora deixa claro que as diferenças entre as vozes emergem em contextos sociais marcados pela combinação entre fatores como *status* social e poder, bem como pela biologia reprodutiva “para dar forma à experiência de masculinos e femininos e a relação entre os sexos”⁴⁹⁴. Em outros termos, trata-se de identificar o aparecimento da voz diferente em uma sociedade que define papéis e funções distintas para os indivíduos de acordo com seu sexo, produzindo, com isso, dois gêneros fortemente opostos e com relações hierárquicas entre si. A voz diferente só emerge e permanece sendo considerada diferente em uma sociedade em que o gênero continua como um elemento fundamental de construção de identidades e de estruturação de relações sociais. Por isso, Gilligan apenas tenta mostrar a existência de duas vozes, não a existência da diferença entre os gêneros ou uma necessária associação de cada voz a um dos gêneros.

Ao tratar dessa questão, Friedman também afirma que a perspectiva do cuidado não visa sustentar diferenças naturais entre homens e mulheres em termos de habilidade de cuidar.

A hipótese em relação aos gêneros que se pode admitir é a da moralização dos gêneros de acordo com expectativas distintas. Não se trata, portanto, de comprovar ou não uma diferença de gênero empírica por meio de estatísticas sobre diferenças no raciocínio moral – como

⁴⁹³ ANTONY, Louise. Different Voices or Perfect Storm: Why Are There So Few Women in Philosophy? *Journal of Social Philosophy*, v. 43, n. 3, p. 227-255, 2012.

⁴⁹⁴ GILLIGAN, op. cit., 1982, p. 2.

muitos estudos críticos a Gilligan procuram mostrar. Friedman argumenta que a diferença somente surge porque os gêneros são ‘moralizados’ de diferentes modos, incorporando-se dentro de concepções de feminilidade e masculinidade normas sobre condutas apropriadas, virtudes de caráter e vícios típicos distintos. O resultado é uma dicotomia que implica uma ‘divisão do trabalho moral’: enquanto homens monopolizaram o controle e o governo da ordem social, a tarefa de sustentar relacionamentos privados e pessoais foi imposta às mulheres. A divisão do trabalho moral exerce a dupla função de preparar cada indivíduo para seu respectivo domínio socialmente definido, enquanto os define como incompetentes para administrar as relações da esfera da qual foram excluídos⁴⁹⁵. Nessa divisão, não se espera que homens cuidem de filhos, nem que mulheres se ocupem da vida política. Mas não se trata de diferenças essenciais no raciocínio moral entre homens e mulheres, e sim da criação de papéis de gênero simbólicos que esperam de mulheres um tipo de comportamento e de homens um outro. Diante dessa constatação, a autora sustenta que é necessário ‘demoralizar’ os gêneros, ampliando o acesso simbólico de cada gênero a todos os recursos sociais e conceituais disponíveis para o sustento e enriquecimento da vida moral coletiva⁴⁹⁶.

É possível, todavia, ainda questionar: se a voz diferente não está então sempre associada às mulheres, sendo apenas uma constatação empírica e não-absoluta, por que Gilligan ainda assim sempre fala da relação dessa voz com às mulheres? A resposta que Gilligan dá a essa questão é que é simplesmente mais fácil identificar a voz distinta nas mulheres pela própria estrutura patriarcal da sociedade, que permite às mulheres desenvolver essa voz, enquanto que nos homens ela é mais fortemente cerceada. Dessa forma, Gilligan parece sugerir que em contextos sociais onde relações patriarcais são extremamente fortes, com mulheres sendo confinadas à esfera privada e assumindo todas as funções de cuidar, seria mais fácil identificar uma voz diferente sobre a moralidade, baseada na conservação de relacionamentos de cuidado, silenciada e associada às mulheres, com a voz dominante da moralidade, vinculada a noções de justiça e direitos, sendo associada aos homens. Poder-se-ia imaginar outros modelos de sociedade, por exemplo, uma sociedade matriarcal na qual mulheres tradicionalmente ocupam a esfera pública e estão familiarizadas com decisões morais que envolvem

⁴⁹⁵ FRIEDMAN, op. cit., 1997, p. 666-667.

⁴⁹⁶ Ibid., p. 668.

basicamente justiça e direitos, mas nem por isso tenham abandonado a voz do cuidado, como geralmente ocorre com homens que ocupam essa esfera. É possível ainda imaginar outro exemplo de sociedade no qual seja difícil identificar a existência da voz diferente ou mesmo de ver a dissociação entre as vozes no indivíduo, capaz de lidar com o cuidado e a responsabilidade nas relações e empregar princípios morais e direitos em decisões morais. Mas a existência das diferentes vozes morais não representa um problema desde que teorias sobre o desenvolvimento moral humano, e também teorias éticas, levem-nas em conta sem privilegiar uma em detrimento da outra.

Ao longo de suas pesquisas, Gilligan diz ter encontrado uma trajetória de resistência à renúncia da voz do cuidado em mulheres. Quando a resistência não tem espaço para expressão acaba por ser silenciada ou pode ser dissociada e mantida fora de consciência, levando o sujeito a desenvolver psicopatologias⁴⁹⁷. Desse modo, a importância crítica da voz das mulheres deriva do fato de que elas reconhecem mais facilmente e nomeiam a história do patriarcalismo como falsa, pois a voz do cuidado, quando busca espaço para além daquele cenário que a sociedade permite que as mulheres frequentem, é veementemente rejeitada e pode então ser expressada apenas como forma de resistência. A voz do cuidado comumente associada às mulheres tem, assim, o potencial de desvelar a estrutura do patriarcalismo por trás das práticas do cuidado historicamente destinada às mulheres.

Outra questão que cabe ser colocada acerca do tema de gênero é a seguinte: se o cuidado não é uma questão de restrição a um gênero, por que o gênero parece estar sempre presente na fala de Gilligan? Para responder a esse questionamento pode-se dizer que, se a ética do cuidado é feminista e se preocupa em liberar a democracia do patriarcalismo, ela traz necessariamente à tona o debate sobre o gênero. Além disso, é a ligação entre a constituição de gênero e o patriarcalismo que resulta na desvalorização do cuidado enquanto moralmente relevante⁴⁹⁸. Como mulheres são sujeitos desvalorizados na sociedade patriarcal e a quem se negam direitos, também aquilo que é ligado a elas acaba por ser depreciado.

Com base nisso, tem-se que a forma como diferentes vozes são associadas à cada gênero, valoradas e hierarquizadas, precisa ser esclarecida e os sujeitos necessitam tomar consciência desse processo.

⁴⁹⁷ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 39.

⁴⁹⁸ Ibid., p. 76-77.

Por isso, quando se afirma a voz do cuidado não se pretende defender um reivindicação normativa de que a voz do cuidado deve estar sempre associada às mulheres – conforme pontuado, esse é o ideal do patriarcalismo que Gilligan critica. Ela concebe apenas um argumento descritivo ao sustentar que em seus achados empíricos comumente a voz do cuidado aparece associada às mulheres. Mas essa é uma característica da sociedade patriarcal e de seus vestígios ainda fortemente enraizados mesmo em sociedades democráticas que legalmente asseguraram a igualdade entre homens e mulheres. Nesse mesmo modelo de sociedade determina-se que problemas e dilemas morais são idealmente resolvidos pela aplicação imparcial de princípios universais e a partir de uma noção de justiça universalmente aceita. Outros modos de resolver são entendidos como inferiores. A desvalorização do cuidado e sua associação ao gênero mulher é, portanto, resultado da estrutura patriarcal. Por isso, ainda é necessário estudar gênero até o momento em que se esclareça por completo as origens do sistema binário de gênero e suas hierarquias no patriarcalismo. Ademais, enquanto o patriarcalismo existir e determinar as estruturas de gênero, é preciso estudar gênero – inclusive no campo da filosofia moral. Nesse contexto, por meio da teorização sobre o cuidado torna-se importante reivindicar dentro de uma teoria moral que ele deixe de ser uma função de mulheres em geral, incluindo-se as diversas profissões ligadas ao cuidado.

De forma análoga à Gilligan, Pauer-Studer entende que uma ética feminista não se equipara a uma ‘ética feminina’ [*weibliche Ethik*], nem se propõe a desenvolver uma ética com julgamentos morais de mulheres. Uma reflexão moral que enfoca as diferenças de gênero coloca-se acima do debate que propõe sustentar a contraposição entre uma ‘moral feminina’ e uma ‘moral masculina’ com base em uma eventual diferença empírica. A reflexão moral feminista objetiva, antes, chamar a atenção para a própria concepção de moralidade dentro de uma sociedade na qual as relações entre homens e mulheres, em grande medida, ainda se configuram de forma assimétrica. Nas palavras de Pauer-Studer, a filosofia moral sob a ótica feminista procura superar dualismos de gênero improdutivos e insustentáveis, para colocar-se o objetivo de “libertar todos da estrutura de uma configuração de gênero patriarcal e estabelecer uma ética que considera explicitamente as mulheres como sujeitos morais”⁴⁹⁹.

⁴⁹⁹ PAUER-STUDER, op. cit., 1996, p. 18.

Ao analisar a obra de Gilligan, Pauer-Studer entende que em um primeiro momento é possível interpretar Gilligan como opondo as duas orientações da moralidade e acentuando a dicotomia entre elas. Mas, admite a autora, essa é uma compreensão que a própria Gilligan afasta, ao afirmar que as duas vozes evidenciam apenas dois modos diferentes de entender a moralidade e defender o diálogo entre a perspectiva da justiça e a do cuidado e da preocupação com os outros. As duas abordagens não negam uma a outra, somente acentuam diferentes aspectos do problema. A orientação para o cuidado é baseada no aspecto da relação com o outro e constitui-se como um modelo de interdependência e do pensar conjuntamente, diferentemente da orientação para a justiça, que enfoca as reivindicações do eu e do outro de forma concorrente. Mas nenhuma delas pode ser subsumida a outra e ambas precisam ser consideradas de forma equilibrada dentro de uma teoria moral⁵⁰⁰. Nesse sentido, a sugestão da existência da ‘voz diferente’ por parte de Gilligan motiva uma mudança de análise no ponto de partida das teorias morais, para que se tornem mais inclusivas e reflitam, assim, as exigências do ponto de vista feminista.

Pauer-Studer ainda defende Gilligan da crítica realizada por outras feministas à proposta das vozes diferentes. Destaque-se a crítica da feminista radical, Catharine MacKinnon, que entende como central ao feminismo não a igualdade legal entre homens e mulheres, mas a igualdade na distribuição de poder. Para ela, somente quando o poder for igualmente distribuído entre homens e mulheres que será de fato possível às mulheres falarem sobre suas perspectivas morais. A igualdade sexual só será alcançada quando existir igualdade de poder. Não basta dizer que mulheres são iguais aos homens, pois isso não permite entender as especificidades e diferenças que há internamente entre as mulheres, e mesmo entre os homens, sobretudo, no que tange ao tipo de poder exercido por cada um dos indivíduos⁵⁰¹.

MacKinnon sustenta que as mulheres só são diferentes de homens em termos de raciocínio moral porque eles permitiram-nas serem assim do alto de sua condição de detentores do poder. Dessa forma, elas não raciocinariam de fato por meio de uma voz moral originariamente distinta; a voz é apenas o resultado de uma função social do cuidado que

⁵⁰⁰ Ibid., p. 24-26.

⁵⁰¹ MACKINNON, Catharine. *Difference and Dominance: On Sex Discrimination*. In: MACKINNON, Catharine. *Feminism Unmodified*. Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 32-45, p. 45.

homens destinaram historicamente às mulheres e que querem preservar⁵⁰². A autora admite que há sim inúmeras diferenças entre homens e mulheres do mesmo modo que mulheres são diferentes de homens. Mas quando se insiste na valorização das mulheres pela busca da igualdade, garantindo leis de ações afirmativas, por exemplo, normalmente parte-se de valores e estruturas criados dentro da sociedade patriarcal. O padrão de medida da igualdade é sempre o homem, ou seja, o ponto de partida para tratar desigualmente as mulheres tendo em vista uma maior igualdade, é sempre o masculino. Essas medidas ignoram que as desigualdades de gênero são frutos do modo como homens ordenaram a sociedade, e não de supostas diferenças entre mulheres e homens, sendo que garantir legalmente que mulheres são iguais aos homens termina por manter, em última instância, o *status quo*, que naturaliza o lugar social ao qual mulheres foram relegadas ao longo da história. Assim, antes de buscar a igualdade por meio de leis é preciso investigar como a desigualdade entre os gêneros é política e socialmente construída por meio das instituições sociais

Mackinnon ainda acrescenta:

Considerar o gênero dessa forma [como um resultado não de diferenciação com base em sexo, mas de uma supremacia social dos homens e a consequente desigualdade de poder], observe novamente que homens são tão diferentes de mulheres quanto mulheres são diferentes de homens, mas socialmente os sexos não são igualmente poderosos. Estar no topo da hierarquia é certamente diferente de estar na sua base, mas essa é uma forma ofuscadamente neutralizadora de colocar as coisas, considerando que a hierarquia é muito mais do que isso. Se gênero fosse apenas uma questão de diferença, desigualdade sexual seria um mero problema de sexismo, de diferenciação incorreta, de categorização inadequada de indivíduos. [...] Mas se gênero é primeiramente uma desigualdade, construída como uma diferenciação socialmente relevante para manter no lugar essa desigualdade,

⁵⁰² Ibid., p. 38-39.

então questões de desigualdade de sexo são questões de dominação sistemática, de supremacia masculina, o que não é uma questão de forma alguma abstrata e não é nada mais do que um erro⁵⁰³.

Felipe também pontua que o discurso que inclui as mulheres no sistema igualitário de direitos é formatado para atender aos interesses masculinos e corre o risco de não romper o padrão vigente, mas apenas reforçá-lo. O jogo da igualdade de direitos foi criado por homens dominantes, definidores também das regras a serem seguidas por elas, e está, portanto, impregnado de interesses e propósitos masculinos. Ao jogarem esse jogo, mulheres geralmente saem perdendo de duas formas: “ou incorporam o modo masculino para representarem bem seu papel no jogo, sufocando sua expressão feminina, ou tentam implementar nesse espaço machista o modo feminino de decidir e agir, e acabam no ostracismo”⁵⁰⁴. A dificuldade das mulheres está em jogar um jogo para o qual não foram preparadas adequadamente, uma vez que historicamente se lhes destinou outras funções e atividades na sociedade fora do espaço público. O feminino que trazem consigo não tem espaço no jogo da lógica da dominação.

O que falta na sociedade, para MacKinnon, é uma perspectiva mais crítica da realidade que vá além do padrão da igualdade de direitos e se baseia na desigualdade de poder. A igualdade tem de ser na distribuição de poder para que se possa reverter de fato as desigualdades de gênero produzidas na sociedade patriarcal que mantêm as mulheres na condição de inferioridade. Não basta, portanto, dizer que mulheres e homens são diferentes, mas sim entender quem está no topo da hierarquia social e determina quais devem ser essas diferenças e a quem elas devem beneficiar, bem como de que modo se pode reverter esse processo. Ademais, não é suficiente garantir a igualdade dos sexos perante a lei quando se ignora a desigualdade de gênero historicamente construída na sociedade patriarcal, responsável por destinar às mulheres determinadas atividades e por desvalorizar essas mesmas atividades que ficam sob responsabilidade delas. Mulheres precisam de igual poder na

⁵⁰³ Ibid., p. 42.

⁵⁰⁴ FELIPE, Sônia. O cuidado na ética ecoanimalista feminista. In: BORGES, Maria de Lourdes; TIBURI, Márcia (Orgs.). *Filosofia: machismos e feminismos*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014, p. 275-298, p. 280.

vida social para então poderem falar de si mesmas na sociedade, a partir de seus diferentes ponto de vista e terem esses pontos de vistas igualmente considerados.

Ainda no entender de MacKinnon, permitir o acesso ao poder implica tanto valorizar tudo o que as mulheres foram, quanto o que conquistaram ao longo da história e o que podem desenvolver diante da possibilidade de levarem adiante o seu potencial, desde que isso não seja sempre realizado em referência aos homens. O desafio da sociedade contemporânea está em:

[...] como conseguir que mulheres acessem tudo o que têm sido excluídas, ao mesmo tempo em que se valorize tudo o que mulheres são ou têm sido permitidas de se tornar ou têm desenvolvido como uma consequência de nossa luta para não sermos excluídas de grande parte das atividades da vida ou serem levadas a sério sob os termos que se têm permitido ser nossos termos⁵⁰⁵.

Responder legalmente a essas exigências não é suficiente para que as mulheres tenham de fato acesso ao ‘ser livre’ quando o ponto de referência da liberdade continua sendo o mundo patriarcal e seus padrões de normatividade. As garantias legais têm sido relevantes para permitir às mulheres o acesso a educação, aos cargos empresariais, ao serviço militar, entre outras esferas tradicionalmente comandadas pelos homens ‘masculinos’, aproximando-as cada vez mais da igualdade entre os sexos, mas isso não é suficiente para assegurar a igualdade entre os gêneros: os aspectos e especificidades do ‘feminino’ continuam sendo relegados a um segundo plano, ainda que o corpo da mulher esteja participando da sociedade.

Mas mesmo o que se entende por ‘feminino’ é fruto de uma desigualdade de poder entre as relações. A expressão do ‘feminino’ dá-se na sociedade sob o controle do que o ‘masculino’ determina. As diferenças entre homens e mulheres são também resultado de uma hierarquia de poder, que produz, muitas vezes, diferenças fantasiosas e consequentes desigualdades. A visão de mundo que prevalece é também a ‘imagem’ e ‘semelhança’ dos homens: eles são os ‘iguais’, elas as ‘diferentes’ que precisam reivindicar a igualdade e o tratamento à

⁵⁰⁵ MACKINNON, op. cit., 1987, p. 34.

imagem e semelhança deles. Nesse contexto, mulheres continuam sendo as cidadãs de segunda classe⁵⁰⁶.

Especificamente em relação à concepção das diferentes vozes morais de Gilligan, MacKinnon sustenta que tal concepção faz parecer que mulheres possuem certos atributos diferenciados, esquecendo-se de que tais atributos seriam consequência de uma construção dentro de um mundo masculino. Por isso, ao afirmar a diferença, sustenta-se também características de um grupo destituído de poder, pois no caso do gênero, diferença significa dominação. Mesmo reconhecendo a qualidade de tudo o que mulheres fizeram e fazem historicamente, para MacKinnon essa é a história de um grupo do qual se permitiu que fizesse tais coisas e não outras. Ainda no entender da autora, mulheres não possuem mesmo uma voz diferente, “mulheres valorizam o cuidado porque historicamente os homens nos valoram de acordo com a capacidade que temos de cuidar deles [...]”⁵⁰⁷. A forma de pensar relacional das mulheres dar-se-ia então por terem sua existência definida em relação aos homens. Além disso, salienta MacKinnon, “quando você é destituída de poder, você não apenas fala de forma diferente. Muita coisa, você simplesmente não fala. Seu discurso não é simplesmente articulado diferentemente, ele é silenciado”⁵⁰⁸, pois muitas vezes sequer se tem a linguagem adequada para articular a diferença, impedindo até mesmo a expressão da própria condição. Por isso, materializar todo o problema do sexismo na forma de diferenças não é suficiente para a mudança social e a justiça para com as mulheres.

Apesar dessa crítica de MacKinnon à concepção das vozes diferentes, é preciso salientar que Gilligan não esgota a questão da opressão e submissão de gênero ao afirmar a existência de formas de pensar a moralidade não incluídas nas teorias morais. Ademais, Gilligan avalia criticamente a história da produção do conhecimento na psicologia que sempre silenciou as mulheres e nunca as deixou falarem por si mesmas, ou quando se permitiu que falassem, simplesmente desvalorizou seu discurso. De forma semelhante, critica o surgimento da distinção entre as vozes morais na sociedade patriarcal e sua consequente hierarquização e sustentação de uma hierarquia que continua a valorizar apenas um modo específico de resolver problemas morais, qual seja, o ‘masculino’. Por isso, Gilligan não aponta

⁵⁰⁶ Ibid., p. 35-38.

⁵⁰⁷ Ibid., p. 39.

⁵⁰⁸ Ibid., p. 39.

meramente para diferenças descritivas entre gênero. Antes, mostra como a sociedade patriarcal destitui mulheres de poder e produz uma desigualdade em termos de comportamentos morais que precisa ser revertida.

Embora o contexto de origem das vozes diferente seja o patriarcal, o que Gilligan reivindica de forma mais importante é que certas características, como a habilidade de cuidar, tornem-se características de todos os seres humanos e deixem de ser a característica essencial de apenas um grupo social destituído de poder, ainda que tal grupo somente tenha desenvolvido essas características por lhes ser permitido aplicá-las dentro de um determinado contexto social. O cuidado deve deixar de ser associado somente às mulheres como frequentemente ocorre na sociedade patriarcal. É por isso que a ética do cuidado feminista compromete-se com a necessidade da transformação das estruturas sociais patriarcais, exigindo-se que junto com sua implementação e expansão na sociedade se possa estabelecer, de fato, a igualdade de gênero por meio da redistribuição do poder entre homens e mulheres e a consequente reorganização das relações e distribuição de muitas das atividades de cuidado na sociedade. Diferentemente da sociedade patriarcal, na qual só se permite que nas posições sociais ocupadas pelo gênero ‘feminino’ das mulheres se desenvolva a voz diferente, deve-se permitir que a existência de todos os agentes morais seja guiada pelo aspecto relacional de seu desenvolvimento moral.

No entender de Pauer-Studer, a crítica de MacKinnon só faria sentido se a orientação do cuidado ou a voz moral distinta fosse entendida como uma ética das mulheres e se elas então escolhessem cultivar essa voz moral por meio de uma separação que exigisse ainda a manutenção de uma sociedade patriarcalmente organizada. Por isso, os sentimentos e as habilidades morais a serem desenvolvidos segundo uma ética do cuidado tem que ser desvinculados das mulheres e integrados em uma ética a ser igualmente seguida por ambos os sexos e que sirva como indispensável para uma vida conjunta de agentes morais nas mesmas condições de poder. Não se trata de conceber uma ‘moral de mulheres’, mas de lançar um olhar para os valores que foram delegados ao contexto de vida das mulheres e que, por isso, foram equivocadamente negligenciados no âmbito da reflexão moral. Mesmo quando uma concepção feminista afasta-se de todas as formas de estereótipo de gênero, isso não responde de modo suficiente a pergunta do valor que se deve reconhecer aos fenômenos morais como cuidado, empatia e sensibilidade ao contexto no âmbito de uma teoria moral

abrangente, que também se afaste da visão tradicional das relações de gênero. É justamente aí que está a principal contribuição de Gilligan que, ao trazer a tona a importância de certos sentimentos e habilidades morais, abre caminho para uma revisão das teorias morais modernas tradicionais⁵⁰⁹.

Torna-se relevante salientar novamente o comprometimento da ética do cuidado feminista com a transformação social visando estimular em indivíduos o amadurecimento moral que leva a percepção individual da complementaridade entre as vozes morais – a voz padrão, da justiça, de direitos e de princípios, e a voz diferente, do cuidado, da empatia e da preocupação com os outros. Do contrário, há sim o risco de valorização extrema de habilidades e sentimentos que estão direcionados e orientados para a vida do outro, os quais são também os mesmos padrões normativos que reafirmam os mecanismos de opressão das mulheres, a medida que as fazem renunciar a si mesmas e desconsiderar as próprias necessidades, e mesmo de construir e constituir livremente desejos e necessidades. Sem a igualdade de poder, corre-se o risco de manter o cuidado sob a função exclusiva das mulheres. Nesse sentido, bem pontua Felipe, apelar para uma natureza ‘feminina’ do cuidado, dentro de uma perspectiva tradicional, pode apenas levar a continuidade da estrutura patriarcal de dominação e exploração. A autora ilustra a situação da sociedade patriarcal com a metáfora de uma cirurgira para mostrar como o ‘masculino’ é aquele que corte e fere e o ‘feminino’ aquele que trata e sara. Para a autora, “é preciso sair da lógica que naturaliza o corte e a destruição, porque imagina que alguém virá em seguida consertar o estrago”⁵¹⁰. Essa expectativa de que o ‘feminino’ sempre vem aliviar a ferida e confortar o convalescente até seu pleno restabelecimento dá continuidade a opressão das mulheres. Por isso, a ética do cuidado não pode ser transformada em uma tentativa de fazer com que as mulheres, que se revoltam contra o lugar que ocupam na sociedade, voltem a consertar estragos que os homens fazem por lhes faltar a habilidade de cuidar.

A reversão da ideia de que só mulheres podem ser cuidadores é condição necessária para que a ética do cuidado seja libertadora. Ao se propor a ser transformadora e feminista, ela não aceita a manutenção do *status quo* e justamente por isso critica a existência de direitos para mulheres e a igualdade legal como suficientes para derrocar o

⁵⁰⁹ PAUER-STUDER, op. cit., 1996, p. 36-37.

⁵¹⁰ FELIPE, op. cit., 2014, p. 282.

patriarcalismo na sociedade. Procura ir além disso ao reivindicar que o cuidado deve ser uma função de todos na sociedade e não apenas de um grupo historicamente subordinado a quem coube a função de cuidar e também contribuir para a reprodução dos modos de socialização patriarcais. Defende ainda que a esfera social e pública pode aprender muitas coisas com o trabalho que mulheres até hoje desempenharam na esfera privada. A abordagem da dominação deve, portanto, ser substituída pela do enfoque nas relações iguais entre os sujeitos. Nesse sentido, a perspectiva de transformação social de MacKinnon a partir da redistribuição de poder entre mulheres e homens é perfeitamente compatível com a transformação da sociedade que pode ser derivada de uma ética do cuidado entendida como complementar a ética de princípios e direitos, na qual o cuidado seja uma característica de todos os seres humanos.

Em *Joining the Resistance*, Gilligan pontua novamente a importância da responsabilidade contextual na preservação das relações e reafirma o valor do cuidado dentro de uma teoria ética transformativa do modelo patriarcal de sociedade. Ela defende que indivíduos são seres relacionais, nascidos dentro de um sistema de relações e, talvez, a tendência para a empatia, a cooperação e a capacidade para o entendimento seja a chave para a sobrevivência humana enquanto espécie. Se a ética do cuidado ainda parece inadequada, isso se deve ao fato de a estrutura patriarcal manter-se predominante mesmo em sociedades democráticas. Nessas sociedades, de cunho individualista, presume-se um *self* destituído de relações, separado das reivindicações do outro. A ética do cuidado exige, portanto, também uma transformação desse modelo de relações sociais para que a voz diferente deixe de soar diferente e seja reconhecida como uma voz entre outras a ser desenvolvida por todo e qualquer sujeito moral.

Se genuinamente feminista, a ética do cuidado permite questionar o dualismo entre o masculino e o feminino, que quer destinar a homens certas habilidades e a mulheres outras. Ao invés disso, vê o cuidado como uma habilidade humana. Mulheres e o cuidado não podem permanecer a satisfazer interesses de homens e da sociedade por eles ordenada em seu favor. A ética do cuidado feminista reivindica que há uma continuidade entre o masculino e o feminino, que constitui todos os indivíduos e ali está incluída a habilidade de cuidar.

Por fim, destaque-se ainda que o elemento da complementaridade citado por Gilligan e defendido no presente estudo como fundamental para a proposição de uma teoria ética que supere os limites de gênero, é

a evidência mais contundente de que a autora não se propõe a defender uma ética feminina para a manutenção de uma sociedade patriarcal. Também não se trata, como bem salienta Tong, de apresentar um modelo de desenvolvimento moral baseado na voz diferente e que seja tomado como sinônimo do desenvolvimento moral humano mais adequado para a sociedade e, por conseguinte, torne-se o padrão de decisões da humanidade⁵¹¹. Complementaridade exclui a ideia de substituição de uma noção de desenvolvimento por outra. Assim, a identificação de uma voz diferente, independentemente de com quem essa voz esteja comumente associada empiricamente, não implica que a ética do cuidado seja sinônimo de uma ética feminina. Ao contrário, a ética do cuidado, ao reconhecer que todos os agentes morais devem desenvolver sua habilidade de cuidar e dar atenção aos outros, busca romper a normatização de gênero responsável pela internalização de estereótipos e esquemas de gênero por homens e mulheres e que levam adiante a visão patriarcal de que as mulheres devem ser as responsáveis pelas tarefas de cuidar na sociedade.

3.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

Ao longo deste capítulo procurou-se mostrar que a complementaridade entre as orientações morais distintas, sugerida por Gilligan, nem sempre é levada em consideração pelas partidárias da ética do cuidado que sugerem a substituição de uma perspectiva ética baseada em princípios e direitos pela do cuidado nas relações, a exemplo do modelo ético de Noddings. Em seu modelo de cuidado, Noddings afirma a pouca relevância de princípios e regras enquanto guias centrais da ação ética, apontando para uma necessária preservação da singularidade dos encontros humanos e para a satisfação moral do outro por intermédio de uma relação de cuidado. O cuidado levaria em conta uma visão feminina da ética, baseada na receptividade, na relação e na sensibilidade, uma vez que a maior parte das mulheres não abordaria as questões morais como problemas de princípios e de raciocínio lógico abstrato.

A abordagem do cuidado quando considerada alternativamente à orientação tradicional para a justiça, princípios e direitos não consegue, todavia, transcender às limitações dessa última e a divisão binária e

⁵¹¹ TONG, Rosemarie. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. 4. ed., Boulder: Westview Press, 2014, p. 153.

hierárquica de gênero. Se a ética do cuidado não vier acompanhada de direitos e princípios, corre-se o risco de oferecer menos proteção do que uma visão baseada em direitos. A crítica realizada neste capítulo à ética do cuidado não parte da negação da existência de diferentes abordagens ou vozes morais, mas está pautada no reconhecimento dos limites do cuidado como uma teoria ética alternativa à ética de princípios e direitos. O mesmo raciocínio aplica-se quando a abordagem baseada em princípios e direitos exclui considerações referentes à interdependência entre os seres humanos e aos vínculos de cuidado construídos entre os sujeitos morais. Destarte, quando consideradas isoladamente, ambas as perspectivas da moralidade podem ser criticadas por deixarem de fora da avaliação de problemas morais aspectos relevantes para a tomada de decisão completa.

Por meio deste capítulo, procurou-se mostrar ainda que o debate em torno da oposição entre justiça e cuidado originado a partir da proposta de ética do cuidado torna-se improdutivo ao se levar em consideração a noção de desenvolvimento moral proposta por Gilligan e baseada na perspectiva do cuidado responsável nas relações. Torna-se evidente que uma das preocupações centrais da abordagem do cuidado é não cometer injustiças nas decisões morais, como será salientado no último capítulo. Por isso, é necessária a rejeição do auto-sacrifício como um ideal moral e a construção da igualdade moral entre os indivíduos envolvidos. Reconhecendo esses aspectos é possível começar a desenhar uma compatibilidade e complementaridade entre as noções de cuidado e justiça, a ser retomada e desenvolvida na forma de integração no último capítulo.

Por fim, apesar dos limites de uma abordagem de ética do cuidado construída sem ater-se adequadamente às regras, princípios e direitos, mostrou-se que o cuidado não precisa ser considerado uma ética feminina, mas é, antes, uma reivindicação dos seres humanos. Mas, para que a habilidade do cuidar tenha um espaço adequado dentro de uma teoria moral, juntamente com a perspectiva de direitos e princípios, é preciso tirá-la da histórica vinculação às mulheres e transformá-la em uma habilidade a ser desenvolvida por todos os agentes morais. Para tanto, a ética do cuidado precisa também se comprometer com a transformação social e redistribuição de poder nas relações entre mulheres e homens na sociedade.

A ética do cuidado não deve ser um modelo de ética ‘feminina’ – pelo menos no sentido que o feminino adquiriu dentro do modelo de sociedade patriarcal e que pretende ser levado adiante pelos indivíduos

detentores do poder dentro dessa sociedade. A ética do cuidado é um modelo de ética feminista que visa contribuir para a transformação das relações de gênero e ampliar o sentido da moralidade por meio da noção de complementaridade entre um modelo ético pautado por princípios e direitos embasados em uma noção de justiça e um modelo no qual a habilidade do cuidado responsável nas relações tenha importância central para todos os agentes morais.

4 EM BUSCA DA TEORIA MORAL COMPLEMENTAR: REVISÃO DA PROPOSTA DE HERLINDE PAUER-STUDER

Este capítulo busca apresentar e revisar criticamente o desenvolvimento de uma proposta de complementaridade entre um modelo de ética tradicional e as contribuições feministas à discussão sobre a moralidade, tendo como parâmetro o debate crítico em torno da ética do cuidado. Justifica-se a escolha de Herlinde Pauer-Studer por suas considerações teóricas e a análise abrangente que realiza da história da ética moderna, passando por Kant e Hume e as apropriações contemporâneas das orientações teóricas desses autores. Apresenta-se a defesa e interpretação de Pauer-Studer da teoria kantiana, permeada por sua crítica ao papel dos sentimentos na ética de Kant, sua recepção da abordagem baseada na teoria de justiça de John Rawls e o modo como ela procurar integrar os sentimentos morais e virtudes dentro de um modelo de ética contratualista e universal. Por fim, destaca-se que por transformar o cuidado apenas em uma virtude a ser integrada entre os bens básicos de uma sociedade baseada na justiça, Pauer-Studer não alcança a efetiva complementaridade, pois subsume o valor do cuidado ao da justiça.

4.1 SENTIMENTOS MORAIS NA ÉTICA KANTIANA

A concepção deontológica kantiana, de acordo com Pauer-Studer, tem seu limite no fato de a aplicação de princípios a problemas concretos depender de como são percebidos os detalhes da situação e grande parte do trabalho de análise moral consiste em oferecer uma descrição adequada do problema. O princípio kantiano – Imperativo Categórico – por si só não dá a resposta ao problema. Logo, o conhecimento do princípio não basta para saber como aplicá-lo corretamente. Nesse sentido, a autora defende a importância de se ter uma sensibilidade para a situação e as circunstâncias de ocorrência do problema. Todavia, interessar-se pelos detalhes e condição de vida dos envolvidos não seria possível sem que os sentimentos morais estejam presentes⁵¹². Mas Kant não parece garantir as condições suficientes para o desenvolvimento dessa sensibilização.

Pauer-Studer admite que a interpretação segundo a qual Kant não teria dado qualquer espaço para os sentimentos na teoria moral não faz

⁵¹² PAUER-STUDER, op. cit., 1996, p. 12.

jus à concepção kantiana. A autora partilha da linha interpretativa de Onora O'Neill e Otfried Höffe⁵¹³, que reabilitam a ética kantiana e procuram mostrar que, no que tange à aplicação, a teoria não está distanciada das implicações da vida, podendo ser sensível ao contexto e relevante a problemas atuais da moralidade⁵¹⁴. Todavia, a concepção de Kant mostra-se limitada pelo modo como sentimentos são estruturados em sua teoria. Quando Kant fala do dever de caridade, por exemplo, ele não está tratando de um sentimento simplesmente, mas de um sentimento que tem de ser pensado como uma máxima. Ações altruístas caem, dessa maneira, sob a lei moral e o conceito de dever. Além disso, a autora considera problemática a exigência da ação por dever, cujo motivo sempre está unicamente no respeito ao princípio moral. No caso dos sentimentos como empatia, cuidado, atenção e preocupação com os outros, todavia, o motivo da ação nem sempre está no respeito à lei moral, mas no deixar-se afetar pela vontade da outra pessoa ou em preocupar-se de forma imediata com o outro. Mas na concepção kantiana estrita, tais ações teriam seu valor moral frustrado justamente por não estarem motivadas pelo respeito à lei moral. Quando constituem o motivo principal da ação, sentimentos destituem a ação moral de valor, pois elas não derivam do respeito pelo dever. Nesse sentido, a concepção kantiana desmotiva a realização de ações baseadas em sentimentos por não preencherem sempre a exigência do respeito ao dever. Torna ainda os sentimentos dispensáveis na teoria, uma vez que não são exigidos na realização de ações com valor moral, ao contrário, podem apenas acompanhá-la de forma secundária, sob o risco de retirar o valor moral da ação quando o que realmente a motivou não foi o respeito ao dever. Pauer-Studer conclui então que, se sentimentos são dispensáveis, também não se pode transformá-los em objeto do dever, isto é, submetê-los ao teste da máxima⁵¹⁵.

⁵¹³ Os intérpretes dessa linha entendem o Imperativo Categórico não como um princípio supremo da moralidade ou uma instância geradora de regras morais, mas um critério de teste de máximas, avaliando se as máximas subjetivas de ação podem ser transformadas em princípios objetivos. Nesse sentido, o Imperativo Categórico teria duas funções: exigir clareza sobre os princípios por trás das ações; limitar o espaço de ação, mostrando que se deve agir somente de acordo com aqueles princípios subjetivos que podem ser transformados em leis práticas. *Ibid.*, p. 177.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 175.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 184.

Essa parece ser de fato a posição de Kant, ao sustentar que “o sentimento moral é a receptividade para o prazer ou desprazer, que surge meramente da consciência da concordância ou discrepância da nossa ação com a lei do dever”⁵¹⁶ isto é, sentimentos são meros acompanhantes que recebem o prazer ou desprazer da ação moral e que geralmente surgem como consequência dela. A posição de dispensabilidade dos sentimentos enquanto parte fundamental de uma teoria moral é corroborada quando Kant afirma que “não pode haver nenhum dever de ter um sentimento moral ou de o adquirir”⁵¹⁷, sendo o dever independente de qualquer coerção desses sentimentos subjetivos. Os sujeitos sequer estão obrigados a desenvolver sentimentos morais, dada sua pouca relevância na realização de ações de cunho estritamente moral, quais sejam, as realizadas por dever e não conforme ao dever.

No entanto, na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant parece ater-se de forma mais aprofundada ao ser sensível, capaz de desenvolver sentimentos morais, que permitem estabelecer uma ligação entre o domínio dos juízos estéticos reflexivos e os juízos morais. A faculdade de juízo reflexiva estética de gosto, fundamentada no sentimento de prazer e desprazer, conforma o particular ao universal por meio da reflexão, e isso, por si só, escreve Kant, “promove ao mesmo tempo a receptividade do ânimo ao sentimento moral”⁵¹⁸. Ao se referir à introdução da *Crítica da faculdade do juízo*, Ginsborg sustenta que “a ideia de que os julgamentos estéticos desempenham um papel na fundamentação da possibilidade da moralidade para seres humanos” é sugerida ali por Kant, quando ele “descreve a faculdade do juízo como ponte entre o ‘grande abismo’ que separa o conceito de natureza e o de liberdade”⁵¹⁹. Assim, o juízo estético sobre o gosto pode auxiliar o ser racional a desenvolver nele a moralidade.

Ao analisar essa questão, Guyer afirma que por meio da apresentação e investigação acerca dos limites da faculdade do juízo,

⁵¹⁶ KANT, op. cit., 2004, p. 312.

⁵¹⁷ Ibid., p. 313.

⁵¹⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2. ed. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. LVII.

⁵¹⁹ GINSBORG, Hannah. Kant's Aesthetics and Teleology. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/kant-aesthetics/#2.8>> Acesso em: 29 ago. 2010 [Sem paginação].

tem-se na *Crítica da faculdade do juízo* um maior desenvolvimento da concepção kantiana do “papel dos sentimentos na prática da moralidade e da sensibilidade na nossa compreensão da moralidade.”⁵²⁰ O cultivo do sentimento estético em relação à natureza e às obras de arte é uma oportunidade para aperfeiçoar o sentimento moral. Segundo o autor, Kant chega a admitir que a ideia de que a vontade livre pode determinar a ação por respeito ao dever sem ser acompanhada pelo sentimento moral não é realista, embora Kant mantenha que a razão por si só pode chegar à lei moral e determinar o que é certo sob qualquer circunstância. Porém, “a perfeição moral dos seres humanos não está assentada nesse tipo de virtude por si só, independentemente da presença ou ausência do tipo de sentimentos amáveis e compreensivos que outros autores de sua época transformaram em toda a moralidade.”⁵²¹

A ideia de que uma compreensão da moralidade também seria totalmente independente da representação sensível é implausível, afirma Guyer⁵²². A estética pode contribuir tanto para o aperfeiçoamento do sentimento moral, quanto para a representação sensível da moralidade. O ideal estético da beleza humana é uma imagem sensível da moralidade e sua importância deve-se ao fato de que seres humanos necessitam de tais imagens, pois, ainda que o conteúdo da lei moral tenha que ser deduzido da razão, os seres humanos não conseguem compreender a natureza da moralidade pela razão pura considerada isoladamente⁵²³. Nesse sentido, Kant desenvolveria a concepção de que a motivação do dever não se opõe, nem é completamente independente dos sentimentos, sendo que, enquanto parte do ser natural, eles podem ser modificados de modo a se harmonizar com a vontade livre e, por conseguinte, contribuir para o aperfeiçoamento moral do indivíduo. O juízo de gosto estético teria um papel contributivo para o desenvolvimento dos sentimentos morais, bem como para o próprio avanço da moralidade, ou, pelo menos, para preparar os seres humanos para a moralidade⁵²⁴.

⁵²⁰ GUYER, Paul. *Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality*. The Journal of Aesthetics and Art Criticism, v. 48, n. 2, p. 137-146, Spring, 1990, p. 138.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 138.

⁵²² *Ibid.*, p. 138.

⁵²³ *Ibid.*, p. 139.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 139.

Com base nisso, Pauer-Studer vê a concepção kantiana confrontada com um dilema: Kant admite que os sentimentos morais estão presentes na humanidade e seu desenvolvimento pelo sujeito é relevante para que ele sintasse motivado a respeitar a lei moral por ela própria, mas, ao mesmo tempo, a estrutura de sua concepção moral não permite que tais sentimentos sejam adequadamente valorizados e incentivados a continuarem se desenvolvendo na sociedade, uma vez que as ações por respeito à lei moral – as únicas verdadeiramente morais – são possíveis sem a presença de qualquer sentimento moral. Isso dificulta o desenvolvimento da sensibilidade para a análise de situações morais, a identificação da relevância moral de determinados eventos e situações, conseqüentemente, a realização do teste da máxima subjetiva de ação.

Em suma, Kant não indica um caminho para reconhecer o valor moral em si dos sentimentos como simpatia, compaixão, atenção e preocupação com os outros, que terminam por ser instrumentalizados em sua teoria e acabam tendo apenas um papel altamente secundário. Para Pauer-Studer, caberia indicar o caminho para o reconhecimento direto do valor moral do altruísmo, ainda que o indivíduo fosse movido pelo sentimento de empatia, pois, em certos momentos, pode ser mais adequado reagir de forma empática ao invés de submeter os sentimentos ao crivo do cumprimento do dever pelo dever⁵²⁵.

A falta de valorização adequada dos sentimentos na teoria moral consiste no principal problema da concepção kantiana, segundo Pauer-Studer. Por isso, a autora busca oferecer um lugar mais central ao papel dos sentimentos, procurando integrá-los à concepção de justiça de John Rawls, mas sem deixar de lado as contribuições da teoria kantiana para a compreensão da moralidade.

4.2 PAUER-STUDER E A TENTATIVA DE SUPERAR A ÉTICA ORIENTADA POR GÊNERO

Ao longo da obra, *Das Andere der Gerechtigkeit: Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz*, Pauer-Studer revisa o pensamento de autoras feministas destacando a identificação de uma ‘voz diferente’ realizada por Carol Gilligan. Com o fim de esboçar sua concepção teórica, ela também analisa criticamente o pensamento de autores como Nel Noddings, Seyla Benhabib, Kant, Hume, Tugendhat, MacIntyre e

⁵²⁵ PAUER-STUDER, op. cit., 1996, p. 185.

Rawls. Com essa revisão, Pauer-Studer pretendeu investigar como a teoria moral se apresenta sob a perspectiva das diferenças de gênero para, em seguida, identificar as exigências teóricas de uma concepção que não sofra do problema da unilateralidade de um ‘ponto de vista masculino’ na ética, por negligenciar a dimensão dos sentimentos morais.

Não cabe apresentar aqui um resumo da argumentação de Pauer-Studer sobre a teoria moral moderna. Mas, de início, fica clara a recusa do utilitarismo clássico como um candidato a preencher os requisitos gerais necessários para que uma teoria ética supere a unilateralidade da perspectiva ‘masculina’ na ética. Pauer-Studer explica a não adesão ao utilitarismo clássico simplesmente a partir das críticas gerais atribuídas à teoria, baseadas na dificuldade que ele enfrenta no âmbito da prática com o cálculo e a maximização da utilidade, os quais levariam a consequências moralmente injustificáveis, indo além da consideração de que a moral está voltada para o bem geral⁵²⁶. Porém, a autora não dá atenção a nenhuma das tentativas de reformulação do utilitarismo, com o fim de avaliar se eventualmente não superam as dificuldades da concepção tradicional e não poderiam, assim, servir como base para uma proposta ética pautada na complementaridade.

Pauer-Studer defende, então, a teoria kantiana como a mais apropriada para satisfazer as exigências teóricas gerais de uma teoria ética caracterizada pela completude. Mas a autora não assume a concepção kantiana de modo acrítico. Além de concordar com a crítica de Anscombe, em *Modern Moral Philosophy*, sobre a falta de plausibilidade de uma noção de dever moral fundamentada exclusivamente na razão, que contém em si todo o ônus da justificação moral, Pauer-Studer acrescenta outro limite da concepção deontológica: a aplicação de princípios a problemas concretos depende de como são percebidos os detalhes da situação e grande parte do trabalho de análise moral consiste em oferecer uma descrição adequada da situação⁵²⁷. Logo, o conhecimento do princípio não basta para saber como aplicá-lo corretamente. É importante ter uma sensibilidade ao problema, à situação e à condição de vida dos envolvidos, o que não é possível sem que os sentimentos morais estejam presentes e sejam cada vez mais desenvolvidos.

⁵²⁶ Ibid., p. 11.

⁵²⁷ Ibid., p. 12.

A concepção de Pauer-Studer propõe-se, assim, a integrar os sentimentos morais na teoria ética, atribuindo-lhes um papel central e distanciando-se de conotações de gênero convencionais, que costumam associar sentimentos às mulheres e vê-los de forma negativa⁵²⁸. Quando vinculados a uma concepção de bem, é possível estabelecer o valor moral dos sentimentos como empatia, compaixão, cuidado e preocupação com os outros⁵²⁹. Ao mesmo tempo, a autora objetiva preservar o caráter de obrigação do dever moral, garantindo que sentimentos não constituam apenas ações espontâneas, mas sem estabelecer uma concepção sobrecarregada de razão como a de Kant. A contingência dos sentimentos tem de ser eliminada, tornando-os uma exigência da moralidade. Eles não são apenas uma questão de inclinações. Seres humanos devem ser objeto do cuidado, da preocupação e da compaixão também quando não se têm com eles uma relação próxima⁵³⁰. Por isso, desenvolver os sentimentos morais deve ser uma obrigação de todos os agentes morais. Com essa preocupação de tornar o cuidado um dever não restrito aos que estão vinculados ao cuidador ou cuidadora por meio de relações, Pauer-Studer afasta-se claramente de uma concepção de ética do cuidado como a apresentada por Noddings.

A concepção de razão adequada a uma teoria moral que integre os sentimentos morais na ética e mantenha o caráter universal, segundo Pauer-Studer, não implica uma visão de razão como algo exclusivamente abstrato e fonte de um dever absoluto ligado a uma realização das ações pelo respeito ao dever. A autora propõe uma concepção de razão orientada por fins e objetivos não-individualistas, ou seja, por meio da qual se consideram os interesses, as necessidades e o bem-estar de todos. Com isso, ela distancia-se da ideia contratualista de um sujeito racional auto-interessado e egoísta⁵³¹.

A autora mantém-se comprometida com o universalismo, entendendo-o como a consideração dos interesses, necessidades e do bem-estar de todos, por meio de sua concepção de razão orientada por fins e objetivos. A noção de universalismo envolve a reivindicação da validade de uma teoria e seus pressupostos para todos, ou seja, é orientada pela consideração das necessidades de todos, mas sem

⁵²⁸ Ibid., p. 12.

⁵²⁹ Ibid., p. 188.

⁵³⁰ Ibid., p. 188.

⁵³¹ Ibid., p. 258.

implicar uma indiferença ou a desconsideração das especificidades de cada situação. Sentimentos morais e a consideração de vínculos pessoais podem ser até necessários, argumenta Pauer-Studer, para evitar que se causem danos na aplicação do princípio e mesmo para identificar se a aplicação e a generalização do princípio é requerida em dada situação⁵³². Portanto, a racionalidade voltada para fins não pode ser desvinculada da exigência de universalidade, observando-se as condições que asseguram a convivência em meio a comunidade moral e o bem-estar de todos.

Ao executar suas ações, o indivíduo deve levar em conta os interesses, necessidades e o bem-estar de outros ao invés de visar apenas a maximização do próprio bem-estar ou a realização otimizada dos próprios interesses. É exatamente a consideração dos outros que, segundo Pauer-Studer, é o fator decisivo para definir uma ação que parte de interesses individuais como ‘moral’. Dessa forma, na instância da moralidade, somente são válidos os objetivos e as razões para agir não redutíveis à busca da vantagem pessoal.

Ainda que desconsidere o utilitarismo, Pauer-Studer aproxima-se da concepção universalista de Singer, segundo a qual, adotar um ponto de vista universal na ética não significa que um determinado juízo ético tenha de possuir aplicação universal, pois as circunstâncias alteram as causas de um juízo (por exemplo, ‘não mentir’). O ponto de vista universal implica a emissão de um juízo abstraído dos interesses do ‘eu’ e do ‘tu’ para chegar aos interesses de todos os envolvidos, na condição de um espectador imparcial⁵³³. Shafer-Landau observa que essa preocupação da moralidade, a saber, de garantir a ampliação das preocupações individuais de modo que cada sujeito não esteja apenas focado em si mesmo, seus amigos, familiares ou cidadãos é, na verdade, central para o utilitarismo⁵³⁴. A característica intersubjetiva do juízo moral é realizada, para Singer, quando a consideração dos próprios interesses, pelo simples fato de serem os próprios interesses, não conta mais do que os interesses alheios. Embora o sujeito racional não possa se desfazer dos próprios interesses, pode ponderá-los e aprofundar-se por meio de uma análise racional dos interesses de todos os afetados pela ação⁵³⁵.

⁵³² Ibid., p. 99.

⁵³³ SINGER, op. cit., 2002, p.19-20.

⁵³⁴ SHAFER-LANDAU, op. cit. p. 125.

⁵³⁵ SINGER, op. cit., 2002, p. 19-20.

De acordo com Pauer-Studer, os critérios mais relevantes na determinação da justificativa para os fins da ação moralmente admissíveis são os de impessoalidade e imparcialidade. A impessoalidade exige que juízos morais não se baseiem só em valores pessoais, mas que levem em conta valores e bens alheios. A imparcialidade, por sua vez, pressupõe que as ações e condutas individuais sejam guiadas por fundamentos e objetivos imparciais. São moralmente relevantes como fundamentos aqueles elementos indispensáveis para o bem-estar geral e para uma vida conjunta harmoniosa e próspera. Nesse sentido, o indivíduo não concebe um estatuto diferenciado para os interesses próprios e atém-se igualmente aos interesses e necessidades fundamentais para o bem-estar dos demais. Com isso, tem-se que a perspectiva universalista da moral não abre mão da relação entre moralidade e interesses, mantendo um fundamento concreto para a moral, segundo o qual a própria moralidade tem como ponto de partida os interesses dos seres humanos racionais moralmente responsáveis, mas, ao mesmo tempo, não se compromete com a ideia de interesses egoístas. Pauer-Studer afasta-se, assim, da noção de razão kantiana e de seu universalismo formal e assume uma concepção de razão vinculada à análise imparcial e impessoal de interesses, tendo em vista a promoção do bem-estar geral.

A questão que Pauer-Studer coloca-se nesse momento é a seguinte: mas se o sistema moral tem origem no interesse individual, por que as regras e exigências também não deveriam ter como base esse mesmo interesse? A resposta para essa questão está no fato de que o estabelecimento de objetivos moralmente plausíveis tem de estar assentado em um interesse comum. O dever moral permanece ligado a interesses avaliados de uma perspectiva imparcial e impessoal, tendo em vista o bem-estar comum. A moral e o fundamento da ação moral (interesses individuais) precisam levar em conta o aspecto da consideração universal. A ideia de 'bem', no sentido de bem-estar geral, oferece o ponto de referência com base no qual o interesse moral se constrói. Em outras palavras, a moralidade só existe porque promove e serve ao bem-estar geral. É na promoção do bem comum, representada pela consideração do outro e de seus interesses, que reside a justificativa da própria ação moral⁵³⁶.

Por conseguinte, sustenta Pauer-Studer, uma concepção universalista da moralidade precisa de uma teoria sobre o bem, no

⁵³⁶ PAUER-STUDER, op. cit., 1996, 264-265.

sentido de uma concepção mínima de bem. A autora se aproxima, assim, de John Rawls, afirmando que tal concepção “abrange as condições e exigências necessárias para uma vida boa e bem-sucedida”⁵³⁷. A autora ainda acrescenta:

O núcleo de uma moral que objetive o respeito e o reconhecimento universal se constitui na ideia da consideração justa das necessidades, dos interesses, da situação particular, bem como da vulnerabilidade de todos, reconhecendo-os na condição de iguais. Se essa concepção moral realmente se pretende livre de todas as abstrações e distanciamentos de um ‘universalismo formal’, ela deve incluir um ponto de referência material, fundamental para a qualidade de vida dos seres humanos, e o que mais se aproxima dessa proposta é a formulação e a garantia normativa pela moral das condições de possibilidades para uma vida boa⁵³⁸.

Portanto, na compreensão de Pauer-Studer, uma moral universal deve se constituir em uma teoria ética que se baseie em uma noção mínima de bem. Somente assim é possível dar lugar ao lado afetivo na moralidade, aos valores como o sentimento de cuidado e de preocupação com os outros, superando os aspectos críticos das teorias morais tradicionais, levantados pelas teóricas feministas.

Pauer-Studer retoma, assim, a ideia de uma concepção mínima de bem, que, segundo ela, tem sido negligenciada na teoria moral contemporânea. A autora não se compromete com uma concepção abrangente de ‘bem’, pois reconhece o risco de formalizar e normatizar diversas concepções de valor e ideias individuais, ocasionando uma intolerável perda de liberdade para os sujeitos. Pauer-Studer aproxima-se, antes, da proposta de John Rawls, que trata da necessidade de garantir igualmente para todos os cidadãos as condições sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e o exercício pleno de suas faculdades na busca da própria concepção de bem ligada aos planos de vida individual⁵³⁹.

⁵³⁷ Ibid., p. 264.

⁵³⁸ Ibid., p. 264.

⁵³⁹ Ibid., p. 265.

Na sua concepção, Pauer-Studer busca indicar quais os valores morais imprescindíveis para uma concepção mínima de bem, dizendo que tal concepção vai além da satisfação de necessidades básicas primárias materiais apontadas por John Rawls. Para tanto, ao invés de uma posição fundacionista e inalterável, a autora opta por uma concepção aberta, que permita a constante revisão e modificação dos valores, podendo resultar em mudanças na própria concepção de bem. A justificativa dos valores dá-se pela coerência: “determinados valores são necessários e imprescindíveis para uma forma da vida social que nos pareça aceitável, e esses são considerados *morais*”⁵⁴⁰. Nesse sentido, pode-se identificar o valor moral de algumas virtudes por contribuírem para uma forma de vida que se considera boa, as quais devem então ter espaço na concepção mínima de bem.

Uma teoria mínima de bem permite retirar as virtudes da sombra da lei moral kantiana, que esgotava seu sentido no cumprimento do dever moral pelo dever. Dessa forma, pode-se chegar às virtudes por meio de uma explicação da ideia de ‘vida boa’. Sem o ponto de referência da vida boa, sustenta Pauer-Studer, não há como justificar o valor moral de virtudes, bem como de condutas afetivas ligadas a sentimentos e porque elas devem ser moralmente exigidas dos agentes morais.

Pauer-Studer distingue as virtudes morais das disposições de caráter não-morais, as quais podem ser importantes para o indivíduo e para os objetivos que ele traça em sua vida particular, mas que não adquirem o atributo de serem virtudes morais. Há outras características que, independentemente dos objetivos que uma pessoa traça para sua vida particular, são importantes e podem, inclusive, ser moralmente boas, mas, ainda assim, não são virtudes morais, uma vez que não envolvem condutas e atitudes morais que constituem um elemento imprescindível para qualquer forma da vida. Tais virtudes não morais estão para além da concepção mínima de bem. Nela só se incluem as virtudes de fato indispensáveis para que todos possam realizar seus planos de vida boa.

Incluir as disposições de caráter não-morais na abrangência da moralidade implicaria uma normatização do campo da vida individual, obrigando os indivíduos a terem obrigações para consigo mesmos – algo que não tem espaço numa concepção moral contemporânea estabelecida dentro de uma sociedade pluralista e liberal. Isso poderia resultar em

⁵⁴⁰ Ibid., p. 266.

ações paternalistas e na imposição de determinadas concepções de vida sobre outras. Como a moralidade se encarrega das relações que o indivíduo tem para com os outros, afirma Pauer-Studer, “os deveres para os indivíduos advêm das reivindicações moralmente legítimas dos outros sujeitos à moralidade e de se ter consideração pela vulnerabilidade e pelas necessidades dos seres que integram a comunidade moral”⁵⁴¹. Essas reivindicações moralmente legítimas são determinadas de acordo com uma teoria mínima de bem, que garante aos sujeitos a possibilidade de seguir diferentes concepções de vida boa.

Nas palavras de Pauer-Studer:

Onde quer que os seres humanos sempre vejam o seu bem, tem-se também determinadas condições, com base nos aspectos universais e especificidades da forma de existência humana e nas experiências comuns compartilhadas da vulnerabilidade e da capacidade de sofrimento, que precisam ser satisfeitas para que, em princípio, esteja aberta aos indivíduos a possibilidade de realização de seus planos individuais de vida. Essa humanidade compartilhada assegura o ponto de partida da consideração moral. Somente são virtudes morais aquelas que contam para o momento constitutivo da universalidade na moral. Certas condutas experimentam de um ponto de vista imparcial e não-pessoal assentimento e aprovação geral, e essa aprovação ocorre em grande medida com base na visão de que elas, enquanto elementos do bem, pertencem ao núcleo universal normativo de diferentes formas plenas de vida⁵⁴².

Com a proposta de um quadro de condições gerais para que os indivíduos possam realizar suas concepções de vida boa, Pauer-Studer procura manter o enfoque na diferença entre os membros de sociedades pluralistas e na diversidade de suas formas de vida, sem vincular a abordagem das virtudes, bem como a própria moralidade, a alguma concepção específica de felicidade⁵⁴³. Mesmo assim, há um núcleo

⁵⁴¹ Ibid., p. 267.

⁵⁴² Ibid., p. 268.

⁵⁴³ Ibid., p. 268.

mínimo universal baseado na humanidade compartilhada que dá forma a uma concepção mínima de bem e é indispensável para realizar diferentes formas de vida boa.

À semelhança de John Rawls, Pauer-Studer defende uma neutralidade em relação às diferentes concepções de vida boa. Essa neutralidade só não é justificável no âmbito das condições mínimas da teoria de bem, as quais não se inserem na esfera de apreciação individual reservada ao nível da escolha pessoal de valores e ideais⁵⁴⁴. A lista dos bens fundamentais escolhida por todos permanece de forma independente dos bens que cada qual busca em sua vida individual, pois, sem tais bens mínimos, sequer se garante que planos individuais de vida sejam concebidos e realizados. Os bens fundamentais são anteriores à própria concepção de bem eleita individualmente. Dessa forma, não é qualquer necessidade ou preferência que conta como bem individual, mas somente aquela que não se contrapõe aos bens fundamentais. Com essa restrição formal que qualifica os interesses, Rawls procura estabelecer uma ligação da esfera do justo e do correto com o âmbito moral da ideia de bem⁵⁴⁵. Portanto, sustenta Pauer-Studer: “A pergunta sobre o bem não cai simplesmente no horizonte de valores pessoais do indivíduo, mas encontra-se também na dimensão da moral”⁵⁴⁶. A primazia do correto não significa neutralidade em relação a qualquer concepção pessoal de bem e de vida boa, mas somente em relação àquilo que não toca a esfera moral da teoria mínima de bem. Há, assim, um limite para os planos de vida individuais e as concepções subjetivas de bem que não podem transpor ou despreitar os bens mínimos acordados pelos sujeitos na posição original.

Pauer-Studer argumenta que o problema de Rawls consiste em não perceber que, ao definir-se uma concepção mínima de bem, interfere-se em certa medida nas opções e escolhas individuais em termos de objetivos e fins para suas vidas. Isso origina uma concepção fraca de vida boa, que não se compromete com uma teoria moral abrangente. As garantias mínimas na forma de bens primários, a liberdade, a igualdade de oportunidades e a realização de um plano racional de vida constituem um conjunto de valores que formam a tradição liberal e implicam uma ideia de vida boa ao apontar para convicções morais partilhadas. Tais condições mínimas representam

⁵⁴⁴ Ibid., p. 268.

⁵⁴⁵ Ibid., p. 151-152.

⁵⁴⁶ Ibid., p. 269.

ainda a limitação para o sujeito, inserido dentro de uma comunidade moral, em termos de interesse e escolha. Novamente, qualquer que seja o plano de vida individual, ele não pode sobrepor-se à concepção fraca de vida boa inerente aos bens básicos compartilhados.

A posição liberal de Rawls é limitada, no entender de Pauer-Studer, por atribuir pouco peso a certos valores morais fundamentais, excluindo-os da lista de bens reconhecidos por todos na forma de uma teoria mínima de bem, além de manter um entendimento kantiano das virtudes. A teoria mínima se reduz aos bens traduzidos na forma de valores importantes para a sociedade capitalista competitiva. Por excluir valores morais da lista de bens primários, Rawls não ofereceria a possibilidade para que os indivíduos desenvolvam sentimentos morais, por exemplo, de solidariedade e de preocupação com os outros. Valores como solidariedade, preocupação e dedicação ao outro, que podem contribuir para melhorar o destino alheio, permanecem apenas acessórios no projeto de sociedade de Rawls. Nesse sentido, sustenta Pauer-Studer, parece legítima a crítica de que Rawls negligencia a solidariedade e o sentimento de comunidade, reduzindo a sociedade à cooperação orientada por interesses. Rawls não se atém aos fundamentos teóricos para que os indivíduos orientados pelos princípios de justiça desenvolvam as virtudes necessárias para ir além da forma de cooperação social e, assim, forme-se o ideal da vida coletiva na sociedade bem ordenada.

No que tange ao entendimento kantiano das virtudes, Pauer-Studer acrescenta que, na concepção rawlsiana, elas têm apenas a função instrumental de motivar os seres humanos para o cumprimento dos princípios de justiça. Rawls não inclui na sua teoria valores comunitários, como preocupação e dedicação aos outros, uma vez que não seriam importantes motivadores do cumprimento dos princípios de justiça. Na verdade, Rawls reconhece apenas uma virtude: o senso de justiça, que se configura na forma de uma consciência moral para estabelecer o acordo sobre a concepção mínima de bem e os princípios de justiça⁵⁴⁷.

Pauer-Studer busca reformular parte da concepção rawlsiana, direcionando a moralidade de acordo com uma concepção fraca de vida boa, que traz para o centro da moralidade valores que seriam reconhecidos por todos os sujeitos como fundamentais, a saber,

⁵⁴⁷ RAWLS, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Harvard: Harvard University Press, 2001, p. 8-9.

sentimentos voltados para a coletividade, como o de solidariedade e a preocupação com os outros. Segundo a autora, para se afastar da concepção central do liberalismo, saindo do quadro restrito dos direitos e princípios de justiça, precisa-se de uma outra teoria mínima de bem que torne sentimentos e valores morais como parte do bem. Só assim seres humanos podem desenvolver não apenas um senso de justiça, mas outros valores morais importantes para a coletividade e a formação de uma sociedade bem-ordenada.

O ponto de partida para uma ética que leva em conta uma concepção fraca de vida boa, afirma Pauer-Studer, são as características gerais e necessidades compartilhadas pelos seres humanos. Orientando-se por essas necessidades, uma teoria moral precisa de direitos, oportunidades, liberdade, regras, mas também empatia, sensibilidade, compaixão e solidariedade. Com isso, a autora introduz a temática feminista, ou seja, o lado das relações humano-afetivas numa teoria ética. A crítica feminista se dirige justamente contra o modo como Rawls concebe o sujeito normativo e quais as implicações dessa concepção de sujeito em termos de teoria moral, isto é, um sujeito racional egoísta que reflete numa moralidade baseada na cooperação estratégica visando à satisfação de interesses próprios. Se o sujeito é entendido de outro modo, dotado de sentimentos como o cuidado e a preocupação com os outros, tem-se outra concepção de moralidade.

O passo seguinte em uma ética centrada na concepção fraca de vida boa, que busca integrar sentimentos como valores morais e considerar as necessidades e a vulnerabilidade dos sujeitos, é reconhecer que nem todas as relações humanas são recíprocas e simétricas. As relações assimétricas também precisam ser objeto da moralidade: “consideração moral também merecem aqueles que não são capazes de reciprocidade e, por isso, são facilmente atingidos e necessitam de proteção. É exatamente nesses casos que a simpatia e a sensibilidade são indispensáveis, para poder compreender a situação e as condições desses seres”⁵⁴⁸. A obrigação moral no contexto das relações assimétricas é decorrente do comprometimento com uma teoria mínima de bem, que destaca a importância de condutas e ações por contribuírem para a noção fraca de vida boa, isto é, satisfazerem necessidades fundamentais dos indivíduos. Dessa forma, Pauer-Studer consegue superar os limites do contratualismo clássico, centrado nas relações entre indivíduos

⁵⁴⁸ PAUER-STUDER, op. cit., 1996, p. 269.

soberanos e iguais, que acordam livremente para salvaguardar interesses mútuos na esfera pública.

Pauer-Studer deriva do reconhecimento dos interesses e das necessidades específicas fundamentais dos indivíduos um princípio de respeito universal. Nas palavras da autora: “o respeito em relação as outras pessoas pressupõe garantir as exigências de uma ‘vida boa’ para uma pessoa e reconhecer suas necessidades específicas, o que, ao lado da concessão de direitos e oportunidades, exige também empatia e sensibilidade”⁵⁴⁹. A capacidade de se sensibilizar com a condição do outro, de se importar cuidadosamente com ele é, assim, um fundamento para ação moral responsável. O risco de se interferir negativamente na vida do outro e em seu campo de valores subjetivos é afastado por meio da observação das exigências fundamentais da teoria mínima de bem, válidas para todos.

Com isso, Pauer-Studer pretende ter alcançado uma ligação entre o justo e o bom, compatível com as sociedades pluralistas liberais e que contribua para superar o limite de uma moral que se restringe à pergunta sobre o correto. É, portanto, correto atender às exigências da teoria mínima de bem, ao mesmo tempo em que se promove uma concepção mínima de vida boa, ligada aos valores liberais, que não destitui os indivíduos da liberdade de fazer escolhas no âmbito do que consideram uma vida boa de ser vivida, desde que respeitem os bens primários de todos.

Analisando-se a proposta de Pauer-Studer, pode-se dizer que a preocupação com a vida boa do outro, que introduz a questão do bom na teoria ética, limita-se em termos de obrigações morais àquilo que uma teoria mínima de bem exige e estabelece como justo. Não se deve interferir nas escolhas individuais sobre valores e nas preferências em termos de vida boa que estão para além da concepção mínima de uma teoria de bem. Tem-se, então, que a obrigação moral da preocupação e da atenção cuidadosa parece restrita ao atendimento das necessidades fundamentais do outro, ou seja, àquilo que está contido em uma teoria mínima de bem. Isso permite questionar se seria então o caso do indivíduo estar desobrigado moralmente a partir do momento em que tais necessidades fundamentais são atendidas. Pauer-Studer responderia que as necessidades fundamentais podem variar de um indivíduo para outro. No caso das relações assimétricas, as necessidades fundamentais podem diferir daquelas mais comuns e gerais. Porém, todas precisam ser

⁵⁴⁹ Ibid., p. 270.

atendidas igualmente para que o indivíduo possa realizar sua concepção de vida boa mais ampla. Sensibilidade e sentimentos para compreender as necessidades e interesses do sujeito particular, muitas vezes vulnerável na relação assimétrica, são essenciais.

Embora Pauer-Studer não tenha dado atenção a esse aspecto, pode-se acrescentar que o enfoque nos vínculos e relações com os outros adquirem relevância em meio às relações assimétricas, que envolvem, por exemplo, sujeitos morais em condições especiais de vulnerabilidade (doentes, crianças etc.), a fim de facilitar a identificação e satisfação de interesses e necessidades fundamentais. A ideia do respeito universal constituída na forma de consideração justa das necessidades e dos interesses fundamentais deve, por conseguinte, envolver também o elemento da responsabilidade nas relações.

Ainda sobre o elemento da correção das normas e ações morais, Pauer-Studer entende, à semelhança de Rawls, que revisão e reflexão morais ocorrem com base em princípios e valores aceitos, suas consequências e sua aceitabilidade em vista da melhor explicação possível do entendimento da moralidade. Essa avaliação tem de manter uma visão crítica sobre as formas de sociedade. Mas, ao contrário das teorias morais modernas, a autora defende a introdução dos sentimentos nesse processo, entendendo a marginalização dos sentimentos como uma visão empobrecida das relações sociais. Assim, uma abordagem que pretenda se distinguir dessa visão empobrecida da vida social, que resulta do ‘paradigma racionalista’, constituindo-se em uma teoria abrangente da moralidade e, que, portanto, inclua as reivindicações feministas em termos de formulação apropriada de teoria moral, deve dar lugar aos sentimentos morais. Certos sentimentos morais, sustenta Pauer-Studer, constituem valores morais e, por isso, têm de ter seu espaço garantido em uma concepção moral, o que se alcança por meio da vinculação entre o respeito e a atenção universal a uma teoria mínima de bem.

Essa concepção não ignora a experiência das mulheres e mostra sensibilidade diante da discriminação que ainda ocorre mesmo em sociedades democráticas. Ainda acerca do modo como sua concepção moral dá espaço às reivindicações das mulheres e implica uma mudança no ponto de vista da moralidade, Pauer-Studer acrescenta:

As necessidades e situações de vida das mulheres encontram consideração, o que, do lado da aplicação, reflete-se, em grande medida, no

questionamento das estruturas sociais e das tradições de valores naturalizados com o fim de se verificar se elas também asseguram as condições mínimas para uma vida boa para as mulheres. A inclusão de uma teoria sobre a vida boa na variante mínima delineada constitui um passo essencial para se chegar a uma concepção moral que representa, em grande medida, um instrumento de avaliação de relações sociais e das instituições sociais sob o aspecto da justiça entre os gêneros. A integração de sentimentos morais e de disposições afetivas torna possível uma versão diferenciada do conceito de respeito, que toca em mais dimensões do que apenas a da percepção dos outros como sujeitos de direitos. A abordagem das capacidades como a da empatia e a da atenção e preocupação com os outros também significa uma reformulação da condição constitutiva da moral, a saber a de troca de pontos de vista, do deslocar-se para o outro, que abre a possibilidade, pelo menos no nível teórico, de romper com aquelas condutas que tornaram e tornam a vida das mulheres nessa sociedade tão difícil⁵⁵⁰.

Com essas observações acerca das implicações práticas de sua concepção moral, Pauer-Studer acredita ter apresentado os traços gerais de uma teoria moral abrangente, caracterizada pela completude, apontando uma solução para o problema da ética unilateralmente orientada.

De fato, a introdução dos sentimentos morais garante uma visão expandida da ideia de respeito universal, que Pauer-Studer extrai de Tugendhat e que é originariamente centrada no “reconhecimento de cada ser humano enquanto sujeito de direitos”⁵⁵¹, considerando-se sua vontade e seus direitos. Com a retomada de uma concepção fraca de vida boa associada a princípios de justiça, respeitar o outro é também atender suas necessidades fundamentais e exigências básicas definidas de forma universal dentro de uma teoria mínima de bem, que não

⁵⁵⁰ Ibid., p. 271.

⁵⁵¹ DIAS, Maria Clara. *Direitos humanos e a moral do respeito universal*. Disponível em: <www.mariaclaradias.net/uploads/7/0/9/0/7090977/direit2.pdf> Acesso em: 22. Set. 2012, p. 4.

correspondem apenas à satisfação de direitos, para que o indivíduo possa atender seus objetivos e fins individualmente estabelecidos, constituindo o conteúdo de sua concepção expandida de vida boa. O respeito universal estende-se para além de garantias que visam à satisfação de necessidades básicas materiais, envolvendo requerimentos em termos de realização afetiva.

4.2.1 A abordagem feminista da moralidade e o modelo teórico de Pauer-Studer

O objetivo de Pauer-Studer em *Das Andere der Gerechtigkeit* é de apenas esquematizar os traços gerais de uma concepção ética caracterizada pela complementaridade. Baseada numa teoria mínima de bem, que coloca os sentimentos como valores morais, sem descartar a importância de direitos como garantias individuais básicas, sua proposta visa satisfazer as condições para que indivíduos possam buscar realizar suas concepções individuais de vida boa. Mas faltam elementos para analisar as consequências de sua proposta no âmbito da ética prática e fica em aberto a questão da avaliação de problemas morais com base em sua concepção teórica. Embora isso não seja realizado aqui, seria necessário e proveitoso complementar o quadro teórico da autora com a avaliação de questões de ética prática.

Importa salientar que a concepção de Pauer-Studer resulta em uma teoria ética que leva em conta a perspectiva e a reivindicação feminista em dois níveis: o nível da concepção da teoria moral propriamente dita e o nível da transformação política e social. No âmbito da teoria moral, a principal contribuição de Pauer-Studer está na inclusão da questão dos sentimentos como valores morais, que junto com virtudes morais devem ser desenvolvidas para promover a sensibilização para com as necessidades e interesses fundamentais de todos; no âmbito social e político, a autora reconhece a possibilidade de transformação da sociedade, no sentido de permitir a crítica de normas opressoras e de posições sociais que desfavorecem as mulheres.

Como parte da concepção mínima de bem na forma de um valor moral fundamental, o respeito universal implica o desenvolvimento de uma dimensão afetiva pelos sujeitos morais, homens e mulheres. O objetivo dessa valorização dos sentimentos e dos afetos é romper condutas tradicionais, que envolvem o que Pauer-Studer denomina de um “olhar masculino sobre as mulheres e suas condições de vida”, concebendo-as como o outro, o estranho sentimental com quem eles

convivem⁵⁵². Esse olhar embasa também condutas desrespeitosas, paternalistas, agressivas e violentas, que podem ser inibidas e prevenidas através da empatia, do cuidado e da atenção entre os gêneros.

Isso vai diretamente ao encontro da proposta de Gilligan, que defende a capacidade humana para desenvolver os sentimentos de respeito, cuidado e atenção responsável em relação aos outros, embora reconheça que em sociedades patriarcais esses sentimentos são vistos como negativos e têm seu desenvolvimento duramente cerceado nas condutas de homens. Por isso, tais sentimentos têm de ser considerados como valores fundamentais a integrar uma concepção mínima de bem.

Uma vez que se pretenda atender a um quadro mínimo universal de bem, torna-se possível, por meio dessa proposta, questionar as tradicionais concepções abrangentes que muitas vezes são impostas às mulheres por meio de posições e papéis sociais restritos, que resultam em formas de opressão. Em outros termos, pode-se verificar e questionar se os papéis sociais tradicionalmente ocupados pelas mulheres de fato lhes garantem um livre estabelecimento de valores, fins e objetivos para sua vida, para além de uma teoria mínima de bem, compondo o quadro de um plano racional de vida e uma concepção individual de vida boa. Nesse sentido, Pauer-Studer tem razão ao defender a inclusão de uma noção mínima de bem enquanto instrumento de avaliação de relações e instituições sociais a partir da ocupação de posições tradicionais de gênero.

No entanto, Pauer-Studer não enfoca de forma satisfatória a questão das relações entre sujeitos morais, aspecto central para Gilligan no *In a Different Voice* e salientado novamente no recente *Joining the Resistance*. De acordo com Veatch, uma das principais contribuições da filosofia moral feminista da corrente do cuidado está justamente em trazer para o debate da moralidade a questão dos seres humanos enquanto seres relacionais. Se for possível uma caracterização normativa das relações, tem-se o potencial de criar um novo grande subcampo de discussão na teoria ética que parta do aspecto inter-relacional⁵⁵³.

Em *Joining the Resistance*, Gilligan destaca a perda da capacidade das pessoas de se inter-relacionarem em virtude de um modelo de sociedade que vê a ligação com o outro de forma negativa e

⁵⁵² PAUER-STUDER, op. cit., 1996, p. 271.

⁵⁵³ VEATCH, Robert M. The Place of Care in Ethical Theory. *Journal of Medicine and Philosophy*, v. 23, n. 2, p. 210-224, 1998, p. 220-222.

valoriza a separação por intermédio de garantias ligadas a direitos e deveres. Nesse modelo de sociedade, há pouco espaço para o desenvolvimento de conexões com os outros. Como bem observa a autora, as habilidades de se relacionar, de se entender mutuamente, de querer estabelecer conexões duradouras com os outros, ainda são desvalorizadas. A adaptação ao modelo de sociedade patriarcal exige o rompimento de relações e a negação dos sentimentos. Para Gilligan, “o sacrifício da voz diferente e dos relacionamentos, resultante da adaptação às normas de gênero, compromete a saúde psicológica e a própria viabilidade da sociedade democrática”⁵⁵⁴. Ao mesmo tempo, indivíduos manifestam uma resistência a esse modelo de sociedade, sobretudo, as mulheres, uma vez que, em geral, seu espaço de atuação na sociedade ainda lhes destina e exige o exercício da preocupação com os outros e o cuidado nas relações.

Com base nisso, tem-se que Pauer-Studer não relaciona suficientemente sua proposta teórica com a crítica ao modelo de sociedade em grande medida ainda estruturada patriarcalmente. A transformação da sociedade não é possível sem antes passar pela valorização do aspecto relacional dos sujeitos morais. De acordo com Carol Adams, ser relacional é sentir-se responsável pelo outro considerado valioso, apresentando-se de forma sensível às necessidades físicas e emocionais, expressas ou não. Mas isso não implica o auto-sacrifício para a satisfação do outro. Ao contrário, só é possível estabelecer um relacionamento de cuidado para com o outro, quando o ‘eu’ encontra-se cuidado também⁵⁵⁵. Por meio da valorização do aspecto relacional do sujeito, os sentimentos podem ser de fato integrados na base de uma teoria moral para se tornarem, ao lado de direitos e de uma concepção de justiça, valores morais de prática espontânea, em relação aos quais talvez seja dispensável a imposição da prática como uma exigência do dever moral.

Enquanto um dos limites de Noddings está em atribuir importância essencial aos círculos próximos de relacionamentos de cuidado, Pauer-Studer não parece dar atenção suficiente ao aspecto relacional do sujeito. O tratamento dispensado à questão relacional limita-se ao comprometimento com o bem-estar mínimo do outro, por

⁵⁵⁴ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 37.

⁵⁵⁵ ADAMS, Carol J.. Caring About Suffering: A Feminist Exploration. In: DONOVAN, Josephine; ADAMS, Carol J. (eds). *Beyond Animal Rights: A Feminist Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, 1996.

meio da atenção cuidadosa e respeitosa as suas necessidades fundamentais.

Uma ética que tem em vista a complementaridade ou a completude, precisa ocupar-se do potencial de transformação do cuidado nas relações. Isso implica romper o tradicional dualismo de gênero, que opõe homens e mulheres na sociedade patriarcal, atribuindo características distintas a ambos, e situa o cuidado como uma função exercida pelas mulheres e, portanto, uma atividade ‘feminina’ reservada ao espaço privado. À medida que as mulheres passam a ocupar novos papéis e funções sociais no espaço público, têm sua voz diferente ou a habilidade de cuidar nas relações questionadas e invalidadas. Por isso, Gilligan refere o potencial transformador da resistência das mulheres no espaço público de atuação: cuidado e atenção são, assim, não apenas uma voz distinta na moralidade, mas, por focar o aspecto relacional dos indivíduos, também uma evidência da resistência à perda dos fundamentos da humanidade.

Ao resistir ao modelo patriarcal de sociedade, as mulheres podem contribuir para dissipar a dualidade de gênero, tornando relações de cuidado e de preocupação com os outros um aspecto característico do modelo de interação entre os indivíduos, independentemente do gênero a que pertencem. Capacidades como empatia, compreensão e colaboração com o outro não seriam mais o que distingue homens de mulheres, mas aquilo que os identifica como sujeitos morais, afirma Gilligan. Por isso, numa sociedade que troca a valorização da separação do outro pela valorização da ligação e da relação com o outro, os sentimentos podem ser facilmente restituídos nas teorias morais, tornando-os uma capacidade universal dos seres humanos. Isso sem deixar de lado a perspectiva dos direitos e da justiça, que muito adequadamente contribui para que mulheres possam ocupar o espaço público.

Em suma, embora Pauer-Studer tenha criticado as teorias deontológicas pela importância secundária atribuída aos sentimentos e a habilidade moral do cuidado, procurando introduzir sentimentos em um primeiro plano da teoria moral, não fica claro o lugar do aspecto relacional dos seres humanos, sujeitos e pacientes morais, na sua teoria moral. A exigência de Gilligan de transformação social pela abordagem das relações é anterior ao momento em que Pauer-Studer impõe aos agentes morais a obrigação de desenvolverem sentimentos morais.

A noção feminista de sujeito relacional torna-se mais compreensível quando se toma por base uma concepção de autonomia relacional. Pauer-Studer chega a referir os argumentos feministas em

relação à concepção do sujeito liberal autônomo guiado pelos interesses próprios e por uma postura de concorrência em relação ao outro, como se o sujeito não tivesse sido, em algum momento, socializado, ou seja, como se sua identidade não tivesse sido construída em meio a um contexto das relações familiares – papel esse desempenhado, como aponta Benhabib, quase sempre pelas mulheres. Para algumas feministas, a ideia de um sujeito abstrato e ‘sem ligações’ retrata a experiência do campo ‘masculino’ em sociedade, contradizendo uma experiência de ligação com outras pessoas. Essa imagem abstrata e atomista da identidade pessoal ignora o papel da socialização efetuada pela família. Também Gilligan critica a visão de autonomia tradicional, chamando a atenção para o fato de que “vivemos em um mundo cada vez mais em alerta para a interdependência e os custos do isolamento; sabemos que autonomia é uma ilusão e que pessoas estão interconectadas”⁵⁵⁶.

Charlotte Witt, em *The Metaphysics of Gender*, concebe o *self* não como um agente autônomo, livre de quaisquer restrições corporais, de relações com os outros e isolado de uma situação social, mas como um ente relacional. O indivíduo não pode ser visto como alguém isolado: “ser um *self* é ser um *self* em relação a outro *self*”⁵⁵⁷. Uma das evidências disso, segundo a autora, pode ser encontrada nas experiências de vítimas de traumas, pessoas que conseguem recobrar-se e recuperar-se por meio da reelaboração e enriquecimento de suas relações, do sentimento de conexão com outro cuja presença é importante para a recuperação⁵⁵⁸.

A concepção de autonomia relacional envolve as dimensões do agente autônomo, de ação autônoma e de escolha autônoma. A autonomia é, portanto, decorrente da relação com os outros, o que inclui tanto as relações interpessoais quanto a influência do ambiente social no qual o indivíduo se encontra. O ambiente pode, inclusive, inviabilizar a ação autônoma do indivíduo, quando não aceita a manifestação

⁵⁵⁶ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 17.

⁵⁵⁷ WITT, op. cit., 2011, p. 122.

⁵⁵⁸ Witt cita aqui o estudo de Brison sobre isso, segundo a qual, a recuperação do trauma é facilitada com a ajuda de outros, por exemplo, por meio da simples presença física; pode ser melhorada e assegurada por meio das relações afetivas, por exemplo, com uma criança; e pode ser auxiliada por meio de um público ou de pessoas que possam escutar e validar a história da vítima. Ibid., p. 122.

individual⁵⁵⁹. Um indivíduo pode ser capaz de pronunciar um ‘não’ em uma situação de relação social, mas essa negação pode simplesmente ser ignorada pelo outro sujeito ao qual a negação se destina (agente autônomo) e pelas normas e condições sociais que imperam entre as relações (ação autônoma). Por isso, as normas associadas com o que alguém é capaz de fazer estão condicionadas pelo contexto social no qual o indivíduo age. A agência autônoma é sempre relacionada com as condições sociais que a tornam possível⁵⁶⁰. Nesse sentido, torna-se fundamental que, para evitar o dano, as relações sejam pautadas em uma teoria mínima de bem que inclua sentimentos como o cuidado e a preocupação com os outros nesse ambiente no qual o indivíduo atua autonomamente, além de se lhe garantir direitos. Com isso, é possível prevenir que condições sociais que governam a autonomia dependente do contexto não sejam opressoras.

Ao analisar a concepção de Noddings, Pauer-Studer observa que a perspectiva orientada para relacionamentos tem como base uma ontologia relacional do sujeito. Nessa abordagem, os seres humanos são definidos a partir de relações que podem ser refletidas, avaliadas e modificadas em vista de um melhor direcionamento. Pauer-Studer reconhece que as implicações da concepção de sujeito autônomo relacional na ética prática indicam que problemas como eutanásia e aborto, por exemplo, não deveriam ser tratados a partir de uma deliberação sobre direitos, mas com base em uma orientação para as relações. Todavia, a autora deixa de lado esse aspecto ao desenvolver sua proposta ética.

Pode-se acrescentar que a valorização do aspecto relacional não se opõe a uma concepção de direitos e de justiça. Ao contrário, a complementaridade se dá a partir do momento em que, por exemplo, o paciente tem seu direito de escolha preservado e a segurança de uma decisão justa por meio do diálogo compassivo com aqueles que estão vinculados a ele nesse momento, no qual os sentimentos, a preocupação com o outro e o cuidado efetivo tem de estar presentes. Evidencia-se aqui a relevância da qualidade das relações entre os envolvidos na situação para a melhor decisão, que não se resolve simplesmente pela existência de um direito individual à escolha.

Pauer-Studer mantém os sentimentos de cuidado e de preocupação com os outros no nível da virtude dos sujeitos morais, sem

⁵⁵⁹ Ibid., p. 123.

⁵⁶⁰ Ibid., p. 124.

enfocar adequadamente a questão da interconexão entre os sujeitos, para a qual Gilligan chama a atenção. Nesse sentido, pode-se afirmar que a autora não estabelece uma concepção moral que compatibilize as duas perspectivas da ética ou os dois modos distintos de compreensão de problemas morais, mas, antes, procura estabelecer o valor das virtudes dentro de uma concepção moral:

O ponto central em uma ética de virtudes é se perguntar sobre as qualidades de caráter moralmente adequadas, e não sobre princípios morais fundamentais. [...] Em contextos concretos, somente em raras ocasiões a reflexão moral segue os padrões de uma aplicação rigorosa de princípios gerais a situações específicas; uma sensibilidade e uma capacidade para emitir juízos, ambas afinadas e treinadas pelas virtudes, tornam-se muito mais relevantes para se desenvolver um senso de identificação dos cursos de ação adequados a situações. A reflexão sobre como uma pessoa resolveria um conflito moral e que tipo de características são exigidas em determinados cursos de ação, no caso da dimensão moral das relações pessoais, abre um tipo de abordagem enriquecedora, mais do que se pode ganhar a partir de regras e princípios. Regras morais estabelecem exigências para nossa convivência, mas o amplo aspecto e os detalhes de como encontramos o outro por meio da ação moral, não se pode entender completamente por meio de regras⁵⁶¹.

Tem-se assim que Pauer-Studer introduz no contexto da moral do respeito universal e da teoria mínima de bem, que dá origem a uma concepção fraca de vida boa, a necessidade de levar em conta certos sentimentos, como o cuidado e a preocupação com os outros, tidos como virtudes morais a partir de sua associação a uma concepção de bem. Para ela, as virtudes podem auxiliar a sentir de determinada forma, não apenas a agir de determinado modo, ou seja, de acordo com um princípio moral.

⁵⁶¹ PAUER-STUDER, op. cit., 1996, p. 129.

Apesar dos limites da concepção de Pauer-Studer no que tange à consideração do aspecto relacional dos sujeitos morais, sua contribuição está no fato de que, ao tratar dos sentimentos como virtudes morais, eles passam a ser constitutivos para o momento universal da moralidade, deixando de ser simplesmente associados à voz distinta da moralidade ou ser considerados desnecessários para a moral. Sentimentos são transformados em uma possibilidade para todos. Com isso, Pauer-Studer retira-os da condição deturpada de que são características apenas das mulheres ‘femininas’, que os desenvolvem na esfera da vida privada e de que uma ética que leve em conta tais sentimentos terminaria por manter as mulheres restritas a esse âmbito privado. No entanto, uma teoria moral abrangente, caracterizada pela completude, não pode abrir mão da atenção às relações, conexões e vínculos que indivíduos têm e podem construir uns com os outros.

Após realizar ponderações acerca das concepções éticas de diferentes teóricos da moralidade, Pauer-Studer desenvolve uma concepção teórica que pretende superar a unilateralidade das teorias morais tradicionais e o denominado ‘paradigma racionalista’, dando espaço para as reivindicações feministas numa concepção moral. Para tanto, baseia-se no princípio do respeito universal de Tugendhat e na ideia da teoria mínima de bem de Rawls, acrescentado os sentimentos morais como bens fundamentais a serem desenvolvidos por todos. Por meio da reformulação da concepção mínima de bem de Rawls, na qual não contam apenas valores materiais, direitos e liberdades individuais, mas também sentimentos morais na forma de virtudes morais, Pauer-Studer chega a uma noção fraca de vida boa para a qual as ações morais devem ser direcionadas. Os sentimentos morais como virtudes constituem o núcleo universal de diferentes formas de vida e resultam em condutas que alcançam a aprovação geral, sendo que as ações neles baseadas têm em vista atender as necessidades e interesses fundamentais (que integram a concepção mínima de bem) dos sujeitos morais. Os sentimentos morais são assim valores morais fundamentais a serem cultivados e exigidos de todos na forma de dever. A presença dos sentimentos não leva à relativização e imparcialidade das condutas individuais morais porque se orientam pela preocupação com o bem-estar de todos. Sentimentos e afetos não podem, então, ser separados do ideal da vida boa para que se mantenha o caráter universal e imparcial do respeito aos outros. Em última instância, o respeito em relação às pessoas pressupõe que lhes sejam asseguradas as exigências mínimas para uma vida boa por meio da satisfação de necessidades fundamentais,

o que, por sua vez, supõe, ao lado dos direitos, valores constituídos na forma de sentimentos morais.

Tendo por base uma atenção insuficiente por parte de Pauer-Studer à questão do cuidado e da preocupação com os outros dentro do contexto da responsabilidade nas relações, que, em muitos casos, constituem-se em relações assimétricas, uma melhor caracterização do modelo teórico da autora leva a classificá-lo não como uma teoria ética completa, mas uma tentativa de conjugar uma ética de virtudes com uma ética de princípios e direitos. Pauer-Studer consegue dar um lugar importante aos sentimentos morais em sua concepção teórica, mas não articula suficientemente as duas abordagens da moralidade por ela reconhecidas – algo necessário para que uma teoria moral seja caracterizada pela complementaridade entre as vozes morais. Além disso, embora seja de grande valia a revisão aprofundada de Pauer-Studer sobre as teorias modernas tradicionais da moralidade, as críticas que a autora apresenta nem sempre são lançadas sob a ótica feminista. Dessa forma, em muitas passagens, não fica clara a vinculação da argumentação crítica de Pauer-Studer com as questões de interesse da teoria feminista. Em outras palavras, o trabalho da autora não deixa de ser uma fonte teórica relevante de discussão crítica de teorias morais importantes e antagônicas, mas nem sempre é possível identificar em que medida sua revisão crítica de fato aponta os limites da presença de apenas uma voz da moralidade na teoria ética.

4.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

Ao longo deste capítulo apresentou-se a concepção de Pauer-Studer, que se propôs a investigar criticamente a desvalorização dos sentimentos morais na teoria ética kantiana para, depois, integrá-los a uma teoria moral que supere limites de gênero. Pauer-Studer atribuiu aos sentimentos morais um papel de destaque dentro da moralidade e distanciou-se de conotações convencionais de gênero, responsáveis pela associação dos sentimentos às mulheres e por sua consequente determinação negativa. Os sentimentos morais não devem ser apenas algo contingente dentro de uma teoria moral, dependente de inclinações. Seres humanos devem ser objeto de respeito, o que envolve o cuidado, a simpatia, a preocupação e a compaixão e, por isso, cabe a uma teoria ética reconhecer tais sentimentos como virtudes morais a serem desenvolvidas por todos.

Pauer-Studer apresenta uma revisão crítica da concepção de uma teoria de justiça de Rawls. Para ela, o equívoco de Rawls está em não reconhecer que ao propor uma sociedade bem ordenada, guiada por princípios de justiça ela já define uma concepção fraca de vida boa vinculada a ideais liberais. Além disso, Rawls comete um equívoco ao incluir apenas bens materiais e liberdades básicas individuais na escolha dos bens primários. Para a autora, certas virtudes são valores fundamentais para uma vida coletiva ordenada e devem, assim, integrar uma teoria mínima de bem. Alguns sentimentos morais, por sua vez, como a solidariedade, compaixão, simpatia, empatia e preocupação com os outros correspondem a esse tipo de virtudes e devem ser desenvolvidos por todos os sujeitos morais, tendo em vista atender a necessidades e especificidades de todos e o respeito as vidas individuais. A partir desse núcleo comum e compartilhado mínimo do que o bem, os indivíduos podem então estabelecer suas concepções abrangentes de vida boa expressas em seus planos racionais de vida.

A contribuição central de Pauer-Studer está em reconhecer que todos os seres humanos são vulneráveis e que essa característica deve guiar o estabelecimento de uma concepção mínima de bem. Outro mérito da autora está na atenção dada as relações assimétricas, que exigem especial sensibilidade, simpatia e compaixão para serem adequadamente compreendidas.

A concepção de Pauer-Studer foi aqui apresentada com o fim de se analisar se sua versão da complementaridade é satisfatória, ou seja, se ela consegue, de fato, estabelecer um valor semelhante tanto para o cuidado, quanto para direitos e noções de justiça dentro de uma teoria moral abrangente. No entanto, verificou-se que ao transformar sentimentos morais em valores que junto com virtudes morais integram os bens básicos de uma sociedade baseada na justiça e bem ordenada, Pauer-Studer não alcança a efetiva complementaridade, uma vez que o valor do cuidado permanece subsumido a um valor mais primordial que é o da justiça. Além disso, a autora configura o cuidado como um sentimento moral geral e não como uma habilidade a ser desenvolvida por todos os seres humanos, de acordo com as especificidades, particularidades e características contextuais das relações, conforme vem sendo salientado ao longo do estudo e será retomado no último capítulo. O cuidado é também apenas um sentimento em meio aos demais, como a simpatia e a compaixão, etc., e não um tipo de habilidade especial que pode ser tomada como o guia de ações morais, conforme será verificado no próximo capítulo.

5 O SENTIDO DA COMPLEMENTARIDADE ENTRE ÉTICA DO CUIDADO E DE PRINCÍPIOS EM UMA PROPOSTA ÉTICA

Neste capítulo desenvolve-se centralmente a questão da complementaridade entre as denominadas orientações morais distintas identificadas por Gilligan e apresentadas ao longo do segundo capítulo, quais sejam, a orientação para o cuidado, a responsabilidade e a manutenção de relações, e para a justiça, os direitos e a aplicação de princípios morais abstratos. Com isso, busca-se atender as reivindicações morais da corrente da ética do cuidado para a formação de uma teoria moral que não seja apenas o reflexo de uma concepção desenvolvida em conformidade com a posição de sujeitos dominantes e privilegiados dentro da sociedade, mas também não seja uma perspectiva alternativa à ética de princípios, como acabou demonstrando ser a teoria do cuidado de Noddings. A noção de complementaridade aqui defendida também pretende ser mais substancial do que as considerações realizadas por Pauer-Studer e apresentadas no quarto capítulo acerca do cuidado como um sentimento moral de caráter geral a ser desenvolvidos por todos.

Inicialmente, procura-se mostrar que a origem do cuidado está vinculada às características da empatia que, por sua vez, é parte da própria natureza humana, junto com outras características fundamentais como a linguagem e a racionalidade. Na sequência, abordam-se os aspectos práticos do cuidado nas diferentes relações sociais existentes, oferecendo-se uma classificação dos tipos de cuidado. A partir disso, mostra-se como o cuidado é compatível e pode ser integrado a uma noção de justiça, além de estar diretamente implicado em diferentes direitos sociais. Por fim, apresenta-se a proposta do princípio universalizável do cuidado – um guia geral para o fortalecimento da prática de cuidar por indivíduos e instituições para além das restrições históricas de gênero referentes ao cuidado na sociedade.

5.1 NATUREZAS HUMANAS E A HABILIDADE DO CUIDAR

A discussão sobre a natureza humana na história da filosofia é controversa. Não se objetiva aqui efetuar uma reconstrução histórica desse debate. Mas, importa notar, a controvérsia sobre o que constitui de fato a natureza humana ocupa espaço dentro das correntes de filosofia feminista, levando ao surgimento de diferentes perspectivas críticas ao conceito. Por isso, é importante considerar, ainda que brevemente, que do ponto de vista de algumas filósofas feministas a teorização sobre a

ideia de natureza humana é o resultado de teorizações de grupos com um privilégio epistêmico, isto é, indivíduos epistemologicamente em posição de poder na sociedade para designar o padrão e o característico do que é ser essencialmente humano. Há uma metodologia não apenas por trás do objeto, mas do próprio sujeito que investiga, isto é, um conjunto de valores, princípios e procedimentos que o guiam na própria formulação de hipóteses de pesquisa. Nesse sentido, as ideias de natureza humana estão assentadas em um falso universalismo que, conseqüentemente, também refletiu nas propostas de teorização sobre a moralidade que ganharam destaque desde a modernidade. Por isso, uma teorização sobre natureza humana precisa passar pela apreciação crítica desses aspectos que resultaram em um entendimento limitado do que é a natureza humana.

Ainda assim, parece ser importante recorrer a ideia de natureza humana se ela for pensada como aquilo que designa uma versão completa e verdadeira dos indivíduos em geral. A breve investigação sobre as possibilidades da natureza apresentada a seguir parte do princípio de que os indivíduos, na sociedade patriarcal, não conseguem se desenvolver de forma plena e completa: ou eles voltam-se para a observação de noções de direitos e justiça, ou eles são indivíduos cuidadores.

De acordo com Antony, os conceitos de natureza humana que figuraram de forma proeminente nas teorias normativas da filosofia ocidental são positivos. Autores como Aristóteles, Rousseau e Kant basearam seus sistemas éticos e políticos em afirmações substantivas acerca das capacidades e disposições supostamente essenciais aos seres humanos. Uma característica em comum entre essas perspectivas é que todas partem de certo grupo social privilegiado para determinar o que é a natureza humana. Antony salienta que embora tais teorias afirmem o valor moral inerente e a igualdade fundamental entre todos os seres humanos, poucos recursos fornecem para inspirar movimentos emancipatórios. Além disso, os maiores filósofos ocidentais não consideraram que os direitos naturais dos ‘homens’ também se aplicam às mulheres, que aparecem em tais teorias como destituídas de certas potencialidades morais por ‘sua’ natureza⁵⁶². Todavia, tais filósofos não pensam que as mulheres não pertencem a mesma categoria de ‘homens’.

⁵⁶² ANTONY, Louise. “Human Nature” and Its Role in Feminist Theory. In: KOURANY, J. (ed.) *Philosophy in a Feminist Voice*. Princeton: Princeton University Press, 1998, p.63-91, p. 63.

Ambos pertencem ao tipo humano, mas a ideia preponderante é, segundo Antony, que mulheres e homens compartilham alguma forma de natureza humana, ainda que mulheres diferem de homens em aspectos moralmente relevantes, tal como a capacidade de racionalidade. Eles não constituem ‘tipos’ distintos, nem se reconhece uma gradação dentro do mesmo tipo, pois em ambos os casos talvez tivesse que se admitir variações qualitativas também internamente ao grupo de homens e defender a mesma gradação entre diferentes indivíduos desse grupo. Ao mesmo tempo, não parece ser o caso de a natureza humana genérica constituir-se na base de definição de direitos e teorias morais, mas sim algo especial na realização masculina da natureza. A solução apontada pelos filósofos clássicos, como Aristóteles, e modernos, como Rousseau e Kant, é dizer que mulheres e homens compartilham a mesma natureza, mas que mulheres não a realizam inteiramente. Por isso, apenas homens representam de forma exemplar a categoria dos humanos, enquanto as mulheres seriam espécies de humanos defeituosos⁵⁶³.

Essa solução está vinculada, então, à justificação da subordinação das mulheres, ou seja, a tradicional dominação de homens sobre mulheres, influenciando ainda hoje o modo como são tratadas dentro da sociedade. Antony aponta que tal concepção racionaliza a praticamente universal dominação sobre as mulheres. Enquanto a natureza dos ‘homens’ torna-os aptos a fundamentar demandas elevadas de igualdade moral ou independência política, a das mulheres abre espaço apenas para fundamentar proibições e prescrições de como agir. Em outras palavras, os homens reivindicam há muito tempo diferentes liberdades e a igualdade moral, enquanto às mulheres cabem proibições sociais de toda sorte, justificadas na ideia dos limites de ‘sua natureza’ – natureza essa nunca definida com a participação das mulheres, mas sempre resultado do julgamento dos homens, detentores e produtores de um certo tipo de conhecimento e do poder que lhe é associado.

Por causa de sua natureza supostamente limitada, resta, então, as mulheres uma série de restrições de oportunidades; e elas serão boas humanas enquanto contentarem-se em realizar sua natureza menor na forma de servidão aos homens, ao invés de procurarem posicionar-se contra as determinações naturais; mas caso insistam em fazê-lo, os arranjos sociais lhes dificultarão a ação e garantirão a preservação de sua única possibilidade de construção de identidade⁵⁶⁴. Assim, o que

⁵⁶³ Ibid., p. 64.

⁵⁶⁴ Ibid., p. 64-66.

deveria ser uma explicação sobre a natureza humana compartilhada para assegurar a igualdade humana universal, transmuta-se em justificativa para a prática de exploração de um grupo de humanos por outro.

O fato da desigualdade de poder nas relações entre os gêneros estar associado também a concepções prevalentes de natureza humana leva a pensar criticamente tal conceito. Qual a utilidade de se pensar sobre a ideia de natureza humana para uma teoria moral que pretenda ir além dos limites de gênero, se, historicamente, tais reflexões têm sido utilizadas estrategicamente para justificar, ainda que indiretamente, estruturas sociais hierárquicas, dualistas e opressoras? De qual ‘natureza humana’ é preciso então falar e para que é necessário um tal conceito? A ideia de natureza humana não é neutra e também possui por trás dela uma série de conotações normativas relevantes. Tal noção não pode escapar, portanto, pela crítica epistemológica feminista.

Outra questão relevante diz o seguinte: até que ponto uma análise da natureza humana pode contribuir para a reflexão sobre uma teoria moral abrangente e adequada à variedade dos seres humanos enquanto agentes morais? É a natureza humana de fato algo determinante para o comportamento moral que desenvolvemos socialmente? Ou, como questiona Antony: “se a natureza é diretamente determinante, se o *status quo* social é simplesmente uma sequência neutra das leis da natureza, então por que nós precisamos de prescrições e advertências com o fim de não causar distúrbios à ordem natural?”⁵⁶⁵. Em outros termos: se mulheres não têm o mesmo potencial que homens, por que precisam que a ordenação social seja engendrada de modo a mantê-las nessa condição? E ainda, como saber que qualidades denominadas naturais são de fato ‘naturais’ e não produto de um modo de socialização ou de todas as prescrições e determinações inferidas por um grupo dominante? As mulheres são mesmo ‘naturalmente’ menos agressivas do que homens ou isso é apenas fruto da ordenação social em torno de papéis de gênero? Ou até que ponto a ordenação dos gêneros deveria se dar com base em diferenças biológicas sexuais e qual a relevância disso para definir a capacidade para a moralidade? A simples existência de tais questionamentos torna preeminente refletir sobre o significado da natureza humana.

Se há diferenças biológicas entre os sexos, é preciso questionar até que ponto elas são relevantes para a teorização sobre a moralidade ao mesmo tempo em que se argumenta que a capacidade para estabelecer

⁵⁶⁵ Ibid., p. 65.

relações e decisões morais é uma característica essencialmente humana. Parece que tais diferenças foram pressupostas na teorização sobre a moralidade e retratadas nos diferentes papéis sociais atribuídos à delimitação dos gêneros e sua antagonização até o presente. Se historicamente se justificou a subordinação das mulheres recorrendo-se à ideia de que sua natureza humana é limitada, então, é preciso considerar as diferenças estabelecidas entre os gêneros nesse debate – aspecto ao qual pouca atenção tem sido dada pelos filósofos em geral. Na verdade, se mulheres e homens são de fato diferentes biologicamente, isso, a princípio, é irrelevante para a capacidade moral, mas que tratamento tais diferenças recebem na organização social e na reflexão filosófica sobre a natureza humana é sim algo a ser revisado criticamente⁵⁶⁶.

Epistemólogas feministas, a exemplo de Longino, têm procurado apontar o limite de tantas teorias que, ao suporem diferenças, tomam como o representante padrão e ideal do humano sempre o homem, suficientemente adequado para representar a espécie como um todo. Por isso, os próprios processos de aquisição do conhecimento são perpassados por gênero – ou por relações de poder desiguais⁵⁶⁷. Lloyd, por sua vez, salienta a falta de neutralidade de muitos cientistas, cujas observações, medidas e interpretações acabam sendo afetadas pelos próprios pressupostos sobre o papel da mulher na sociedade⁵⁶⁸. Isso implica que em uma investigação não basta ser crítico em relação ao objeto de estudo, mas também em relação ao próprio processo de produção de conhecimento, ou seja, quais as tendências assumidas, ou

⁵⁶⁶ Ibid., p. 68.

⁵⁶⁷ LONGINO, Helen L. Subjects, Power, and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science. In: KELLER, E. Fox; LONGINO, Hellen L. (Eds.) *Feminism and Science*, Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 264-279, p. 265.

⁵⁶⁸ Lloyd investiga como as explicações evolucionárias e biológicas sobre a sexualidade feminina são influenciadas por crenças e comportamentos sociais. Infere que a ciência, muitas vezes, não se separa o suficiente do contexto social e, para além dos dados, leva em conta muitos outros fatores na produção de resultados. LLOYD, Elizabeth. Pre-Theoretical Assumptions in Evolutionary Explanations of Female Sexuality. *Philosophical Studies*, v. 69, p. 139-153, 1993.

não, pelo sujeito que investiga e quem é esse sujeito pesquisador⁵⁶⁹. De certa forma, é essa também a preocupação de Gilligan ao apontar os limites da concepção de desenvolvimento moral de Kohlberg que toma sempre o desenvolvimento moral de homens como o padrão e o ideal do desenvolvimento moral e segue as tendências sociais na desvalorização do tipo de conhecimento moral produzido pelas meninas.

Também Antony questiona o porquê de o ponto de referência nos debates sobre a natureza humana ser sempre o homem: a simples afirmação, de que mulheres são diferentes de homens e não os homens diferentes de mulheres é carregada de tendências e preconceitos implícitos de gênero. Se de fato há propriedades distintivas, porque as supostas propriedades dos homens são o ideal da humanidade completa enquanto mais da metade dos seres humanos não pode então alcançar esse ideal? E por que não permitir que esses seres humanos possam falar por si mesmos?⁵⁷⁰ Torna-se evidente aqui o reflexo do debate sobre a desigualdade de poder entre homens e mulheres recebido de MacKinnon no capítulo anterior. Não se pode negar que a teorização sobre tais temas que buscam regularidades e de pretensão generalista parte de um determinado grupo privilegiado que passa então a falar sobre outros. Nesse sentido, também não se pode descartar as próprias controvérsias internas ao movimento feminista que ocorre quando mulheres brancas de classe média, por exemplo, falam de seus interesses supondo que sejam os interesses de todas as mulheres. É importante lembrar que enquanto o feminismo de mulheres brancas luta pela descriminalização do aborto, por exemplo, o feminismo das mulheres negras luta pelas condições de sobrevivência dignas para seus filhos, que deixem de ser assassinados a todo o tempo pelo Estado que lhes devia assegurar proteção.

A reflexão feminista tem questionado as teorias da natureza humana ‘genérica’, averiguando quais metodologias estão por trás de tais teorias, bem como os valores e as pressuposições de fundo sob os quais os projetos são concebidos. O argumento é que a atividade filosófica em si é fruto de um grupo situado numa posição socialmente privilegiada, comumente homogêneo, que passa então a teorizar sobre a generalidade dos seres humanos, sendo que a ausência de outras

⁵⁶⁹ ANTONY, Louise. Quine as a Feminist: The Radical Import of Naturalized Epistemology. In: ANTONY, Louise; WITT, Charlotte. (Eds.) *A Mind of One's Own*. Boulder: Westview Press, 2002, p. 110-153, p. 113-116.

⁵⁷⁰ Id., 1998, p. 68.

perspectivas é tomada como um sinal suficiente de objetividade. Nesse contexto, as características selecionadas para definir a natureza humana são aquelas que para esse mesmo grupo são importantes e consideradas superiores, ainda que não sejam qualidades comuns para qualquer membro da espécie humana. Além disso, tais características, sejam elas pertencentes ou não a todos os seres humanos, podem ainda ser qualidades que não são universalmente valiosas. Por fim, nesse contexto de análise, propriedades contingentes podem ser tomadas como essenciais, “tratadas como qualidades inerentes que em verdade são resultado de circunstâncias altamente variáveis”⁵⁷¹, além de serem consideradas como propriedades normais, sendo que aqueles que não as possuem são então tidos como deficientes.

Considerando os problemas desse debate sobre natureza humana e o comprometimento das concepções com a posição social de grupos privilegiados, cabe questionar se é possível reformular e revisar a noção de natureza humana ou se seria útil abandoná-la. Antony defende que a teoria feminista precisa apelar para uma natureza humana universal para articular e defender suas reivindicações críticas acerca do dano causado às mulheres sob o patriarcado e também fundar uma visão positiva das relações humanas equitativas e sustentáveis⁵⁷². Uma concepção de natureza humana é fundamental, portanto, para libertar a sociedade de preconceitos que resultam quando ideias socialmente construídas são tomadas como diferenças naturais. Isso não significa que certas categorias socialmente construídas, como a de ‘mulher’, não sejam relevantes para mostrar a existência de injustiças. Mas ainda que categorias como ‘gênero’ sejam mantidas como categoria analítica que auxilia na transformação social, é importante que ela não seja essencializada, isto é, que não se perca de vista que categorias como ‘mulher’ e ‘homem’ tem por base qualidades desenvolvidas historicamente sob condições sociais específicas⁵⁷³.

As mesmas razões devem levar à manutenção da uma concepção de natureza humana. Mas, para caracterizá-la de forma adequada, sustenta Antony, é preciso distinguir entre dois tipos de propriedades: as categóricas e as disposicionais. As categóricas são propriedades pertencentes ou atribuíveis a um objeto em virtude de seu estado atual e corrente ou comportamento manifesto; as disposicionais são

⁵⁷¹ Ibid., p. 69.

⁵⁷² Ibid., p. 67.

⁵⁷³ Ibid., p. 74.

propriedades atribuíveis a um objeto em virtude de um estado que pode assumir ou um comportamento que pode manifestar sob certas circunstâncias. O sal, por exemplo, tem a propriedade categórica da solidez; e a disposicional da solubilidade. Para Antony, a propriedade da solidez não seria parte essencial do sal; mas a da solubilidade sim, pois parece ser uma característica necessária do sal que ele dissolve sob determinadas circunstâncias, mesmo que permaneça sempre sólido sob outras, ou seja, mesmo que as circunstâncias ativadoras da solubilidade nunca se façam presentes⁵⁷⁴.

Mas embora a propriedade disposicional pareça ser essencial, o fato é que propriedades disposicionais estão sempre ‘fundadas’ em categóricas. São as últimas então as mais adequadas para constituir a ‘natureza’ de um objeto, pois permitem explicar todas as demais propriedades que podem se manifestar sob determinadas circunstâncias. É a propriedade categórica – as moléculas – que permitem dizer o que o sal é. Tais propriedades ficam geralmente ‘escondidas’ nesses objetos, justamente por constituírem seu fundamento ou base. Essa é, portanto, a noção de ‘natureza’ que Antony endossa: “uma natureza é uma propriedade categórica (possivelmente escondida) que fundamenta disposições e explica propriedades categóricas observáveis”⁵⁷⁵.

Há duas importantes características desse modelo de natureza apontadas por Antony. A primeira delas dispõe que a natureza ou essência real é sempre uma propriedade distinta de qualquer um dos elementos categóricos associados às disposições que fundamenta, isto é, naturezas são funcionais, pois produzem determinadas propriedades dadas certas circunstâncias. O sal não tem uma ‘natureza dissolutiva’, mas uma natureza determinada pelas moléculas que, na presença de água, dissolve. Por isso, é difícil nomear a natureza sem que se faça referência a uma ou mais disposições que ela fundamenta. Antony sustenta que essa dificuldade origina, por exemplo, nomeações como ‘uma natureza agressiva’, quando na verdade designa-se apenas que uma pessoa possui a propriedade disposicional para a agressividade e não que isso é constitutivo de sua natureza. A segunda característica é que as propriedades disposicionais só são especificadas de forma completa quando circunstâncias ativadoras são especificadas por completo. O uso da palavra ‘solúvel’ designa que algo é solúvel em água; se a solubilidade for um outro elemento, ela precisa vir especificada, ou a

⁵⁷⁴ Ibid., p. 76.

⁵⁷⁵ Ibid., p. 77.

disposição será vazia ou mal definida. Em algumas situações, as circunstâncias ativadoras estão sempre presentes e sequer são especificadas, fazendo com que determinado estado seja tido como ‘normal’, por exemplo, a condição líquida da água. Nesse caso, a contingência de aparecimento de algumas propriedades categóricas particulares se tornar invisível, como se não fossem o resultado de certo tipo de interação com um ambiente particular e são consideradas elas mesmas parte da natureza. É o que acontece quando propriedades humanas disposicionais como ‘agressividade’ e ‘inteligência’ não são concebidas como resultado de uma interação em um certo ambiente, mas tidas como parte da natureza⁵⁷⁶.

A invisibilidade das contingências pode resultar numa determinada regularidade, isto é, pode conduzir a ideia de que naturezas expressadas de certo modo sob condições que prevalecem são inevitavelmente expressadas desse modo, resultando, por conseguinte, em uma leitura que transforma tais condições regulares em ‘leis da natureza’. Com isso, propriedades disposicionais contingentes acabam interpretadas como inevitáveis e de grande força pela dificuldade em se suprimir sua expressão em muitos contextos. Um exemplo nesse sentido é a questão da inteligência: se ela é ‘natural’, então ela vai se manifestar seja em qual condição o sujeito se encontra; ao mesmo tempo, para ‘estupidez natural’ não há remédio em ambiente algum. Antony sugere que conceitos da biologia, sobretudo a diferenciação entre genótipo, que seria um tipo de propriedade categórica fundamental, e fenótipo, que é a disposição do organismo para revelar certos fenômenos em certos ambientes, auxiliam a combater esse tipo de interpretação equivocada, ainda que, por vezes, possam ser a base para a construção de determinados padrões de reação fenotípica supostamente definidos pelo genótipo, mas que advém apenas de generalizações empíricas de ambientes observados e entendidos como ‘normais’⁵⁷⁷.

Depois da caracterização dessa noção de natureza, Antony mostra que ela pode gerar teorizações equivocadas. O caráter funcional da ideia de natureza, juntamente com a noção da invisibilidade de contingências, resulta no problema da fusão de naturezas com propriedades categóricas particulares. Se essa fusão ocorre em um contexto onde apenas indivíduos privilegiados são teorizadores, o método pode ser comprometido, pois “as circunstâncias ativadoras que são tacitamente

⁵⁷⁶ Ibid., p. 78-79.

⁵⁷⁷ Ibid., p. 80-81.

privilegiadas como ‘normais’ tornam-se aquelas que são típicas ou altamente valoradas pelos próprios teóricos”⁵⁷⁸. As propriedades categóricas evidenciadas sob determinadas circunstâncias, devido à invisibilidade de sua contingência e por não se notar a fusão entre a propriedade categórica e a natureza em si, tornam-se então as ‘naturezas’. Ao tomar como exemplo a categoria ‘gênero’, Antony observa que mesmo que regularidades estáveis indiquem diferenças, elas são insuficiente para defender a existência de diferenças na ‘natureza’ de mulheres e homens. Uma diferença em termos de agressividade entre os gêneros, por exemplo, somente poderia ser sustentada se mulheres e homens, sob as mesmas circunstâncias ambientais e sob o mesmo conjunto de opções comportamentais, fosse mantida⁵⁷⁹.

É nesse mesmo sentido que se pode defender Gilligan também da acusação de essencialização das diferenças em termos de decisões morais entre os gêneros, conforme salientado no terceiro capítulo. Ao admitir a existência de vozes diferentes da moralidade, isso não implica uma forma de essencialização no sentido de naturalização das diferenças, isto é, que há uma natureza humana distinta entre os gêneros mulher e homem no que tange a habilidade de decidir moralmente. Conforme visto ao longo dos capítulos dois e três, a distinção entre as vozes advém de modos de socialização distintos que levam a ocupação de papéis e funções sociais diferentes geralmente mediados por gênero, e que também resultam na continuidade da dominação de um gênero sobre o outro. Com isso, modos de raciocínios diversos podem emergir associados ao gênero, mas são completamente dependentes das condições específicas ambientais, cuja contingência é tornada invisível. Nesse sentido, mudando também as circunstâncias ambientais, que podem vir a ser as mesmas para mulheres e homens em uma sociedade não patriarcal, onde ambos possuem as mesmas opções comportamentais, a integração entre as vozes morais na forma da complementaridade e o conseguinte alcance da maturidade moral, tornam-se opções mais facilmente realizáveis.

Ainda acerca da concepção de natureza sustentada por Antony, importa notar que enquanto categoria analítica, a autora aponta para a possibilidade de se definir diferentes ‘naturezas humanas’ tendo em vista, por exemplo, a utilidade dessas concepções para a superação de metodologias limitadas que vêm sendo criticadas em meio a teoria

⁵⁷⁸ Ibid., p. 82-83.

⁵⁷⁹ Ibid., p. 83.

feminista. Com base nisso, Antony propõe que a capacidade humana para a linguagem seja entendida como parte da natureza humana. Há certamente outros universais biológicos que podem ser entendidos como naturais, mas também há naturezas cognitivas mais comumente denominadas de ‘instintos’. A capacidade para linguagem, isto é, o compartilhamento de uma gramática intercomunicativa, estaria, para Antony, associada a uma propriedade categórica fundamental, que poderia ser denominada de ‘gramática humana universal’, e que pode ser ativada de modos distintos sob diferentes circunstâncias, originando a disposição para linguagens diversificadas⁵⁸⁰.

Tal capacidade constitui ainda um fato moralmente relevante, ou seja, a habilidade de comunicar é algo valioso, para além de sua utilidade, por sua relação com a possibilidade de pensamento abstrato e criatividade. Se de fato considerada algo bom, então é possível ver como certos fatos sobre a natureza podem legitimar proposições normativas. É uma capacidade a ser incentivada por que contribui para o florescimento humano e, por isso, prevenir ou impedir seu desenvolvimento seria um dano ao desenvolvimento humano pleno. Dessa forma, é possível afirmar que as mulheres sob o patriarcado sofrem um dano – resultam desumanizadas quando não se lhes permite o desenvolvimento da capacidade para comunicação⁵⁸¹. Seres humanos individuais necessitam de um ambiente adequado na sociedade para permitir seu florescimento completo, incluindo sua expressão por meio de uma língua. É, portanto, uma obrigação moral assegurar igualmente para todos o desenvolvimento dessa capacidade. Mas essa não é, certamente, a única capacidade humana que é fundamental para o florescimento humano pleno e que é prejudicada quando na organização social prevalecem formas de relações dualistas e hierárquicas que privilegiam certos grupos em detrimento de outros e são falsamente tomadas como ‘naturais’. Há diferentes capacidades, como a da autonomia, que acabam sendo negativamente influenciadas.

Uma organização transformadora das relações de poder desiguais precisa focar os elementos constitutivos da natureza humana, que podem ser compartilhados por todos e precisam ter seu desenvolvimento assegurado, com o fim de desmontar estruturas sociais tendenciosas, pensadas de acordo com o ideal de um grupo dominante. O compartilhamento dessas capacidades é suficiente para tornar claro que

⁵⁸⁰ Ibid., p. 84-85.

⁵⁸¹ Ibid., p. 85.

não pode haver uma justificação para separar mulheres e homens com base em supostas ‘leis’ naturais. Por isso, o ambiente educacional, por exemplo, deve ser pensado para que meninas e meninos possam desenvolver o conjunto de capacidades e habilidades essencialmente humanas. Não se pode justificar que o florescimento humano de certos indivíduos é mais valioso que o de outros. Antony acrescenta que enquanto mulheres e homens compartilharem capacidades moralmente relevantes, tais como, a capacidade de ação orientada racionalmente, a capacidade de se comunicar e a capacidade de formar ligações emocionais, normas gerais sobre o florescimento humano aplicam-se a ambos os gêneros. A igualdade dessas capacidades não pode ser tornada invisível sob certas circunstâncias que visam apresentá-las como propriedades disposicionais que alguns possuem e outros não. Consequentemente, não há razões para justificar que mulheres e homens continuem separados, como em geral se observa na sociedade patriarcal, entre o grupo que define quais as regras da natureza e aquele que é simplesmente guiado pela natureza⁵⁸².

Note-se que apesar de Antony salientar inicialmente a capacidade para a linguagem, outras capacidades cognitivas como a racionalidade, comunicação e construção de vínculos emocionais, e acrescente-se ainda a autonomia, são expressões genuínas da natureza humana, que podem se desenvolver de diferentes modos de acordo com as circunstâncias presentes. O fundamental aqui é assegurar que as condições ambientais sejam ideais para que todos os indivíduos possam igualmente expressar essas disposições genótípicas fundamentais em propriedades categóricas e disposicionais.

Apesar disso, os conceitos de racionalidade, autonomia e outras capacidades humanas consideradas importantes historicamente têm passado por uma revisão crítica dentro das diferentes correntes de filosofia feminista. O objetivo dessa crítica é o de evidenciar que também o que se convencionou chamar de autonomia e racionalidade, por exemplo, pode ter sofrido a influência de uma sociedade patriarcal, que estabeleceu como ‘normais’ certas expressões racionais e autônomas disposicionais. Além disso, para que a relação das capacidades humanas fundamentais seja a mais completa e abrangente possível, visando o florescimento humano pleno, não se pode restringir a natureza humana a apenas algumas delas. Um dos equívocos de teorias morais tradicionais é justamente apontar somente uma capacidade

⁵⁸² Ibid., p. 85-86.

humana como sendo fundamental e a partir dela procurar fundamentar toda a teoria da moralidade. Em outros termos, quanto mais completo o quadro de possíveis ‘naturezas humanas’, maior a chance de se garantir o florescimento humano completo dos seres humanos. Assim, tem-se que a natureza humana cognitiva é também expressada por meio de sentimentos e emoções relacionais fundamentalmente constitutivos da humanidade – o que foi de certo modo antecipado por Hume, como se destacou no primeiro capítulo, ao sustentar que sentimentos morais são parte da natureza humana por integrarem todos os indivíduos⁵⁸³, além de se posicionar a favor de uma certa integração entre sentimentos morais e a razão e valorizar o papel da simpatia na moralidade.

Cabe salientar que humanos são seres com uma capacidade afinada e aprimorada de construção de vínculos emocionais nos quais diferentes sentimentos, morais e não morais podem se manifestar. A empatia tem sido estudada na biologia e demonstrada como a mais original, isto é, a disposição humana mais fundamental por trás dessas capacidades constitutivas emocionais, essenciais para as formações de vínculos tão característicos das mais diferentes formas de vida humana em sociedade. A questão que se coloca então é: por que tal característica humana fundamental, ou tal fato sobre a natureza humana, não deveria ser considerado de relevância central dentro de uma teoria moral?

É exatamente a esse ponto que Gilligan dá atenção ao afirmar que a ética do cuidado é uma ética ligada à condição humana, isto é, uma preocupação humana vinculada à capacidade humana de construção de ligações e vínculos afetivos e que há, por conseguinte, “uma tensão inerente entre nossa natureza humana e as estruturas do patriarcado, levando a *psique* a resistir a uma iniciação que ordena uma perda da voz e o sacrifício de relacionamentos”⁵⁸⁴. Mas enquanto indivíduos forem divididos segundo as expectativas de papéis de gênero em seres emocionais *versus* racionais, isto é, enquanto prevalecerem os dualismos de gênero em uma sociedade patriarcal de cisões e hierarquias, torna-se difícil deixar que todos os seres humanos floresçam plenamente em suas mais diversas potencialidades para a moralidade decorrentes das propriedades humanas fundamentais. Nesse sentido, o patriarcado representa um dano não apenas às mulheres, mas também aos homens, uma vez que todos compartilham a habilidade de cuidar. Homens sofrem um dano também por não serem permitidos a desenvolver essa

⁵⁸³ HUME, op. cit., 2001, p. 513-514.

⁵⁸⁴ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 33.

habilidade; ao mesmo tempo, como são detentores do poder, prejudicam mulheres ao exigir delas que a desenvolvam, mas a desvalorizam na ordenação social, afirmando que seu valor está restrito à esfera privada.

Para sustentar o cuidado como habilidade humana, Gilligan apoia-se em estudos recentes no campo da biologia, mais especificamente da primatologia, que têm questionado o paradigma que retrata seres humanos como naturalmente competitivos e auto-interessados e sugerido substituí-lo pelo reconhecimento de que humanos são seres empáticos e cooperativos⁵⁸⁵. Mas o problema está no fato de a própria ordenação social, ou seja, as condições ambientais, por vezes, dificultarem e atravancarem o desenvolvimento da empatia e da cooperação, incitando os indivíduos a ‘perderem sua humanidade’ e tornando-se deficitários em compaixão.

O primatologista Frans de Waal é citado por Gilligan como o autor que convoca para uma reexame sobre os supostos conhecimentos que a biologia produziu acerca da natureza humana. As pesquisas realizadas por de Waal fornecem evidências da natureza empática dos primatas superiores. Na ciência em geral também tem se destacado a ‘inteligência emocional’ e a interdependência entre diferentes formas de vida.

De Waal afirma que embora a biologia seja por vezes chamada para justificar uma sociedade baseada em princípios egoístas, não se pode esquecer que ela também produziu os elementos para manter as comunidades unidas, para além da mera sobrevivência e reprodução. Assim, se se admite que humanos são por vezes territorialistas, belicistas, que buscam segurança alimentar e *status* para si, não se pode ignorar, ao mesmo tempo, que são altamente cooperativos, sensitivos à injustiça, altruístas, solidários e pacifistas⁵⁸⁶. Sustentar apenas o primeiro conjunto de potencialidades é apresentar o que constitui os seres humanos apenas parcialmente. Em outras palavras, tomar apenas uma dessas tendências da humanidade como uma verdade e deixar de lado a outra é produzir um conhecimento deturpado sobre os seres humanos.

Muito antes de de Waal, Darwin havia salientado a capacidade de sociabilidade de algumas espécies, que torna os indivíduos aptos a preocuparem-se com o comportamento do outro. Para Darwin, é a

⁵⁸⁵ Ibid., p. 32.

⁵⁸⁶ DE WAAL, Frans. *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*. New York: Three Rivers Press, 2009, p. 4-5.

própria sociabilidade, isto é, o instinto e o prazer de viver em sociedade com os e as companheiras, que torna a moralidade possível por desenvolver necessariamente um senso moral. É claro que em seres humanos a sociabilidade leva a um senso moral muito mais forte e delimitado do que em outras espécies, permitindo-lhes expressar a noção de ‘dever’, que possibilita a um indivíduo agir de forma imediata ou após a devida deliberação, “impelido simplesmente pelo sentimento profundo do correto e do dever a sacrificar-se em alguma grande causa”⁵⁸⁷.

De Waal também destaca que o julgamento moral certamente vai além dessa condição de sociabilidade, envolvendo a racionalidade, mas ter um interesse pelos outros é algo fundamental⁵⁸⁸. O modo como seres humanos são ‘contaminados’ quando alguém próximo conta uma boa notícia, quando o sorriso se espalha em meio a um grupo interagindo, quando se vê duas pessoas conversando felizes depois de muito tempo sem se ver, ou como o corpo reage a dor física do outro, ainda que não o conheçamos, são indicações de uma sincronia inconsciente, de uma coordenação interdependente⁵⁸⁹. Enquanto mamíferos, humanos necessitam de contato corporal e possuem direcionamentos fortes para cuidar de jovens vulneráveis de sua espécie⁵⁹⁰.

De Waal lança mão do darwinismo para defender a importância evolutiva da ajuda mútua e da organização de animais em grupos. Vínculos sociais mais bem organizados aumentavam as chances de sobrevivência⁵⁹¹. Ademais, comportamentos orientados para grupos melhoram a qualidade ambiental e social não apenas para os indivíduos que demonstram esse comportamento, mas para todos os membros do grupo. É por isso que vivemos em uma sociedade organizada com serviços e instituições – segurança, educação, saúde – e ainda que nem

⁵⁸⁷ DARWIN, Charles. *The Descent of Man*. In: WILSON, Edward O. (ed.). *From so Simple Beginning: The Four Great Books of Charles Darwin*. New York: W. W. Norton & Company, 2006. p. 767-1477, p. 817.

⁵⁸⁸ DE WAAL, op. cit., 2009, p. 9.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 47-53.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 42.

⁵⁹¹ Note-se, todavia, que a organização de formas de vida em grupo tendo em vista assegurar maior proteção interna ao grupo não é exclusividade da espécie humana. Não se trata, portanto, de ‘natureza humana’, mas da natureza social compartilhada com animais não-humanas. De Waal investiga essa característica em meio a vários grupos de primatas superiores. *Ibid.*, p. 33-34.

todos se comprometam com a coletividade, cada qual é beneficiado por essas instituições.

Para de Waal, seres humanos são fundamentalmente orientados para os outros. Construir ‘ligações’ [*bonding*] é essencial para os indivíduos da espécie humana e é o que faz as pessoas em geral mais felizes⁵⁹². A empatia é uma característica fundamental, resultado de processos evolutivos, que está na base dessa necessidade de relacionar-se com outros. Conforme expõe o autor: “Empatia é uma resposta automatizada sobre a qual temos controle limitado. Nós podemos suprimi-la, ou falhar em agir de acordo com ela, mas exceto por um percentual muito pequeno de humanos – conhecidos como psicopatas – ninguém está emocionalmente imune à situação do outro.”⁵⁹³.

E isso não significa dizer que humanos também não possam ser naturalmente agressivos e competitivos. A questão pontuada por de Waal é que humanos dispõem dos dois tipos de traços – empatia e cooperação *versus* agressão e competitividade – e enquanto animais altamente cooperativos podem superar os traços mais negativos que trazem consigo. Para o autor, a evidência da superação de alguns dos traços naturais se dá nas estruturas sociais organizadas, pois, em grande medida, o funcionamento de governos e da sociedade são resultados de uma preocupação com o coletivo. A empatia, de acordo com de Waal, lança uma luz sobre a sociedade humana, constituindo-se em um dos traços produzidos pela seleção natural que conduz a tendências sociais muito mais otimistas do que em geral assumido.

Os diversos processos ligados à empatia – identificação, ‘contaminação’, sincronia, imitação, conexão, interdependência, coletividade – possuem uma base corpórea. Na concepção de de Waal, ainda pouco se conhece sobre o modo pelo qual os corpos, incluindo suas vozes, estado de humor e postura, são influenciados pelos corpos circundantes, mas esse processo pouco estimado influencia o modo como sociedades humanas se mantêm unidas. “Ao invés de cada indivíduo ponderando prós e contras de suas ações de forma independente, nós ocupamos nódulos dentro de uma rede estanque que conecta a nós todos em corpo e mente”⁵⁹⁴. Contudo, a filosofia moral ocidental tem geralmente destituído agentes morais de seus corpos, abstraído-os como se fosse possível um processo de racionalização

⁵⁹² Ibid., p. 13.

⁵⁹³ Ibid., p. 43.

⁵⁹⁴ Ibid., p. 63.

moral ausente de corpos. Esse é também um aspecto levantado dentro de correntes feministas, que destacam a relevância da corporeidade para o próprio conceito do que constitui uma pessoa, considerando sua localização cultural e material. A tentativa de separar a ‘pessoa’ de seu corpo é uma resposta ideológica que eleva o mental sobre o físico, procurando justificar o estatuto de menor valor daqueles simbolicamente ou realmente mais preocupados diariamente com funções corporais⁵⁹⁵. Uma forma de repensar essa separação é ampliar o próprio conceito de razão por meio da inclusão de critérios como experiências, corpo, história, sobretudo, aquelas que são vivenciadas pelas mulheres⁵⁹⁶. O fenômeno da empatia exige um corpo, uma face para ser despertada e sentida. Ainda que esse corpo seja o de um estranho, a expressão corporal é indispensável para estabelecer uma comunicação empática⁵⁹⁷.

A palavra alemã que designa a empatia – *Einführung* – implica justamente ter a habilidade de bem entender a situação ou a pessoa do outro. O radical da palavra, ‘*fühlen*’, significa ‘sentir’; empatia é, portanto, sentir-se preenchido pela realidade do outro; sentir por meio do outro. De Waal acrescenta que a empatia envolve projetar-se no outro, permitir que a experiência do outro ecoe em si para senti-la como se fosse a própria experiência. A reação empática é instantânea – uma espécie de contágio ou engajamento emocional produzido em um cérebro que sente para além de raciocinar e que permite afecções das mais diversas que, por sua vez, pavimentam o caminho para a vida familiar, a amizade e relações de cuidado sob os mais diversos formatos⁵⁹⁸.

De Waal procura ainda diferenciar a empatia da simpatia⁵⁹⁹. Enquanto a primeira reúne informações sobre a condição do outro, a segunda é pró-ativa, isto é, reflete uma preocupação mais ativa com o outro e o desejo de melhorar sua situação quando detectado que algo não

⁵⁹⁵ ANTONY, op. cit., 1998, 71-72.

⁵⁹⁶ MEYER, op. cit., 2004, p. 26

⁵⁹⁷ DE WAAL, op. cit., 2009, p. 78-83.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 65-68.

⁵⁹⁹ Aqui de Waal parece ir além de Darwin que não se atém à distinção. Darwin menciona apenas a capacidade de animais sociais simpatizar com seus companheiros e companheiras, o que constitui o instinto social que assegura o impulso de agir para o bem da comunidade (DARWIN, op. cit., 2006, p. 818). Em outra situação, a emoção da simpatia é distinguida do sentimento de amor, embora um indivíduo simpatize muito mais facilmente com a dor ou o prazer de outro que ama (*Ibid.*, p. 823).

vai bem. Por isso, enquanto a empatia é mais facilmente despertada diante da presença do outro, a simpatia exige ir além e a partir da generosidade e solicitude atender às condições do outro. O ato de consolar o outro diante de uma situação adversa, por exemplo, representa uma preocupação simpatética⁶⁰⁰. A natureza evolutiva, segundo de Waal, dotou seres humanos, e outros primatas⁶⁰¹, de uma ‘pré-preocupação’ [*preconcern*], um comportamento de atenção para o outro e para tentar ajudá-lo quando se é afetado pela sua dor⁶⁰². Para de Waal, essa ‘pré-preocupação’ não requer que o indivíduo imagine-se na situação do outro, pois está presente mesmo em crianças, ainda incapazes de captar por completo a situação alheia. Mas treinando-se essa disposição, ela atinge níveis de complexidade maior e respostas cada vez mais específicas e acertadas as situações até atingindo a competência completa da simpatia⁶⁰³.

⁶⁰⁰ DE WAAL, op. cit., 2009, p. 90.

⁶⁰¹ O fato de a característica da empatia e a simpatia, em graus menos complexos, ser compartilhada com outros primatas não as tornam menos parte da natureza humana. Isso mostra apenas os limites de uma separação entre espécies que visa estabelecer hierarquias de dominação, modelo que acaba sendo reproduzido mesmo internamente à espécie humana. O objetivo de apontar a empatia como algo da natureza humana não tem por fim indicar uma característica exclusiva de seres humanos. Há outras espécies animais, conforme indicam os estudos de de Waal, que vêm apresentando essa mesma característica. Ademais, a empatia não restringe aos seres da mesma espécie, é algo que pode ocorrer inter-espécies. Esse enfoque na empatia, que pode ser apresentada por diferentes espécies, mostra que aos poucos se substitui o paradigma da separação pelo da continuidade entre as formas de vida. Os estudos em primatologia evidenciam que linhas de distinção entre crianças e macacos têm se tornado turvas. Somente as formas mais complexas e avançadas de saber o que os outros sentem são provavelmente limitadas a humanos. De Waal admite que humanos possuem um grau mais elevado da capacidade de se colocar no lugar do outro, envolvendo o comprometimento com o outro, a sensibilidade emocional à situação e entendimento sobre que tipo de auxílio pode ser mais efetivo (Ibid., p. 100-107). Humanos não estariam, assim, em oposição aos animais de outras espécies, mas possuiriam o potencial de desenvolver a empatia e a simpatia de forma mais completa e específica. Tudo isso, ressalte-se, contribui para que seres humanos tornem-se esmeros cuidadores.

⁶⁰² Ibid., p. 95.

⁶⁰³ Ibid., p. 96.

A partir do exposto, pode-se argumentar que empatia e simpatia são propriedades categóricas humanas fundamentadas na ‘pré-ocupação’ e na capacidade de construção de vínculos, ligadas à habilidade do cuidar, entendida aqui, então, como uma de suas propriedades disposicionais. O que permite estabelecer essa vinculação específica no que tange à mesma origem entre a empatia e o cuidado é o conceito intermediário de ‘atenção’. Tanto empatia e simpatia quanto o cuidado exigem voltar-se para o outro com atenção, isto é, estar atento ao que está sentindo e como manifesta isso de forma detalhada. Reich coloca a atenção solícita como um ingrediente do cuidado⁶⁰⁴, que aqui se estende então para as noções de empatia e simpatia.

Embora tenha tido um papel marginalizado em grande parte da filosofia moral, propõe-se aqui a revalorização da empatia, da simpatia e da habilidade do cuidado, passando-se pela revisão crítica das relações de gênero que historicamente foram responsáveis pela estereotipificação de certas características fundamentais humanas, ligando-as exclusivamente ao gênero ‘mulher’ e, conseqüentemente, questionando seu valor dentro de uma teoria moral ao mesmo tempo em que se buscou oferecer uma representação teórica de todas as experiências morais humanas. Todavia, uma teorização que não se atém a importância das conexões e ligações sociais possíveis devido à empatia e à simpatia, não garante uma visão completa e harmônica da moralidade e da natureza humanas.

A habilidade de cuidar está historicamente presente na sociedade humana, ainda que de forma encoberta ou camuflada. Oferecer educação a todas as crianças sob a justificativa de garantir-lhes um futuro melhor, por exemplo, é uma forma de cuidá-las; garantir segurança aos cidadãos é outra forma de cuidar. Há diversas outras instituições orientadas por práticas de cuidado, ainda que o modelo de sociedade atual não priorize o desenvolvimento dessa habilidade, nem considere fundamentalmente valioso que indivíduos aprimorem e eduquem sua sensibilidade emocional para a empatia e a simpatia. Nesse contexto, a habilidade do cuidado acaba sendo deturpada em uma função de gênero, sobrecarregando um grupo de indivíduos destituídos de poder com a função de cuidar na sociedade. Mas ao se perceber que o cuidado é uma disposição compartilhada por todos os seres humanos, integrante da própria natureza humana em sentido abrangente, torna-se justificado apresentar um ambiente adequado para o aprimoramento dessa

⁶⁰⁴ REICH, op. cit., 1995, p. 358.

habilidade em todos os indivíduos. Todos os seres humanos têm condições de se tornarem esmeros cuidadores.

Da mesma forma que se estimula em indivíduos seu senso de justiça, sua autonomia e habilidades ligadas à racionalidade, mostrando a importância de se empreender ações justas, de se seguir regras e princípios, é fundamental ensinar e aprender a cuidar nas relações de interdependência. Assim como a injustiça e o desrespeito aos princípios e leis geram consequências negativas para a sociedade, a falta de cuidado possui efeitos que se estendem para muito além dos limites da espécie humana e prolongam-se por vidas inteiras. Relações de dominação e exploração são também caracterizadas por essa falta de cuidado.

Conforme apontado por Boff e descrito no primeiro capítulo, a falta de cuidado levou a uma situação crítica da vida humana no planeta terra. Para o autor, isso está vinculado ao tipo de racionalidade-analítico-funcional que prevaleceu na cultura ocidental e que se afasta do cuidado. Tal modelo coloca a razão sensível e cordial de lado, considerando-a um empecilho à objetividade. Porém, na compreensão de Boff, essa concepção de racionalidade é limitada por ver a realidade de fora, “como um objeto a ser conhecido e colocado à disposição do ser humano”⁶⁰⁵. Mas a razão instrumental precisa ser complementada com a razão sensível e contextual, que constitui uma forma de perceber a realidade internamente, de envolver-se com ela em certa medida. Ao mesmo tempo, portanto, a razão sensível não dispensa a instrumental e analítica, apenas desloca sua centralidade e predominância, garantindo lugar para a expansão de habilidades como a do cuidado. A razão instrumental, que antes ocupava o único lugar, passa a ser “incorporada ao âmbito maior no qual ganha valência como instauradora de lucidez, de critérios e de limites”⁶⁰⁶. Ambas as realidades, racional instrumental e sensível, são singulares, necessárias e complementares. Para tanto, sustenta Boff, é fundamental resgatar o modo sensível e cordial de entender as relações, traduzido, sobretudo, na atitude do cuidado⁶⁰⁷. Pode-se, portanto, estabelecer um paralelo entre essa noção de razão sensível em Boff, e a empatia e a simpatia pautadas na sensibilidade emocional e no comprometimento com o outro, apresentadas por de Waal.

⁶⁰⁵ BOFF, op. cit., 2012, p. 44.

⁶⁰⁶ Ibid., p. 44-45.

⁶⁰⁷ Ibid., p. 45.

Essa linha crítica abordada por Boff também recebe atenção especial dentro do ecofeminismo, composto por diferentes pensadoras que justamente se preocupam com o tipo de destruição que deriva do estabelecimento de dualismos hierárquicos. Este trabalho procura desvincular também a moralidade de uma concepção especista de natureza humana que coloque seres humanos de forma hierárquica e dominativa sobre as demais espécies. Partilha-se da crítica ecofeminista que analisa as possíveis conexões que podem ser estabelecidas entre a dominação da natureza, dos animais e das mulheres. Deegan e Podeschi afirmam que o ecofeminismo examina “a relação entre a opressão social das mulheres e a exploração da natureza como duas faces do controle patriarcal”⁶⁰⁸. O patriarcalismo é instrumento fundamental para a compreensão da dominação racial, sexual e da natureza, em virtude da “tendência machista de conquistar, domar, manipular, oprimir e explorar o que é temido e visto como menos poderoso. As mesmas forças que tratam as mulheres e pessoas de cor como recursos, depenam a natureza”⁶⁰⁹. A natureza e as diversas formas de vida nela contidas, afirma Plumwood, é sujeita à mesma lógica da dominação dualista, por ela denominada de ‘identidade do senhor’, responsável por sustentar e formar grande parte do fundamento mais arraigado da cultura ocidental, especialmente aquela delineada como o território da razão⁶¹⁰. A vinculação dos sujeitos com essa cultura da formação da identidade do senhor cria e assenta-se na estrutura dualista da alteridade e sua negação, cujos elementos chave são uma gama de pares dualizados, tais quais: cultura/natureza, razão/natureza, masculino/feminino, razão/emoção, senhor/escravo, universal/particular, humano/natureza, civilizado/primitivo, público/privado, brancos/não-brancos, heterossexual/outras sexualidades, entre outros⁶¹¹. Todos esses dualismos formam a identidade individual de cada sujeito, o qual, por sua vez, transmite sua constituição formatada dentro dessa cultura à geração seguinte como um legado do colonizador.

⁶⁰⁸ DEEGAN, Mary Jo; PODESCHI, Christopher W. The Ecofeminist Pragmatism of Charlotte Perkins Gilman. *Environmental ethics*, v. 23, n. 1, p. 19-36, *Spring* 2001, p. 19.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 20-21.

⁶¹⁰ PLUMWOOD, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge: London, 1993, p. 190.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 43.

Há um conjunto de postulados que caracterizam essa estrutura dualista na qual o *self* dominante do senhor é distinguido do *self* subordinado e desvalorizado do outro: a) a criação de um fundamento invisível para a relação de dominação a partir do qual o senhor faz uso do outro e se beneficia de seus serviços, negando a dependência que se cria nessa situação; b) a exclusão radical do outro, considerado não apenas diferente, mas também inferior, parte de outra ordem de seres menores, cuja única característica relevante é ser possuído pelo senhor; c) incorporação, na qual a parte inferior do dualismo é definida em relação a parte superior de forma negativa, como se lhe faltassem as características e qualidades padrões e relevantes do senhor; d) instrumentalização, por meio da qual o sentido do outro é definido pela importância que possui para seu senhor, sendo que a parte subordinada não possui fins em si mesma, constitui somente um recurso para atender as necessidades do senhor; e e) homogeneização, através da qual prevalecem os estereótipos que definem o grupo subordinado como um conjunto uniforme⁶¹².

Entre os diferentes pares conceituais que sofrem a influência dessa estrutura dualista estão as mulheres, os animais e a natureza em sua totalidade. A naturalização das relações de dominação e subordinação se dá em todas essas partes subordinadas dos dualismos hierárquicos. Por isso, uma ética comprometida com a aplicação complementar do cuidado e da justiça precisa suscitar o debate sobre as injustiças por trás dessas relações hierárquicas naturalizadas, ao invés de simplesmente defender a expansão da comunidade moral por meio da proposição de teorias éticas inclusivas baseadas em princípios e direitos. A defesa da importância das relações para a concretização de ações éticas não pode deixar passar despercebido os diferentes tipos de relações hierarquizadas que marcaram a história da sociedade.

No que concerne especificamente à natureza, Warren observa que o poder que ao longo dos séculos permanece na mão dos homens produz uma determinada visão de mundo tomada como a única existente e considerada correta. Dentro desse quadro conceitual patriarcal, a natureza é concebida enquanto um objeto descontrolado a ser dominado, separado do homem e que coloca suas forças contra ele. Ao mesmo tempo, esse quadro aproxima a natureza da mulher, ao considerar ambas inferiores e objetos de dominação, opressão e usurpação⁶¹³. Ainda em

⁶¹² Ibid., p. 43.

⁶¹³ WARREN, op. cit, 1998, p. 214.

relação à natureza, Carolyn Merchant salienta o modo como a ciência moderna, a partir de Francis Bacon, adotou um programa de total controle e manipulação da natureza em meio a uma estrutura machista de família e de Estado, permitindo a exploração completa do mundo natural e o favorecimento de uma classe de empreendedores masculinos. É por meio desse modelo que se dá a inquisição da natureza visando sua morte, de forma análoga ao que ocorreu com as bruxas, tornando-a uma escrava, investigada e moldada pelas artes mecânicas e ‘científicas’ para que deixe de ser uma ameaça por meio das catástrofes naturais⁶¹⁴. Esse modelo mecanicista de racionalização da cultura ocidental promove a degradação de tudo o que é associado ao feminino, por exemplo, mulheres, animais e meio ambiente. A natureza, os animais e as mulheres podem, por isso, ser mutilados, dissecados, invadidos, penetrados, cortados, violentados, sacrificados e mortos. Reverter esses processos de subjugação a partir das associações realizadas entre eles passa pela necessidade de reconhecer o valor moral de todas as partes e pela adoção de formas não-hierárquicas de organização. A ideia de domínio e exploração pode ser substituída por uma de cooperação entre as diferentes formas de vida.

Especificamente em relação ao tipo de consideração destinada aos animais, MacKinnon também salienta que a dominação de humanos sob os não humanos pode ser comparada à dominação de homens sob mulheres em termos de hierarquia e desigualdade, ainda que hajam particularidades. Em ambos os casos, prevalece uma similaridade ideológica, pois a existência da dominação e subordinação nessas duas relações é amplamente negada. No caso de animais, humanos argumentam que há uma hierarquização natural deles em relação a outras espécies, por isso, não se pode falar de dominação e subordinação; no caso das mulheres, os homens não admitem, mas praticam a dominação. Também é negada a imposição da desigualdade pelo grupo dominante. Considera-se que, por serem inferiores naturalmente, não há que se falar em desigualdade; no caso das mulheres, argumenta-se que elas são simplesmente diferentes de homens, mas que nem por isso existe dominação ou desigualdade. Por fim, a religião racionaliza ambas as formas de dominação, tornando-a

⁶¹⁴ MERCHANT, Carolyn. The Death of Nature. In: ZIMMERMANN, Michael et al (Orgs.). *Environmental Philosophy*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998, p. 277-290, p. 280-283.

justificada e parte da ordenação divina⁶¹⁵. Nesse contexto, nega-se que cada hierarquia envolve uma forma de poder social organizado, ocultado por trás de justificações do porquê de um grupo, em virtude de sua superioridade natural, deveria ter o poder, o domínio e soberania sobre o outro. A partir disso, nega-se o próprio fato da hierarquia, afirmando-se que o tratamento diferente deve-se à diferença que há entre grupos, gerando, na verdade, uma confusão entre os sentidos de tratamento diferenciado e a consideração moral diferente. O fato de serem diferentes não implica uma consideração moral mais elevada a um grupo em detrimento de outro, embora possa implicar um tratamento diferenciado.

Quanto às características específicas dessas vinculações realizadas pelos homens, MacKinnon observa que da mesma forma que os animais, também as mulheres são identificadas com a natureza, ao invés da cultura, e, assim, consideradas inferiores. Ambos, mulheres e animais não humanos, são retratados na condição de carecedores de propriedades que elevam os homens, as quais são exatamente as mesmas propriedades eleitas por eles para definir o *status* de humanos. Além disso, certas qualidades consideradas elevadas restringem-se aos humanos, enquanto outras qualidades tidas como elevadas e masculinas são negadas às mulheres⁶¹⁶. Essas últimas são as mesmas qualidades que determinam uma certa natureza humana superior dos homens na sociedade por eles organizada⁶¹⁷.

Além de uma similaridade ideológica e de qualidades e características a ela ligadas, há, historicamente, uma similaridade jurídica entre mulheres e animais. Mulheres durante muito tempo, mesmo após a existência da Declaração Universal dos Direitos Humanos, permaneceram na categoria jurídica de item de propriedade, e animais ainda hoje o são. Ambos ainda são objetos a serem adquiridos e ostentados por homens para elevar seu prestígio em meio a outros homens. São também usados para trabalho e alimento, prazer e conforto. Sem perguntar, homens colocam-se na condição de representantes dos animais e das mulheres. É por essa razão que as injúrias causadas a

⁶¹⁵ MACKINNON, Catharine A. Of Mice and Men: A Feminist Fragment on Animal Rights. In: NUSSBAUM, Martha C.; SUNSTEIN, Cass R. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford University Press, 2004, p. 236-276, p. 264.

⁶¹⁶ Ibid., p. 264.

⁶¹⁷ Ibid., p. 265.

mulheres até pouco tempo atrás, e animais ainda hoje, atingiam seus proprietários. Mas em nenhum dos casos, a lei funciona para de fato proteger os objetos de propriedade, pois somente o proprietário tem o direito sob seus itens assegurado. Não obstante, homens ainda engrandecem a si mesmos por tratar bem esses seres ‘inferiores’, cercados pelo silêncio daqueles que estão destituídos de poder e, por isso, não podem falar por si próprios⁶¹⁸.

O sistema patriarcal de relações hierárquicas é ainda responsável pela identificação da sexualidade feminina com o corpo e seus corpos com os animais. Uma evidência dessa associação, no entender de MacKinnon, estaria no fato de se insultarem mulheres frequentemente com nomes de animais, geralmente referindo-se a sexualidade delas. Tais insultos indicam que mulheres têm menos humanidade, assumindo-se sempre que animais são menos do que humanos⁶¹⁹. A questão também é analisada por Adams que, ao tratar da política sexual da carne, mostra como mulheres são animalizadas e animais feminilizados e sexualizados, sendo ambos transformados em ‘carne’ da qual os homens precisam e sob a qual têm direito para manter sua virilidade. Mulheres e animais são produtos a serem consumidos⁶²⁰. Além de insultar mulheres, essa dinâmica reforça a ideia de que ser como um animal é degradante, mas também diminui aos próprios animais, cujo valor é determinado pelos padrões da humanidade.

Sob essa perspectiva, não se trata, portanto, de definir uma igualdade afirmando que tanto mulheres e animais possuem as mesmas qualidades que homens. Mas de se questionar: por qual razão teriam eles de ter tais qualidades para serem moralmente relevantes ou terem direito à igual consideração e respeito? Ou ainda: que tipo de critérios e características são essas? Quem determina os critérios para definir a natureza humana e depois questiona quem consegue se aproximar desses critérios? Quem definiu que alguns indivíduos ou formas de vida devem pertencer a um grupo superior enquanto outros podem ser usados e abusados como meros meios? Para MacKinnon, a pergunta certa a ser feita não é pela igualdade ou pela diferença, mas sim quem define que determinadas qualidades são relevantes, isto é, por que mulheres

⁶¹⁸ Ibid., p. 265-266.

⁶¹⁹ Ibid., p. 266.

⁶²⁰ ADAMS, Carol J.. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. 3. ed. New York: Continuum, 2011, p. 4-5.

precisariam ser iguais aos homens e por que animais precisariam ser iguais aos humanos para não serem explorados por humanos⁶²¹.

Importa salientar, todavia, que ao apontar essa proximidade que é resultado da leitura dualista de mundo, autoras ecofeministas buscam a desconstrução dos dualismos e não a defesa da proximidade entre mulheres e a natureza ou os animais. A eventual identificação das mulheres com a natureza indica a prevalência do machismo e a concentração do poder nas mãos dos homens, que as excluiu da sociedade, comparando-as à natureza ou aos animais – todos inferiores e destituídos de valor. A superação dessa visão exige, todavia, não apenas a desconstrução de um, ou outro dualismo, mas da própria ordem dualista de classificação das relações no mundo. Ademais, todos esses dualismos estão também ligados à ideia de natureza humana que é concebida dentro da estrutura conceitual patriarcal: o humano – que aqui corresponde só aos indivíduos homens, visto que as mulheres tradicionalmente são vistas como incapazes de realizar sua natureza de forma completa – é compreendido como aquele a quem cabe exercer o domínio sobre todos os demais seres através do privilégio da racionalidade. Em suma, a origem dos dualismos hierárquicos está associada a uma concepção de natureza humana também de caráter hierárquico.

Gaard chama a atenção para o duplo sentido do termo ‘natureza’. A alienação e o distanciamento do ser humano da natureza enquanto ambiente ao qual está adaptado implica também o afastamento daquilo que constitui sua identidade individual, sua natureza humana específica, influenciada por fatores como classe, raça, sexualidade ou gênero. Uma mulher branca, heterossexual, saudável que vive na zona rural pode passar por sensações de conflito de conexão e alienação da natureza diferentes da de um homem branco, heterossexual que vive no mesmo ambiente; a experiência dessa mulher pode se tornar mais complexa se ela é realocada para um conglomerado suburbano ou para uma comunidade indígena. A identidade dualista do senhor também produz a ‘alienação da natureza’ por meio de diversas funções dentro da cultura criada pelo senhor; ao mesmo tempo, cada uma das identidades oprimidas é vista como ‘próxima à natureza’ nos dualismos e ideologias da cultura ocidental. Historicamente, o exemplo racial talvez seja o que mais adequadamente permite identificar esses processos: povos nativos da América do Sul e do Norte, Africanos escravizados foram alienados

⁶²¹ MACKINNON, op. cit., 2004, p. 267.

de seu espaço e ligação com a natureza e subordinados ao dominador que também impôs a eles sua cultura⁶²².

Há, porém, algumas estratégias sugeridas por Plumwood para a superação desses dualismos que não consistem na simples eliminação das distinções, mas sim na superação das hierarquias constituídas por apresentarem uma visão distorcida das diferenças. Tal forma de superação também não consiste em fazer com que o limite problemático entre as duas partes do dualismo seja eliminado pela simples adesão do sujeito subjugado à cultura do dominador, sem que aquele tenha a confiança de afirmar sua identidade distinta. É o que acontece quando mulheres simplesmente adequam-se ao modelo masculino. Tomar o modelo masculino como o ideal de humanidade e identificar-se com ele não é garantia de que tenha havido, de fato, uma superação ou libertação do dualismo⁶²³.

O processo de superação do modo dualista e hierárquico de compreensão das diferenças entre seres humanos, e também para além da esfera humana, envolve respostas críticas ao conjunto de postulados acima descritos e identificados por Plumwood. Tais estratégias consistem no seguinte: a) em resposta ao fundamento invisível para a relação de dominação, é preciso mover-se para sistemas de pensamento, explicação, percepção e tomada de decisão que reconheçam criticamente como os fundamentos foram instituídos e como geram dependência; b) a exclusão radical precisa ser combatida com uma perspectiva de continuidade das diferenças para quebrar a hiper-separação, mostrando que ela consiste em uma falsa escolha ao sobrepor-se e, ao mesmo tempo, negar a outra parte; c) a superação da incorporação exige revisão de identidades, tanto da dominadora quanto da subordinada, proporcionando a redescoberta da linguagem e da história daqueles que são subordinados, garantindo-lhes fontes positivas independentes de identidade e afirmação da resistência; d) a visão instrumentalista do outro precisa ser substituída por uma compreensão do outro enquanto um fim em si, com suas próprias necessidades, valores e modo próprio de se realizar; e) por fim, um conceito não hierárquico de diferença envolve reconhecer a complexidade e diversidade de ‘outras nações’, marginalizadas e homogeneizadas na ideia de ‘eles são o resto’⁶²⁴.

⁶²² GAARD, op. cit., 1997, p. 9.

⁶²³ PLUMWOOD, op. cit., 1993, p. 59.

⁶²⁴ Ibid., p. 60.

Plumwood ainda acrescenta que o dualismo humano/natureza está associado com outros dualismos que opõem algo humano a algo natural, por exemplo, o dualismo emoção/razão. Esse último também precisa ser desconstruído, superando-se a visão de completa independência entre a razão e a emoção, mais comumente expresso nas concepções racionalistas da ética. A emoção costuma ser apresentada como algo irracional, irrefletido, não confiável, que exclui radicalmente qualquer forma de racionalidade, algumas vezes até é entendida como uma força não controlada que necessita ser dominada pela razão. Para a autora, a emoção precisa ser tratada de forma positiva, mas sem que, para isso, afirme-se o outro lado do dualismo, defendendo-se então o antirracional ou irracional⁶²⁵. Ao contrário, na visão não hierárquica, defende-se um *continuum* entre razão e emoção, com ambas as partes sendo cruciais e a emoção constituindo-se como um elemento criativo fundamental: “emoções não precisam ser tratadas como tão irrazoáveis, nem a razão como tão divorciada da emoção, do modo como ocorre na construção dualista; eles nem mesmo precisam ser construídos como estando necessariamente em oposição, mas como capazes de integração e interação criativa”⁶²⁶. Numa perspectiva anti-dualista, a razão não é ditadora, mas uma faculdade facilitadora, relacionada a outros elementos da vida de um indivíduo, como seus valores, sentimentos e emoções, atuando na articulação de percepções. Nesse sentido, aponta-se para a importância de que seres humanos tenham uma educação voltada não para a separação entre as duas habilidades, mas sim para visualizar formas práticas de integração sem que a presença da emoção e dos sentimentos seja vista como algo que deslegitima uma decisão, seja no âmbito da moralidade, ou nas esferas privada e profissional de suas vidas.

Levando em conta a perspectiva ecofeminista, a visão de natureza humana enquanto categoria analítica que envolve diferentes constitutivos fundamentais dá lugar a concretização da ideia de um *continuum* entre o humano e não humano, a substituir a perspectiva dualista. Mesmo internamente, entre os seres humanos, as diferenças precisam deixar de ser vistas como categóricas e oposicionais. Homens e mulheres fazem parte de um mesmo *continuum* e todos possuem as características de seres humanos em menor ou maior grau, dependendo de como tais características são incentivadas ou permitidas de

⁶²⁵ Ibid., p. 189.

⁶²⁶ Ibid., p. 189.

desenvolverem-se em meio ao ambiente em que se situam. A visão dualista e as diversas oposições que dela resultam somente serve para sustentar certos privilégios de grupos por meio de perspectivas fragmentadas e disciplinadas de mundo.

A visão de um *continuum* é importante tanto para desconstruir a oposição entre os gêneros, quanto para substituir a lógica de domínio e destruição da natureza e dos animais não humanos. Para Plumwood, é justamente uma visão da natureza que situa os seres humanos fora dela, adotando uma perspectiva de descontinuidade e colocando os homens como controladores externos a ela, que resulta na exploração do mundo natural⁶²⁷.

Se na perspectiva dualista os seres humanos são vistos como estando ‘fora da natureza’, na visão de um *continuum* integrado, prevalece o entendimento de inter-relações, sem que, para isso, se negue a individualidade dos sujeitos como ocorre dentro de uma perspectiva holista. Afirmar as inter-relações e a não separação em esferas distintas não implica a negação da individualidade e da diferença, apenas indica que relações de dominação não estão justificadas e devem ser substituídas por relações responsáveis com o mundo humano e não humano. Nesse sentido, Plumwood acrescenta que a perspectiva de dominação não pode ser substituída por uma de indistinguibilidade, que negue divisões e rejeite limites entre o *self* e a natureza. Ao assumir um processo unificador, no qual tudo é parte de algo maior, de um todo indistinguível abre-se caminho para a invisibilidade das individualidades, das necessidades específicas da constituição de cada ser vivo⁶²⁸.

Ao mesmo tempo uma visão profundamente integrativa nega qualquer especificidade da natureza dos diferentes seres. Essa mesma indistinguibilidade está presente em muitas sociedades que atribuem o mesmo estatuto moral, ou a falta dele, a mulheres e animais, como se fossem partes indistinguíveis da natureza e instrumentos à disposição de grupos mais altamente situados na escala hierárquica da dominação. A alegação de um *continuum*, portanto, não pode ser feita em detrimento do reconhecimento de distinções e diferenças com base em necessidades

⁶²⁷ PLUMWOOD, Val. Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism. In: ZIMMERMANN, Michael et al (Orgs.) *Environmental Philosophy*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1998, p. 291-314, p. 298.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 300-301.

e independência entre diferentes formas de vida. O *continuum* é, antes, uma visão que visa rejeitar a hierarquia dessas diferenças, que faz dos grupos dominantes os verdadeiros representantes da natureza de sua espécie, legitimando-os a dominar e controlar a parte inferior, e apontar a relevância de se reconhecer cada ser com suas especificidades e particularidades que constituem sua identidade individual para que se possa respeitar a todas e todos igualmente por meio de uma atitude principalizada na forma do cuidado nas relações. Em suma, a ideia de um *continuum* deve substituir a da descontinuidade pressuposta nos dualismos hierárquicos e instrumentalizadores, mas não implicar uma indistinguibilidade entre as formas de vida, humanas e não humanas, pois isso seria outro equívoco de uma razão expansiva e universalizadora que corre o risco de ignorar os fins específicos e o bem próprio de cada forma de vida.

Substituir o modelo da separação dualista é fundamental para o bem de todas as formas de vida, pois, conforme apontado, as consequências das ações humanas de falta de cuidado não ficam restritas só a cultura humana. A separação hierárquica entre natureza e cultura, entre homens e mulheres, visando o domínio em sentido estrito de apossar-se para destruir, resultou em muitas ações de falta de cuidado para com a natureza e para com as mulheres. Ao contrário, com base na ideia de que seres humanos são constituídos por elementos que fazem parte de outras formas de vida, o que lança luz sob uma forma de *continuum* entre espécies diversas, torna-se mais adequado para justificar obrigações para além dos integrantes da espécie humana. Empatia e simpatia não se restringem a dar atenção, entender e intervir em favor de outros humanos, nem são um aspecto exclusivo dos seres humanos, como procuraram mostrar Darwin e de Waal; a razão sensitiva e emocional, ainda que em graus variados, estende-se para outras espécies e inter-espécies, sendo possível também sentir a dor de um animal não-humano como sendo a dor de si mesmo.

Entender o cuidado como uma habilidade humana, vinculada a traços evolutivos da natureza humana como a empatia e a simpatia e existente muito antes da estruturação da sociedade em dualismos hierárquicos, como o que resulta na dominação dos homens sobre as mulheres, permite desvincular tal habilidade da relação historicamente estabelecida entre ela e as mulheres. Ao mesmo tempo, embora seja uma habilidade ligada à sensibilidade emocional, isso não significa que a prática do cuidado seja isenta de avaliação racional. Valorização da empatia, da simpatia e do cuidado não implicam abandono da razão. A

empatia e a simpatia em seus níveis mais complexos e a habilidade do cuidado podem certamente envolver elementos racionais, do mesmo modo que uma decisão racional pode ter como ponto de partida uma sensibilização empática e simpática.

Uma separação estreita e precisa entre o que é racional no cuidado e o que é derivado da empatia talvez nem sempre seja possível. Portanto, ao reivindicar a valorização da empatia dentro da moralidade, não se pretende reivindicar a prioridade de uma razão sensitiva, ou subsumir a razão à emoção como o faz Hume, afirmando que esta antecede aquela e que a razão apenas serve às paixões. Isso implicaria novamente a manutenção de um dualismo hierárquico. A empatia também não deve se constituir em um guia moral exclusivo; ela é um indício evolucionário característico de nossa humanidade e indicativo de outras habilidades morais que podem ser desenvolvidas a partir dela.

Em suma, somos seres de natureza social-relacional, atrelada ao desenvolvimento evolutivo da empatia. Relações sociais não são apenas algo adicional e complementar na vida humana, mas uma parte constitutiva da identidade individual – tornar-se humano é tornar-se um indivíduo nas relações com os outros. Nesse contexto, o desenvolvimento da habilidade do cuidar, associado a outras características humanas fundamentais, como a linguagem, a autonomia e a racionalidade, torna-nos humanos de excelência – possibilita o pleno desenvolvimento da natureza humana, isto é, das naturezas humanas em suas diversas potencialidades. O exercício da habilidade do cuidar produz humanidade no indivíduo que a pratica e naquela que a recebe. A falta de cuidado, ao contrário, ao mesmo tempo em que ‘desumaniza’, tem implicações extremamente negativas para toda a sociedade. Considerando esse fundamento para o cuidado, no item a seguir abordar-se-ão diversos aspectos da configuração prática do cuidado na sociedade.

5.2 A CONFIGURAÇÃO PRÁTICA DO CUIDADO

Ao longo deste texto vem se salientando, sobretudo a partir das considerações de Boff sobre o projeto de crescimento econômico ilimitado e as críticas feministas às relações de dominação e exploração, que a falta de cuidado, configurada em diferentes modos de descuido, descaso e abandono, possui consequências degradantes para o florescimento da vida humana e de todas as demais formas de vida.

Quando a falta de cuidado é o condutor das ações humanas, o resultado costumeiro é a destruição. Boff descreve a relação que há entre a destruição do planeta e a falta de cuidado, isto é, quando o cuidado deixa de ser observado em detrimento de outros valores prioritários, como o desenvolvimento econômico⁶²⁹. Gilligan, por sua vez, pontua que a falha no cuidar pode levar a atrofia da habilidade em cuidar, dando lugar à violência⁶³⁰. Como se viu no item anterior, os custos da falta de cuidado são muito grandes: a construção de dualismos hierárquicos que visam a submissão de um grupo sobre o outro; a dominação de homens sobre as mulheres; de homens sobre o meio ambiente; a exploração da natureza, são algumas deles. Dessa forma, enquanto o cuidado e a preocupação com os outros previnem e protegem de danos e situações dilemáticas ao reconhecer que todos os sujeitos morais, agentes e pacientes, desfrutam e desenvolvem sua natureza nas relações, a falta de cuidado, ao contrário, ‘desumaniza’ e expõe a vulnerabilidade de todas as formas de vida.

Apesar da constatação dos danos da falta de cuidado, tem-se que, por outro lado, sociedades democráticas em geral parecem estar evoluindo em direção à diversificação e especificação das práticas do cuidado. Práticas sociais instituídas há muito tempo, a exemplo da educação, que ao longo de muitas décadas homogeneizou o educando, tem dado maior atenção às subjetividades e singularidades, isto é, à heterogeneidade dos indivíduos ao invés de considerá-los todos de forma homogênea. Paulo Freire chama a atenção para a importância da construção de uma relação afetiva entre o professor e o aluno para a construção de sujeitos autônomos, que superem a por ele denominada ‘educação bancária’ ou o puro treinamento técnico. Os educandos devem ser vistos como sujeitos reais, aos quais os meios necessários ao desenvolvimento da curiosidade crítica sejam oferecidos⁶³¹.

A construção de sujeitos autônomos, que corresponde à dimensão ética da educação, não pode ser feita sem o cuidado e atenção individualizada por parte do educador. Esse é também o ponto reivindicado por muitas feministas que, ao salientarem a desvalorização do cuidado na sociedade, observam que não há indivíduos autônomos, capazes de seguir princípios de forma imparcial, sem antes

⁶²⁹ BOFF, op. cit., 1999, p. 17-20.

⁶³⁰ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 41.

⁶³¹ FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996, p. 22-25; 30-41.

concretizarem-se as inter-relações construídas ao longo do desenvolvimento moral humano. Não há construção de *selves* separados, autônomos, sem as relações de cuidado, alerta Adams, ao pontuar que apesar da dependência da autonomia individual da ontologia relacional do cuidado, acaba-se por tornar invisível toda a rede de relacionamentos que sustentam o indivíduo dito ‘solitário’⁶³². Lindemann acrescenta que para que haja indivíduos autônomos, os sujeitos cuidadores, ou diferentes formas de apoio e sustento, são indispensáveis, sendo que não parece haver de fato alguém que se mantenha por muito tempo sozinho e por conta própria. Conforme destacado, indivíduos vivem em uma rede de relações, na qual se constituem como pessoas autônomas, necessitando constantemente de ajuda, cuidado e ensinamentos. Além disso, muitas pessoas não estão na posição de igualdade para proteger os próprios interesses, enquanto outras têm de seguir políticas e leis feitas por outros, ao invés de constituírem leis para si mesmas, nunca alcançando a autonomia em sentido pleno do termo⁶³³.

Um dos problemas para a efetivação de prática de cuidado é justamente que a educação preocupa-se centralmente com o desenvolvimento da habilidade cognitiva da racionalidade, esquecendo-se da importância de humanizar cada indivíduo dando atenção ao conjunto de características e habilidades humanas fundamentais para possibilitar a expressão de toda a potencialidade humana. Como se discutiu no item anterior, tanto o cuidado quanto a racionalidade são habilidades humanas autênticas. Nesse sentido, importa notar, conforme bem destaca Serralha, que o excesso de leis, estatutos, decretos e protocolos a serem seguidos, quando se tornam o único meio de fazer com que o ser humano respeite e cuide do outro, implica a “completa falência da capacidade de ser, criar e deixar ser”⁶³⁴. Embora sejam uma evidência de organização social, são também uma indicação de uma dificuldade em alcançar a maturidade moral, tornando a moralidade completamente dependente de algo externo aos indivíduos. Indicam como indivíduos acabam por não desenvolver a capacidade de estabelecer uma relação de confiança com o outro e oferecer um cuidado que vá ao encontro de suas necessidades, no tempo adequado. Para a

⁶³² ADAMS, op. cit., 1996, p. 172.

⁶³³ LINDEMANN, op. cit., 2006, p. 75-76.

⁶³⁴ SERRALHA, Conceição Aparecida. A ética do cuidado e as ações em saúde e educação. In: LOPARIC, Zeljko (Org.). *Winnicott e a ética do cuidado*. São Paulo: DWW Editorial, 2013, p. 319 -338, p. 334.

autora, “a partir do momento em que uma noção de cuidado efetivo desde o início da vida é difundida, mais e mais pessoas reconhecem seu valor, e, imbuídas de um senso de solidariedade e responsabilidade social, empenham-se em buscar meios de oferecer cuidados adequados”⁶³⁵ nos mais diversos setores da vida.

A educação dos sentimentos e das emoções pouca atenção recebe na sociedade ocidental. Muitas vezes, pais moralmente imaturos, em relações desiguais e onde prevalece a falta de cuidado, acabam nem mesmo tratando os filhos de forma empática. Na escola, as crianças são ensinadas a raciocinar, a aplicar teoremas matemáticos, conhecem regras da norma padrão da escrita, leis da física, etc., mas não aprendem de forma suficiente como viver adequadamente na relação com o outro. Considerando essa realidade, muitas pessoas não sabem cuidar por que a educação dos sentimentos e emoções não recebe atenção na sociedade ocidental. Indivíduos são ensinados a serem autônomos, independentes, capazes de se integrarem bem ao mercado de trabalho, de se tornarem cidadãos proprietários, mas o valor dos sentimentos e da sensibilidade emocional é deixado de lado. A prática do cuidado também precisa ser objeto da educação de futuros agentes morais, pois autonomia individual sem cuidado é apenas a metade do que um ser humano potencialmente pode ser, seja qual for seu gênero.

Cabe acrescentar ainda que formar sujeitos autônomos não é apenas tornar um sujeito capaz de tomar decisões por conta própria e submeter-se a uma legislação universal e imparcial, mas é também tornar um sujeito sensível às necessidades dos outros, capaz de conviver em relações, incentivando-lhe a realizar ações guiadas pela empatia e simpatia e a aperfeiçoar a habilidade de cuidar. É esse conjunto que, em última instância, caracteriza a humanidade. Torralba i Roselló acrescentam: “[o] ser humano necessita cuidar de outro ser humano para realizar sua humanidade, para crescer no sentido ético do termo, mas, da mesma forma, necessita do cuidado de outros para alcançar sua plenitude, ou seja, para superar as barreiras e as dificuldades da vida humana”⁶³⁶. O cuidado é algo tão fundamental para a identidade humana que pode ser o caso que o sujeito requeira o cuidado para seguir sendo

⁶³⁵ Ibid., p. 325.

⁶³⁶ TORRALBA i ROSELLÓ, Francesc. *Antropologia do cuidar*. Trad. Guillermo Laurito Summa. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 118.

quem ele é, “como o ser que somente se é cuidado pode chegar a desenvolver suas potencialidades”⁶³⁷.

Para o exercício exímio do cuidado não basta a empatização e simpatetização com a situação do outro. Uma resposta apropriada a cada situação específica de necessidade de cuidado exige o treinamento ou desenvolvimento da habilidade de cuidar. Conforme pontuado em outro momento, Donovan argumenta que uma construção imaginativa simpatizante da realidade do outro, que envolve a imaginação moral atenciosa e a observação cuidadosa, é necessária para uma resposta moral adequada⁶³⁸. Todavia, para apreender e compreender a realidade do outro, é preciso de treinamento da habilidade de cuidar, colocando futuros agentes morais desde cedo em contato com situações que o permitam cultivar o cuidado. Em outros termos, para cuidar de forma efetiva é fundamental aprender a cuidar. Embora se aceite a hipótese de Noddings, de que indivíduos tenham o que ela denomina de um ‘cuidado natural’, e que na proposta desta tese equipare-se a habilidade do cuidar inata vinculada à empatia e simpatia, é preciso desenvolver o ‘cuidado ético’ por meio da educação. Assim, embora o cuidado prático tenha sua origem relacionada à capacidade humana empática, nem por isso é uma habilidade encerrada enquanto elemento humano natural.

O cuidado ético, ao contrário do cuidado natural, exige esforço para promover o benefício do outro que integra o círculo de relações. Ele tem por base o cuidado natural, mas vai além desse ao fazer com que o sujeito questione-se sobre as situações nas quais possui de fato a obrigação de cuidar, isto é, quando e com quem ele deve se importar. Entende-se que à medida que o sujeito aperfeiçoa-se na prática de cuidar, o reconhecimento do âmbito de obrigações acaba naturalmente sendo ampliado, podendo o cuidado ser expandido para além das relações próximas salientadas por Noddings. Plumwood acrescenta que o cuidado nas relações próximas, cuja conexão é claramente definida, não impede que se vá para além delas, auxiliando na formação de uma preocupação mais ampla e generalizada⁶³⁹. Ao mesmo tempo, o aprimoramento da habilidade de cuidar garante maior facilidade no reconhecimento das necessidades específicas daquele que precisa ser cuidado.

⁶³⁷ TORRALBA i ROSELLÓ, Francesc. *Essencia del cuidar*. Siete tesis. *Sal Terrae*, v. 93, p. 885-894, 2005, p. 886.

⁶³⁸ DONOVAN, op. cit., 1996, p. 152.

⁶³⁹ PLUMWOOD, op.cit., 1998, p. 295.

Ao longo deste estudo procurou-se caracterizar o cuidado como uma habilidade humana, não propriamente apenas um sentimento, uma emoção ou uma virtude, embora se reconheça que o cuidado esteja vinculado à parte da natureza humana voltado para a empatia e simpatia. As contribuições de Boff para essa concepção do cuidado são importantes. Como se viu no primeiro capítulo, Boff mostrou como o cuidado não é apenas uma atitude eventual, mas algo constitutivo do humano e que se estende para além de relações de proximidade, englobando vínculos mais amplos de preocupação com diversas formas de vida na Terra. Mas o cuidado não deve ser mais tido como uma habilidade ‘feminina’, embora tenha sido historicamente associado às mulheres. O cuidado é, antes de tudo, uma habilidade humana.

O desenvolvimento da habilidade de cuidar envolve a racionalidade contextual pautada na observação e análise reflexiva sobre a situação específica, o que é fundamental visto não estarem as ações de cuidado sempre estruturadas de acordo com regras. Para cuidar de forma responsável e adequada, é preciso estudar e entender o outro, seu formato de vida, interesses e necessidades, tendo em vista suas metas, plano de vida e concepção de bem. Nesse sentido, pode-se afirmar que o desenvolvimento e o aperfeiçoamento da habilidade de cuidar equivale ao que Dall’Agnol nomeia de uma forma de ‘saber-como’, isto é, um modo de conhecimento específico que não se reduz ao saber que, estritamente informativo e proposicional e que leva a valoração intrínseca do outro a ser cuidado. Por isso, quando alguém age de forma paternalista em uma relação de cuidado, significa que “não ‘sabe-como’ cuidar efetivamente”⁶⁴⁰.

A prática do cuidado torna o indivíduo cada vez mais apto a reconhecer as exigências de especificidade de cada situação do cuidado, isto é, a habilidade do cuidar se aperfeiçoa com sua prática e isso exige um tipo de racionalidade afetiva voltada para o outro; não uma racionalidade que apenas vê no outro um sujeito moral autônomo e independente e, por isso, digno de respeito; mas uma que enxerga no outro sua condição de vulnerabilidade e de sujeito relacional e social. A própria valorização da atividade do cuidar na sociedade e o reconhecimento de sua importância para o bem-estar de todos os indivíduos submetidos à moralidade é um incentivador para que os

⁶⁴⁰ DALL’AGNOL, Darlei. Cuidar e respeitar: atitudes fundamentais na bioética. *Revista Bioethikos*, Centro Universitário São Camilo, n. 2, v. 6, p. 133-146, 2012, p. 136.

indivíduos se tornem exímios cuidadores, que percebam seu *self* enquadrado em parte de uma rede de relacionamentos.

Enfocar o cuidado nas relações não implica abrir mão do cuidado de si, ou seja, das necessidades, interesses e desejos que constituem o próprio eu, colocando o outro em primeiro plano. Plumwood bem pontua que o cuidado dos outros e sua compreensão somente é possível se uma pessoa se distinguir adequadamente do outro, entendendo-o também como igual a si e não situado em uma condição superior ou inferior. Para tanto, a autora cita Jean Grimshaw:

Se eu me vejo como ‘indistinto’ de você, ou você como não tendo seu próprio ser que não esteja fundido com o meu, então eu não posso preservar um senso real de bem-estar em oposição ao meu. Cuidado e compreensão exigem esse tipo de distância que é necessária para não ver o outro como uma projeção do *self*, ou o *self* como uma continuação do outro⁶⁴¹.

Nesse sentido, as contribuições de Foucault por meio da ideia do cuidado de si, isto é, da abertura à própria subjetividade, não podem ser ignoradas na prática do cuidado. O cuidado do outro não pode ser conivente com uma renúncia do eu e o sacrifício de si. Em primeiro lugar, o *self* precisa dar conta de si e da própria existência integralmente para então cuidar de outros *selves* ou beneficiá-los por meio das relações de cuidado. De forma análoga, Torralba i Roselló apresentam a noção de autocuidado, que compreende a contribuição constante do sujeito a sua própria existência, saúde e bem-estar⁶⁴². Destaque-se que sem o cuidado de si, sem a atenção e a abertura para a própria subjetividade no sentido foucaultiano, é impossível a formação de um agente moral autônomo, pleno e completo. Pode-se ainda voltar ao primeiro capítulo, quando, ao se resgatar os sentidos do cuidado a partir da Fábula de Hígino e da redenção de Fausto, viu-se que o cuidado constitui o humano, edifica e sustenta o indivíduo em si, sendo um elemento fundamental da condição humana e não apenas das relações interpessoais. Mas o cuidado e a preocupação consigo não podem ocorrer em detrimento da preocupação e do vínculo responsável com os outros, diferentemente do que ocorreu

⁶⁴¹ PLUMWOOD, op. cit., 1998, p. 301.

⁶⁴² TORRALBA i ROSELLÓ, op. cit., 2009, p. 113.

com Fausto. Também no segundo capítulo salientou-se a possibilidade de entender o cuidado responsável como a imposição de um preceito universal a si mesmo, segundo o qual, o agente autônomo não pode se considerar como mero meio para cuidar dos outros, pois a integridade de todo sujeito moral precisa ser protegida.

Mesmo ao se considerar a concepção original de cuidado de Gilligan, vê-se que a maturidade moral da perspectiva do cuidado não permite o auto-sacrifício em nome de relações, conforme analisado no segundo capítulo quando se tratou do desenvolvimento moral humano para o cuidado. A dinâmica da manutenção dos relacionamentos exige a preservação de *selves* de forma integral. Conforme bem pontuam Kittay e Meyers a respeito da concepção de Gilligan, “o cuidado torna-se um princípio auto-escolhido, que reconhece a interdependência do *self* e do outro e é acompanhado por uma condenação universal da exploração e do dano”⁶⁴³. O amadurecimento moral individual pressupõe um entendimento das relações nas quais só se pode cuidar de outros quando a integridade do próprio *self* está assegurada.

Também Cuomo pontua que o cuidado é moralmente prejudicial quando o agente moral, ao cuidar de alguém ou de algo, negligencia responsabilidades para consigo mesmo. Por isso, em uma relação de cuidado, aquele que cuida não pode ver seu próprio *self* como algo indistinguível do outro. Uma interdependência entre os *selves* é possível, mas não uma indistinguilidade e uma completa unidade. É preciso preservar o próprio ego, defende Cuomo, para que se possa desenvolver o sentimento de empatia, perceber a opressão do outro e tornar possível o cuidado na relação. Por isso, uma perspectiva holista que defenda a unidade, torna invisível os interesses de minorias exploradas e dominadas. Dessa forma, a autora considera fundamental deixar espaço para a separação, a diferença e a pluralidade no intento de evitar a tirania da unidade⁶⁴⁴. A interdependência, portanto, não pode ser confundida com indistinguilidade.

Em concordância com a caracterização geral da prática do cuidado apresentada, Torralba i Roselló apresenta sete teses sobre o cuidado, fundamentais para se compreender todas as suas dimensões de forma sistematizada:

⁶⁴³ KITTAY, Eva F.; MEYERS; Diana T. *Introduction*. In: KITTAY, Eva F.; MEYERS; Diana T. (Orgs.) *Women and Moral Theory*. Totowa: Rowman & Littlefield, 1987, p. 3-16, p. 7-8.

⁶⁴⁴ CUOMO, op. cit., 1992, p. 354- 359.

1) Cuidar é velar pela autonomia do outro: trata-se de respeitar o outro por si mesmo, isto é, sem colonizá-lo e fazendo o possível para que possa viver e expressar-se conforme o que considera o bem para si, ainda que tenha uma concepção de bem divergente daquela do agente cuidador. Mas a observação da autonomia não implica que o cuidador tenha de ser sempre passivo, limitando-se a satisfazer as necessidades do sujeito cuidado. Também o cuidador pode atuar conforme sua concepção de bem e caso um conflito emerja, impõe-se a necessidade de diálogo e consenso na relação de confiança. O fundamental é que ambos mantenham sua liberdade de expressão, de pensamento e de crenças na relação de cuidar.

2) Cuidar é conhecer, compreender e velar pelo estado do outro: envolve estar atento às circunstâncias daquele que é cuidado. O conjunto circunstancial engloba fatores sociais, econômicos, espirituais, valores, crenças e ideais que existem em um determinado contexto e influenciam diretamente a formação da identidade da pessoa. Portanto, para compreender a situação contextual do outro, é necessária a sensibilidade empática e simpática para imergir em suas circunstâncias.

3) Cuidar é procurar atender as necessidades do outro: o ser humano é um corpo de necessidades físicas, psicológicas, sociais e espirituais, que podem estar em desequilíbrio e precisam ser assistidas. Para isso, é preciso escutar e receber o outro, bem como ter a competência para atender essas necessidades. No caso de alguma doença, por exemplo, é o médico que possui a competência de resolver às necessidades físicas de seu paciente, mas também não pode falhar no aspecto da receptividade ao paciente, estando atento a sua expressão verbal e gestual. Em outras situações, cuidar não consiste só em atender às necessidades, mas dar ao outro as ferramentas para que ele mesmo seja capaz de dar conta de si. Com isso, o cuidado motiva a desenvolvimento da autonomia. Embora Torralba i Roselló refiram-se apenas a questão de prevenção de doenças, pode-se acrescentar que processos educativos enquadram-se nesse tipo de cuidado para a promoção da autonomia.

4) Cuidar é preocupar-se e ocupar-se do outro de forma antecipada: a atitude de cuidar em uma relação envolve a prática de antecipar determinadas situações, isto é, imaginar o que pode ocorrer no futuro e que necessidades podem se manifestar. Isso

exige uma certa capacidade de pensamento com projeção futura que nem sempre está disponível. Mas quando a antecipação pode ser realizada, torna-se possível atender de modo mais comprometido às necessidades e prevenir danos de ocorrerem.

5) Cuidar é preservar a identidade do outro: o sujeito ao cuidado é um sujeito singular com uma história própria e única, esculpida ao longo do tempo a ser conhecida e respeitada pelo cuidador. Negar o respeito e a promoção da identidade infringe a essência do cuidar. Cuidar não é, portanto, projetar pensamentos, ideais e crenças sobre o outro, mas auxiliá-lo a desenvolver-se de forma autêntica, superar as múltiplas formas de alienação, subordinação e exploração presentes na cultura e sociedade contemporâneas.

6) A prática de cuidar exige o autocuidado: cuidar a si mesmo é uma garantia de que é possível também cuidar do outro. O autocuidado é a condição de possibilidade do cuidado do outro, pois sem um certo equilíbrio e tranquilidade emocional e mental do *self*, torna-se difícil abrir-se de forma apropriada às necessidades do outro e atendê-las sem que se as utilize como meios para resolver necessidades e carências próprias. A habilidade de cuidar pode então converter-se em um processo de projeção e instrumentalização. É importante não perder de vista que o cuidador ou cuidadora é também um sujeito humano e, enquanto tal, é vulnerável e precisa se proteger para poder desenvolver corretamente a habilidade do cuidado em sociedade. Embora o autocuidado seja uma responsabilidade primordial do cuidador, no caso das profissões vinculadas ao cuidado cabe também às instituições zelar pelos seus profissionais, isto é, cuidar dos próprios agentes cuidadores.

7) A prática do cuidar fundamenta-se na vulnerabilidade: ela é a característica humana que motiva nos seres humanos as ações de cuidado e, ao mesmo tempo, o que limita a capacidade humana de cuidar dos outros. Nem todas as doenças, por exemplo, podem ser curadas e nem sempre há os recursos necessários disponíveis para fazê-lo. A percepção da vulnerabilidade do outro é possível devido a um certo vínculo empático entre o sujeito que cuida e o que é cuidado, ou seja, envolve a experiência de buscar viver a situação do outro em seu lugar, adquirindo a realidade de sentir do outro, sua dor ou sua alegria. A empatia representa a possibilidade de enriquecer a própria experiência por meio de eventos que talvez nunca se venha a viver. Participar da

experiência do outro significa então adentrar naquilo que leva o indivíduo para além de si, superando as margens do próprio mundo interior e adquirindo conhecimento sobre o outro⁶⁴⁵.

Essas sete teses acerca do cuidado podem ser compreendidas como regras para o cuidado adequado. Embora esteja correto que não se pode reger o cuidado em todas as situações específicas, conforme apontado por Noddings no terceiro capítulo, descrevendo como ele supostamente deve ocorrer em cada situação e quais as exigências das especificidades para evitar os erros, as teses sobre o cuidado podem desempenhar a função de ilustrar os requisitos necessários para um cuidado adequado, mostrando que o cuidado não é algo em nome do qual atitudes invasivas e paternalistas, por exemplo, podem ser justificadas e, com isso, prevenindo sujeitos à moralidade de atitudes não cuidadosas e de erros do cuidado.

As teses sobre o cuidado de Torralba i Roselló precisam ser mantidas em mente para que se previna o cuidado de erros. Um dos erros que precisam ser evitados no cuidado é o do paternalismo, quando as necessidades daquele que é cuidado não são atendidas adequadamente, seja porque ignoradas pelo cuidador, seja porque o cuidar impõe equivocadamente seus próprios desejos como se fossem daquele que é cuidado. É importante lembrar que por serem muitas vezes cuidadas de forma paternalista, mulheres são impedidas de terem expressão própria.

Cuomo sustenta que o cuidado pode ser danoso para o próprio agente cuidador quando implica a negligência de outras responsabilidades, seja para consigo ou para com outros a serem cuidados. Nas ações de cuidado, também é fundamental para evitar erros que o sujeito ou ser que se cuida esteja claramente identificado e que os objetivos do cuidado estejam definidos de maneira precisa para evitar, por exemplo, que mulheres continuem a cuidar de seus opressores e manter o patriarcalismo⁶⁴⁶. A atenção a todos esses possíveis erros é fundamental para evitar que o cuidado não se subsuma à lógica dualista da dominação e ignore ou distorça as necessidades dos indivíduos, tornando-se novamente uma prática de manejo da vida alheia.

O risco dos desejos e necessidades distorcidas é latente em sociedades nas quais prevalecem formas de opressão. Por isso, atender às necessidades e desejos dos sujeitos ao cuidado nem sempre é matéria

⁶⁴⁵ TORRALBA i ROSELLÓ, op. cit., 2005, p. 886-894.

⁶⁴⁶ CUOMO, op. cit., 1992, p. 354-355.

livre de controvérsia. Sujeitos morais podem apresentar desejos distorcidos e deformados, isto é, desejos definidos sob condições sociais injustas que resultam em falsas necessidades⁶⁴⁷, o que, por sua vez, pode levar a pessoa a se enganar sobre o próprio bem. Muitas mulheres, por exemplo, em situação de opressão, não têm a possibilidade de formar desejos adequadamente informados⁶⁴⁸. Com o fim de prevenir as ações paternalistas, mas também o atendimento a desejos e necessidades equivocadas de quem está sendo cuidado, Stephen Darwall alerta que o cuidado deve estar orientado para o bem-estar, que não necessariamente equivale àquilo que alguém deseja, prefere ou se interessa⁶⁴⁹. Por isso, é importante que o cuidador ou cuidadora em uma relação de cuidado conheçam não apenas necessidades e desejos imediatamente manifestados pelo sujeito ao cuidado em uma situação de vulnerabilidade, mas tenham um conhecimento mais amplo e abrangente sobre o indivíduo e o que constitui de fato para ele o bem. No caso de animais e do meio ambiente, o conhecimento científico e objetivo fornece esse tipo de definição mais objetiva do bem-estar para evitar equívocos de cuidado. Dall'Agnol bem pontua que no caso de um ecossistema, por exemplo, não há que se falar diretamente de um bem do meio ambiente, mas as ações cuidadosas podem ser direcionadas pelo objetivo da preservação, por exemplo, de um ecossistema⁶⁵⁰.

Importa destacar que embora Torralba i Roselló restrinja as sete teses sobre o cuidado à esfera humana, destacando sua aplicação no contexto da ética médica, elas, de forma geral, podem ser adaptadas como guias para a atividade de cuidar para além dos seres humanos. No caso da primeira tese, por exemplo, embora não se possa falar de autonomia no sentido do que esse conceito representa para humanos, importa salientar que animais sencientes também possuem uma forma de autonomia prática, que se caracteriza na liberdade de mover-se para

⁶⁴⁷ SUPERSON, Anita. Deformed Desires and Informed Desires Test. *Hypatia*, v. 20, n. 4, p. 109-126, 2005, p. 109-110.

⁶⁴⁸ Uma discussão aprofundada sobre a questão dos desejos deformados e sua relação com a opressão das mulheres é oferecida por Martha C. Nussbaum. NUSSBAUM, Martha. Symposium on Amartya Sen's philosophy: 5 Adaptive preferences and women's options", *Economics and Philosophy*, v. 17, p. 67-88, 2001.

⁶⁴⁹ DARWALL, Stephen. *Welfare and Rational Care*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

⁶⁵⁰ DALL'AGNOL, op. cit., 2012, p. 143.

prover-se. A tese sete, que trata da vulnerabilidade, merece especial atenção no caso de animais domesticados que terminam por permanecer de forma constante sob a responsabilidade humana. No que concerne à segunda tese, que abarca a importância de conhecer, compreender e velar o estado do outro, ela torna-se fundamental no caso da relação com os animais e com ecossistemas. Como bem pontua Felipe, “é preciso que o propósito dessa vida seja mantido em perspectiva. Faz parte do cuidado, cuidar para não tratar a vida de seres de outras espécies como se fossem iguais à humana. A antropomorfização do cuidado de animais e ecossistemas pode levar à destruição do bem próprio peculiar à sua espécie de viver”⁶⁵¹. A tendência de uma visão antropomorfizada é tornar o cuidado equivalente ao sentido da ‘conservação’, isto é, retirar os elementos de seu espaço natural e conservá-los protegidos em algum ambiente humano, mas isso é diferente do sentido expresso no termo ‘preservação’, que consiste em cuidar de algo em seu estado natural, respeitando suas formas autênticas de auto-expressar-se e buscar o bem que lhe é próprio. Nesse sentido, regidos pela ética, as relações e interconexões entre humanos e outros seres vivos não se pautam mais pelo dualismo sujeito-objeto da epistemologia científica, nem pelo distanciamento racionalista da modernidade, mas pelo cuidado com a preservação dos bens próprios de cada forma de vida.

Ao tratar então do cuidado de formas de vida não humanas é importante que não se considere os seres vivos como meros objetos. Embora não possam ser entendidos como completos agentes morais, como é o caso também de grande parte dos integrantes da espécie *Homo sapiens*, cuidar implica remover o outro da condição de um mero objeto ou receptáculo. Uma das implicações de não usar o outro como mero objeto na relação, segundo Manning, é promover a conciliação de interesses, isto é, a permanente acomodação em uma relação de cuidado, alcançando uma compatibilidade e um equilíbrio entre uma habilidade para cuidar e os interesses e necessidades daquele que é cuidado, mesmo que uma reciprocidade consciente não seja possível. Nesse sentido, o cuidado para com os animais e a natureza exige a consideração do bem-estar deles e o respeito as suas vidas enquanto participantes na relação, evitando-se interferências danosas⁶⁵².

⁶⁵¹ FELIPE, op. cit., 2014, p. 288.

⁶⁵² MANNING, Rita C. Caring for Animals. In: DONOVAN, Josephine; ADAMS, Carol J. (Eds.). *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for*

Uma das exigências do cuidado para com a natureza é a ausência de reciprocidade nas relações, o que afasta a configuração da relação de cuidado das exigências impostas por Noddings. Ao tratar do sentimento de amor para com a natureza, em forma de *agape* – amor piedoso – e não de *eros* – atração pela beleza existente na natureza que gera valores estéticos –, Bratton salienta que *agape* não pressupõe a reciprocidade. Esse amor é caracterizado pela disposição de fazer algo pela natureza, mesmo que ela não possa exercer alguma influência sobre o amor dos humanos, ou seja, mesmo que dela não se obtenha retorno. Esse amor exige um exercício e um aprendizado constante de atenção ao que a natureza necessita no intento de evitar todas as ações que nela interfiram negativamente. Em outros termos, trata-se de uma prática contínua de questionar-se “de que modo posso ocupar melhor meu lugar no reino comum da natureza, e o que posso dar de mim à natureza [...]”⁶⁵³. *Agape* é, portanto, também um tipo de cuidado desenvolvido na relação com a natureza, sem exigência de reciprocidade, que visa aproximar os seres humanos cada vez mais de uma coexistência harmônica com a natureza.

A partir do exposto é preciso reconhecer que não há cuidado se não se configura uma forma de relação. Tem-se destacado que agentes morais são autônomos e independentes ao mesmo tempo em que possuem relações de interdependência com outros sujeitos à moralidade, contexto no qual se realizam enquanto seres humanos em suas diferentes potencialidades. Adams salienta que ‘ser relacional’ é sentir-se responsável pelo outro e apresentar-se sensitivo às necessidades do outro, sejam ela diretamente expressas ou não⁶⁵⁴. O sentimento de responsabilidade pelo outro é, assim, um elemento fundamental e o que essencialmente caracteriza uma relação de cuidado. Ademais, as considerações apresentadas sobre o cuidado levam ao entendimento de que o cuidado necessita ser responsável. Não há cuidado moral sem uma noção de responsabilidade implícita. Nesse sentido, a caracterização da relação de cuidado difere da apresentada por Noddings no capítulo três e assume uma configuração menos exigente, uma vez que é controversa a noção de reciprocidade e de reconhecimento enquanto sujeito cuidado defendida por Noddings, sobretudo ao se pensar a possibilidade de

the Treatment of Animals. New York: Continuum, 1996, p. 103-125, p. 105, 114.

⁶⁵³ BRATTON, Susan P. Loving Nature: Eros or Agape? *Environmental Ethics*, v. 14, n. 1, p. 3-25, Spring, 1992, p. 18.

⁶⁵⁴ ADAMS, op. cit., 1996, p. 172.

relações de cuidado para além da esfera de seres humanos. Pela mesma razão, discorda-se das duas condições fundamentais apresentadas por Torralba i Roselló para configurar a possibilidade de cuidar, quais sejam: 1) um sujeito disposto a cuidar; 2) um sujeito disposto a ser cuidado pelo primeiro⁶⁵⁵. Diferentemente do que sugere o autor, não é preciso que ambas as premissas estejam presentes para que seja possível cuidar.

A atitude de cuidar depende centralmente do sentimento de responsabilidade e da abertura ao outro por parte do agente moral para com aquele ou aquilo que é vulnerável. Por isso, é possível cuidar não apenas de seres humanos, mas de animais, do meio ambiente, das águas, preservar espécies em extinção, ainda que tais seres vivos e organismos não vivos não expressem necessidades e desejos. Mas, para cuidar adequadamente nesses casos, conforme bem expressou Torralba i Roselló nas teses sobre o cuidado, a prática e a atitude de cuidado exigem conhecer o outro, entender e saber o que pode ser melhor para ele, juntamente com a disposição de informações sobre o contexto do cuidado.

Vinculada à importância da ideia de responsabilidade, tem-se ainda que a ética que leva em conta o cuidado nas relações reforça o sentido de obrigações morais dos agentes, para além do que é exigido por princípios, direitos ou concepções de justiça. Salientou-se aqui que princípios, direitos ou uma concepção de justiça nem sempre são suficientes para encontrar a solução mais adequada para um problema moral. Nesse sentido, a ideia de reforçar uma obrigação moral de cuidar de forma responsável vai além das divergências em torno do que seria o princípio moral mais adequado, se baseado nas consequências da ação, como se defende nas formas de consequencialismo, ou se baseado em uma noção de respeito ao dever, como supõem as éticas kantianas.

Tendo caracterizado em geral a prática do cuidado, cabe também apresentar um conceito do que significa cuidar. Para tanto, recorre-se à contribuição de Torralba i Roselló⁶⁵⁶ e de Dall’Agnol⁶⁵⁷ sobre o

⁶⁵⁵ TORRALBA i ROSELLÓ, op. cit., 2005, p. 888.

⁶⁵⁶ Torralba i Roselló admite a polissemia de significado do termo ‘cuidado’, mas recebe a definição de Leininger: “ato de assistência, de apoio ou facilitação ao outro indivíduo, ou grupo, com necessidades evidentes ou antecipadas, para melhorar sua condição humana ou seu modo de vida” (LEININGER, 1984 apud *Ibid.*, p. 115).

conceito de cuidado, podendo-se assim defini-lo: cuidado é uma atitude responsável que visa incrementar o bem-estar ou o modo de vida singular de um ser, ou de um grupo, considerando-se seus desejos e necessidades e respeitando-se as setes teses do cuidado.

A atitude de cuidado estabelecida a partir do desenvolvimento da habilidade de cuidar é ainda classificada de modos distintos por diferentes autores. A partir das contribuições de Boff, ao elaborar os sentidos do cuidar apresentados no primeiro capítulo, e das teses de cuidar de Torralba i Roselló, estabeleceu-se então uma classificação de tipos de cuidado:

- Didático: cuidado por meio do qual se procura ensinar algo a alguém. É o cuidado prevalente nas relações educativas. Envolve uma forma de ‘acompanhamento’ especial, buscando avanços por parte da outra pessoa, mantendo o respeito ao seu ritmo físico, mental e emocional.
- Parental: é o cuidado de sustentação [*nurturing*], de apoio e proteção [*holding*], exercido em meio aos arranjos familiares mais próximos, que torna a criança apta a confiar e desenvolver esperança ao invés de um senso de abandono, além de torná-la um indivíduo crescentemente autônomo.
- Curativo ou restitutivo: visa restituir a autonomia de um indivíduo. Tipo de cuidado preponderante na medicina, quando se visa restabelecer a condição de saúde de um indivíduo.
- Preventivo: implica ter atenção, prudência para antever e evitar o dano. Aqui a sensibilidade do agente moral está aberta a análise da situação para evitar que um mal ou dano seja causado; envolve investigar racionalmente e sentimentalmente as condições necessárias para assegurar a liberdade segura de uma vida.
- Reparativo: é posterior a algum erro de cuidado e visa corrigir o dano, proteger ou reduzir as consequências do dano. Quando o dano já se instalou, cabe ao agente moral agir de forma responsável para compensar o dano ou reduzir suas consequências negativas.
- Paliativo: trata-se de amenizar as causas e efeitos do sofrimento que atinge uma pessoa. Parece ser a opção quando nenhuma das

⁶⁵⁷ Dall’Agnol define o cuidado como “um incremento do bem-estar do outro, baseado na simpatia, porque isso é bom para o indivíduo vulnerável” (DALL’AGNOL, op. cit., 2012, p. 137).

outras formas de cuidado tem efeito. Tem especial importância na bioética, no atendimento ao fim da vida, mas não se restringe a isso, pois envolve também a ajuda para que pessoas superem experiências dolorosas no sentido moral, psicológico e social.

Cada uma dessas formas de cuidado gera obrigações de cunho específico e implica ações de cuidado voltadas à singularidade do indivíduo e as particularidades de cada tipo de relação. Talvez, em todas as esferas e relações de cuidado, o sentido mais fundamental do cuidado seja o da prevenção do dano, com uma atenção singular preventiva. E essa mesma atenção preventiva pode originar deveres e regras específicos para a relação entre o agente cuidador e o sujeito objeto de cuidado.

A partir do que foi argumentado neste item, infere-se que cuidar adequadamente e de forma correta é uma questão central. Entende-se que as sete teses sobre o cuidado de Torralba e Roselló asseguram o direcionamento adequado para que o cuidado assuma sua forma de responsabilidade moral nas relações e evite os erros de cuidado em relação aos quais a concepção de Noddings, por exemplo, apresentada no capítulo terceiro, não havia dado garantias suficientes. Defende-se que o cuidado, embora seja uma habilidade humana essencial, não se restringe às relações entre seres humanos e gera implicações de obrigações e responsabilidade para assegurar a proteção de outras formas de vida também vulneráveis por sofrerem a interferência da ação humana. Por isso, os requisitos do que constitui uma relação de cuidado são simplificados. Tem-se, assim, uma obrigação moral de cuidar de todos os seres, humanos e não humanos, cuja singularidade exige cuidados específicos e tipos de cuidados distintos, com os quais se está em uma relação de interdependência.

A concepção de cuidado aqui apresentada, ao envolver uma habilidade de cuidar a ser desenvolvida e aperfeiçoada por meio da educação e da própria prática do cuidado por parte de seres humanos, não se apresenta da forma dicotômica em relação à concepção de justiça e de direitos, mas, antes, configura com elas uma noção de complementaridade, como se procura discutir nos próximos dois itens.

5.3 A COMPLEMENTARIDADE NA FORMA DA INTEGRAÇÃO ENTRE JUSTIÇA E CUIDADO

A prática do cuidado responsável é fundamental para a estruturação pacífica e ordenada da sociedade. Sob a condição de seres

sociais, seres humanos implementam o cuidado por meio de ações e instituições diferentes, a exemplo da família, da educação, da segurança, da saúde e de outras instituições sociais que são o resultado de um ‘preocupar-se’ e ‘ocupar-se’ responsabilmente com o bem-estar do outro, derivado da condição humana da sociabilidade e de sua natureza empática. Nesse sentido, propor a integração do cuidado em uma teoria moral não é algo de todo inédito. Trata-se, antes, de um chamado à conscientização sobre a importância do cuidado nas relações familiares e mais próximas tanto quanto nas que parecem a princípio mais distantes, representadas, por exemplo, sob a forma de co-cidadania, isto é, o pertencimento a uma mesma nação ou Estado. É esse também o entendimento de Gilligan, ao pontuar que os requisitos para o amor e para ser um bom cidadão em sociedades democráticas são os mesmos: o desejo de viver em meio a relacionamentos de confiança e a capacidade para resistir a falsas autoridades, responsáveis pela promoção da desigualdade e a desvalorização de alguns em detrimento de outros, tendo em vista a opressão e a submissão⁶⁵⁸.

Com isso, a título de exemplificação, pode-se trazer para a discussão a própria complementaridade entre uma concepção de justiça para sociedades democráticas, como a de John Rawls, baseada em princípios universais, gerais e que tenham reconhecimento público, e a noção de cuidado. Para Rawls, pessoas livres e racionais podem escolher os princípios para governar a estrutura básica da sociedade desde que estejam sob o ‘véu da ignorância’ na ‘posição original’. Na posição original são asseguradas as condições justas da cooperação, sem a disputa de barganhas e vantagens, uma vez que as pessoas estão sob o ‘véu da ignorância’, isto é, ignoram as condições sociais (raça, sexo, inteligência, força, classe social, etc.) em que se encontram e que vão ocupar na sociedade que estão desenhando por meio do acordo dos princípios de justiça política aplicáveis às estruturas básicas da sociedade⁶⁵⁹. A função da posição original é assegurar a simetria em todos os aspectos relevantes entre os cidadãos razoáveis, isto é, garantir que “possuam em grau suficiente os poderes requisitados de personalidade moral e as outras capacidades que os possibilitem ser membros cooperativos normais e completos da sociedade durante toda a vida”⁶⁶⁰. Nessas condições justas asseguradas pelo experimento

⁶⁵⁸ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 114-160.

⁶⁵⁹ RAWLS, op. cit., 2001, p. 14-18.

⁶⁶⁰ Ibid., p. 18.

hipotético da posição original, as pessoas livres e iguais podem escolher os princípios sem saber como serão diretamente afetadas por eles e, por isso, não tenderão a ordenar a sociedade de acordo com interesses próprios, mas escolherão aqueles princípios que melhor garantem a distribuição dos ‘bens primários’⁶⁶¹. Bens primários são aqueles que qualquer pessoa racional pode desejar seja qual for seu plano subjetivo de vida e incluem, por exemplo: liberdade de expressão e de consciência, direito à propriedade, direito de votar e concorrer a cargos públicos, direito à saúde e ao auto-respeito, entre outros.

A distribuição desses bens primários é então o objeto dos princípios de justiça a serem escolhidos, que, de acordo com Rawls, seriam os dois princípios seguintes, sendo o segundo deles subdividido em outros dois:

- 1) Princípio da liberdade: cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais, sendo esse esquema compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e
- 2) Desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: 2a) Princípio da igualdade de oportunidades: os cargos e posições da sociedade devem estar abertos em condições de justa igualdade de oportunidades; 2b) Princípio da diferença: elas devem ser para o maior benefício dos membros menos favorecidos da sociedade⁶⁶².

A justiça está vinculada, portanto, à conciliação ou consenso de sujeitos sob o véu da ignorância, que exige a justificação e a razão pública, e em hipótese alguma pode resultar de uma imposição. Sem a busca da cooperação em uma situação de respeito mútuo entre os cidadãos não há como chegar ao justo. A sociedade, como concebida por Rawls, não é uma comunidade, no sentido de um “corpo de pessoas unidas em afirmar a mesma doutrina abrangente, ou parcialmente abrangente”, uma vez que o fato do pluralismo leva a diferenças irreconciliáveis em termos de concepções de mundo, religiosas e filosóficas⁶⁶³.

Mas a sociedade como um sistema bem ordenado e justo de cooperação exige o reconhecimento de um vínculo e de relações mais profundas para a cooperação entre cidadãos livres e iguais. Pode-se

⁶⁶¹ Ibid., p. 88.

⁶⁶² Ibid., p. 42-43.

⁶⁶³ Ibid., p. 3.

dizer que não pode haver uma sociedade nos termos entendidos por Rawls sem que haja uma legítima preocupação com o outro e um comprometimento com seu bem-estar em sentido político. Comprometer-se é essencial para garantir a sociedade bem-ordenada. Embora Rawls não faça referência à empatia, uma vez que dentro de sua concepção não há problema que indivíduos sejam auto-interessados, sendo suficiente que princípios morais e normas fundamentais sejam justificados por meio de juízos morais individuais ponderados, entende-se, entretanto, que a empatia é condição necessária para se pensar o experimento hipotético da posição original. Pode-se dizer então que isso representa uma dificuldade da teoria de Rawls, pois, conforme também pontua Pauer-Studer ao tratar das contribuições de Susan M. Okin para a teoria de Rawls, na posição original indivíduos devem ser entendidos como sujeitos que sabem se colocar na situação de qualquer outra pessoa, escutar quais os desejos e necessidades desse outro, ser compassivo e beneficente. A autora ainda acrescenta que é essencial ter consciência exata do espectro de possibilidades de vida e de histórias de vida como reflexo do outro concreto, uma vez que se pode assumir qualquer uma dessas posições e, por isso, é preciso garantir a melhor alternativa de sociedade possível⁶⁶⁴. Para além de seres sujeitos racionais, então, uma sensibilidade empática precisa estar ativamente presente na constituição dos termos justos para se ter uma sociedade bem-ordenada por meio do experimento hipotético da posição original.

Cabe aqui também retomar a crítica de Pauer-Studer a John Rawls, apresentada no capítulo anterior. A autora salienta que falta em Rawls a inclusão de valores morais na forma de sentimentos morais, como a solidariedade, a preocupação com o outro, a empatia, a simpatia, a compaixão e o cuidado, para formar uma concepção mínima de bem dentro de uma sociedade bem ordenada, que vá além de garantias materiais, direitos e liberdades individuais. Tais valores morais devem integrar uma concepção de bens primários para que os sentimentos morais sejam desenvolvidos por todos como virtudes sociais.

Segundo Susan Moller Okin, Rawls chega a afirmar que as pessoas livres e iguais na posição original que formulam os princípios de justiça não são apenas ‘indivíduos isolados’, mas representantes de família, supostamente preocupados com o bem-estar de algumas pessoas de gerações futuras. Ele admite que os ‘laços de sentimentos’ entre

⁶⁶⁴ PAUER-STUDER, op. cit., 1996, p. 72-73.

gerações seriam importantes para garantir a justiça intergeracional⁶⁶⁵. Pode-se dizer que justiça como equidade e cuidado compartilham assim a base da empatia para com o outro. Além disso, tratar uns aos outros de forma apropriada implica que um se importa com o outro, que se preocupa com seu bem-estar, ainda mais se o indivíduo sob o véu da ignorância não sabe quem é esse outro, ou seja, o outro pode ser ele mesmo. Portanto, mesmo no estabelecimento dos princípios de justiça, a habilidade de cuidar, ainda que de forma incipiente, deixa emergir resquícios influentes através da empatia.

Nesse sentido, a desconstrução da dicotomia entre justiça e cuidado revela que, como sugere Gilligan, o cuidado é ascendente na história do desenvolvimento moral e mostra que criar e sustentar conexão responsiva com os outros torna-se ou permanece sendo uma preocupação moral central⁶⁶⁶. Por conseguinte, ainda segundo Gilligan, talvez a organização humana em sociedade dependa mais de um sentimento de conexão entre humanos do que do estabelecimento de um acordo formal entre indivíduos autônomos que buscam os princípios de justiça mais adequados. Com isso, ganha plausibilidade a interpretação de que não haveria um contrato social e a consequente definição de princípios de justiça, se antes não houvesse a preocupação com a manutenção de relações com o outro. Boff chama a atenção para o fato de que o ‘ser um sujeito cuidador’, que se preocupa e se ocupa com o bem dos demais, está por trás da própria constituição do Estado e do desejo de construir uma sociedade humana sem violência, cuja inclusão de todas as pessoas como cidadãos iguais diante das leis e igualmente dignas nas diferenças esteja assegurada:

O cuidado nos convence de que uma ética que parte da absoluta autonomia do sujeito na solidão de sua liberdade é uma irrealidade e uma ilusão; é apenas uma abstração. Para os seres humanos assim solitários poderem viver juntos, precisam fazer o contrato social [...].

Quando, ao contrário, partimos do fato real e irrenunciável de que ser humano é sempre um ser

⁶⁶⁵ OKIN, Susan. Justice as Fairness: For Whom? In: _____, *S. Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books, 1989, p. 89-109, p. 91-92.

⁶⁶⁶ GILLIGAN, Carol. Moral Orientation and Moral Development. In: KITTAY, Eva F.; MEYERS; Diana T. (Orgs.) *Women and Moral Theory*. Totowa: Rowman & Littlefield, 1987, p. 19-33, p. 32.

de relação, que ele é um-ser-com-os-outros, no cuidado e na preocupação, fica relativo o contrato social, necessário numa sociedade de classes que precisa se acertar para não se devorar mutuamente, mas ele, na verdade, pressupõe o caráter social dos seres humanos que, naturalmente, tendem a viver juntos, com ou sem contrato⁶⁶⁷.

Ao se reivindicar que o cuidado está presente nas mais diversas instituições sociais, a noção da necessidade de um contrato social como base para a moralidade torna-se então enfraquecida. Antes de a moralidade ser possibilitada por um acordo de autoridade, conforme sugere a linha contratualista segundo interpretada por Lindemann ao apontar determinadas críticas feministas ao contratualismo moderno e contemporâneo⁶⁶⁸, parece então que uma base moral, pautada na natureza humana voltada para a empatia e simpatia, é o que motiva a própria realização de um contrato. Sob essa perspectiva, o contrato social não seria o que torna a vida social e moral possível, isto é, que permite a preocupação e o cuidado com os outros, mas, antes, a preocupação e o fato de o ser humano estar naturalmente voltado para os outros em virtude de sua tendência à sociabilidade que permite a realização de acordos e escolhas sobre as normas, princípios e concepções de justiça que melhor orientam a vida em sociedade.

Considerando-se a importância da tendência para a sociabilidade humana enquanto constitutiva da vida em sociedade e um pressuposto para o próprio procedimento de escolha dos princípios de justiça, tendência essa abordada ao longo do primeiro item deste capítulo e vinculada à capacidade humana de empatia, se Rawls e Kohlberg reivindicam a existência de um senso de justiça nos seres humanos⁶⁶⁹, é preciso complementar essa imagem com a ideia de um 'senso de cuidado' para que se tenha uma imagem mais completa da humanidade, conforme também sugerido no primeiro item. Okin observa que mesmo para Rawls o desenvolvimento saudável de um senso de justiça depende de amor, confiança, afeição, exemplo e orientação, ou seja, de uma forma de cuidado que inclui todos esses sentimentos⁶⁷⁰. Sem o senso de

⁶⁶⁷ BOFF, op. cit., 2012, p. 134.

⁶⁶⁸ LINDEMANN, op. cit., 2006, p. 60-64.

⁶⁶⁹ RAWLS, op. cit., 2001, p. 8-9; KOHLBERG, op. cit. 1974, p. 6.

⁶⁷⁰ OKIN, op. cit., 1989, p. 98.

cuidado e a habilidade de cuidar dos adultos, o senso de justiça sequer se torna possível. E sem o senso de justiça desenvolvido sob essas condições, o indivíduo sequer torna-se capaz de se colocar na posição original e pensar ‘como se’ assumisse a perspectiva de qualquer indivíduo. Os vínculos formados na família são, assim, essenciais para que o futuro indivíduo participe das instituições sociais guiado pela capacidade de empatia e simpatia [*fellow feeling*]. Por isso, para tornar-se apto a participar da escolha de princípios de justiça, é preciso antes reconhecer-se como um indivíduo em conexão e ligação com outros.

Um dos questionamentos críticos à ética do cuidado diz respeito a sua suposta falta de compromisso com uma noção de justiça. De fato, se atermo-nos a proposta de ética do cuidado de Noddings, ver-se-á que ela mais se preocupa em apontar as limitações de noções de justiça e menos em dizer como o cuidado seria compatível com concepções de justiça, sugerindo a priorização do cuidado dos mais próximos mesmo que disso decorram injustiças. Em outros termos, Noddings não indica com clareza qual seria o limite da atitude de cuidar dos mais próximos, mesmo que dessas ações decorram diretamente perdas e prejuízos para outros situados em relações mais distantes, ou o próprio agente do cuidado esteja sobrecarregado por relações de cuidado. Mas se pensada a partir da noção de complementaridade defendida por Gilligan, ver-se-á que a crítica ao que seria um valor superior do cuidado em detrimento da justiça na moralidade não se sustenta. A autora aponta para uma convergência entre *fairness* e cuidado. Não se tem uma atitude genuína e responsável de cuidado se a ação ou um conjunto de ações implicarem grande sacrifício do agente cuidador a ser extremamente prejudicado. É claro que em momentos específicos, o sujeito que cuida pode submeter-se a algum tipo de atividade que exige grande esforço diante de um sujeito vulnerável que demande cuidado. Mas quando se fala de dois indivíduos em condição de reciprocidade, cuidado e justiça permanecem em constante equilíbrio. Ainda assim, admite Tong, pode-se dizer que falta em Gilligan uma abordagem mais normativa sobre a integração entre justiça e cuidado. No entanto, teóricas e teóricos posteriores têm se encarregado da tarefa de mostrar como essa integração é possível, a exemplo da proposta de Pauer-Studer apresentada no capítulo anterior que coloca o cuidado na forma de uma virtude dentro da sociedade justa.

O cuidado responsável nas relações tem de, portanto, ser justo: não há cuidado genuíno e adequado quando a justiça nas relações é

ignorada. Gilligan acrescenta que o cuidado não se contrapõe à justiça, ambos estão lado a lado e devem, por isso, caminhar juntos⁶⁷¹. Mulheres e homens podem ser bons cuidadores e, ao mesmo tempo, garantir a aplicação de princípios e normas de justiça; serem aplicadores de um cuidado justo que reconhece no outro um ser com valor em si e por si mesmo. Com a colaboração criativa de homens e mulheres cuidadores, a aplicação da justiça só tende a se tornar mais ampla, alcançar espaços e esferas até hoje excluídos da observação da justiça. É possível dar lugar aos invisíveis ou destituídos de voz como têm feito os programas sociais em grande medida no Brasil hodierno, por exemplo, através do Bolsa Família.

No entender de Gilligan, assegurar liberdade, igualdade e justiça exige habilidades como empatia, colaboração e capacidade de entender as especificidades da situação do outro⁶⁷². A complementaridade novamente vem à tona na forma de um cuidado justo, ou seja, um cuidado que não ocorra em detrimento de necessidades e desejos individuais, ao mesmo tempo em que se atenha às especificidades da situação e dos sujeitos aos quais se aplica a norma. Justiça descuidada pode resultar em injustiças, tanto para o próprio sujeito que cuida quanto para aquele que é cuidado. Quando o cuidado, por exemplo termina por silenciar os supostos sujeitos aos quais se pretende dar reconhecimento, como é o caso das mulheres em relações de opressão, ele é injusto.

Gilligan pontua que muitas das ações de cuidado das mulheres representam formas de resistência à injustiça. As mulheres que durante o Nazismo arriscaram-se a proteger judeus, por exemplo, lutaram contra a injustiça da dominação de um grupo sobre o outro. Mas as histórias de justiça de muitas mulheres que exerceram a coragem por meio do cuidado, resultando em ações construtivas e de continuação da humanidade, são, muitas vezes, segundo Gilligan, silenciadas e desvalorizadas enquanto a coragem de parte dos homens na guerra, que também salvam vidas, mas por meio de ações em meio a conflitos de destruição, costuma ser exaltada, reconhecida e condecorada para ficar na memória das pessoas. Tais mulheres não chegam a conceituar seus atos como heroicos e recusam-se a reconhecer sua excepcionalidade, nem se perguntam como teria sido possível superar o autointeresse e levar em conta o ponto de vista do outro. Apenas se questionam como foi possível perder a habilidade de cuidar, resultado de uma capacidade

⁶⁷¹ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 23.

⁶⁷² Ibid., p. 62.

mais fundamental, a de empatizar e simpatizar com os outros⁶⁷³. É a ausência ou a falha em cuidar que busca ser explicada. Cuidar é, assim, uma das faces ou uma forma de expressar a justiça; ao mesmo tempo, a justiça reflete preocupações de cuidar. Ambas as orientações morais podem ser adequadamente integradas na moralidade.

Diante deste cenário, evidencia-se insustentável a alegada oposição entre justiça e cuidado. Um conceito de cuidado não pode estar dissociado do de justiça e vice-versa. Ambas as noções são compatíveis, o que cria a possibilidade de que na prática ambas as abordagens sejam intercaladas no raciocínio moral de homens e mulheres, desde que se tenha uma crescente ‘de-moralização’ dos gêneros. Friedman afirma que justiça consiste em dar as pessoas o que lhes é devido, em tratá-las de forma apropriada, seja na esfera pública, seja na privada. Assim, se muitos benefícios na esfera pública podem ser observados pela lente do cuidado, na esfera das relações privadas a justiça se torna a medida de formas apropriadas de tratar amigos e familiares. Ainda que em tais circunstâncias, como observar Friedman, a justiça não envolva deveres universalizáveis, pois está ligada ao interesse mútuo e sentimentos de afeição, ela é fundamental para as relações⁶⁷⁴.

Friedman apresenta três modos pelos quais cuidado e justiça são integrados nas relações privadas. O primeiro caso considera que relacionamentos de proximidade representam um sistema social em miniatura, “que fornece intimidade mutuamente valiosa, apoio e preocupação com aqueles que estão envolvidos”⁶⁷⁵. Nesse caso, a função da justiça em sentido distributivo está em garantir o equilíbrio ou divisão apropriada das cargas e benefícios para sustentar a relação, ou seja, evitar que a relação seja mantida por apenas uma das partes. Relações nas quais mulheres servem aos homens ou sofrem qualquer tipo de violência não refletem as exigências de um cuidado justo. Tong, ao abordar as considerações críticas de Friedman sobre a relação entre

⁶⁷³ Ibid., p. 164.

⁶⁷⁴ Friedman realiza aqui uma crítica a Rawls que através do véu da ignorância visa desvincular a escolha de princípios de justiça de interesses, isto é, garantir o desinteresse mútuo na escolha para que os princípios possam ser reconhecidos por todas as partes do contrato, tal procedimento pode falhar em desvendar o tipo de deveres especiais de justiça que emergem em relacionamentos pessoais próximos cujo fundamento não é um contrato (FRIEDMAN, op. cit., 1997, p. 670).

⁶⁷⁵ Ibid., p. 670.

cuidado e justiça, acrescenta que a reciprocidade nesse tipo de relação é uma exigência de justiça, pois é injusto uma parte responsabilizar-se sozinha pelo peso do cuidado e a outra só se beneficiar na relação⁶⁷⁶.

A segunda forma de integração entre justiça e cuidado apontada por Friedman diz respeito à vulnerabilidade gerada em relações de proximidade nas quais prevalece a intimidade e a confiança. O cuidado deturpado em tais situações, ausente de preocupações com justiça, pode levar a abusos, exploração, violação e danos físicos e emocionais. Quando a justiça não está presente de forma preventiva em tais situações, ela precisa emergir de forma a corrigir os danos causados⁶⁷⁷. Assim, a justiça nas relações próximas implica também retificação do dano por meio da aplicação da justiça corretiva.

Importa notar que a atitude de cuidar, conforme concebida por Noddings, pode ser passível de erros, pois o cuidador ou cuidadora podem se enganar em relação ao cuidado. A autora sustenta que o agente cuidador pode se equivocar quanto ao cuidado por estar sobrecarregado com ações de cuidar e pode mesmo fracassar na tentativa de cuidar em virtude de conflitos que surgem nas relações⁶⁷⁸. Por isso, não se pode ignorar considerações sobre justiça em tais situações, no sentido de corrigir danos eventualmente causados. Mas o ideal é que a preocupação com a justiça caminhe lado a lado com o cuidado, para evitar que injustiças sejam cometidas em relações próximas ou que o cuidado seja distorcido na forma de paternalismo. É nesse sentido que Friedman pontua que cuidado e justiça são mutuamente compatíveis e pelo menos em certa medida interdependentes⁶⁷⁹.

Aqui, cabe salientar a importância da integração entre cuidado e justiça de forma a prevenir danos. Em relacionamentos de proximidade, os sujeitos morais ao confiarem um no outro criam expectativas de relacionamento que, ao serem frustradas, constituem uma situação de injustiça. Tong bem pontua que uma injustiça perpetrada no contexto de uma relação de cuidado pode ser, de muitas formas, pior do que uma injustiça perpetrada fora de tal contexto⁶⁸⁰, justamente porque há a frustração de uma relação de confiança e intimidade. Por isso, ser justo

⁶⁷⁶ TONG, op. cit., 2014, p. 160.

⁶⁷⁷ FRIEDMAN, op. cit., 1997, p. 671.

⁶⁷⁸ NODDINGS, op. cit., 2003, p. 42-43, 50, 77, 148.

⁶⁷⁹ FRIEDMAN, op. cit., 1997, p. 673.

⁶⁸⁰ TONG, op. cit., 2014, p. 160.

nessas relações de cuidado é não quebrar a confiança e manter-se fiel às expectativas dela derivadas. Ao se expandir a noção de cuidado para além de seres humanos, encontra-se em Paul Taylor uma retratação do problema da injustiça para com animais não humanos no caso da quebra da confiança em relações. Taylor concebeu a ‘regra de fidelidade’ para pensar as relações entre agentes morais e animais não humanos em estado de vida silvestre. Ainda que nesse caso não se tenha uma relação de proximidade longa, a regra da fidelidade integra cuidado e justiça ao pensar que não se pode enganar ou ‘trair’ os interesses de animais, aproximando-se deles de forma amigável ou disfarçada, por meio de armadilhas, com a intenção de lhes causar algum mal⁶⁸¹. Refrear certas condutas de traição, de engano, de quebra de expectativas formadas com base em ações do passado são aspectos que integram relações nas quais se estabelece a confiança. Nesse sentido, deve-se, para evitar a injustiça nas relações, permanecer leal às expectativas de confiança construídas com base em ações do passado. Atividades como caça e pesca são, assim, moralmente condenáveis.

Enquanto os dois primeiros modos de integração, que correspondem a uma forma legítima de entender a complementaridade entre justiça e cuidado, envolvem relações entre adultos moralmente maduros, comparáveis no desenvolvimento de sua personalidade moral, a terceira forma de integração entre justiça e cuidado diz respeito às relações entre desiguais, por exemplo, entre membros de uma família. A família também é considerada por Friedman uma sociedade em miniatura por nela estarem presentes facetas da vida social: processos de tomada de decisão que afetam toda a unidade; julgamentos de culpa ou inocência, recompensas e punições; divisões de responsabilidades, privilégios, pesos e benefícios, entre outros aspectos. Cada uma dessas situações, especialmente as que envolvem disparidades marcantes em maturidade e poder, exige que a justiça esteja presente, ainda que na maior parte das teorias sobre justiça, as relações familiares domésticas permaneçam excluídas de análise⁶⁸².

Com as considerações sobre a integração entre justiça e cuidado na esfera das relações privadas, Friedman vai em direção à crítica de Okin à filosofia política tradicional por não investigar suficientemente o núcleo familiar em termos de aplicações de justiça. Uma vez que a

⁶⁸¹ TAYLOR, Paul. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1989, p. 179-181.

⁶⁸² FRIEDMAN, op. cit., 1997, p. 671.

família pertence à esfera privada estaria para além do âmbito de ocupação da filosofia política, cujo objeto primordial seria a esfera pública. Mas Okin sustenta que a injustiça perpassa a esfera da família através da distribuição desigual de poder, sendo que as condições e opções de escolha para as mulheres não são as mesmas que para os homens, o que torna as relações desse contexto injustas⁶⁸³. A reivindicação de Okin é pela inclusão da família em uma teoria de justiça, o que implica a modificação da estrutura familiar para a superação dos papéis desiguais de gênero, a exemplo do que Chodorow havia apontado especificamente em relação às funções parentais.

Okin admite que Rawls coloca a família como parte da teoria de justiça social, pois como instituição social ela integra a estrutura básica da sociedade, juntamente com a constituição política, a proteção das liberdades individuais, os mercados competitivos e a propriedade privada. No entanto, apesar de colocar a família sob os princípios de justiça, o que poderia superar a dicotomia entre esferas privada e pública, Rawls, segundo Okin, ignora questões familiares que afetam os planos de vida de homens e, principalmente, de mulheres⁶⁸⁴. O autor dá pouca atenção aos problemas de justiça internos a estrutura familiar; nem fica claro como os interesses dos membros de uma família, em condições de desigualdade de poder, são igualmente representados na posição original⁶⁸⁵.

Okin argumenta que a estruturação dos papéis de gênero na família viola os princípios básicos de justiça de Rawls, quais sejam, o princípio da liberdade e o princípio da diferença, que se subdivide em igualdade de oportunidades e maximização dos benefícios para os menos favorecidos, e, por isso, as relações de poder dentro da família não podem ficar imunes à influência política. Por isso, na posição original, se indivíduos desconhecem o sexo que possuem, considerado por Rawls uma das contingências moralmente irrelevantes escondida pelo véu da ignorância, é preciso também que a desigualdade de gênero e a consequente injustiça na estrutura familiar seja um dos fatos gerais sobre seres humanos conhecido pelos indivíduos que escolhem os princípios de justiça⁶⁸⁶. Somente assim, a desigualdade de gênero nas

⁶⁸³ OKIN, op. cit., 1989, p. 95.

⁶⁸⁴ Ibid., p. 93.

⁶⁸⁵ Ibid., p. 94.

⁶⁸⁶ Ibid., p. 91.

relações familiares pode ser equitativamente considerada na escolha dos princípios.

Okin sustenta ainda que considerar a família no debate da justiça implica questionar os modos de socialização tradicionais dentro das famílias que restringem muitas vezes as oportunidades de mulheres, indo na direção contrária dos princípios de justiça⁶⁸⁷. Justiça como equidade dentro da esfera privada exige, portanto, outros modos de socialização que impliquem igualdade de gêneros ao invés de reforçarem os privilégios de um gênero sobre o outro. Em uma família na qual os papéis parentais são equitativos e não orientados pelos papéis tradicionais de gênero, crianças encontram o primeiro exemplo de como se deve tratar o outro, isto é, percebem como as relações entre mulheres e homens podem ser e passam a valorizar relações justas, tornando-se então habilitadas também a cuidar de forma responsável e justa. As famílias não baseadas em papéis tradicionais de gênero promovem também a igualdade de oportunidades entre as crianças. Essa é também uma forma de motivar o desenvolvimento da habilidade de cuidar por parte de todos os indivíduos.

Além de não reproduzirem gêneros tradicionais na próxima geração, as práticas de criação e sustento de filhos não orientadas por gênero devem ser aperfeiçoadas por duas razões, defende Okin: em primeiro lugar, a parentagem compartilhada torna meninas e meninos igualmente sujeitos a uma melhor combinação das capacidades e habilidades humanas múltiplas, sejam as ligadas à empatia e sentimentos de ligação com os outros, sejam as voltadas para autodefinição e raciocínio abstrato; em segundo lugar, ser um educador [*nurturer*], durante boa parte da vida parece resultar em um aumento da empatia e na melhor combinação das capacidades morais pessoais, nas palavras de Okin, na “fusão de sentimentos com razão, que cidadãos justos precisam”⁶⁸⁸. Em outros termos, é o que Gilligan denomina de maturidade moral voltada para o reconhecimento da complementaridade entre as orientações morais para o cuidado nas relações e para a justiça.

Embora não faça referência específica a habilidade do cuidado, fica implícito nas contribuições de Okin que a reorganização da família orientada para a equidade na distribuição dos trabalhos na esfera

⁶⁸⁷ Ibid., p. 96-97.

⁶⁸⁸ OKIN Susan. Toward a Humanist Justice. In: CUDD, A; ANDREASEN, Robin (Eds.). *Feminist Theory: A Philosophical Anthology*. Malden: Blackwell, 2009, p. 411.

privada, tendo em vista a ‘de-moralização’ dos gêneros sugerida por Friedman, implica redistribuição equitativa das funções de cuidar dentro da família, o que, por sua vez, vai ao encontro das sugestões de Chodorow apresentadas no segundo capítulo sobre a mudança nos processos de socialização efetuadas dentro da família. Dessa forma, tem-se que a distribuição das funções de cuidar dentro da família também precisa ser justa. Todavia, admite Okin, como a sociedade ordenada por princípios de justiça está aberta ao pluralismo de crenças e modelos de vida, ela precisa permitir por meio de suas instituições que formas e práticas mais tradicionais de constituir a família com crenças sobre a relação entre homens e mulheres e a divisão de trabalho entre eles tenham seu espaço assegurado, como modos de escolha de uma vida boa. Nesse contexto, “se a homens e mulheres se permite assim dividir seu trabalho, como deve ser se nós respeitamos o pluralismo de crenças atual, é essencial que a sociedade proteja os vulneráveis”⁶⁸⁹. Sem essa proteção, contratos de casamento organizados por papéis de gênero definidos podem exacerbar as desigualdades, colocando a vida de mulheres e crianças em risco. Direitos e obrigações devem, assim, proteger os vulneráveis a partir das diferentes funções ou papéis sociais que ocupam, caracterizados pela desigualdade de poder. Entre outras reformas sociais, incluindo mudanças nas políticas públicas e reformas na família que possam auxiliar a resolver a desigualdade de gênero, a autora sugere a medida de assalariar o trabalho doméstico para dificultar a subordinação das mulheres na relação e, com isso, assegurar-lhe uma segurança econômica por meio de uma fonte de renda⁶⁹⁰. Por conseguinte, ter-se-ia uma consequente valorização de *status* do trabalho de cuidar no contexto familiar.

Okin acrescenta que a preocupação com a configuração de relacionamentos, o que constitui um aspecto fundamental para a promoção de relações de cuidado, seja também parte da consideração de uma teoria de justiça. Para a autora, muito mais do que focar certos valores, a discussão dos planos racionais de vida e dos bens primários deve voltar-se para a configuração dos relacionamentos, os quais precisam assegurar a manutenção do autorrespeito ou da autoestima – um dos bens primários mais importantes. Acrescente-se que promover a habilidade e a responsabilidade de cuidar dentro da sociedade independentemente do gênero traz consequências positivas não apenas

⁶⁸⁹ Ibid., p. 403-413, p. 408.

⁶⁹⁰ Ibid., p. 410.

para a justiça na família, mas também para o enriquecimento das demais instituições sociais. Com isso, Okin vai ao encontro das sugestões de reformulação de Pauer-Studer, apresentadas no quarto capítulo, que também destacou a expansão dos constituintes dos bens primários, tendo em vista a formação de uma teoria mínima de bem.

Importa salientar que embora Friedman critique Gilligan por não especificar suficientemente o funcionamento da complementaridade entre justiça e cuidado, Tong a defende, afirmando que ela explorou a interação entre justiça e cuidado em diversos escritos e ofereceu uma teoria da convergência entre ambos. Praticadas adequadamente, justiça e cuidado convergem no reconhecimento de que do mesmo modo que a experiência da desigualdade de poder afeta de forma adversa ambas as partes em uma relação desigual, entre pais e filhos, por exemplo, quando estes aprendem o que significa depender da autoridade de alguém e lutam pela igualdade e liberdade, também a experiência da falta de cuidado e da violência, quando vem de alguém que poderia cuidar, mas abandona e oprime, é destrutiva para cada um envolvido em uma relação⁶⁹¹. Justiça como equidade e cuidado são ambos essenciais para um retrato mais abrangente das relações privadas e públicas⁶⁹².

⁶⁹¹ TONG, op. cit., 2014, p. 160-161; GILLIGAN, op. cit., 1987, p. 28.

⁶⁹² Em texto publicado no ano de 1987, Gilligan apresenta as orientações para a justiça e para o cuidado a partir da analogia com figuras da corrente psicológica da *Gestalt*, afirmando que as perspectivas da justiça e do cuidado não são opostas, mas denotam formas diferentes de organizar elementos básicos de uma decisão moral que em sua estrutura se assemelham a uma figura da *Gestalt* (Ibid., p. 22). Assim como uma imagem ambígua da *Gestalt*, que pode ser interpretada de duas formas, uma decisão moral pode ser formatada em termos de justiça ou em termos de cuidado, dependendo da dimensão do problema que recebe atenção. Tal analogia levou autores a interpretar Gilligan como se ela sustentasse uma oposição entre as perspectivas. Pauer-Studer, por sua vez, afirma que Gilligan mantém um dualismo entre justiça e cuidado, segundo o qual uma perspectiva não poderia ser subsumida a outra sem que uma das orientações desaparecesse (PAUER-STUDER, op. cit., 1996, p. 25). Já Tong nota que Gilligan procurou mostrar que as perspectivas não convergem totalmente, embora elas não representem polaridades diametralmente opostas (TONG, op. cit., 2014 p. 161). Mas mesmo em tal artigo, Gilligan admite que é possível integrar ambas as perspectivas ao mesmo tempo, tanto para resolver quanto para sustentar a ambiguidade (GILLIGAN, op. cit., 1987, p. 26); admite ainda que as imagens ou modos de ver uma situação podem ser combinadas sem reduzir uma a outra, mantendo-se em interseção e permitindo-se permutas entre ambos (Ibid., p. 30-31). O dualismo, nesse sentido, não leva a uma oposição e

Mas assim como a justiça é extremamente relevante na esfera dos relacionamentos próximos e privados, onde o cuidado parece ter maior centralidade, conforme visto no início deste item, também na esfera pública, onde a justiça é predominantemente discutida, o cuidado possui relevância, mostrando que ambas as perspectivas – do cuidado e da justiça – são mutuamente dependentes. De acordo com Friedman, no domínio público o cuidado se expressa de forma mais nobre na forma de ajuda a outros países, nos programas de bem-estar, de combate à fome e desastres naturais, ou outros programas projetados para reduzir sofrimentos e atender as necessidades humanas⁶⁹³, bem como de não humanas. Mas direitos de bem-estar também podem ser endossados de um ponto de vista da justiça. Uma concepção de justiça distributiva envolve o reconhecimento de que as pessoas em conjunto formam um sistema social que nem sempre distribui de forma equitativa as perdas e ganhos da cooperação social. A justiça restitutiva, por sua vez, está baseada na ideia de que quando algum dano é provocado – pela falta de cuidado, pode-se dizer – é preciso restaurar o *status quo* quando possível, compensar o dano, prevenir danos similares no futuro. E, acrescenta Friedman, os diferentes direitos específicos que as pessoas têm são apenas manifestações distintas de todos os “nossos interesses em identificar modos pelos quais pessoas merecem proteção contra danos de outros”⁶⁹⁴. Em todos os casos, todavia, prevalece o fundamento de uma preocupação com o outro, ligada à empatia e ao reconhecimento de que há uma conexão ou um vínculo com o outro ente social, cidadão, a ser beneficiado com as inter-relações e protegido dos riscos nelas envolvidos.

Ao contrário da teoria do cuidado de Noddings então, que restringe a aplicação do cuidado moral natural e ético à esfera das relações privadas, Friedman mostra o potencial do cuidado em relações

sim ao reconhecimento de que ambas as formas podem ser integradas sem que uma delas desapareça e apenas uma prevaleça. O ideal seria então uma combinação equilibrada entre ambas. Em sua obra mais recente, Gilligan reitera que não objetivou motivar um debate que contrapusesse o cuidado à justiça. Mas apenas sustentar que há duas formas de entender um problema moral, sendo que ambas possuem o mesmo valor e podem ser integradas, sem que uma tenha que se sobrepor a outra. Justiça e cuidado estão lado a lado e devem caminhar juntos (Id., 2011, p 23-24).

⁶⁹³ FRIEDMAN, op. cit., 1997, p. 672.

⁶⁹⁴ Ibid., p. 672.

de caráter público mais amplo, associando-o a preocupações com a justiça em seus diversos formatos, que impõe limites a relações eventualmente danosas. Cuidado genuíno estará sempre comprometido com a realização da justiça. Por isso, apresentar uma visão crítica em relação à esfera pública da justiça, conforme concebida dentro da abordagem de Rawls, não significa que se descarte a relevância da justiça ou que ela de algum modo se contraponha ao cuidado.

A partir da discussão apresentada nesse item, percebe-se que a suposta oposição ou dualismo hierárquico construída entre cuidado e justiça cai por terra; ao mesmo tempo, emerge a insuficiência de uma teoria moral restrita aos limites de gênero, mormente representados pela atribuição de diferentes papéis morais a mulheres e homens, que se pretenda, ou estar pautada apenas no cuidado, ou só na justiça. Em uma teoria moral abrangente que supera limites de abordagens vinculadas a gênero, ou ainda, nas palavras de Boff, “uma ética integral e globalizadora da experiência humana”⁶⁹⁵ preocupações de justiça refletem o cuidado do mesmo modo que o cuidado responsável não se desvincula de um tratamento justo para com todas as partes envolvidas, seja na esfera das relações públicas, seja no âmbito das relações privadas. São faces de uma mesma moeda; se desintegrados, a moeda deixa de existir enquanto tal. Cuidado e justiça precisam então ser conciliados em uma teoria moral de forma a exercerem, ambos, um papel central. Por isso, a noção de integração entre justiça e cuidado parece ser mais forte e ir além da sugestão realizada por Pauer-Studer e apresentada no capítulo anterior, a saber, que justiça e cuidado são duas importantes virtudes sociais.

5.4 CUIDADO E DIREITOS: RELAÇÕES A PARTIR DA NOÇÃO DE VULNERABILIDADE

Em várias passagens ao longo deste estudo faz-se referência à vulnerabilidade dos seres humanos, procurando associá-la às necessárias ações de cuidado. Embora os processos de educação e formação orientados por gênero, bem como as consequentes práticas sociais prevalentes de relação entre os gêneros, insistam em colocar a mulher como um sujeito vulnerável e o homem como o membro forte da espécie, cuja força e superioridade o colocam acima da condição de vulnerabilidade, entende-se que qualquer ser humano pode passar por

⁶⁹⁵ BOFF, op. cit., 2012, p. 133.

experiências de vulnerabilidade ao longo da vida, de maior ou menor intensidade e duração. Em conformidade com os pontos críticos apontados por autoras dentro da corrente crítica da filosofia feminista em relação à ética moderna tradicional, a questão da vulnerabilidade é pouco debatida em detrimento do reconhecimento da importância da formação de sujeitos autônomos, independentes, capazes de aplicar princípios morais de forma imparcial e independentemente das relações que possuem, enfim, sujeitos com a habilidade de autoimposição de leis.

Embora a dimensão da autonomia seja fundamental para a constituição de um sujeito autônomo relacional, ela não é uma condição necessária para a constituição de um sujeito moral. Mas a vulnerabilidade é uma condição da humanidade, bem como de todos os sujeitos à moralidade para além dos humanos, e, por isso, uma característica essencial a ser levada em conta na moralidade. A experiência da vulnerabilidade, segundo destaca Torralba i Roselló, está “intimamente arraigada na humanidade. O ser humano é um ser vulnerável, radicalmente vulnerável [...]. Vulnerabilidade significa fragilidade, precariedade”⁶⁹⁶. A unidade estrutural e relacional que constitui cada ser humano de forma específica não é absoluta nem inalterável, afirma Torralba i Roselló e está a todo momento ameaçada por uma gama de fatores internos e externos: a enfermidade, o sofrimento, a velhice, a exclusão, a marginalização, o abandono, os insultos, os ferimentos físicos e sentimentais, entre outros⁶⁹⁷.

Pode-se inclusive cogitar que a vulnerabilidade esteja vinculada ao desenvolvimento da capacidade evolutiva da empatia e da sociabilidade por parte de seres humanos. Enquanto sujeitos vulneráveis, seres humanos tornam-se menos suscetíveis quando não estão sozinhos, isto é, quando vivem em grupos configurados por relações e vínculos de confiança. Talvez seja a vulnerabilidade que tenha levado ao desenvolvimento do que Darwin denomina de ‘sentimentos instintivos’ que impelem humanos e outras espécies animais a viver em um corpo mais amplo. Evolutivamente, humanos “teriam se sentido desconfortáveis quando separados de seus companheiros, para quem teriam sentido algum grau de amor; eles teriam advertido o outro do perigo e dado ajuda mútua em ataque ou defesa. Tudo isso implica algum grau de simpatia, fidelidade e

⁶⁹⁶ TORRALBA i ROSELLÓ, op. cit., 2009, p. 57.

⁶⁹⁷ Ibid., p. 58.

coragem”⁶⁹⁸. Ainda sobre as qualidades sociais ou ‘instintos sociais’ e sua importância para a escolha dos humanos de viverem em grupos, Darwin acrescenta que são eles que, “aparentemente assistidos por uma certa quantidade de razão”, estimulam os humanos a se ajudarem uns aos outros dentro de uma mesma comunidade, isto é, protegerem-se mutuamente⁶⁹⁹. Sendo assim, a relação e a manutenção de vínculos com os outros auxilia na proteção contra a fragilidade, insegurança e suscetibilidade da vida individual. A própria empatia, enquanto capacidade de colocar-se no lugar do outro, remete à experiência de reconhecer a si mesmo como tão vulnerável quanto o outro, percebendo que pode suceder a si as mesmas condições pelas quais o outro está sofrendo.

A característica da vulnerabilidade mostra como indivíduos são interdependentes e, como pontuado no primeiro capítulo, todos são potencialmente vulneráveis desde o nascimento à morte, ainda que se possa definir alguns grupos específicos, como os de doentes mais graves, onde a vulnerabilidade é expressada de forma mais direta e clara. Não há nada de excepcional no reconhecimento de que pessoas são vulneráveis, afirma Gilligan. E embora a vulnerabilidade tenha sido uma vez associada às mulheres, ela é uma característica humana⁷⁰⁰. Acrescente-se que quanto maior a atividade empática e simpática da pessoa, provavelmente mais ela se reconhece como um sujeito vulnerável – o que pode ter uma influência positiva sobre o indivíduo e seu próprio comportamento moral, isto é, quanto maior o reconhecimento da vulnerabilidade, maior a preocupação do agente moral em agir de forma moralmente correta nas relações com os outros.

A importância de reconhecer a vulnerabilidade como uma característica moralmente relevante deve-se também ao fato de que quando indivíduos não podem expressá-la, ou seja, quando são coibidos socialmente de deixar vir à superfície sua vulnerabilidade, tendo de parecerem heróis, a tendência, segundo Gilligan, é encobrir a vulnerabilidade com a violência⁷⁰¹. Nesse sentido, parece haver uma conexão entre a dissimulação da vulnerabilidade por meio de uma aparência heroica e a prática de atos violentos. O fato de meninos, por exemplo, ao serem educados de acordo com as tradicionais expectativas

⁶⁹⁸ DARWIN, op. cit. 2006, p. 869.

⁶⁹⁹ Ibid., p. 826.

⁷⁰⁰ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 43.

⁷⁰¹ Ibid., p. 135.

do gênero masculino serem levados a esconder seus sentimentos de vulnerabilidade desde pequenos certamente influencia a estrutura de um adulto mais violento. Gilligan registra por meio de seus estudos o comportamento de garotos que, literalmente ou figurativamente, vestem trajes de super-heróis para expor a masculinidade ao mesmo tempo em que encobrem a ternura, a sensibilidade emocional e a vulnerabilidade⁷⁰².

Torralba i Roselló pontua que a vulnerabilidade humana manifesta-se rotineiramente em ações comuns, tais quais, a busca de proteção contra o frio, o cuidado com a alimentação, a preocupação com a segurança pessoal, entre outros comportamentos que integram a vida diária e que, ainda que irrefletidos, têm em vista proteger o sujeito de situações de precariedade. Mas os seres humanos podem também ser conscientes de sua vulnerabilidade e buscar soluções refletidas para combatê-la ou prevenir danos que podem dela resultar. Por seu intelecto aperfeiçoado, os seres humanos tem o privilégio de superar vários obstáculos decorrentes de sua vulnerabilidade, ainda que não possa dominá-la por completo⁷⁰³. Todavia, o que o autor não nota é que essa mesma consciência representa mais um degrau de vulnerabilidade, pois o indivíduo é consciente dos riscos que corre e, quando não pode prevenir ou se precaver dos riscos, tem-se como resultado um sofrimento ainda maior.

No que concerne à caracterização da vulnerabilidade, Torralba i Roselló afirma que ela pode tanto ser intrapessoal, quando sua origem está situada no próprio indivíduo, a exemplo do que acontece quando se é acometido por uma doença, ou interpessoal, como no caso de uma tempestade muito forte que atinge uma casa ou um raio que acerta uma pessoa⁷⁰⁴.

Torralba i Roselló destaca ainda as diversas dimensões da vulnerabilidade que afetam o ser humano em sua pluridimensionalidade, a saber:

- Vulnerabilidade ontológica: parte do reconhecimento de que seres humanos não são seres absolutos e autossuficientes, mas dependentes e limitados, determinados por sua finitude e por sua contingência.

⁷⁰² Ibid., p. 174.

⁷⁰³ TORRALBA i ROSELLÓ, op. cit., 2009, p. 57-58, 60.

⁷⁰⁴ Ibid., p. 58.

- Vulnerabilidade social: é a forma de vulnerabilidade decorrente das relações interpessoais em sociedade que resultam em instrumentalidade e violência, tornando o sujeito suscetível à insegurança, risco, exposição ao ultraje, entre outras patologias sociais. Acrescente-se aqui o risco da opressão e exploração em condições análogas à escravidão.
- Vulnerabilidade cultural: diz respeito à ignorância do ser humano em relação à produção cultural de seu entorno mais próximo ou amplo, tendo como grau de manifestação mais intenso sua conversão em sujeito completamente manipulável e instrumentalizável.
- Vulnerabilidade ética: o primeiro sentido da vulnerabilidade ética é sugerido por Paul Ricoeur, segundo o qual o ser humano tem a característica da labilidade, isto é, a possibilidade de cair no sentido moral do termo, de fracassar, pois tem consigo a possibilidade do mal moral; o segundo sentido é extraído de Lévinas e dispõe que a vulnerabilidade é a aptidão de ir ao encontro do outro e dispor-se para ele⁷⁰⁵.

Saliente-se que as diversas formas de vulnerabilidade podem ainda ser combinadas e intensificadas. Mulheres pobres e negras, por exemplo, formam um grupo subordinado especialmente vulnerável, pois mais frequentemente sofrem com maior intensidade da integração entre vulnerabilidade social, cultural e ética. Conforme salienta Adams, o grupo de mulheres sofre de uma violência crônica e não apenas episódica, que não atinge diretamente todas as mulheres, mas significa que todas precisam antecipar que serão vitimizadas simplesmente por serem mulheres⁷⁰⁶, o que constitui uma condição excepcional de vulnerabilidade. Por isso, incluir essas formas de vulnerabilidade dentro da base de uma teoria moral é fundamental para fazer jus aos indivíduos que mais comumente padecem dos efeitos danosos da vulnerabilidade.

Pauer-Studer é uma das autoras que inclui a condição de vulnerabilidade dos seres humanos em sua concepção de moralidade como algo fundamental para o reconhecimento de obrigações morais. A moralidade rege as inter-relações porque se atribui uma consideração à vulnerabilidade e às necessidades dos integrantes de uma comunidade moral⁷⁰⁷. As teorias sobre o bem que visam garantir aos sujeitos a

⁷⁰⁵ Ibid., p. 62-67.

⁷⁰⁶ ADAMS, op. cit., 1996, p. 180.

⁷⁰⁷ PAUER-STUDER, op. cit., 1996, p. 267.

possibilidade de seguir diferentes concepções de vida boa tomam como base a condição humana universal e compartilhada da vulnerabilidade, da qual é preciso ser protegido para que, em princípio, esteja aberta aos indivíduos a possibilidade de realização de seus planos individuais de vida⁷⁰⁸. Assim, a experiência compartilhada da vulnerabilidade origina a própria considerabilidade moral.

Pauer-Studer destaca ainda a importância de se olhar para a vulnerabilidade principalmente quando se consideram as relações morais entre desiguais, isto é, as relações que não são recíprocas e simétricas, casos nos quais especial atenção é fundamental para se entender a situação de vulnerabilidade daquele que é diferente⁷⁰⁹.

Importa salientar que sequer se pode restringir a vulnerabilidade à condição humana, sobretudo ao se considerar as descobertas evolutivas de de Waal acerca da empatia em outras espécies. O reconhecimento da vulnerabilidade, ainda que de forma incipiente, parece estar presente em todos os animais sociais, isto é, aqueles que buscam a vida em grupos. Ademais, as ações humanas regidas pela falta de cuidado, conforme salientado no item anterior, tem colocado sob condição de vulnerabilidade muitas outras formas de vida. Por isso, a noção de vulnerabilidade vem sendo empregada de forma cada vez mais ampla dentro da bioética animalista e ambientalista, mormente considerando-se o aspecto característico desse tipo de relações morais que se dá entre desiguais em termos de poder e posição social. São relações assimétricas em que uma das partes constitui o agente moral e a outra o paciente, que normalmente não é capaz de reconhecer conscientemente sua vulnerabilidade e fica a mercê das ações de cuidado do agente.

As considerações referentes à questão da vulnerabilidade demonstram que o enfoque central de uma teoria moral não deve ser a capacidade de autonomia dos agentes morais, mas a vulnerabilidade de todos os sujeitos à moralidade, ou seja, daqueles que integram o círculo dos seres moralmente relevantes. É o reconhecimento da vulnerabilidade que justifica a consideração moral do sujeito e a obrigação moral de fazer algo por ela ou ele. Com isso, não se pretende afirmar que a autonomia não deva ser um valor importante a ser promovido por meio das ações de cuidado e da garantia de direitos, uma vez que quanto mais autônomo o indivíduo, menor sua vulnerabilidade ontológica, social, cultural e ética, mas apenas que a vulnerabilidade seja a fonte central da

⁷⁰⁸ Ibid., p. 264.

⁷⁰⁹ Ibid., p. 269.

moralidade e não a autonomia. Em outras palavras, a valorização do aspecto relacional e da interconexão dos sujeitos manifestada na sua interdependência social leva também a uma percepção mais precisa dos riscos da vulnerabilidade o que, por sua vez, exige a atenção de uma teoria moral que objetive assegurar a proteção diversa das formas de vida.

A partir do exposto acerca da condição das diferentes formas de vulnerabilidade do ser humano, tem-se então que o cuidado e os direitos são formas complementares de atender à vulnerabilidade dos sujeitos à moralidade, com a finalidade de lhes assegurar a proteção necessária ou pelo menos a possível para obstacularizar a vulnerabilidade. Em outras palavras, cuidado e direitos têm o mesmo objeto, qual seja, garantir a proteção de sujeitos em condição de vulnerabilidade e reduzir ao máximo os efeitos dessa condição. Mas ao conciliar cuidado e direitos não se almeja sustentar que ambos são equivalentes, ou seja, que diriam a mesma coisa, mas sim que possuem um valor igualmente relevante. Também não se pretende dar uma formulação lógica de bi-implicação, segundo a qual, por exemplo, só há cuidado se e somente se há direitos ou só há direitos se e somente se há cuidado, uma vez que existe cuidado sem que ele esteja configurado na forma de um direito formal. O que se pontua, na verdade, é que o cuidado pode implicar, isto é, resultar em direitos sociais, evidenciando uma relação entre ambos a partir da noção de vulnerabilidade. Muitos direitos são gerados a partir de necessidades de cuidado.

Considerando esse contexto de relação entre cuidado e direitos, cabem algumas considerações sobre o sentido do termo ‘direito’ adotado aqui. Parte-se de Rawls, que estabelece em *Justice as Fairness: A Restatement*, ao conceber os princípios de justiça, a noção de direito como ‘claim’ no primeiro princípio⁷¹⁰. Não se defende aqui uma ideia de direitos naturais, por exemplo, mas antes uma concepção segundo a qual direitos são compromissos comuns que resultam do reconhecimento de que certas proteções, como a da liberdade, são fundamentais. Esses compromissos resultam em ‘claims’, isto é, uma

⁷¹⁰ Importa salientar que em *A Theory of Justice*, ao tratar do primeiro princípio, Rawls cita especificamente a expressão ‘equal right’ (RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 53), enquanto que em *Justice as Fairness: A Restatement*, a expressão empregada é ‘same infeasible claim’ (Id., 2001, p. 42).

exigência ou reivindicação a algo contra um alguém específico⁷¹¹. Direitos podem, assim, ser derivados de deveres: uma vez estabelecida a obrigação de cuidar nas relações e não causar danos, deriva-se um direito ao cuidado dentro da relação da parte que se encontra em situação vulnerável. Conforme pontua Azevedo, a linguagem do direito como uma exigência indica quem é o portador da exigência e da obrigação correlata⁷¹². Na relação de cuidado, o sujeito vulnerável possui o direito ao cuidado, enquanto o sujeito cuidador na função de agente moral tem a obrigação correlata. O direito ao cuidado é essencial para que qualquer ser humano possa ter suas potencialidades desenvolvidas enquanto tal e possa florescer, ou, de forma mais suscinta, para que um ser humano possa existir, como se depreende do sentido de cuidado ontológico de Heidegger. Esse direito ao cuidado não se restringe ao seres humanos, pois também outras formas de bem vida tem sua existência dependente de certas condições de possibilidade para que vivam. Proteger tais condições é a função de um direito ao cuidado de seres vivos, que cabe aos agentes morais implementar.

A relação entre cuidado e direitos pretende referir ainda que o cuidado pode resultar na formulação de distintos direitos, ou seja, a preocupação de uns com os outros, ou mais especificamente com a vulnerabilidade alheia, pode originar normas de proteção moral e legal. Nesse sentido, muitos dos direitos sociais existentes podem ser compreendidos como uma expressão das relações de cuidado. Conforme brevemente salientado no item sobre a integração entre justiça e cuidado, benefícios positivos conquistados nas últimas décadas como o direito ao cuidado médico, à moradia e à educação são fruto de preocupações que vão além de garantias básicas de liberdade e autonomia, assentadas na tradição individualista que coloca os sujeitos como únicos responsáveis por si mesmos e pelo cuidado de si. Traduzir o cuidado no formato de direitos é uma evidência de que os vínculos sociais vão muito além do respeito à liberdade alheia, mas expressam uma preocupação com seu bem-estar, para que ele possa traçar seu plano racional de vida e realizar sua concepção de bem.

⁷¹¹ WALDRON, Jeremy. Introduction. In: _____, Jeremy (Ed.). *Theories of Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 1-20, p. 6.

⁷¹² AZEVEDO, Marco Antonio Oliveira de. Direitos humanos como direitos subjetivos. In: LUNARDI, Giovanni; SECCO, Márcio. *Fundamentação filosófica dos direitos humanos*. Florianópolis: UFSC, 2010, p. 143-174, p. 159.

Ao mesmo tempo, importa notar que muitos direitos morais e legais evocam diferentes formas de cuidado ou visam ampliar a rede de indivíduos incluídos sob o espectro de cuidados específicos. Ainda que direitos tenham sido historicamente garantias destinadas a privilegiados, isto é, proclamados por grupos detentores de poder que mantiveram hierarquias e excluíram muitos outros, direitos são uma forma de preocupação com o outro. A linguagem de direitos também é usada como instrumento para reivindicar a expansão da igualdade para grupos aos quais se negou tais direitos. Mulheres e negros têm reivindicado justamente a inclusão sob as demandas dos direitos, pois também são dignos da preocupação com o outro e a proteção traduzida na linguagem dos direitos. A expansão de tais direitos abre espaço para o reconhecimento da interdependência mútua entre todos os humanos que vivem em uma comunidade e não apenas em meio a um grupo privilegiado. Portanto, assim como se identificou uma integração entre justiça e cuidado no item anterior, é possível também apontar as relações complementares entre o cuidado e os direitos: cuidado motiva a promulgação de direitos morais e legais; enquanto direitos visam ampliar a gama de proteção de vulneráveis e assegurar cuidados específicos.

Apesar dessa relação, ainda há muitas práticas de cuidado que não se configuram em direitos legais. Mas pretender que todas as medidas e ações referentes ao cuidado fossem conjugadas na forma de leis pode mesmo ser considerado algo muito exigente ou desnecessário, mormente ao se levar em conta as particularidades do cuidado na prática. Apesar de se sustentar a valorização do aparato legal produzido no sentido de ampliar o rol de proteção aos sujeitos vulneráveis, importa notar que a prática do cuidado precisa ser permanente e ir além da coibição legal de condutas e ações de caráter destrutivo da vida. O comportamento moral em meio a relações de cuidado não se restringe ao cumprimento de direitos e obrigações legais. Nesse sentido, Felipe acrescenta que a manutenção da vida se dá por meio de relações contínuas, de provimento e interação, para além do “respeito aos deveres negativos, isto é, [de] abstenção de atos lesivos, danosos e letais”⁷¹³. Leis positivas só podem estipular essas ações em termos muito genéricos, mas nem sempre dão conta da singularidade das situações. O dever ético de cuidar da vida em seus diversos formatos e formas vai então para além da legalidade. Nesse sentido, propõe-se na presente tese

⁷¹³ FELIPE, op. cit., 2014, p. 281.

a formulação de Diretrizes Universais Interespécies para o Direito ao Cuidado, um documento de cunho simbólico, mas que pode ser mantido como base para o aperfeiçoamento e a evolução da prática de cuidar em meio à sociedade. A Declaração não se dirige só aos estados e outras instituições que podem assumir funções de cuidar, mas também aos sujeitos individuais que se autocuidam e cuidam dos outros.

A fonte de estímulo para as diretrizes apresentadas a seguir remonta às Declarações de grande relevância para a expansão da proteção da vida humana e não humana, por exemplo: Declaração Universal dos Direitos Humanos; Declaração Universal dos Direitos dos Animais; e a Carta da Terra. Cabe salientar que no texto de cada uma das declarações há referência à prática do cuidado: o artigo XXV, da Declaração Universal dos Direitos Humanos, parágrafo primeiro, trata do direito de todo ser humano a um padrão de vida capaz de assegurar “saúde e bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda dos meios de subsistência”. O parágrafo segundo destaca a especialidade do cuidado assegurado à maternidade e à infância⁷¹⁴. Na Declaração Universal dos Direitos dos Animais, proclamada pela Unesco em 1978, assegura-se aos animais, no artigo 2º, parágrafos 2º e 3º, o dever dos seres humanos de colocarem seu conhecimento ao serviço dos animais e o direito dos animais à atenção, aos cuidados e à proteção do ser humano⁷¹⁵. A Carta da Terra, por sua vez, apresenta diversos princípios, entre eles, o da responsabilidade universal de respeitar e cuidar da comunidade de vida na terra em toda a sua diversidade, reconhecendo a condição de interdependência entre as diferentes formas de vida valiosas em si mesmas, e o objetivo de cuidar da comunidade da vida com compreensão, compaixão e amor⁷¹⁶.

⁷¹⁴ DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Disponível em: <<http://www.dudh.org.br/wp-content/uploads/2014/12/dudh.pdf>> Acesso em: 6 jan. 2015.

⁷¹⁵ DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS DOS ANIMAIS. DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Disponível em: <<http://www.propq.ufscar.br/comissoes-de-etica/comissao-de-etica-na-experimentacao-animal/direitos>> Acesso em: 6 jan. 2015.

⁷¹⁶ A CARTA DA TERRA EM AÇÃO. O texto da Carta da Terra. Disponível em: <<http://www.cartadaterrabrasil.org/prt/text.html>> Acesso em: 6 jan. 2015.

A proposta inicial da Declaração contém o seguinte formato:
Diretrizes Universais Interespécies para o Direito ao Cuidado

- 1) Todos os seres, em suas diversas formas de vida, são igualmente merecedores de ações de cunho específico do cuidado, na forma de ajuda, auxílio ou apoio a partir de sua condição de vulnerabilidade.

Inciso I: o critério da vulnerabilidade deve ser sempre considerado na proposta de ações e atitudes de cuidado.

Inciso II: a vulnerabilidade é reconhecida individualmente no caso de seres sencientes e coletivamente para formas de vida não sencientes, tanto animais quanto vegetais.

Alínea a: cabe ao Estado a criação de legislação apropriada para a proteção de fauna e flora diante da possibilidade de sua destruição por razões triviais de cunho econômico, político e industrial.

- 2) É igualmente moralmente obrigatória a todos os agentes morais, independentemente do seu gênero, o exercício do cuidado preventivo, associada à ideia da não-maleficência, *primum non nocere*.
- 3) O cuidado básico, de sustentação e provimento, é dever primordial dos arranjos familiares e, na sua falta, do Estado.

Inciso I: cabe ao Estado a responsabilidade de garantir a sustentação fundamental de indivíduos destituídos de círculos próximos de cuidado para que esses possam também se constituir em futuros cuidadores.

- 4) É direito de todos os sujeitos cuidadores o acesso a ações por parte do Estado que lhes propicie o desenvolvimento adequado da potencial habilidade do cuidar.
- 5) As profissões vinculadas ao cuidado devem ser incentivadas por meio de remuneração adequada à importância da função, estando aberta a todos os gêneros e classes sociais.

Inciso I: são consideradas profissões ligadas ao cuidado: campo da educação – professores, pedagogos, educadores, especialistas em inclusão de deficientes, e funcionários de escolas em geral; campo da saúde – enfermeiros, médicos, psicólogos, terapeutas em geral, profissionais que atuam no cuidado de idosos; campo da segurança: policiais, delegados, investigadores, agentes penitenciários, seguranças.

Inciso II: é fundamental que instituições cuidem dos cuidadores. Profissões diretamente ligadas ao cuidado precisam de atenção

redobrada para evitar que os próprios cuidadores sejam sobrecarregados com funções de cuidar.

- 6) A singularidade do cuidado não pode ser legalmente especificada. É preciso que indivíduos desenvolvam a habilidade de cuidar e a sensibilização para as situações específicas com as quais vão se deparar ao longo de sua vida.

Inciso I: o desenvolvimento e aperfeiçoamento da habilidade de cuidar é função do Estado e da família, visando à formação de autênticos e primorosos cuidadores globais.

- 7) É dever de todo agente moral e do Estado cuidar do meio ambiente em sua totalidade por meio da adoção de todas as estratégias possíveis de redução da interferência humana nas formas de vida silvestres.

Inciso I: incluem-se medidas como a redução do consumo de água potável, de energia elétrica, tratamento de esgoto, a reciclagem do lixo e o destino adequado ao lixo não reciclável, pois tais medidas interferem nas condições de bem-estar da vida de seres vivos em geral, não apenas de humanos.

- 8) Toda pessoa tem direito de acesso crítico às diferentes formas de manifestação cultural de seu entorno para explorar seu próprio potencial criativo e desenvolver seu gosto estético. Proporcionar acesso às diferentes culturas é uma forma de cuidar do indivíduo, pois incentiva o desenvolvimento de sua autonomia e a expressão completa de sua humanidade.

Essas diretrizes não são um documento que contém uma forma final e estática, ao mesmo tempo não se pretende torná-lo exaustivo, a ponto de encobrir toda e qualquer possibilidade de cuidar, uma vez que tal pretensão provavelmente terminaria por assumir a imposição de paradigmas de uma cultura dominante. Devem sofrer intervenção resultante das necessidades ponderadas e declaradamente coletivas. O fundamental é que as alterações nela efetuadas tenham como objetivo primordial aperfeiçoar a proteção de seres humanos e de formas de vida não humanas de acordo com o reconhecimento da especificidade de sua vulnerabilidade, tendo em vista a construção de uma rede de apoio aos sujeitos à moralidade a partir do cuidado. O princípio universalizável do cuidado, que será apresentado no item a seguir, é uma expressão dos compromissos firmados por meio da Diretrizes Universais Interspecies para o Direito ao Cuidado.

Por meio da proposta dessas diretrizes, procurou-se evidenciar que o cuidado, muito além de ser uma habilidade a ser desenvolvida por

todos os indivíduos, tendo em vista prover os outros com o cuidado de forma responsável, é também um direito de todos os sujeitos à moralidade. Cabe não apenas aos agentes morais individuais garantir a concretização desse direito, mas também ao Estado implementar medidas sociais que possam ser beneficiadas do emprego de uma noção de cuidado, a exemplo do que aconteceu na esfera privada, onde práticas de cuidado tem desde sempre sido essenciais e vem sendo aperfeiçoadas com o crescente reconhecimento da igualdade entre mulheres e homens e o reconhecimento de direitos e leis que visam a proteção de membros desiguais.

5.5 ÉTICA DO CUIDADO E ÉTICA DE PRINCÍPIOS: A COMPLEMENTARIDADE ATRAVÉS DO PRINCÍPIO UNIVERSALIZÁVEL DO CUIDADO RESPONSÁVEL

Ao longo deste estudo procurou-se salientar que a prática do cuidado nas relações não é algo de todo novo na sociedade. Mas a reivindicação de que a habilidade de cuidar está vinculada de forma complementar a uma noção de justiça e a direitos, necessitando então ter seu valor reconhecido e ser incluído dentro de uma teoria moral, é algo relevante para recuperar o valor do cuidado na sociedade contemporânea.

O cuidado sempre existiu de forma ocultada na sociedade, sendo associado às mulheres e supostamente restrito à esfera das relações privadas, permanecendo por trás do debate praticamente exclusivo sobre concepções de justiça e direitos sociais de diversas ordens dentro da filosofia que, por sua vez, foi muitas vezes orientado por concepções de gênero dominantes em cada época. A partir disso, torna-se importante reconhecer e valorizar a atitude do cuidado e incorporá-la em uma teoria moral que satisfaça a noção de complementaridade entre uma orientação moral voltado para concepções de justiça, direitos e princípios e uma perspectiva orientada para os vínculos humanos e a manutenção de relações de cuidado. Em outros termos, o cuidado tem se demonstrado produtivo inclusive para evidenciar que é possível pensar em uma teoria moral que vá além dos limites de gênero e que tenha em mente a formação de seres humanos mais completos, ao invés de separados e colocados em um dualismo hierárquico assentado nas expectativas de comportamento binário de gênero.

Tendo por base a concepção de cuidado defendida, a integração entre justiça e cuidado apresentada e as diretrizes para o cuidado

apontadas no item anterior, segundo as quais o cuidado é reconhecido como um direito a ser implementado não apenas pelos agentes morais individuais, mas também pelo desenvolvimento da prática do cuidado dentro das instituições públicas, discute-se neste item a proposta de um princípio universalizável do cuidado, que parte das considerações críticas realizadas à proposta de ética do cuidado de Nel Noddings, revisada ao longo do terceiro capítulo, justamente por ela apontar uma suposta irrelevância de um princípio moral como guia de conduta morais pautadas pelo cuidado.

O princípio universalizável do cuidado possui a seguinte formulação: aja de modo que tuas ações reflitam a habilidade do cuidado responsável para com aqueles que se encontram em relação contigo, atendo-se à singularidade de sua forma de vida e às particularidades para a promoção de seu bem-estar. Com esse princípio, busca-se superar a crítica de Noddings, referida no terceiro capítulo, em relação à ideia de que um princípio sobre o cuidado seria apenas descritivo e não seria de fato consultado por um agente cuidador antes de tomar decisões sobre como cuidar⁷¹⁷. Esse princípio diz ao agente moral como o cuidado deve ocorrer, isto é, ele alerta para o fato de que o cuidado tem de ser o guia permanente de ações morais e que o agente moral precisa levar em conta a singularidade de cada sujeito ou ser cuidado, bem como as particularidades da situação vulnerável específica em que aquele que precisa do cuidado se encontra. O princípio leva em conta a sugestão de Gilligan segundo a qual sujeitos moralmente maduros tornam o cuidado um princípio auto-escolhido que guia as relações universalmente, condenando, mormente, qualquer tipo de exploração e dano⁷¹⁸.

O foco principal é mostrar que as redes de proteção do cuidado responsável, derivadas das interconexões e inter-relações entre os indivíduos humanos entre si e seres vivos de outras espécies, vai além dos por Noddings denominados de círculos próximos de cuidado. A prática do cuidado pode ser um fio condutor universal sem que, para isso, perca as especificidades inerentes ao seu desenvolvimento e implementação. O modo como um pai ou uma mãe desenvolvem sua habilidade de cuidar para atender as necessidades e dar o devido cuidado de suporte aos seus filhos, por exemplo, é diferente da habilidade do cuidar que se exige de um médico dando atenção a pacientes em estado

⁷¹⁷ NODDINGS, op. cit., 2003a, p. xv.

⁷¹⁸ GILLIGAN, op. cit., 1982, p. 74.

terminal, mas em ambos os casos a habilidade de cuidar desenvolvida é um requisito essencial, ainda que tenha de manter o elemento da particularidade e da singularidade. Nesse sentido, o cuidado de um indivíduo em uma relação não pode servir de padrão de orientação para o cuidado de outro, em outra forma de relação. Mas não há contradição entre a manutenção das especificidades do cuidar e a formulação de um princípio universal do cuidado, que exige de todos os indivíduos o desenvolvimento da habilidade de cuidar que seja então sensível às diferenças entre as necessidades e desejos dos diferentes sujeitos à moralidade.

Embora normas universalizáveis sejam uma importante parte de uma teoria moral, as particularidades de certas relações não podem ser ignoradas. Acrescente-se que deixar de se ater às especificidades de determinados contextos pode ser, inclusive, uma fonte de injustiças. Considerando que certas relações implicam obrigações específicas de cuidar e a fim de evitar injustiças, ao agir sob o princípio do cuidado, o agente moral compromete-se a atender essas particularidades na implementação da habilidade de cuidar.

Um das contribuições de Noddings está em afirmar que a valorização da incorporação prática do cuidado nas relações morais rotineiras implica um ‘devo fazer algo’, ao invés de uma atitude mais generalizada que aponta que ‘algo deve ser feito’⁷¹⁹ e que pode, portanto, manter o agente moral em estado de inação. Vinculada a essa ideia, Torralba e Roselló insiste que o exercício de cuidar implica não uma ação qualquer, mas uma ação que tem uma direcionalidade determinada, a saber, um indivíduo concreto e dotado de subjetividade⁷²⁰. A pergunta fundamental que o sujeito se coloca, sustenta Gilligan, é “*How to respond?*”, isto é, como atender a uma situação específica da melhor forma possível. Para isso, o agente moral vê-se ligado com o outro e se preocupa em distinguir que tipo de resposta representa o cuidado e que tipo de resposta ao problema pode causar um dano⁷²¹.

Com base nessa compreensão, o princípio do cuidado convoca os agentes morais a fazerem algo. Não esperar que alguém o faça ou que algo seja feito. O progresso moral humano rumo a complementaridade entre a noção de um princípio moral e a habilidade do cuidado, aqui

⁷¹⁹ NODDINGS, op. cit., 2003, p. 42.

⁷²⁰ TORRALBA i ROSELLÓ, op. cit, 2009, p. 133.

⁷²¹ GILLIGAN, op. cit., 1987, p. 23-24.

traduzida na forma do princípio universalizável do cuidado, chama todos os agentes morais a comprometerem-se moralmente com o outro. Quanto mais desenvolvida a habilidade do cuidado, mais os sujeitos são levados a fazer algo em situações diversas, expandindo suas práticas do cuidado e sabendo como responder adequadamente aos mais diferentes encontros relacionais morais deparados ao longo da vida.

O princípio do cuidado responsável, além de levar em conta as sete teses sobre o cuidado, possui três implicações básicas que se podem extrair de Kittay e Meyers: 1) a exigência de dar ao indivíduo o cuidado apropriado; 2) evitar o dano ao se considerar o que é danoso para cada ser singular; e 3) manter as ligações dos relacionamentos de cuidado sem abrir mão da própria integridade⁷²². A aplicação adequada do princípio exige a sensibilidade ao contexto, isto é, sem compreender de forma refinada o contexto torna-se difícil fornecer o cuidado apropriado, isto é, tomar a melhor decisão possível em cada situação específica. Nesse sentido, concorda-se com Kittay e Meyers quando afirmam que na perspectiva do cuidado apresentado na forma de uma ética principializada não se trata de meramente aplicar dedutivamente um princípio geral que contenha todas as orientações necessárias e suficientes e a partir do qual então se possa chegar facilmente à melhor decisão em todas as situações.

Tradicionalmente, um princípio moral geral, segundo Kittay e Meyers, configura-se como uma fórmula articulada de modo que os atingidos pelas ações ou atitudes morais são representados como variáveis, sendo que qualquer pessoa pode instanciar essas variáveis. O que resulta quando o princípio é aplicado e as variáveis são instanciadas é um imperativo para o agente moral⁷²³. Mas no caso do princípio do cuidado, uma aplicação dedutiva de um princípio geral para situações particulares talvez não seja viável, pois a ideia do cuidado permanece vazia sem antes considerar as diferentes situações e modos pelos quais se pode cuidar do outro. Por isso, conforme bem salientam Kittay e Meyers, para além de uma dedução de um princípio geral, exige-se uma decisão efetuada responsabilmente e sensível às necessidades e interesses dos envolvidos⁷²⁴.

Em um primeiro momento, o de não causar dano, também representado na forma do cuidado preventivo, o respeito a direitos

⁷²² KITTAY; MEYERS, op. cit., 1987, p. 11.

⁷²³ Ibid., p. 12.

⁷²⁴ Ibid., p. 12.

fundamentais, que podem ser considerados expressões formuladas a partir da noção de cuidado, representam uma aplicação do princípio do cuidado. Em um nível mais geral, tais direitos podem guiar a conduta do agente cuidador. De forma análoga, as diretrizes que especificam o direito ao cuidado representa uma especificação do princípio mais geral do cuidado e devem ser respeitadas nas decisões de cuidar. Mas o respeito a esses direitos não é suficiente para assegurar a adequação do cuidado em todas as situações. Considerando que o cuidado nas relações pressupõe um comprometimento responsável com indivíduos específicos, cujos desejos e necessidades devem ser conhecidos pelo agente cuidador, a aplicação do princípio do cuidado exige o exame da situação para saber que tipo de cuidado deve ser aplicado, concebendo-se cada indivíduo de forma única e não como mera instância padrão de um princípio geral. A justiça nesse contexto, afirma Gilligan, é uma forma de respeito à pessoa em seus próprios termos [*in their own terms*]⁷²⁵.

Note-se que, portanto, embora seja um princípio que serve como uma orientação geral, o cuidado não perde sua particularidade em cada situação: o que fazer em cada caso depende da análise do agente moral cuidador e responsável, que refletirá a partir dos desejos e necessidades do ser em situação vulnerável que precisa de cuidado. Nesse sentido, mesmo ampliando o cuidado para além de relações de extrema proximidade, o cuidado não precisa perder as especificidades e particularidades que são características de sua implementação efetiva, uma vez que o cuidado não é uma mera preocupação geral abstrata. Em outras palavras, ainda que se universalize a prática do cuidado na forma de um princípio moral fundamental a ser adotado por todos os agentes morais, não se precisa perder a atenção particular inerente ao cuidado. Como bem pontua Felipe, a inovação da ética do cuidado “deve-se à insistência na questão de que o cuidado é uma espécie de atenção amorosa particular, não podendo ser oferecido numa formatação padronizada para todos os seres que dele necessitam”⁷²⁶. Por isso, em cada esfera de relações, o cuidado mantém a particularidade e a especificidade. Na família, os cuidadores atendem às necessidades específicas de cada membro de uma forma; as instituições do Estado, por sua vez, oferecem outros tipos de benefícios específicos para cuidar de seus cidadãos.

⁷²⁵ GILLIGAN, op. cit., 1987, p. 24.

⁷²⁶ FELIPE, op. cit., 2014, p. 295-296.

E aqui também deve haver espaço para a imparcialidade. Um pai ou uma mãe devem procurar ser imparciais no cuidado com seus filhos ou no cuidado com os pais idosos. Não podem beneficiar um em detrimento do outro, mesmo entendendo que, às vezes, as necessidades de cuidado de um filho são diferentes das necessidades de outro; ou que as necessidades de um pai idoso são diferentes das necessidades de outro. Da mesma forma, o estado, no tratamento com seus cidadãos, ainda que trate a todos desigualmente para assegurar uma maior igualdade no resultado final do cuidado, não pode ignorar as necessidades de alguns cidadãos em detrimento de outros. A vulnerabilidade dos envolvidos precisa ser igualmente relevante. Nesse sentido, pode-se defender uma noção de imparcialidade dentro da ética baseada no princípio universalizável do cuidado: a vulnerabilidade de todos os implicados em um determinada situação do cuidado é um critério fundamental para determinar a imparcialidade das ações em cada uma das esferas de relações de cuidado.

Um indivíduo a ser cuidado nunca será igual ao outro, mas o critério da vulnerabilidade oferece uma garantia para que todos sejam atendidos de forma equitativa em suas necessidades de cuidado. O modo como se deve atender a vulnerabilidade de cada um vai variar de um indivíduo para outro. Saliente-se novamente que, para não errar no cuidado, é preciso que o agente moral cuidador dedique-se a entender e compreender as necessidades específicas do sujeito a ser cuidado. Isso exige, certamente, dedicação do cuidador ao outro.

Com vistas a alcançar o maior número possível de pessoas com ações de cuidado, tem-se que ele precisa ser distribuído entre diferentes esferas da sociedade: família, estado, organizações não governamentais, empresas, escolas, hospitais e delegacias. Se uma gestão baseada no cuidado for implementada em todas as esferas, tem-se então o cuidado alcançando universalmente toda a sociedade. Em cada esfera, prevalecem certos tipos de relações a serem fomentadas pelo cuidado. Não é necessário que os indivíduos que aplicam o cuidado em uma determinada esfera estendam essa mesma estratégia para todas as demais esferas, pois isso sim levaria ao que as teóricas feministas partidárias da ética do cuidado chamam de perda da especificidade do cuidado, e que é uma característica limitadora de princípios morais abstratos. Em cada esfera, a obrigação de cuidar implica ações específicas de manutenção das relações de cuidado.

Quando o Estado exerce o papel do cuidador, é importante que os agentes do Estado, na aplicação de políticas públicas, atenham-se às

regionalidades, no sentido de tornarem-nas mais particularizadas e personalizadas. Serralha aponta que o arranjo de políticas públicas menos generalizadas e mais particulares é uma negociação difícil, que pressupõe mobilizações de diferentes setores. Não mais fácil é sua implementação, pois quanto mais voltadas para sujeitos específicos, mais atenção e cuidado são exigidos dos aplicadores dessas políticas⁷²⁷. Mesmo assim, o ideal de que o cuidado deve dizer respeito as especificidades dos sujeitos ou grupos de sujeitos não pode ser deixado de lado, buscando-se conhecer a realidade e apropriar-se especificamente dessas realidades de modo a propor adequadamente o cuidado por meio de políticas públicas.

Embora ainda não alcance a regionalidade, isto é, as especificidades de cuidado, na realidade brasileira talvez um exemplo mais recente de cuidado do Estado para com seus cidadãos seja a ação implementada por meio do Programa Bolsa Família⁷²⁸. Trata-se de um exemplo de como o cuidado, integrado com justiça social, resulta em cidadania. Pela primeira vez, o Estado retirou tais indivíduos de uma condição de isolamento, procurando com eles construir uma relação de atenção e cuidado, que passa então a ser reconhecida pelos beneficiários como tal. Caberia aos governos municipais desenvolver ações particulares para as famílias de acordo com as necessidades regionais, visando um maior incentivo à autonomização desses sujeitos, uma vez que é um dos eixos principais do programa promover o desenvolvimento dos beneficiários reconhecidos como sujeitos em situação de vulnerabilidade.

Para que o princípio do cuidado possa ser implementado na sociedade de forma efetiva, profissionais de todas as áreas de conhecimento que permanentemente estão em relações com outros

⁷²⁷ SERRALHA, op. cit., 2013, p. 334.

⁷²⁸ Bolsa Família é o nome do programa de governo implementado no início do século XXI, que visa assegurar uma transferência direta de renda para “famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza em todo o país”. O programa possui três eixos centrais: “a transferência de renda promove o alívio imediato da pobreza; as condicionalidades reforçam o acesso a direitos sociais básicos nas áreas de educação, saúde e assistência social; e as ações e programas complementares objetivam o desenvolvimento das famílias, de modo que os beneficiários consigam superar a situação de vulnerabilidade”. Maiores informações sobre o programa estão disponíveis no site: BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social. *Bolsa Família*. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/bolsafamilia>> Acesso em: 28 dez. 2014.

sujeitos precisam ter acesso a práticas do cuidado. Poder-se-ia pensar, por exemplo, em disciplinas voltadas para a sensibilização com o outro e o desenvolvimento da habilidade de cuidar nas diferentes carreiras que integrassem os currículos de cursos superiores. Não apenas profissionais da saúde, mas também futuros engenheiros, administradores, contadores e licenciados em geral deveriam ter acesso a teorização sobre o cuidado e sua importância para a manutenção de todas as formas de vida na terra. O conteúdo de tais cursos deveria envolver também a conscientização acerca da lógica da dominação, da construção de dualismos hierárquicos dentro da sociedade machista, para que se possam criar as condições de sua substituição paulatina pela lógica do cuidado nas relações com o fim de alcançar uma sociedade que supere os padrões patriarcais e deixe de se organizar em torno da atribuição de funções fixas de gênero.

Saliente-se que o outro com o qual se dá o comprometimento moral, nunca é um outro universal nem abstrato, é sempre uma pessoa única, singular, com uma história própria um modo de vida e um bem-estar que lhe é próprio, com necessidades e desejos específicos. Isso sim é um aspecto universal e inegável: o fato de cada sujeito à moralidade ser um ente singular e ter um direito à existência e a realização desta sua particularidade tanto quanto qualquer outro. Isso torna o agente moral obrigado a auxiliar na realização desse bem-estar, ainda que não tenha uma relação de grande proximidade com o outro. Dentro de um círculo de relações expandido, ambos compartilham de uma comunidade, sociedade, ambiente, mundo. Cabe ao agente moral, portanto, agir de forma a proteger a vida do outro e contribuir para que possa ter sua individualidade assegurada. Novamente, mesmo com a adoção de um princípio universal, o julgamento moral não pode abrir mão da contextualização, da observação do outro como um ser concreto e dos detalhes das relações dos envolvidos.

É evidente que não se pode conhecer por intermédio da experiência as particularidades de todas as situações a fim de oferecer uma lista qualificada de especificidades. Mas o conhecimento moral individual precisa evoluir no sentido de ampliar a consciência sobre as especificidades de sujeitos à moralidade com os quais o agente se relaciona. Para tanto, algumas ciências podem oferecer diversas contribuições. A psicologia, por exemplo, pode contribuir para a expansão do conhecimento sobre as subjetividades de indivíduos, mormente os que se encontram em condições de maior vulnerabilidade, ou mesmo para definir melhor o que representa uma situação de vulnerabilidade, pois, o que para um determinado sujeito pode ser

enfrentado com facilidade, para outro pode representar um grande desafio, necessitando de cuidado na forma de apoio para o autodesenvolvimento. As ciências da saúde em geral podem contribuir com a especificação de condições que afetem negativamente o bem-estar individual e as orientações para o reestabelecimento desse bem-estar, sobretudo, quando se trata dos mais diferentes tipos de doenças que afetam a saúde de seres humanos. A veterinária e a ecologia, por sua vez, auxiliam agentes morais a melhor entender as relações para além da espécie humana e tomar as medidas responsáveis e cabíveis em relação a animais sencientes e outras formas de vida.

Para um agente comprometido moralmente nas relações, isto é, com a habilidade de cuidar desenvolvida, dotado do que Friedman denomina de um ‘comprometimento moral primário’, “sensibilidade [*responsiveness*] para com outras pessoas em sua totalidade e em sua particularidade tem importância singular”⁷²⁹. O enfoque primário desses agentes morais são as pessoas particulares, não o outro como alguém generalizável. Isso inclui também o respeito aos direitos das pessoas em particular, pois em muitas situações o melhor modo de cuidar de uma pessoa, quando nenhuma vulnerabilidade específica está presente ou pode ser identificada, é respeitar seus direitos. Ainda que em tais situações uma sensibilidade mútua e profunda seja dispensável, respeitar direitos e retificar eventuais danos adequadamente torna-se mais facilmente realizável quando o indivíduo tem a habilidade do cuidado expandida.

As pessoas específicas em relação as quais o comprometimento moral primário é mais evidente em virtude também da especificidade das relações incluem: companheiras e companheiros, filhas e filhos, amigas e amigos, mãe e pai e outros familiares próximos com necessidades, desejos, atitudes, comportamentos, isto é, um modo de ser particular que o agente moral entende como não sendo possível de ser generalizado. Mas com o aperfeiçoamento da habilidade de cuidar, esse comprometimento moral primário com o particular do agente moral não fica limitado e pode se expandir para um número maior de pessoas. Conforme Friedman destaca, “nós mostramos um comprometimento em relação a alguém quando nós atendemos as suas necessidades, gostamos de seus sucessos, acatamos a seus julgamentos, e encontramos inspiração em seus valores e objetivos, simplesmente por que eles são

⁷²⁹ FRIEDMAN, op. cit., 1997, p. 673.

dele[a]”⁷³⁰. Mas quando tal conhecimento específico e particular não é possível, o princípio do cuidado nas relações em geral apresenta-se como uma orientação mais generalizada, que exige um tratamento justo, o respeito a direitos, a promoção do bem do outro e, acima de tudo, não causar-lhe dano ou prejuízo.

Friedman pontua que nem sempre é possível também separar adequadamente os comprometimentos com pessoas particulares do comprometimento com valores e normas nas relações morais mais gerais. Pode-se admirar um amigo por sua capacidade de recuperação diante de uma situação difícil, por sua empatia para com estranhos e sua disposição em ajudá-los, características que despertam no agente moral o desejo de um relacionamento mais próximo e de um comprometimento específico com tal pessoa, mantendo-se ao seu lado sempre que precisar de algum auxílio, ao mesmo tempo em que, tais características também representam valores admiráveis em qualquer pessoa desconhecida. Nesse sentido, ainda que momentaneamente, qualquer indivíduo pode despertar a empatia no agente moral e se tornar para ele um tipo de exemplar moral digno de auxílio e apoio cuidadoso em uma eventualidade, isto é, constituir-se em um sujeito que deixa de ser apenas um outro moral abstrato, para se tornar alguém concreto em uma relação e ser objeto de preocupação e de cuidado.

Um importante aspecto salientado por Friedman e que permite ressaltar o valor das inter-relações morais humanas particulares e específicas orientadas pelo princípio do cuidado diz respeito ao fato de que o sujeito à moralidade necessita de alguém que olhe para a sua particularidade:

[...] a percepção de que cada pessoa necessita outras em sua vida que reconheçam, respeitem e estimem sua particularidade em sua riqueza e totalidade é a visão distintamente motivadora da perspectiva do cuidado. O tipo de respeito para pessoas que emerge desse tipo de visão não é o respeito abstrato que é devido a todas as pessoas em virtude de sua humanidade comum, mas um respeito pelo valor, mérito, necessidade, ou mesmo idiosincrasia, individual. É uma forma de respeito que envolve admiração e estima, quando as qualidades distintivas são intrinsecamente

⁷³⁰ Ibid., p. 673.

valiosas, e que, pelo menos, envolve tolerância quando as qualidades distintivas não são intrinsecamente valiosas. [...]

Evidentemente, nossa particularidade não exclui a natureza comum, conceitualizada no nível de uma generalidade adequada. Nós ainda merecemos respeito igual em virtude de nossa humanidade comum. Mas nós também somos mais do que abstratamente e equivalentemente humanos. É esse ‘mais’ com o qual nos comprometemos quando nos importamos com os outros em suas particularidades⁷³¹.

O reconhecimento da particularidade faz com que o próprio objeto do cuidado perceba-se valorizado, um sujeito único, não substituível, e tenda a expandir ações de cuidado ao seu redor. E assim dá-se sentido ao conhecimento moral popular, segundo o qual enquanto ‘a violência gera a violência’, a individualidade gera a individualidade e o cuidado gera o cuidado. Aqui, acrescenta-se a contribuição de Noddings que destaca a importância das experiências de cuidar dos próprios agentes morais como fundamentais para que desenvolvam a habilidade do cuidado e levem o ‘ser cuidador’ para sua prática moral rotineira. A autopercepção enquanto objeto de cuidado em um relacionamento de cuidado genuíno e em situações de cuidado mais gerais é essencial para se aproximar da condição de um cuidador ideal⁷³². A melhor retratação que o agente moral possui enquanto objeto de cuidado de alguém ou suas lembranças da bondade inerente a situações concretas de cuidado das quais fez parte ilumina suas ações presentes e futuras de cuidar⁷³³. Dessa forma, as melhores lembranças de cuidar são as que motivam, em última instância, agentes morais a prosseguir com o cuidado e torná-lo a fonte de irrigação de seus relacionamentos.

Reconhecer-se como ser particular ao ser cuidado pelo outro é fundamental para a construção da própria identidade individual. Ainda que de forma limitada, pode-se novamente tomar como exemplo o Bolsa Família, que parece ter sido, conforme indicam os relatos das entrevistadas, apresentados por Rego e Pinzani, fonte de um sentimento

⁷³¹ Ibid., p. 674.

⁷³² NODDINGS, op. cit., 2003, p. 70.

⁷³³ Ibid., p. 111.

de ver-se como respeitada, proporcionando uma mudança de um estado de marginalização social para se tornar um sujeito visto pelos outros como existente⁷³⁴. O próprio fato de as beneficiárias serem sempre mulheres constitui-se como um exemplo de reconhecimento de indivíduos em particular, cuja condição de submissão constitui-se como uma injustiça a ser revertida com a interferência do Estado, permitindo a possibilidade de autonomização diante de formas de domínio e dependência negativas. Ao se interpretar esse exemplo sob a perspectiva do princípio do cuidado não se quer negar que tais cidadãs não tenham o direito ao auxílio do Estado. Mas a obrigação do Estado de assegurar o mínimo digno à sobrevivência de seus cidadãos pode ser melhor interpretada quando não meramente observado pela via dos direitos, mas também pela via do cuidado, ambos complementarmente permitindo compreender de forma mais abrangente a situação.

Com a noção de comprometimentos morais primários, Friedman auxilia a entender o modo como o princípio do cuidado conclama a ir além da generalização e universalização do princípio em si para observar as particularidades individuais e atender as especificadas das ações de cuidar. Atender a certas necessidades específicas é exercer o cuidado e a justiça com pessoas particulares em relação as quais determinados agentes morais, representados por um indivíduo ou pelo Estado, tem obrigações específicas. No entanto, embora a orientação para as particularidades deva prevalecer em contextos de relacionamentos mais próximos e de compromisso com pessoas sobre as quais se têm maior conhecimento, ou pelo menos se conhece em contextos nos quais necessidades específicas ou diferenciadas são importantes, por exemplo, no trabalho e na escola, e podem ser conhecidas com certo grau de confiabilidade, o princípio do cuidado deve conduzir o respeito para com aquele que o agente moral ainda não conhece em suas particularidades. Mas também nesse sentido o cuidado sob a forma de um princípio exige uma conduta de receptividade – com empatia, simpatia e atenção –, que não se exceda na intromissão ou paternalismo, ao mesmo tempo em que se busque conhecer a situação específica do outro aos poucos, obtendo uma aproximação paulatina quando a situação assim o exigir para responder a essas necessidades, caso nesse meio tempo nenhum outro indivíduo cuidador mais próximo se apresentar para prestar o devido apoio em uma situação específica.

⁷³⁴ REGO, Walquiria Leão; PINZANI, Alessandro. *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: Unesp, 2013.

Retomando-se a questão da relação entre justiça e cuidado, importa realizar alguns apontamentos no caso de dilemas morais. Nunner-Winkler destaca que, também no caso de dilemas, talvez até mais do que em outras situações, a decisão depende da análise das circunstâncias concretas. Por isso, a autora não defende uma solução padronizada para dilemas de cunho semelhante, mas soluções que integrem, em cada caso, obrigações de cuidar e reivindicações de justiça. Nesse sentido, indica que uma solução possível para o Dilema de Heinz, por exemplo, seria roubar para salvar a vida da esposa ou do marido, ou mesmo de outra pessoa, algo justificável sob uma noção de justiça e também sob a perspectiva da obrigação de cuidar; mas roubar para enviar o dinheiro à Índia, sem saber exatamente se ele será empregado de forma efetiva com sujeitos vulneráveis, talvez não seja expressão da justiça, nem sequer uma ação adequada de cuidado, uma vez que não está suficientemente identificado quem é o outro a quem a ação se destina. Isso permite dizer que beneficiar certas relações mais próximas em detrimento de outras mais distantes representa também uma integração entre justiça e cuidado, isso porque, conforme salienta Nunner-Winkler, as implicações para o sistema social de certas ações em termos de bem-estar são menos graves ou menos eficientes do que as consequências de sua não realização para uma relação de proximidade⁷³⁵. Isso permite justificar a consideração de contingências relacionais contextuais, particularidades situacionais que o cuidado exige dar atenção sem infringir o princípio universalizável do cuidado, que ordena estender ações de cuidado tanto quanto viável sob circunstâncias normais, quando não há outras considerações específicas a ter em conta na decisão, para relações mais distantes. A justiça congregada com considerações de cuidado também mantém-se vinculada a considerações contextuais, sobretudo no caso de dilemas morais, nos quais nem sempre há uma decisão correta com valor absoluto, mas sim a melhor e mais completa decisão possível ligada ao contexto específico.

Conforme bem pontua Baier, a justiça é apenas um dos valores a iluminar uma teoria moral e ela precisa da presença dos outros a fim de

⁷³⁵ NUNNER-WINKLER, Gertrud. Two Moralities? A Critical Discussion of an Ethic of Care and Responsibility versus an Ethic of Rights and Justice. In: LARRABEE, Mary Jeanne (Ed.) *An Ethic of Care: Feminist and Interdisciplinary Perspectives*. New York: Routledge, 1993, p. 143-156, p. 149.

comunicar seu próprio valor⁷³⁶. Todos precisamos da linguagem da justiça e dos direitos para modificar a própria posição social, sobretudo os oprimidos, mas isso não é suficiente. Ao se entender a justiça como o respeito aos direitos iguais a bens formais, tais quais, ter o contrato mantido, o devido processo garantido, as oportunidades equitativas asseguradas, incluindo a oportunidade de participar em atividades políticas que visem a aprovação de políticas e de leis, direitos de liberdade de expressão, livre associação e assembleia e de culto religioso, tem-se uma dimensão essencial das relações básicas de cidadania assegurada, mas, ao mesmo tempo, “nenhum desses bens faz muito para garantir que as pessoas que tem e mutuamente respeitam tais direitos terão algum outro tipo de relacionamento uns com os outros para além do relacionamento mínimo necessário para manter uma tal ‘sociedade civil’ em funcionamento”⁷³⁷. Tais pessoas podem simplesmente estar sozinhas, tentando suicídio, apáticas no trabalho e na participação no processo político, achar que a vida não tem sentido. A vida com direitos e respeito a direitos pode ser tão miserável e a causa dessa miséria não é apenas infortúnio pessoal e doenças psíquicas, mas um empobrecimento moral e social⁷³⁸. Novamente, o princípio do cuidado apresenta-se como uma forma complementar de enriquecimento e valorização social das redes de relações e vínculos de apoio recíproco, fundamentais para os sujeitos que ao longo de suas vidas podem apresentar momentos de vulnerabilidade mais profundos. Não interferência e respeito à liberdade pode ser suficiente em muitos momentos da vida; porém, em outros, um ambiente de interação, interdependência e interconexão entre pessoas pode ser essencial para a realização dos objetivos individuais e para a própria existência, interconexões essas que nem sempre se restringem aos indivíduos livremente escolhidos, mas que se dá entre desiguais e de forma accidental. Baier acrescenta que a ética do cuidado, ao pressupor o desenvolvimento da habilidade do cuidar, ensina indivíduos justamente a lidar com essas desigualdades e limitações relacionais, entre, por exemplo, filhos e pais, colegas de trabalho e co-cidadãos⁷³⁹.

O individualismo de sociedades extremamente liberais termina por esquecer esses outros aspectos da vida individual, como se eles

⁷³⁶ BAIER, op. cit., 1994, p. 18.

⁷³⁷ Ibid., p. 23.

⁷³⁸ Ibid., p. 23.

⁷³⁹ Ibid., p. 23-24.

pudessem ser apagados da convivência em sociedade. O ideal do indivíduo buscando seu próprio bem a seu próprio modo, restringido apenas por um bem comum formal mínimo, não é suficiente para aqueles que se encontram relativamente sem poder dentro da sociedade, como crianças, idosos e outros indivíduos em condições, ainda que momentâneas, de vulnerabilidade. Tais condições podem ser isoladoras e alienadoras, sustenta Baier. Nesse sentido, entende-se que o Estado enquanto agente moral cuidador de seus cidadãos necessita ir além dessas garantias básicas para suprir os indivíduos em condição de vulnerabilidade. De acordo com Baier, adotar uma versão menos individualista da individualidade, isto é, não como algo que a pessoa 'tem' e então procura as relações que lhe convenham, mas algo que se desenvolve dentro de uma série de dependências e interdependências e respostas a ela, é essencial para responder adequadamente a graus de dependência e adotar padrões de interconexão de acordo com necessidades específicas de indivíduos⁷⁴⁰.

Para Baier, planos racionais individuais de vida devem incluir cuidado e responsabilidade nas relações, ao invés de constituírem apenas um modelo de plano de vida entre outros a ser cultivado apenas por alguns. A autora oferece duas razões para isso:

Primeiro, o ideal do cuidado não pode ser satisfatoriamente cultivado sem a cooperação estreita com outras coisas para além do que respeito por direitos e justiça assegurarão, e, segundo, o encorajamento de alguns para cultivar isso enquanto outros não o fazem pode facilmente levar a exploração daqueles que o fazem. Isso obviamente tem adequado alguns na maior parte das sociedades de forma suficiente para que outros assumam as responsabilidades do cuidado (pelos doentes, incapazes, os jovens), deixando-os livres para perseguir seus próprios bens menos altruístas. Forças voluntárias dos que aceitam uma ética do cuidado, operando em meio a uma sociedade na qual o poder é exercido e as instituições projetadas, reprojatadas ou mantidas por aqueles que aceitam uma ética comunal de

⁷⁴⁰ Ibid., p. 24.

restrições ao auto-avanço mínimo, não serão a solução⁷⁴¹.

É por isso que o princípio do cuidado deve perpassar as ações de todos os agentes morais, da mesma forma que as preocupações com a justiça e o respeito a direitos, evitando a justificação da exploração de alguns agentes em nome do cuidado. Cidadãos não têm entre si só relações básicas necessárias para manter a sociedade civil funcionando. Um sistema ou uma rede de proteção aos vulneráveis baseado no cuidado é necessário para que todos tenham acesso à cidadania de forma completa e para evitar o que Baier denomina de um ‘proletariado moral’. Portanto, cabe também ao estado manter um sistema de redes de cuidado a fim de evitar que cidadãos sejam explorados em nome da cidadania de alguns. A proteção da vida e a preparação de indivíduos cuidadores exige mais do que o respeito a direitos e a abstenção de condutas que possam prejudicar o outro, ou seja, não se limita ao dever de não interferência recíproca entre iguais. O cuidado não pode, portanto, ficar sob o encargo apenas de alguns sujeitos que Friedman denomina de ‘raciocinadores do cuidado’ [*care reasoners*], isto é, indivíduos para as quais o “reconhecimento de e o comprometimento para com as pessoas em sua particularidade é uma preocupação moral primordial”⁷⁴².

Saliente-se novamente que os relacionamentos na sociedade nem sempre ocorrem entre iguais. Pais e crianças, gerações atuais e futuras, Estados e cidadãos, médicos e pacientes, saudáveis e doentes representam relações entre desiguais que, conforme salienta Baier, costumam passar por um tipo de ‘promoção’ da parte mais fraca, para que pelo menos virtualmente uma igualdade seja alcançada. Embora essa pretensa igualdade possa em muitos casos garantir a proteção desejadas dos mais fracos ou mais dependentes, ela mascara o que de fato representam as relações morais para os mais fracos e os mais fortes.

No entender de Baier:

Uma aceitação mais realista de que nós começamos como crianças indefesas, que em quase todos os momentos de nossas vidas nós lidamos com ambos, os mais e os menos

⁷⁴¹ Ibid., p. 25.

⁷⁴² FRIEDMAN, op. cit., 1997, p. 275.

indefesos, que igualdade de poder e interdependência entre duas pessoas ou grupos é rara e difícil de reconhecer quando isso ocorre, poderia nos levar a uma abordagem mais direta de questões concernentes ao projeto de instituições que estruturam esses relacionamentos entre desiguais (famílias, escolas, hospitais, forças armadas) e sobre a moralidade de nossos tratamentos com os mais e menos poderosos⁷⁴³.

O princípio do cuidado auxilia a melhor lidar com essas relações desiguais, exigindo atenção maior por parte dos que possuem mais responsabilidade em tais relações, isto é, o lado mais forte da relação para com o lado mais fraco. Ainda que a igualdade de direitos das duas partes seja reconhecida e todas a obedeçam, uma preocupação adicional é fundamental para proteger devidamente os recém-nascidos, aqueles idosos que estão no fim de suas vidas, os que se encontram em estado comatoso, os que não possuem o que comer, os animais sencientes domesticados, ou seja, todos aqueles que por não poderem reivindicar seus direitos podem ser negligenciados.

O princípio do cuidado exige um sistema educacional que forme pessoas capazes de perceber tais diferenças nas relações e procure atender a elas de forma responsável, desenvolvendo a habilidade de preocupar-se e interessar-se pelo outro. Todos esses cuidados para com os desiguais são socialmente vitais e não podem ficar sob responsabilidade de apenas um grupo social desprivilegiado, como ocorreu historicamente com as mulheres, ou de um grupo disposto a praticar a caridade. Cuidar nas relações é uma obrigação de todos os agentes morais e, por isso, deve fazer parte do desenvolvimento da personalidade moral de todos os indivíduos.

É importante ainda reconhecer que nem todas as relações integradas pelos sujeitos morais são escolhidas livremente. Obrigações morais não derivam apenas de escolhas associativas livremente realizadas. Baier pontua que as gerações futuras vulneráveis não escolhem sua dependência em relação a gerações atuais. Um bebê não escolhe a família ou o país em que vai nascer⁷⁴⁴. Além disso, muitos animais sencientes tornam-se dependentes de cuidados humanos em virtude de ações humanas de destruição do meio ambiente, a partir das

⁷⁴³ BAIER, op. cit., 1994, p. 28.

⁷⁴⁴ Ibid., p. 29-30.

quais seres humanos passam a se relacionar com eles, mas essas relações não são escolhidas. Como a linguagem dos direitos e da justiça nem sempre auxilia em tais situações, o princípio universal do cuidado, ao exigir o desenvolvimento e aperfeiçoamento da habilidade de cuidar, auxilia na sensibilização dos agentes morais para esses eventos que não são propriamente de sua livre escolha, mas resultam em obrigações de cuidar.

A sensibilização para o cuidar passa pela educação não apenas racional, mas também emocional, conforme pontuado neste capítulo no item sobre a prática do cuidado. Cultivar emoções desejáveis nas relações entre pais e filhos como a paciência e o amor, por exemplo, é tão importante quanto o respeito e o controle racional que pais exercem sobre suas próprias emoções como a raiva e a irritação diante de certos comportamentos de filhos. O princípio do cuidado reconhece certas emoções como essenciais para influenciar positivamente os filhos e, assim, dar continuidade às ações de cuidado por meio da sustentação apropriada dessa habilidade em relacionamentos futuros de meninas e meninos. A educação das emoções e sentimentos facilita também ao agente moral a identificação de necessidades de indivíduos vulneráveis em diferentes tipos de relações, reduzindo o risco de atitudes precipitadas que respondam de forma inadequada às necessidades individuais específicas ou mesmo a própria falta de uma ação, que deixe o outro sozinho ou excluído.

Mas, cabe destacar, para que uma sociedade orientada pelo princípio do cuidado seja possível, o Estado possui um papel essencial, que se estende para além de indivíduos cuidadores isolados, na distribuição equitativa do cuidado entre os sujeitos vulneráveis. O papel do Estado deve ser cumprido de dois modos centrais: criação de um sistema educativo e formativo orientado para o aperfeiçoamento da habilidade de cuidar dos cidadãos e implementação de políticas públicas menos generalizadas e mais orientadas por especificidades regionais e de grupos singularmente vulneráveis na sociedade.

De forma geral, esses são os delineamentos e as implicações gerais de um princípio universalizável do cuidado. É claro que sua implementação exige o aperfeiçoamento do estudo de suas consequências. Mas o exposto aqui mostra que a expansão da prática do cuidado para as mais diversas esferas sociais é perfeitamente possível e desejável, tendo em vista seus benefícios para a constituição de uma sociedade mais justa, onde seres humanos florescem moral e plenamente na expressão livre de seus sentimentos e na prática do cuidado,

independentemente do gênero, contribuindo, assim, também para a superação de estereótipos de gênero da sociedade patriarcal. Com isso, é possível ir além da exigência de deveres ligados a direitos e a uma concepção de justiça.

5.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

O objetivo deste capítulo consistiu em mostrar de que forma se pode pensar a ideia levantada e defendida por Gilligan da complementaridade entre as vozes morais e o fato de que uma teoria moral ideal deve procurar integrar igualmente ambas as perspectivas morais, sem que uma se subsuma ou seja considerada superior à outra. Considerar igualmente as duas abordagens é justamente seguir na direção contrária do que ocorreu historicamente com a perspectiva voltada para o cuidado e a preocupação nas relações. Em uma teoria moral adequada, que supere os limites de gênero, nem só o cuidado, nem só a justiça ou os direitos são suficientes; é preciso integrar ambos e reconhecer seu papel relevante na constituição de sujeitos morais maduros e preparados para agir moralmente.

Através de uma noção de natureza humana constituída por diferentes capacidades, procurou-se manter ao longo deste capítulo que a ideia de natureza humana não precisa ser empregue em um sentido forte, como se houvesse apenas um elemento ou característica que constitua essencialmente o ser humano. Ainda assim, a ideia de natureza humana pode ser um conceito estratégico para articular e defender reivindicações de cunho feminista, por exemplo, para mostrar que não há diferenças essenciais entre homens e mulheres em termos de gênero e que ambos podem compartilhar o mesmo conjunto de propriedades disposicionais.

Pode-se também criticar a concepção de natureza que defende que há uma única característica essencial aos seres humanos, mostrando, na verdade, que diferentes propriedades disposicionais podem integrar a condição humana e possibilitar o desenvolvimento de todas elas é fundamental para o florescimento humano completo. Nesse sentido, assim como a razão, a linguagem e a autonomia constituem o ser humano, tem-se que também a empatia pode ser considerada uma propriedade humana, cuja origem está vinculada à condição de sociabilidade que humanos compartilham com outras espécies animais, isto é, a capacidade de construir vínculos de proximidade com o outro. Por isso, dizer que seres humanos são essencialmente caracterizados

pela racionalidade, é retratar apenas parcialmente os humanos e abrir margem para hierarquizações dualistas. A empatia é a propriedade categórica que se expressa na habilidade humana de cuidar dos outros e, por isso, deve ser desenvolvida junto com a racionalidade, a linguagem e outras características humanas fundamentais com o fim de permitir vir à tona todas as potencialidades humanas.

Enquanto o desenvolvimento da habilidade de cuidar produz a ‘humanidade’ no indivíduo, a falta de cuidado, ao contrário, ao mesmo tempo em que ‘desumaniza’, tem implicações extremamente negativas para toda a sociedade. Tanto Gilligan quanto Boff, salientam que a falta de cuidado dá origem a práticas de dominação e de destruição do outro. Por isso, o desenvolvimento e o aperfeiçoamento da habilidade de cuidar é essencial para o próprio progresso moral humano.

Mostrou-se que uma das razões pelas quais as pessoas têm dificuldade em aplicar o cuidado está na falta de uma educação moral voltada aos sentimentos e às emoções, isto é, que não esteja apenas centrada no desenvolvimento da habilidade cognitiva da racionalidade, mas considere a importância de humanizar cada indivíduo dando atenção ao conjunto de características e habilidades humanas fundamentais para possibilitar a expressão de toda a potencialidade moral humana. O desenvolvimento da habilidade de cuidar permite ir além do que Noddings denominou de um ‘cuidado natural’, motivado pela empatia, para desenvolver um cuidado ético.

Mas o cuidado enquanto habilidade humana não é propriamente apenas um sentimento, uma emoção ou uma virtude, pois envolve a racionalidade contextual pautada na observação e análise reflexiva da situação específica. Para cuidar de forma responsável e adequada, é preciso estudar e entender o outro, seu formato de vida, interesses e necessidades, tendo em vista suas metas, plano de vida e concepção de bem. Além disso, as sete teses do cuidado de Torralba i Roselló servem como um guia para orientar as ações de cuidado e, junto com a observação dos tipos de cuidado elencados na classificação (didático, parental, curativo ou restitutivo, preventivo, reparativo e paliativo), asseguram o direcionamento adequado para que o cuidado assuma sua forma de responsabilidade moral nas relações.

Uma vez constituído o modo adequado de cuidar, procurou-se mostrar que as implicações do cuidado não são incompatíveis, nem opostas a uma concepção de justiça. A título de exemplo, recorreu-se ao modelo de John Rawls, para, ao fim, mostrar que justiça e cuidado são dois lados da mesma moeda. O cuidado correto e adequado precisa ser

justo; ao mesmo tempo, a justiça implica formas de ampliação de cuidado. Depois de desconstruir a dicotomia entre justiça e cuidado e mostrar como ambos podem ser integrados tanto na esfera pública quanto na privada, buscou-se evidenciar que não há oposição entre direitos e cuidado. Ambos estão relacionados porque possuem o mesmo objeto: a proteção de sujeitos vulneráveis. A condição de vulnerabilidade é o que assegura a considerabilidade moral de diferentes formas de vida e sua proteção por meio de direitos. A relação entre cuidado e direitos permite dizer ainda que assim como o cuidado pode originar muitos direitos, também os direitos podem dar origem a práticas de cuidado. Com base nisso, defendeu-se a existência de um direito ao cuidado e propôs-se as Diretrizes Universais Interespécies para o Direito ao Cuidado, as quais não se aplicam apenas a agentes morais individuais, mas às instituições, entre elas o Estado, a quem cabe implementar medidas sociais que possam ser beneficiadas de uma noção de cuidado. Por fim, a noção de complementaridade traduziu-se na apresentação do princípio universalizável do cuidado, que visa lembrar aos agentes morais a importância de se orientar pela habilidade do cuidar e levar em conta a singularidade do bem-estar de quem é cuidado, bem como as circunstâncias particulares de cada evento de cuidado.

CONCLUSÃO

A investigação realizada no presente estudo partiu da hipótese apresentada na introdução de que é possível conciliar as supostas diferentes orientações morais existentes em uma teoria moral, chegando-se à proposta do princípio universalizável do cuidado, formulado da seguinte maneira: aja de modo que tuas ações reflitam a habilidade do cuidado responsável para com aqueles que se encontram em relação contigo, atendo-se à singularidade de sua forma de vida e às particularidades para a promoção de seu bem-estar. Na introdução, a partir das contribuições de Gilligan, considerou-se que embora homens e mulheres, sob o ponto de vista dos estudos em psicologia sobre o desenvolvimento moral, possam apresentar um raciocínio moral diverso, ambas as formas de pensar não seriam opostas, ao contrário, a maturidade moral dos indivíduos leva-os a compreender as diferenças existentes entre suas formas de pensar e a reconhecer uma complementaridade entre elas.

Para satisfazer o disposto na hipótese, sobretudo através das considerações e argumentos desenvolvidos no último capítulo, procurou-se mostrar as várias relações possíveis entre uma noção de cuidado e a perspectiva moral direcionada a direitos, princípios e comprometida com alguma noção de justiça. A tese da complementaridade inicialmente sustentada refletiu-se, assim, na argumentação de que cuidado e justiça possuem várias relações entre si, sendo que a conciliação entre eles permite retratá-los como faces de uma moeda dentro de uma teoria moral. A exigência da complementaridade permitiu argumentar também que o cuidado responsável, da forma como foi caracterizado no último capítulo a partir das teses sobre o cuidado, os tipos de cuidado e o modo como o cuidado pode se refletir na prática de agentes morais individuais e de instituições privadas e públicas, é um direito assegurado a partir da noção de vulnerabilidade. Por isso, elaborou-se um conjunto de diretrizes para sua implementação prática, retratadas nas Diretrizes Universais Interspecies para o Direito ao Cuidado. Por fim, a complementaridade refletiu-se na apresentação e discussão dos delineamentos do princípio universalizável do cuidado, que mostra que o cuidado pode ser situado sob um princípio moral, não havendo dificuldade em se colocar o cuidado na forma de um princípio que possa de fato auxiliar os agentes morais nas suas decisões sobre o cuidado nas relações, ao contrário do que foi sugerido por Nel Noddings.

Essas formas de apontar para uma complementaridade foram perpassadas com considerações recorrentes sobre as relações desiguais de gênero da sociedade patriarcal, fazendo jus a um dos temas condutores desta tese de doutoramento, a saber, o debate acerca da parcialidade de gênero presente nas teorias morais tradicionais ocidentais de maior destaque desde a modernidade e a crítica realizada pela corrente feminista da ética do cuidado a essa configuração tradicional das teorias morais. A crítica salienta que embora tais teorias pretendam-se neutras em termos de gênero, acabam sendo um reflexo do que é considerado relevante para um determinado grupo social que se encontra na hierarquia do poder e cujas experiências sociais de vida interferem na determinação do que significa o ideal de ‘natureza humana’ autônoma e racional. Além disso, assumem sem questionar o fato de o cuidado ter sido historicamente destinado às mulheres na sociedade, sendo que o valor da habilidade do cuidar fica restrito à esfera privada.

O debate feminista dentro da corrente crítica da ética do cuidado visa a um modelo ético que congregue ambos os enfoques de raciocínio moral ou perspectivas morais identificados por Gilligan, pois a superação da perspectiva dualista entre o ‘masculino’ e o ‘feminino’ exige uma ética na qual não apenas princípios e direitos sejam relevantes, mas valorize-se também o reconhecimento de uma conexão com o outro e a responsabilidade contextual enquanto fontes de uma obrigação primordial de cuidado nas relações seja em relação a humanos, seja em relação a não humanos. Novamente, o desenvolvimento do quinto capítulo procurou dar conta dessas exigências feministas para a proposição de uma teoria moral adequada, que supere os limites de gênero e contribua para a composição de uma sociedade não mais centrada em dualismos de oposição hierárquica, que, por sua vez, promovem ideias de dominação, exploração, subjugação e destruição, como, por exemplo, entre mulheres e homens, natureza e cultura, seres humanos e não humanos, emoção e razão, entre outros.

Para se chegar a essas considerações sobre o tema da complementaridade apresentadas no último capítulo percorreu-se um percurso iniciado com uma investigação histórica dos sentidos e usos do cuidado. Resgatou-se alguns sentidos do cuidado, a saber, a tradição romana da ‘cura’ – pautada na fábula de Higino –, a tradição do cuidado da alma e a versão romântica de Goethe, destacando-se a influência de uma concepção mitológica do cuidado na própria filosofia. Isso se deu sobretudo na filosofia contemporânea por meio de Heidegger, recebido

no Brasil nos estudos de Boff sobre o cuidado e sua importância para a preservação da vida na terra. A tradição da cura foi resgatada por Heidegger para conceber sua noção de ‘cura’ ontológica do *Dasein*, segundo a qual o cuidado é aquilo que garante a unidade do ser-aí. Outra abordagem do cuidado encontra-se em Foucault, onde o cuidado aparece essencialmente atrelado à noção de cuidado de si, isto é, uma forma de abertura do indivíduo à própria subjetividade, um desvincular-se de suas ocupações sociais para dar atenção a si mesmo. Todavia, apesar desses autores contemporâneos terem dado destaque a uma noção de cuidado, a história da filosofia em geral praticamente a deixou esquecida. Nesse sentido, questionou-se por que o cuidado não teve um papel mais central ao longo de toda a história da filosofia, cogitando-se a possibilidade de sua desvalorização estar ligada à atribuição histórica do papel de cuidar às mulheres e à própria vinculação construída entre o cuidado e os sentimentos morais, por sua vez, considerados opostos à razão e pouco adequados para compor as bases de uma teoria moral. E mesmo que Heidegger e Foucault tenham dado destaque ao cuidado, isso só ocorreu muito recentemente e não se encontra nesses autores uma teoria ética normativa e prática pautada no cuidado – ainda que alguns intérpretes procurem expandir a teoria com essa finalidade –, nem uma proposta que busque mostrar como é possível integrar o cuidado a outros conceitos morais fundamentais, por exemplo, o de direitos e o de justiça, e integrar o cuidado com a noção de um princípio moral universalizável.

O filósofo que talvez mais tenha se aproximado de uma noção de cuidado é David Hume, que, ao trazer os sentimentos e emoções para dentro da moralidade, mostrou que há muito mais do que a razão a influenciar as decisões morais. Para ele, os sentimentos são a base da moralidade, e não a razão como defendeu a corrente dominante do pensamento sobre a moralidade desde a ética moderna. Hume defendeu uma forma de integração entre razão, sentimentos e emoções na moralidade, ainda que subsumindo a razão às paixões. Por isso, aproxima-se das posteriores críticas feministas à oposição construída entre razão e sentimentos. Além disso, Hume deu lugar à simpatia na sua teoria moral, para ele, um sentimento humano fundamental que consiste na capacidade de se colocar no lugar do outro através da imaginação, possibilitando-lhe ter uma impressão do que o outro sente. É essa capacidade que possibilita a própria moralidade. Essa concepção de simpatia aproxima-se da preocupação feminista da corrente do cuidado por dar atenção ao aspecto relacional do ser humano, isto é, por reconhecer que a preocupação moral está vinculada ao reconhecimento

da existência de um vínculo com o outro. Hume também reconhece que as relações morais nem sempre ocorrem entre sujeitos iguais, ou seja, entre dois indivíduos com igual capacidade para a autonomia, a exemplo do que ocorre na relação entre pais e filhos. O autor ainda vai além ao transgredir a divisão binária de gênero e apagar a tradicional linha divisória entre o masculino e o feminino, mostrando que a categoria de gênero é desnecessária. O que mais interessa a Hume são as semelhanças entre homens e mulheres e não as diferenças. Ainda assim, o filósofo não tece considerações críticas sobre a origem e a necessidade de superação dessas eventuais diferenças.

Mas ao colocar os sentimentos morais como a principal fonte da moralidade e aproximar-se de uma ética de virtudes, Hume distancia-se do ideal da complementaridade defendido por Gilligan e que guiou a realização deste estudo. Além disso, Hume também não apresenta propriamente uma noção de cuidado, mas apenas destaca a relevância da simpatia. Na corrente feminista da ética do cuidado salienta-se tanto o aspecto descritivo da moralidade quanto o normativo, buscando-se, de fato, propor uma teoria moral que esteja pautada no reconhecimento e valorização do cuidado. Por isso, a ética do cuidado surgida dentro de uma corrente da filosofia moral feminista, vinculada a uma crítica epistemológica à filosofia moral tradicional, contém um aspecto inovador: pela primeira vez o cuidado é apresentado como elemento central de uma concepção moral e como guia para o agir moral, servindo ainda como base para a realização de uma crítica de gênero à configuração das teorias morais tradicionais modernas de maior destaque na história da filosofia. Uma ética do cuidado é importante não apenas para fins feministas, mas para ampliar o próprio sentido da moralidade, tornando algo mais abrangente em termos de dar expressão às possibilidades ou potencialidades das experiências morais humanas. Todavia, a ética do cuidado não precisa ser entendida como uma abordagem alternativa à ética de princípios, de direitos e de concepções de justiça, nem abrir mão de uma perspectiva universalista como posteriormente se viu na revisão da concepção de cuidado de Nel Noddings.

Tendo situado o cuidado dentro de uma corrente da filosofia feminista, crítica à ética tradicional e seus pressupostos de neutralidade de gênero, procurou-se então dar sequência à investigação da hipótese inicial, que partiu de forma primordial dos estudos realizados por Carol Gilligan acerca do desenvolvimento moral humano, tema desenvolvido ao longo de todo o segundo capítulo. Gilligan investigou criticamente a

história dos estudos em psicologia que até então consideravam como sujeitos de pesquisa comumente só os homens e equiparavam os achados ao desenvolvimento moral humano. Ao efetuar essa constatação, Gilligan abriu espaço para a realização de uma crítica epistemológica feminista em relação à psicologia, mas também em relação à própria teoria moral, uma vez que os próprios estudos de Kohlberg, considerados, por exemplo, na proposição da ética do discurso por Habermas, estavam pautadas na ideia de que a maturidade moral seria alcançada a partir do momento em que um sujeito fosse capaz de reconhecer um princípio moral como o kantiano e aplicar de forma reversível uma concepção imparcial de justiça.

A proposta de Kohlberg foi o principal objeto de crítica nas discussões de Gilligan sobre o desenvolvimento. A autora procurou mostrar os limites e a parcialidade por trás da escala de desenvolvimento moral de Kohlberg, que capta apenas alguns aspectos do desenvolvimento moral humano, deixando de fora, por exemplo, a tendência que os indivíduos possuem de manter vínculos e relacionamentos uns com os outros e se preocuparem com o não rompimento desses vínculos quando da necessidade de decisões morais. Embora se possa reconhecer as contribuições do trabalho pioneiro de Kohlberg, e antes dele Piaget, para os estudos em psicologia cognitivista do desenvolvimento moral, procurando mostrar as vinculações entre psicologia e filosofia, o autor não conseguiu escapar à tradição filosófica influenciada por gênero ao focalizar estritamente a relevância de um certo tipo de raciocínio e de julgamento moral. Gilligan, ao contrário, deu-se conta de uma espécie de incompletude na abordagem moral de Kohlberg, mostrando que os resultados da escala, ao classificarem geralmente meninas abaixo do desenvolvimento moral de meninos, comprometem-se por uma estrutura de gênero. O que a escala define como uma disparidade hierárquica na representação da experiência moral de mulheres e homens, é, na verdade, apenas uma diferença em termos do que se prioriza na decisão moral a partir de diferentes formas de socialização e formação de papéis de gênero e não um problema no desenvolvimento moral de mulheres, como sugerido pelos resultados da escala.

Ao apresentar sua proposta de desenvolvimento moral, Gilligan salientou a existência então de uma voz moral diferente, não captada pela escala de Kohlberg. Essa voz diferente corresponde à voz do cuidado e da responsabilidade nas relações. Muitos sujeitos morais, ao invés de se guiarem primordialmente por uma noção de justiça, por

direitos e por princípios morais universais, abordam problemas morais com base em uma conexão ou ligação que sentem em relação ao outro. Ao tomar uma decisão moral, tais indivíduos buscam equilibrar as necessidades de si mesmo e do outro. Empiricamente, Gilligan encontra esse modo de decidir comumente associado às mulheres, para quem o cuidado e a responsabilidade nas relações é algo constitutivo da própria identidade. A explicação para a diferença está na contribuição dos estudos em psicanálise de Chodorow, que destaca como a distribuição desigual das funções de parentagem influencia formas de pensar estruturadas por gênero. Para Chodorow, a formação do senso de ‘maternagem’ [*mothering*] nas mulheres é o que, em geral, as leva a se identificarem mais com o cuidado. Gilligan não defende, portanto, uma distinção de natureza biológica no desenvolvimento e comportamento moral de homens e mulheres. As diferenças que podem surgir e ser atenuadas pelo alcance da maturidade moral advém de processos psicanalíticos em interação com o meio social patriarcalmente estruturado, que tende a preservar a formação dualista de gênero e transmiti-la de uma geração a outra, tendo em vista a sustentação dos privilégios historicamente construídos nas relações desiguais de poder. Mas é possível reverter esse processo de distinção de gêneros, pelo menos em parte, pela reestruturação da divisão sexual de funções e papéis, distribuindo equitativamente as funções parentais, tendo em vista a construção de uma base empática mais forte para meninas e meninos e estimulando em ambos a responsabilidade nas relações.

Apesar da contribuição de Gilligan para a renovação do estudo da filosofia moral através da ideia do cuidado nas relações e da defesa da complementaridade entre duas diferentes orientações existentes ao longo do desenvolvimento moral dos seres humanos, ela não propôs de fato uma teoria moral. Gilligan chega a salientar a importante integração e conquista de direitos por parte das mulheres enquanto fonte de maturidade moral para elas, que se tornam cada vez mais aptas a integrar ambas as abordagens morais em suas falas e se dirigirem contra a legitimidade da exploração institucionalizada, além de levarem preocupações com o cuidado e a manutenção das relações para dentro da esfera pública. Mas restringe-se a esse aspecto descritivo das mudanças morais que em geral perpassam a vida das mulheres, sem conceber uma teoria filosófico-normativa.

Gilligan apresenta, portanto, uma descrição acerca do desenvolvimento moral e sugere em que direção uma teoria moral deveria ir caso tenha como objetivo a superação de limites de gênero,

qual seja, a da complementaridade entre as vozes morais. Uma teoria moral que pretenda fazer justiça com as mulheres precisa, então, abranger as duas orientações ou perspectivas da moralidade, a saber, a ‘masculina’ ou a perspectiva ética tradicional que observa o respeito a princípios e direitos e a ‘feminina’ ou orientação pela voz diferente, atenta ao cuidado e a responsabilidade nas relações. Com a integração das duas orientações, tem-se a possibilidade de pensar a compreensão de problemas morais, bem como sua resolução, de forma mais ampla, permitindo aos seres humanos o desenvolvimento de suas potencialidades morais por completo e, por conseguinte, o próprio progresso moral da humanidade por meio da moralidade não mais restrita a parcialidade vinculada à formação de gêneros opostos.

Embora Gilligan tenha indicado que a complementaridade entre as vozes morais é a evidência da maturidade moral de homens e mulheres o que, portanto, deveria motivar uma proposta teórica que leve em conta as duas perspectivas, diversas autoras partidárias da ética do cuidado foram levadas a oferecer uma abordagem alternativa à ética tradicional, que não enfoca essencialmente a noção de complementaridade ou a integração entre as vozes morais. Entre essas propostas, tem-se a do cuidado nas relações de Nel Noddings, apresentada e discutida ao longo de todo o terceiro capítulo. Noddings pensou a aplicação e o valor do cuidado dentro de uma teoria moral centrada na prática do cuidado nos relacionamentos próximos, que torna princípios morais, em grande medida, dispensáveis. Para a autora, a relação de cuidado é eticamente básica, sendo construída pela participação do sujeito cuidador e do objeto do cuidado, cabendo a ambas as partes contribuírem para a configuração da relação. A atitude do cuidado na relação envolve deixar-se absorver pelo outro; voltar seu estado mental para as necessidades do outro, preocupando-se com ele. As ações morais direcionam-se para o objeto do cuidado. Essas noções sobre a atitude do cuidado apresentadas por Noddings foram fundamentais para as considerações práticas sobre o cuidado realizadas no último capítulo.

A limitação da abordagem de Noddings está, todavia, em pautar sua proposta teórica estritamente no cuidado nas relações. Noddings afirma a pouca relevância de princípios e regras enquanto guias centrais da ação ética, apontando para uma necessária preservação da singularidade dos encontros humanos e para a satisfação moral do outro por intermédio de uma relação de cuidado. O cuidado levaria em conta uma visão ‘feminina’ da ética, baseada na receptividade, na relação e na

sensibilidade, uma vez que a maior parte das mulheres não abordaria as questões morais como problemas de princípios e de raciocínio lógico abstrato. Ainda que tenha reivindicado que tanto mulheres quanto homens podem perfeitamente desenvolver a atitude de cuidar, a autora não tratou da rejeição e superação de dualismos hierárquicos, por exemplo, entre feminino e masculino, razão e sentimentos e entre justiça e cuidado. Também mostrou-se controversa a exigência de reciprocidade nas relações de cuidado realizada por Noddings e a restrição do cuidado às relações de proximidade.

Entende-se que a busca pelo espaço para a denominada ‘voz diferente’ na sociedade, não significa que uma ética do cuidado deva ser implementada em detrimento de uma ética de princípios e direitos. Ao se fazer apenas uma delas permanecer, a ‘masculina’ ou a ‘feminina’, leva-se adiante a estrutura conceitual da lógica da dominação, com seus pressupostos da hierarquização e do dualismo. Se o cuidado é a única preocupação moral numa teoria ética, há o risco de decisões parciais que venham a favorecer os que estão mais próximos da cuidadora em detrimento daqueles que não se encontram nesse círculo. Uma ética assim constituída poderia levar a injustiças constantes ao ignorar as necessidades de todos os que não integram os círculos de relacionamentos de cuidado do cuidador ou da cuidadora.

Tendo por base os limites dessa concepção de cuidado de Noddings, ainda no terceiro capítulo tratou-se da crítica segundo a qual uma ética do cuidado seria necessariamente um modelo de ética ‘feminina’, mostrando que, na verdade, uma proposta de ética do cuidado pode auxiliar na transformação da sociedade patriarcal, tornando-a uma sociedade que atende às reivindicações feministas de equidade e de reestruturação de papéis sociais de gênero. A abordagem do cuidado é, portanto, feminista e a habilidade do cuidar é uma habilidade essencialmente humana, que foi transformada em ‘feminina’ em meio à sociedade patriarcal, mas pode ser resgatada e retornar como parte da caracterização de uma natureza humana social e empática, como foi realizado no último capítulo.

Não se pode negar que a razão de praticamente só as mulheres serem cuidadoras é uma razão ligada ao modelo de sociedade patriarcal. Mas isso não faz da prática do cuidado algo ruim em si ou ruim para as mulheres. Pode até o ser dentro de uma sociedade patriarcal. Mas quando se visualiza uma transformação das relações de gênero na sociedade, isto é, um modelo de sociedade no qual as funções e papéis sociais ligados à formação de futuros sujeitos morais não dependem de

gênero – processo que Friedman nomeou de ‘de-moralização’ dos gêneros –, o cuidado não deve ter sua relevância descartada. Ao contrário, pode ser uma função importante para a proteção de individualidades e a preservação das singularidades das formas de vida humanas e não humanas, bem como um meio para o próprio progresso moral da humanidade na forma de convivência pacífica em sociedade.

Tendo em mente essa potencialidade do resgate do cuidado e tendo apontado uma crítica aos limites de uma concepção de ética do cuidado que não leva em conta a noção de complementaridade entre as duas orientações morais identificadas por Gilligan, buscou-se, ao longo do quarto capítulo apresentar uma proposta que parte do objetivo de integrar as considerações feministas da ética do cuidado dentro de uma teoria moral. Pauer-Studer considerou a noção de complementaridade entre a perspectiva que indica a necessidade de respeitar os direitos e adotar uma concepção de justiça e a que ordena cuidar de forma responsável dos outros, levando em conta os vínculos existentes, a vulnerabilidade dos sujeitos morais e os sentimentos morais sociais importantes para compor uma concepção mínima de bem na sociedade. Seu objetivo foi o de superar o problema da unilateralidade de um ponto de vista masculino na ética, por negligenciar a dimensão dos sentimentos morais.

Ao resgatar a concepção de John Rawls em uma teoria de justiça sobre a questão da composição de uma concepção mínima de bem a ser definida por meio de princípios de justiça, Pauer-Studer argumentou que na concepção de bem não podem contar apenas valores materiais, liberdades e direitos, mas também sentimentos morais na forma de virtudes morais devem integrar os bens mínimos de uma sociedade. A autora chega, assim, a uma noção fraca de vida boa para a qual as ações morais devem ser direcionadas. Os sentimentos morais como virtudes constituem o núcleo universal de diferentes formas de vida e resultam em condutas que alcançam a aprovação geral, sendo que as ações neles baseadas têm em vista atender as necessidades e interesses fundamentais – que são a base da concepção mínima de bem – dos sujeitos morais, para além dos quais prevalece a liberdade de estabelecer e seguir planos racionais de vida.

Mas a tentativa de Pauer-Studer de situar as reivindicações feministas decorrentes da proposta da ética do cuidado dentro do contratualismo contemporâneo, considerando o cuidado uma virtude a ser integrada junto com outros sentimentos morais no rol dos bens fundamentais da sociedade bem ordenada, não atingiu de forma

satisfatória a integração ou o reconhecimento da complementaridade entre as vozes morais. Pauer-Studer não discute suficientemente a questão do cuidado e da preocupação com os outros dentro do contexto da responsabilidade nas relações, que podem se constituir em relações assimétricas. Uma melhor caracterização do modelo teórico da autora leva a classificá-lo não como uma teoria ética completa ou caracterizada pela complementaridade entre cuidado e princípios de justiça e direitos, mas uma tentativa de conjugar uma ética de virtudes com uma ética de princípios e direitos. Pauer-Studer consegue dar um lugar importante aos sentimentos morais em sua concepção teórica, mas não articula de modo suficiente as duas abordagens da moralidade por ela reconhecidas – algo necessário para que uma teoria moral seja caracterizada pela complementaridade entre as vozes morais, como se procurou, então, mostrar ao longo do quinto capítulo, destacando-se aqui a tentativa de integrar cuidado com a teoria de justiça de Rawls, indo além do sentido de complementaridade apontado por Pauer-Studer.

Com a finalidade de mostrar a possibilidade da complementaridade buscou-se, inicialmente, no quinto capítulo, analisar criticamente a noção de natureza humana, a partir da crítica a uma concepção de natureza humana estritamente ligada à ideia de racionalidade, construída por um grupo privilegiado dentro da sociedade, que exclui as mulheres dos benefícios de tal concepção. Uma revisão dessa abordagem permitiu então a inclusão de outras propriedades categóricas enquanto constitutivas da humanidade, formando o que se pode denominar de ‘naturezas humanas’ com diversas potencialidades e mostrando que quando se permite a determinados sujeitos desenvolver apenas algumas dessas propriedades categóricas, interfere-se na própria capacidade de florescimento das diversas naturezas que podem originar diferentes disposições e criar os denominados dualismos hierárquicos de oposição. Nesse sentido, destacou-se que se seres humanos são formados, por exemplo, pela capacidade de ação orientada racionalmente, a capacidade de se comunicar e a capacidade de formar ligações emocionais, sendo que todos devem ter a oportunidade de desenvolver plenamente todas elas, para que as potencialidades de sua natureza humana sejam desenvolvidas por completo. Mostrou-se ainda que a empatia, cuja origem remonta às condições de adaptação de algumas espécies, está relacionada à capacidade de formação de vínculos emocionais e à característica de sociabilidade de algumas espécies, isto é, da necessidade que os membros dessas espécies possuem de se

relacionarem uns com os outros. É a empatia, a capacidade de se colocar no lugar do outro, que constitui a base da habilidade humana do cuidar.

A possibilidade de entender o cuidado como uma habilidade humana, vinculada a traços evolutivos como a empatia e a simpatia e existente muito antes da estruturação da sociedade no dualismo que resulta na dominação dos homens sobre as mulheres, permite desvincular tal habilidade da relação historicamente estabelecida entre ela e as mulheres. Ao mesmo tempo, embora seja uma habilidade ligada à sensibilidade emocional, isso não significa que o cuidado seja um mero sentimento moral, cuja prática está isenta de avaliação racional. A habilidade do cuidado envolve a racionalidade contextual na avaliação da situação específica, isto é, na identificação das particularidades da situação e daquilo que constitui o bem-estar do indivíduo que é cuidado.

Ao se reconhecer a tendência humana para o estabelecimento de vínculos e de relações, não é necessário restringir o cuidado aos círculos mais próximos, como o fez Noddings, nem exigir a reciprocidade nas relações. Assim, por meio de uma concepção de relação menos exigente, procurou-se expandir a esfera do cuidado para além das relações mantidas entre os denominados círculos de proximidade, ampliando, por conseguinte, a possibilidade do cuidado para relações interespecies. Com o fim de garantir que o cuidado seja adequado em todas essas relações, uma expressão da responsabilidade moral e da obrigação originada na vulnerabilidade, é preciso levar em conta as sete teses do cuidado de Torralba i Roselló e os tipos de cuidado elencados (didático, parental, curativo ou restitutivo, preventivo, reparativo e paliativo).

A concepção de cuidado aqui apresentada, que pressupõe uma habilidade de cuidar em seres humanos a ser desenvolvida e aperfeiçoada, não se apresenta da forma dicotômica em relação à concepção de justiça e de direitos, mas, antes, configura com elas uma noção de complementaridade. No que diz respeito à integração entre justiça e cuidado, cabe pontuar que o cuidado precisa ser justo: não há cuidado genuíno e adequado quando a justiça nas relações é ignorada. Cuidado e justiça caminham lado a lado e são faces de uma mesma moeda. Ademais, tanto o cuidado quanto a justiça são fundamentais para a realização de uma sociedade bem ordenada, pautada nos princípios de justiça de Rawls, que também procure superar uma forte separação entre as esferas da vida privada e da vida pública.

A partir do exposto acerca da condição das diferentes formas de vulnerabilidade do ser humano, tem-se então que o cuidado e os direitos são formas complementares de atender à vulnerabilidade dos sujeitos à

moralidade, com o fim de lhes assegurar a proteção necessária ou pelo menos possível para obstaculizar a vulnerabilidade. A relação entre cuidado e direitos permite dizer ainda que assim como o cuidado pode originar muitos direitos, também os direitos podem dar origem a diferentes práticas de cuidado.

Em resumo, com as considerações e a proposta apresentada, procurou-se evidenciar que não há qualquer oposição entre justiça, princípios, direitos e cuidado. Isso é apenas um fato controverso produzido na sociedade patriarcal, a qual é injusta para com as mulheres ao destinar somente a elas a função do cuidado e desvalorizar o cuidado na constituição de futuros cidadãos que respeitam direitos, aplicam de normas de justiça e seguem princípios morais. Por isso, é essencial que o desenvolvimento da habilidade de cuidar torne-se uma preocupação de processos educativos e que sua implementação não fique sob responsabilidade apenas de agentes individuais, mas também as instituições públicas e o Estado devem ater-se primordialmente à distribuição equitativa do cuidado. Para tanto, a consideração da proposta das Diretrizes Universais Interespécies para o Direito ao Cuidado e do princípio universalizável do cuidado são fundamentais. Ambos auxiliam os agentes e o Estado na promoção do cuidado moralmente responsável nas relações.

Ao procurar universalizar o cuidado através do princípio para englobar diferentes esferas sociais e para cobrir formas de relações diversas, incluindo as que se estendem para além da espécie humana, o cuidado não pode perder sua particularidade em cada situação: o que fazer em cada caso depende da análise sensitiva e racional do agente moral cuidador e responsável, que refletirá qual a melhor decisão a partir dos desejos e necessidades do ser em situação vulnerável que precisa de cuidado. Com isso, evita-se que o cuidado torne-se uma mera preocupação geral abstrata e mantém-se a obrigação do agente moral fazer algo em uma determinada situação, ao invés de simplesmente esperar que algo seja feito. Portanto, ainda que se universalize a prática do cuidado na forma de um princípio moral fundamental, não se perde a atenção particular inerente ao cuidado.

Espera-se, com as discussões realizadas, sobretudo ao longo do último capítulo, ter satisfatoriamente considerado as críticas dentro da filosofia feminista à tradição predominante moderna da ética, acusada de ser representada por filósofos homens e de refletir sua posição de poder na sociedade. Além disso, espera-se ter atendido às reivindicações da corrente feminista proponente da ética do cuidado, que aponta para a

necessidade de expandir o sentido da moralidade para além dos limites de gênero por meio do reconhecimento do devido lugar e importância do cuidado em uma teoria moral.

Uma vez reconstituída a linha argumentativa central deste estudo, cabe ainda retomar brevemente os objetivos estipulados na introdução, tendo em vista a verificação de seu alcance. O objetivo principal consistia em desenvolver a proposta de um princípio universalizável do cuidado considerando a noção de complementaridade. A direção para esse objetivo perpassou toda a construção do texto, mas teve seu efetivo alcance no quinto capítulo, quando a possibilidade de integração entre justiça e cuidado, de relação entre direitos e cuidado e de complementaridade entre a noção de um princípio universalizável e a habilidade do cuidar foram discutidos. Quanto aos objetivos secundários, o primeiro consistia em apontar os limites da teoria ética de Nel Noddings, baseada exclusivamente no referencial do cuidado nas relações, o que foi abordado ao longo do terceiro capítulo; o segundo objetivo referia a apresentação e análise da concepção ética de Pauer-Studer, visando integrar as vozes morais numa teoria ética para dar conta das reivindicações da corrente feminista do cuidado em termos de formulação de uma teoria moral, objetivo este que foi alcançado por meio do quarto capítulo; por fim, o terceiro objetivo secundário tratava das exigências teóricas em termos de concepção de natureza humana e as implicações práticas da noção de cuidado em uma teoria ética complementar, o que foi também discutido na primeira parte do quinto capítulo.

A título de sugestão para pesquisas futuras, importa dar continuidade à questão da análise da vulnerabilidade em suas diversas dimensões, que aqui foi discutida primordialmente a partir da condição humana. É importante também especificar as diversas formas de vulnerabilidade de não humanos. Outro ponto a ser aprofundado é a análise de questões práticas de bioética médica, animal e ambiental para especificar melhor o funcionamento do princípio do cuidado, considerando-se qual seria o papel do agente moral e qual o do Estado em todas essas formas de ética prática. Além disso, a partir da abordagem das ‘capabilidades’ [*capabilities*] de Martha Nussbaum, é possível pensar se o cuidado seria uma espécie de capacidade a ser então desenvolvida junto com as demais, ou se poderia pensar a noção do cuidado como base para todas as capacidades, isto é, como aquilo que unifica todas as demais capacidades, retomando-se, para tanto, a ideia heideggeriana do cuidado enquanto o que unifica o ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A CARTA DA TERRA EM AÇÃO. O texto da Carta da Terra.
Disponível em: <<http://www.cartadaterrabrasil.org/prt/text.html>>
Acesso em: 6 jan. 2015.

ADAMS, Carol J. Caring About Suffering: A Feminist Exploration. In: DONOVAN, Josephine; ADAMS, Carol J. (Eds.) *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, 1996, p. 170-196.

_____, Carol J. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. 3. ed. New York: Continuum, 2011.

ALCOFF, Linda Martín. Philosophy Matters: A Review of Recent Work in Feminist Philosophy. *Signs*, v. 25, n. 3, p. 841-882, Spring, 2000.

_____, Linda Martín; KITTAY, Eva Feder. Introduction: Defining Feminist Philosophy. In: ALCOFF, Linda Martín; KITTAY, Eva Feder (Eds.). *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, p. 1-13.

ANDERSON, Elizabeth. Feminist Epistemology: An Interpretation and a Defense. *Hypatia*, v. 10, n. 3, p.50-84, 1995.

ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, v. 33, n. 124, p. 1-19, jan. 1958.

ANTONY, Louise. “Human Nature” and Its Role in Feminist Theory. In: KOURANY, J. (ed.) *Philosophy in a Feminist Voice*. Princeton: Princeton University Press, 1998, p.63-91.

_____, Louise. Quine as a Feminist: The Radical Import of Naturalized Epistemology. In: ANTONY, Louise; WITT, Charlotte (Eds.) *A Mind of One’s Own*. Boulder: Westview Press, 2002, p. 110-153.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Klick Editora, 1997.

AZEVEDO, Marco Antonio Oliveira de. Direitos humanos como direitos subjetivos. In: LUNARDI, Giovani; SECCO, Márcio. *Fundamentação filosófica dos direitos humanos*. Florianópolis: UFSC, 2010, p. 143-174.

BAIER, Annette C. Hume, the Women's Moral Theorist? In: KITTAY, Eva F.; MEYERS; Diana T. (Orgs.) *Women and Moral Theory*. Totowa: Rowman & Littlefield, 1987, p. 37-55.

_____, Annette C. The Need for More than Justice. In: BAIER, Annette C. *Moral Prejudices: Essays on Ethics*. Cambridge: Harvard University Press, 1994, p. 18-32.

_____, Annette. What do Women Want in a Moral Theory?, *Noûs*, vol. 19, n. 1, p. 53-63, mar. 1985.

BEAUCHAMP, Tom L.; CHILDRESS, James F. *Princípios de Ética Biomédica*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2002.

BIAGGIO, Angela Maria Brasil. *Lawrence Kohlberg: ética e educação moral*. São Paulo: Moderna, 2002.

BOFF, Leonardo. *O cuidado necessário: na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social. *Bolsa Família*. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/bolsafamilia>> Acesso em: 28 dez. 2014.

BRATTON, Susan P. Loving Nature: Eros or Agape? *Environmental Ethics*, v. 14, n. 1, p. 3-25, Spring, 1992.

CARRASCO, Cristina; BORDERÍAS, Cristina; TORNOS, Teresa. Introducción. El trabajo de cuidados: antecedentes históricos y debates actuales In: _____ (Eds.). *El trabajo de cuidados: Historia, Teoría y Políticas*. Madri: Catarata, 2011, p. 13-95.

CARRASCO, Cristina; BORDERÍAS, Cristina; TORNOS, Teresa. Presentacion. In: _____ (Eds.). *El trabajo de cuidados: Historia, Teoría y Políticas*. Madri: Catarata, 2011a, p. 9-11.

CHODOROW, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.

CORNELL, Drucilla. What is Ethical Feminism? In: BENHABIB, Seyla et all (Orgs.) *Feminist Contentions*. London: Routledge, 1995, p. 75-106.

CUDD, Ann E. *Analyzing Opression*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

CUOMO, Christine J. Unravelling the Problems in Ecofeminism. *Environmental Ethics*, v. 14, n. 4, p. 351-363, Winter 1992.

DALL'AGNOL, D. *Bioética: princípios morais e aplicações*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

_____, Darlei. Cuidar e respeitar: atitudes fundamentais na bioética. *Revista Bioethikos*, Centro Universitário São Camilo, n. 2, v. 6, p. 133-146, 2012.

_____, Darlei. *Ética II*. Florianópolis: EAD/UFSC, 2009.

DARWALL, Stephen. *Welfare and Rational Care*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

DARWIN, Charles. The Descent of Man. In: WILSON, Edward O. (ed.). *From so Simple Beginning: The Four Great Books of Charles Darwin*. New York: W. W. Norton & Company, 2006, p. 767-1477.

DAVIDSON, Arnold I. Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought. In: GUTTING, Gary (ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 123-148.

DE WAAL, Frans. *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*. New York: Three Rivers Press, 2009.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS DOS ANIMAIS. *Declaração Universal Dos Direitos Humanos*. Disponível em: <<http://www.propq.ufscar.br/comissoes-de-etica/comissao-de-etica-na-experimentacao-animal/direitos> > Acesso em: 6 jan. 2015.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Disponível em: <<http://www.dudh.org.br/wp-content/uploads/2014/12/dudh.pdf>> Acesso em: 6 jan. 2015.

DEEGAN, Mary Jo; PODESCHI, Christopher W. The Ecofeminist Pragmatism of Charlotte Perkins Gilman. *Environmental ethics*, v. 23, n. 1, p. 19-36, *Spring* 2001.

DIAS, Maria Clara. *Direitos humanos e a moral do respeito universal*. Disponível em: <www.mariaclaradias.net/uploads/7/0/9/0/7090977/direit2.pdf > Acesso em: 22. Set. 2012.

DONOVAN, Josephine. Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals. In: DONOVAN, Josephine; ADAMS, Carol (Eds). *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, 1996, p. 147-169.

DUARTE, André. Ser e tempo como ética do cuidado: finitude e responsabilidade existencial. In: LOPARIC, Zeljko (Org.). *Winnicott e a ética do cuidado*. São Paulo: DWW Editorial, 2013, p. 57-69.

DÜNTZER, Heinrich. *Herder's Werke*. v. 1. Berlin: Gustav Hempel, 1879.

FELIPE, Sônia. O cuidado na ética ecoanimalista feminista. In: BORGES, Maria de Lourdes; TIBURI, Márcia (Orgs.). *Filosofia*:

machismos e feminismos. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014, p. 275-298.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos: ética, sexualidade, política*. V. 5. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 264-287.

FRANCIONE, Gary. Ecofeminism and Animal Rights: a Review of *Beyond Animal Rights: a Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. In: _____, Gary. *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New York: Columbia University Press, 2008, p. 186-209.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FRICKER, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press, 2007.

FRIEDMAN, Marilyn. Beyond Caring: The De-Moralization of Gender. In: MEYERS, Diana T. (Ed.). *Feminist Social Thought: A Reader*. New York: Routledge, 1997, p. 665-679.

FURNARI, Marianna Gensabella. Bioethics, Women and the Voice of Care. *International Journal of Ethics*, v. 3, n. 3, p. 355-369, 2004.

GAARD, Greta. Ecofeminism and Wilderness. *Environmental Ethics*, v. 19, n. 1, p. 5-24, Spring 1997.

GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

GILLIGAN, Carol. *Joining the Resistance*. Cambridge: Polity: 2011.

_____, Carol. Moral Orientation and Moral Development. In: KITTAY, Eva F.; MEYERS; Diana T. (Orgs.) *Women and Moral Theory*. Totowa: Rowman & Littlefield, 1987, p. 19-33.

_____, Carol. *Teoria psicológica e desenvolvimento da mulher*. Trad. Natércia Rocha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

GINSBORG, Hannah. Kant's Aesthetics and Teleology. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/kant-aesthetics/#2.8>> Acesso em: 29 ago. 2010. [Sem paginação].

GOETHE, Johann Wolfgang. *Faust: Eine Tragödie. Erster und zweiter Teil*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2011.

GUIMARÃES, Livia. Hume e o feminismo. In: BORGES, Maria de Lourdes; TIBURI, Márcia (Orgs.). *Filosofia: machismos e feminismos*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014, p. 107-127.

GUTTING, Gary. *Foucault: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

GUYER, Paul. *Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality*. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v. 48, n. 2, p. 137-146, Spring, 1990.

HABERMAS, Jürgen. Desenvolvimento da moral e identidade do Eu. In: HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad. Carlos Nolson Coutinho. São Paulo: Brasiliense: 1983, p. 49-75.

HAGENGRUBER, Ruth (Hg.) *Klassische philosophische Texte von Frauen*. München: TaschenbuchVerlag, 1998.

HASLANGER, Sally; TUANA, Nancy. Topics in Feminism. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/feminism-topics/>> Acesso em: 10 jul. 2013. [Sem paginação]

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967.

_____, Martin. *Ser e tempo*. 4. ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2009.

HOFMANN, Heidi. *A bioética na discussão feminista internacional*. Trad. Monika Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2008.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

_____, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Débora Danowski. São Paulo: UNESP, 2001.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

_____, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009.

_____, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2. ed. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1988.

KHEEL, Marti. The Liberation of Nature: A Circular Affair. In: DONOVAN, Josephine; ADAMS, Carol J. (Eds.). *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, 1996.

KITTAY, Eva F.; MEYERS; Diana T. *Introduction*. In: KITTAY, Eva F.; MEYERS; Diana T. (Orgs.) *Women and Moral Theory*. Totowa: Rowman & Littlefield, 1987, p. 3-16.

KOHLBERG, Lawrence. Education, Moral Development and Faith. *Journal of Moral Education*, v. 1, n. 4, p. 5-16, 1974.

_____, Lawrence. Minha busca pessoal pela moralidade universal. In: BIAGGIO, Angela Maria Brasil. *Lawrence Kohlberg: ética e educação moral*. São Paulo: Moderna, 2002, p. 90-99.

_____, Lawrence. Revisions in the Theory and Practice of Moral Development. In: DAMON, W. (Ed.) *New Directions for Child Development*. v. 2. San Francisco: Jossey-Bass, 1978, p. 83-87.

_____, Lawrence: Moral Education. In: GENSLER, Harry J.; SPURGIN, Earl W.; SWINDAL, James C (Eds.). *Ethics: Contemporary Readings*. New York: Routledge, 2004. (Routledge Contemporary Readings in Philosophy), p. 186-194.

_____, Lawrence; BOYD, Dwight R.; LEVINE, Charles. O retorno ao estágio 6: seu princípio e ponto de vista moral. In: BIAGGIO, Angela Maria Brasil. *Lawrence Kohlberg: ética e educação moral*. São Paulo: Moderna, 2002a, p. 100-130.

_____, Lawrence; ELFENBEIN, Donald. The Development of Moral Judgments Concerning Capital Punishment. *Jornal Orthopsychiatria*, n. 45, v. 4, p. 614-640, jul. 1975.

_____, Lawrence; GILLIGAN, Carol. The Adolescent as a Philosopher: The Discovery of the Self in a Postconventional World, *Daedalus*, n. 4, v. 100, p. 1051-1086, 1971a.

_____, Lawrence; HERSH, Richard. H. Moral Development: A Review of the Theory. *Theory Into Practice*, v. 2, n. 16, p. 53-59, 1977.

_____, Lawrence; NISAN, Mordecai. Universality and Variation in Moral Judgment: A Longitudinal and Cross-Sectional Study in Turkey. *Child Development*, n. 4, v. 53, p. 865-876, ago., 1982.

_____, Lawrence; TAPP, June L. Developing Senses of Law and Legal Justice. *Journal of Social Issues*, n. 2, v. 27, p. 65-91, 1971.

LINDEMANN, Hilde. *An Invitation to Feminist Ethics*. New York: McGraw Hill, 2006.

LLOYD, Elizabeth. Pre-Theoretical Assumptions in Evolucionary Explanations of Female Sexuality. *Philosophical Studies*, v. 69, p. 139-153, 1993.

LONGINO, Helen L. Subjects, Power, and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science. In: KELLER, E. Fox;

LONGINO, Hellen L. (Eds.) *Feminism and Science*, Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 264-279.

LOPARIC, Zeljko. A ética da lei e a ética do cuidado. In: _____, Zeljko (Org.). *Winnicott e a ética do cuidado*. São Paulo: DWW Editorial, 2013, p. 19-53.

MACKINNON, Catharine A. Of Mice and Men: A Feminist Fragment on Animal Rights. In: NUSSBAUM, Martha C.; SUNSTEIN, Cass R. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford University Press, 2004, p. 236-276.

_____, Catharine. Difference and Dominance: On Sex Discrimination. In: MACKINNON, Catharine. *Feminism Unmodified*. Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 32-45.

MANNING, Rita C. Caring for Animals. In: DONOVAN, Josephine; ADAMS, Carol J. (Eds.). *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, 1996, p. 103-125.

MATEUS. *A Bíblia*. 14. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

MERCHANT, Carolyn. The Death of Nature. In: ZIMMERMANN, Michael et al (Orgs.). *Environmental Philosophy*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998, p. 277-290.

MEYER, Ursula I. *Einführung in die Feministische Philosophie*. Aachen: Ein-FACH Verlag, 2004.

MONTEIRO, João Paulo Gomes. Vida e obra. In: HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 5-12.

MURARO, Rose Marie; BOFF, Leonardo. *Feminino e Masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

NAGL-DOCEKAL, H. Was ist feministische Philosophie? In: _____, H. (Hg.) *Feministische Philosophie*. Wien: R. Oldenbourg Verlag, 1990, p.7-38.

NODDINGS, Nel. *O cuidado: uma abordagem feminina à ética e à educação moral*. Trad. Magda Lopes. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

_____, Nel. Preface to Second Edition. In: _____, NODDINGS, Nel. *Caring, a Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. 2 ed. Los Angeles: University of California Press, 2003a.

NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e Tempo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

NUNNER-WINKLER, Gertrud. Two Moralities? A Critical Discussion of an Ethic of Care and Responsibility versus an Ethic of Rights and Justice. In: LARRABEE, Mary Jeanne (Ed.) *An Ethic of Care: Feminist and Interdisciplinary Perspectives*. New York: Routledge, 1993, p. 143-156.

NUSSBAUM, Martha. Symposium on Amartya Sen's philosophy: 5 Adaptive preferences and women's options", *Economics and Philosophy*, v. 17, p. 67-88, 2001.

OKIN, Susan. Justice as Fairness: For Whom? In: _____, S. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books, 1989, p. 89-109.

_____, Susan. Toward a Humanist Justice. In: CUDD, A; ANDREASEN, Robin (Eds.). *Feminist Theory: A Philosophical Anthology*. Malden: Blackwell, 2009, p. 403-413.

PAUER-STUDER, Herlinde. *Das Andere der Gerechtigkeit: Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz*. Berlin: Akademie Verlag, 1996.

_____, Herlinde. Ethik und Geschlechterdifferenz. In: NIDA-RÜMELIN, Julian (Org.). *Angewandte Ethik: Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*. 2 ed. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2005.

PIAGET, Jean. *Le jugement moral chez l'enfant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

PLUMWOOD, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge: London, 1993.

_____, Val. Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism. In: ZIMMERMANN, Michael et al (Orgs.) *Environmental Philosophy*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1998, p. 291-314.

PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

QUILICI, Cassiano Sydow. Ética e “cuidado de si”. In: LOPARIC, Zeljko (Org.). *Winnicott e a ética do cuidado*. São Paulo: DWW Editorial, 2013, p. 87-99.

RACHELS, James. *Os elementos da Filosofia da Moral*. 4 ed. Trad. Roberto Cavallari Filho. Barueri: Manole, 2006.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Harvard: Harvard University Press, 2001.

REGO, Walquiria Leão; PINZANI, Alessandro. *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: Unesp, 2013.

REICH, Warren T. History of the Notion of Care. In: REICH, Warren T. (ed.). *Encyclopedia of Bioethics*. New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995, p. 349-361.

SANTOS, Eder Soares. Em busca de uma ética do cuidado à luz de Heidegger, Nishitani e Winnicott. In: LOPARIC, Zeljko (Org.). *Winnicott e a ética do cuidado*. São Paulo: DWW Editorial, 2013, p. 101-113.

SANTOS, Magda Guadalupe. O feminismo na história: suas ondas e desafios epistemológicos. In: BORGES, Maria de Lourdes; TIBURI,

Márcia (Orgs.). *Filosofia: machismos e feminismos*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014, p. 129-162.

SCHERER, Berta Rieg. Sobre o caráter sexual da mulher e do homem em Kant. In: BORGES, Maria de Lourdes; TIBURI, Márcia (Orgs.). *Filosofia: machismos e feminismos*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014, p. 23-47.

SERRALHA, Conceição Aparecida. A ética do cuidado e as ações em saúde e educação. In: LOPARIC, Zeljko (Org.). *Winnicott e a ética do cuidado*. São Paulo: DWW Editorial, 2013, p. 319 -338.

SHAFER-LANDAU, Russ. *The Fundamentals of Ethics*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012.

SINGER, Peter. *Ética Prática*. 3. ed. Trad. Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fonte, 2002.

SLICER, Deborah. Is There an Ecofeminism – Deep Ecology “Debate”? In: *Environmental Ethics*, v. 17, n. 2, p. 151-171, Summer 1995.

SUPERSON, Anita. Deformed Desires and Informed Desires Test. *Hypatia*, v. 20, n. 4, p. 109-126, 2005.

TAYLOR, Paul. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

TONG, Rosemarie. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. 4. ed., Boulder: Westview Press, 2014.

_____, Rosemarie; WILLIAMS, Nancy. Feminist Ethics. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/feminism-ethics/>> Acesso em: 12 ago. 2013. [Sem paginação].

TORRALBA i ROSELLÓ, Francesc. *Antropologia do cuidar*. Trad. Guillerme Laurito Summa. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____, Francesc. Essencia del cuidar. Siete tesis. *Sal Terrae*, v. 93, p. 885-894, 2005.

TUANA, Nancy. Approaches to Feminism. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011. Disponível em:
<<http://plato.stanford.edu/entries/feminism-approaches/>> Acesso em: 10 jul. 2013. [Sem paginação]

VEATCH, Robert M. The Place of Care in Ethical Theory. *Journal of Medicine and Philosophy*, v. 23, n. 2, p. 210-224, 1998.

WAGNER, Kendra Van. *Kohlberg's Theory of Moral Development: Stages of Moral Development*. Disponível em:
<<http://psychology.about.com/od/developmentalpsychology/a/kohlberg.htm>> Acesso em: 15. out. 2009. [Sem paginação].

WALDRON, Jeremy. Introduction. In: _____, Jeremy (Ed.). *Theories of Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 1-20.

WARREN, Karen J. Feminism and Ecology: Making Connections. *Environmental Ethics*, v. 9, n. 1, p. 3-20, Spring 1987.

_____, Karen J. The Power and the Promise of Ecological Feminism. In: ZIMMERMANN, Michael et al (Orgs.) *Environmental Philosophy*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998, p. 325-344.

WITT, Charlotte. *The Metaphysics of Gender*. Oxford: Oxford University Press, 2011.