

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CLARISSA MORAES DE ARAUJO

**UMA CRÍTICA À FEMINILIDADE NA ÉTICA DO CUIDADO DE NEL NODDINGS:  
o cuidado para além do gênero**

Recife  
2017

CLARISSA MORAES DE ARAUJO

**UMA CRÍTICA À FEMINILIDADE NA ÉTICA DO CUIDADO DE NEL NODDINGS:  
o cuidado para além do gênero**

Dissertação apresentada como requisito parcial à  
obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela  
Universidade Federal de Pernambuco

Área de conhecimento: Ciências Humanas

Orientador: Prof. Dr. Érico Andrade M. de Oliveira

Recife  
2017

Catálogo na fonte  
Bibliotecária: Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

A663c Araujo, Clarissa Moraes de.  
Uma crítica à feminilidade na ética do cuidado de Nel Noddings : o cuidado para além do gênero / Clarissa Moraes de Araujo. – 2017.  
117 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Érico Andrade M. de Oliveira.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2017.  
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Feminilidade. 4. Emoções. I. Oliveira, Érico Andrade M. de (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2018-245)

CLARISSA MORAES DE ARAUJO

**UMA CRÍTICA À FEMINILIDADE NA ÉTICA DO CUIDADO DE NEL NODDINGS:  
o cuidado para além do gênero**

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Aprovada em 27/09/2017

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (ORIENTADOR)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

---

Prof. Dr. Filipe Augusto Barreto Campello (1º EXAMINADOR)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

---

Prof. Dr. Mariana Pimentel Fischer (2ª EXAMINADORA)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

A Thiago Paz, por cuidar de mim

E a vó (*in memoriam*)

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, pelo amor e cuidado ofertado a mim.

Ao meu orientador Érico Andrade, um exemplo de gentileza.

Aos professores Filipe Campello e Mariana Pimentel que me apresentaram com grandes pontuações para este trabalho.

Aos meus outros professores, Tárik de Prata, Sandro Sena, Thiago Aquino e Juan Bonaccini (*in memoriam*) profissionais excepcionais em suas funções.

A minha sobrinha Clarinha, que tantas vezes me desviou do caminho dos estudos para a brincadeira, mas que com seus abraços inesperados, me lembrava que tudo ficaria bem.

E a Thiago, por tudo.

## RESUMO

A ética do cuidado ascende na contemporaneidade para reconhecer uma orientação moral tradicionalmente ignorada, e seu discurso defende o agir ético pautado nos sentimentos e nas particularidades de cada dilema, além de se caracterizar como uma ética feminina. A temática é recente e as discussões a seu respeito tiveram início por volta da década de 1980, a partir da publicação de “Uma voz diferente”, da psicóloga Carol Gilligan. Mas foi apenas através do trabalho da filósofa Nel Noddings que o cuidado se tornou parte de um sistema ético. Desse modo, este trabalho tem o intuito de legitimar o cuidado como elemento moral e criticar sua feminilidade; essa é a minha problemática, isto é, pensar a ética do cuidado para além do gênero. E, para alcançar tais objetivos, o trabalho foi dividido em três momentos, no primeiro dos quais disserto sobre os estudos iniciais acerca do cuidado, ocorridos no campo da psicologia da moralidade. Em seguida, faço uma descrição da ética de Nel Noddings e, por fim, teço algumas críticas à sua teoria e apresento, como alternativa, um novo rumo para o cuidado em que seu apelo à feminilidade é atenuado.

Palavras-chave: Cuidado. Ética. Feminilidade. Sentimento. Moral

## ABSTRACT

Care ethics emerges in the contemporary world in order to recognize a traditionally ignored moral orientation, and its discourse defends the ethical action based on the feelings and particularities of each dilemma, in addition to characterizing itself as a feminine ethics. The subject is a novelty and discussions about it began back in the 1980s, following the publication of "In a Different Voice" by psychologist Carol Gilligan. But it was only through the works of the philosopher Nel Noddings that Care became part of an ethical system. Thus, this work intends to legitimize Care as a moral element and to criticize its femininity; this is this work's core issue, that is, to think about Care ethics beyond the gender paradigm. In order to achieve these goals, the text was divided into three moments, the first of which about the initial Care studies in the field of psychology of morality. Then, I proceed to provide a description of Nel Noddings' ethics and, to conclude, I criticize her theory and present, as an alternative, a new course path to Care in which its appeal to femininity is lessened.

Keywords: Care. Ethics. Femininity. Feeling. Moral



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>09</b>
<b>2</b>	<b>PSICOLOGIA DA MORALIDADE.....</b>	<b>17</b>
2.1	A MORAL SEGUNDO JEAN PIAGET.....	17
2.2	RACIOCÍNIO MORAL POR LAWRENCE KOHLBERG.....	25
2.3	UM NOVO PARADIGMA.....	41
<b>3</b>	<b>A ÉTICA DO CUIDADO.....</b>	<b>62</b>
3.1	APRESENTAÇÃO DO CUIDADO.....	62
3.2	O CUIDADO GENUÍNO .....	65
<b>3.2.1</b>	<b>Aquela que cuida.....</b>	<b>67</b>
<b>3.2.2</b>	<b>Aquele que recebe o cuidado.....</b>	<b>76</b>
3.3	ENTRE O NATURAL E O ÉTICO.....	78
3.4	ORIENTAÇÕES PARA SATISFAZER O OBJETO DO CUIDADO.....	82
<b>3.4.1</b>	<b>O julgamento.....</b>	<b>84</b>
3.5	A VALIDAÇÃO DA ÉTICA DO CUIDADO.....	86
<b>4</b>	<b>UMA CRÍTICA À FEMINILIDADE NA ÉTICA DO CUIDADO.....</b>	<b>89</b>
4.1	A NORMATIVIDADE DO CUIDADO.....	89
<b>4.1.2</b>	<b>A reciprocidade.....</b>	<b>94</b>
4.2	A CRÍTICA À FEMINILIDADE.....	98
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>110</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>115</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Em meados do século XVIII, David Hume declara: “As distinções morais [...] não são frutos da razão. A razão é totalmente inativa, e nunca poderia ser a fonte de um princípio ativo como a consciência ou sentido moral” (HUME, 2009, p.498). Essa é uma das ideias apresentadas neste trabalho, isto é, a de que a moral se distancia da razão para acomodar-se no âmbito emocional. Todavia, este texto não versa acerca da teoria de Hume, mas sobre a ética do cuidado, embora ressalto que as autoras dessa ética sofrem influência do filósofo moderno, por isso, inauguro este escrito com sua obra: “Evidentemente, ao apontar a virtude ativa de Hume e um ideal ético como a fonte do comportamento ético, pareço estar defendendo uma ética da virtude. Certamente, isso em parte é verdadeiro” (NODDINGS, 2003, p. 107). Desse modo, tanto o pensamento de Hume quanto a ética do cuidado podem até assumir o mesmo pensamento inicial, mas caminham em direções distintas<sup>1</sup>. Logo, a pretensão do trabalho é legitimar uma ética emotivista, a partir do livro de “O cuidado: uma abordagem feminina à ética e à educação moral” de Nel Noddings, e após apresentar suas principais ideias, exponho alguns questionamentos realizados contra Noddings e proponho uma crítica à feminilidade no cuidado. O levantamento dessas críticas serve para analisar a teoria e desmistificá-la como uma ética feminina, contudo, não há garantia de sucesso dos objetivos.

A importância em abordar tal temática justifica-se porque a ética do cuidado contrapõe o tradicional entendimento sobre a moral, ou seja, contesta a ideia de que a moralidade seria um conjunto de regras ou que o comportamento moral deva se basear em princípios. Assim, o compromisso assumido nesta pesquisa é pela defesa de uma ética pautada no sentimento, na qual abstrações são insuficientes para o posicionamento ético, e, por isso, recorre-se ao contexto e aos sentimentos, precisamente, ao cuidado. Além disso, a questão de gênero, peculiaridade da teoria, traz relevância ao tema, já que as autoras do cuidado consideram a ética da justiça e dos princípios como masculina, enquanto a ética do cuidado feminina. Tais nomeações ocorrem por observações empíricas ou argumentos evolutivos, dependendo de cada autora: “as meninas desenvolveriam

---

<sup>1</sup> Hume acredita que a moral não deriva da razão, pois, segundo o autor, a verdade e a falsidade provêm da racionalidade, logo, tais juízos não cabem à moral, por isso seu plano não é racional: A razão é a descoberta da verdade ou da falsidade. A verdade e a falsidade consistem no acordo e no desacordo seja quanto à relação *real* das idéias, seja quanto à existência e aos fatos *reais*. Portanto, aquilo que não for suscetível desse acordo ou desacordo será incapaz de ser verdadeiro ou falso, e nunca poderá ser objeto de nossa razão” (HUME, 2009, p. 498, *grifo do autor*). Com outra perspectiva, está a ética do cuidado, que argumenta contra à moral normativa, por ser insuficiente e abstrata.

mais do que os meninos o *apego* para com as outras pessoas, donde sua tendência a privilegiarem, quando adultas, virtudes morais de cuidado e generosidade, enquanto os homens privilegiaram virtudes cujo exercício é independente de aspectos relacionais, como é o caso da justiça” (LA TAILLE, 2009, p. 25).

Já em relação ao referencial teórico, exploro três autoras do tema, a saber, a psicóloga Carol Gilligan e as filósofas Nel Noddings e Joan Tronto. No entanto, é através de Noddings que a ética do cuidado será exposta e também questionada. O objetivo de indagar determinados tópicos de tal ética, não tem o intuito de enfraquecê-la, pelo contrário, em nenhum momento do texto, a eficiência do cuidado é posta em dúvida, o que se pretende ao levantar as críticas contra Noddings é oferecer novos entendimentos para determinadas questões. Dito isso, não é a eficácia do cuidado como elemento moral que está sob análise, mas a condução da teoria por Noddings. Logo, o desenvolvimento do texto ocorre em três momentos, o primeiro, com a psicologia da moralidade, em seguida, com a descrição da ética do cuidado de Noddings e, por fim, a análise da sua teoria e a elaboração da hipótese.

Assim, o primeiro capítulo disserta sobre as discussões iniciais acerca do cuidado, são abordados nesse capítulo autores como Jean Piaget, Lawrence Kohlberg e Carol Gilligan. Optei por apresentar a moralidade piagetiana, mesmo ciente de que o psicólogo destinou poucos estudos ao tema, em comparação com a epistemologia. Desse modo, recorri a Piaget por ser um representante da moral normativa e, sobretudo, porque foi uma grande influência para Kohlberg. E em sua exposição, antes de abordar os pontos essenciais acerca da moral, apresento as principais ideias de sua teoria epistemológica, visto que tal teoria está unida aos seus demais estudos: “Nunca é demais lembrar que Piaget dedicou apenas um livro à questão do desenvolvimento moral e que, portanto, para entender suas ideias a respeito da moralidade é preciso situá-las no contexto maior de sua epistemologia genética” (LA TAILLE, 2009, p. 14). A moralidade piagetiana é pensada a partir de pesquisas com os jogos infantis, tais atividades contribuíram para entender como ocorre o processo de aquisição do pensamento moral nas crianças, no entanto, ainda que o sujeito da pesquisa tenha sido o público infantil, há influências no comportamento adulto.

Contemporâneo de Piaget, Joan Huizinga, em “*Homo Ludens*”, descreve a intrínseca relação dos jogos na vida do ser humano e declara:

O ritual teve origem no jogo sagrado, a poesia nasceu do jogo e dele se nutriu, a música e a dança eram puro jogo. O saber e a filosofia encontraram expressão em palavras e formas derivadas das competições religiosas. As regras da guerra e as convenções da vida aristocrática eram baseadas em modelos lúdicos. Daí se conclui necessariamente que em suas fases primitivas a cultura é um jogo. (HUIZINGA, 2014, p. 193).

E assim como Huizinga, Piaget constrói seu pensamento sobre a moralidade através da observação de três diferentes tipos de jogos infantis, e em tais pesquisas o psicológico utilizou alguns métodos, como a própria observação e entrevistas. Nesses estudos, Piaget considerou o comportamento dos jogadores ou brincantes diante das regras. E a partir do comportamento assumido, o psicólogo criou os conceitos de heteronomia e autonomia referentes à consciência moral, além de indicar uma deficiência na moralidade das meninas. O respeito e a cooperação são conceitos também abordados no tópico sobre Piaget e por último, encerro a exposição frisando a importância que a regra assume na moralidade piagetiana, não por acaso, o estudo do autor sobre a moral advém de atividades composta por normas.

Dando continuidade à seção acerca da psicologia da moralidade, apresento a teoria de Lawrence Kohlberg, considerada uma extensão do pensamento piagetiano, ou seja, se o enfoque do psicólogo suíço era a moralidade infantil, Kohlberg extrapola esse limite e cria seis estágios hierárquicos do raciocínio moral que são frequentes em diversas fases da vida. Esses seis estágios do raciocínio moral estão agrupados em três níveis, a saber: pré-concenvcional, convencional e pós-convencional. O uso do termo *convencional* corresponde a um entendimento acerca das regras estabelecidas. E assim como Piaget, o desenvolvimento moral de Kohlberg está em conformidade com a apreensão de regras, logo, na escala hierárquica dos estágios, quanto mais se avança em tais fases, mais o sujeito internaliza as regras e amadurece moralmente. No entanto, os últimos estágios, 05 e 06, demonstram a superação das normas pelos princípios, confirmando que a teoria kohlberguiana entende a moral de forma principialista e também normativa. No tópico sobre Kohlberg, circunscrevo quais estágios pertencem a cada nível e descrevo as particularidades tanto dos níveis quanto dos estágios.

Atribuindo ao seu pensamento uma postura cognitivo-evolutiva, Kohlberg defende a universalidade de seus estudos, afirmando que os seis estágios pensando por ele ocorrem em qualquer cultura. E para comprovar a hipótese, sua pesquisa é feita em lugares ocidentais como os

Estados Unidos e também em outras culturas, como o povo Atayal em Taiwan: “E, como Piaget, ele pensa que as etapas e os processos do desenvolvimento cognitivo e moral são universais (reencontram-se em qualquer sociedade, em qualquer cultura). O que vai varia de pessoa para pessoa é o estágio atingindo: umas vão mais além do que outras” (LA TAILLE, 2009, p. 101). A observação feita pelo professor Yves de La Taille sobre a evolução moral de cada sujeito também é citada neste trabalho, pois, no texto saliento que nem todos irão atingir os seis estágios, mas a sequência permanece a mesma, ainda que o ritmo e o percurso sejam distintos a cada cultura. A minha exposição sobre Kohlberg está comprometida em descrever o sujeito, a metodologia e a conclusão da sua pesquisa. Além disso, também explico quais são as principais características de uma teoria cognitivo-evolutiva, que requer interação e a existência de estágios. Mas para descrever a teoria do psicólogo, se faz necessário relatar um famoso dilema moral criado pelo autor, a saber, o dilema de Heinz, que também será utilizado por Carol Gilligan. É este dilema, que ilustra o comportamento moral de cada estágio. Por último, levanto os quatro tipos de orientação moral formulados por Kohlberg e já resalto que o autor considera a justiça como guia do raciocínio moral e que o cuidado ou as emoções, não se encontram em nenhuma das orientações citadas.

Em contraposição à teoria kohlberguiana, está Carol Gilligan com seu estudo sobre psicologia da moralidade. Neste tópico exploro a estrutura metodológica de sua pesquisa, apresentada no livro “Uma voz Diferente” (*In a Different Voice*) e exponho seus principais argumentos em defesa de uma orientação moral voltada para o cuidado. Assim, sustentada pela hipótese que a psicologia favoreceu, em geral, uma moral normativa, ignorando ou diminuindo qualquer comportamento distinto, Gilligan torna-se uma grande representante da ética do cuidado, por legitimar o comportamento moral, o qual considera importante o contexto e os sentimentos em um dilema moral e isto, sem construir, propriamente, um sistema ético. Seu livro cita autores como Piaget, Kohlberg e Freud, portanto, reservo um momento para abordar brevemente a moralidade freudiana, visto que, Piaget e Kohlberg foram explorados anteriormente. A utilização dos autores clássicos da psicologia serve para demonstrar como os principais estudos referentes à moral possuem o mesmo entendimento, ou seja, a concebem de modo normativo, logo, ter ciência da natureza dessas teorias eleva a importância de Carol Gilligan, pois sua pesquisa rompe paradigmas: “A natureza íntima, não menos que a esfera pública da justiça, tem uma dimensão histórica. Nela estão interligadas a história do eu e a história do coletivo. Condená-la ao silêncio é, como sugeriu Carol Gilligan, não ouvir a outra voz em teoria moral” (BENHABIB, 1987, p. 106).

A tal voz silenciada denunciada por Gilligan possui características que são determinantes na construção do seu pensamento, pois a autora ressalta com base empírica que as mulheres tendem a uma orientação moral pautada no sentimento, além de solicitar mais informações sobre um dilema, isso acontece porque o sujeito moral é encarado de forma concreta, ou seja, seus relacionamentos, desejos, motivações, sentimentos e histórias são considerados antes de qualquer posicionamento. E esse é o comportamento fundamental de quem nutre a ética do cuidado, que está mais presente no sexo feminino, segundo a psicóloga. A feminilidade da ética do cuidado é concebida por Gilligan como uma consequência cultural, portanto, sua pesquisa, que é dividida em três estudos, destina uma parte exclusiva para as mulheres. E quanto a afirmação que a autora rompe paradigmas, justifica-se, pois, alguns autores, como Piaget, classificam a moralidade feminina como uma falha, enquanto Gilligan comprova sua legitimidade: “A contextualidade, narratividade e especificidade do julgamento moral das mulheres não é sinal de fraqueza ou deficiência, mas manifestação de uma visão de maturidade moral que encara o eu como imerso numa rede de relacionamentos com os outros” (BENHABIB, 1987, p. 88). O reconhecimento da voz diferente ocorre por meio dos três estudos desenvolvidos pela psicóloga e entre um deles, ela faz uso do famoso dilema de Heinz formulado por Lawrence Kohlberg. Em verdade, o livro de Gilligan é uma alternativa e uma contraposição à teoria kohlberguiana, e, por sinal, ambos autores são os principais representantes da psicologia da moralidade, quando envolve o cuidado. Daí que o tópico sobre Gilligan tem o objetivo de introduzir os primeiros argumentos em favor do cuidado, além de desequilibrar clássicas teorias que ignoraram um determinado tipo de comportamento moral.

Em seguida, disserto finalmente sobre um sistema ético do cuidado. O segundo capítulo tem a ambição de descrever os principais pontos da teoria defendida por Nel Noddings, por isso, saliento que o capítulo é apenas descritivo, ou seja, contraposições ou novos rumos para o cuidado só serão abordados na última seção. Dito isso, a primeira investigação corresponde a entender como um sentimento ou um estado mental tão presente em nosso cotidiano, como o cuidado, se transforma em um elemento ético? Para responder a essa indagação levanto a questão da vulnerabilidade e da naturalidade do cuidado, uma vez que cuidamos e somos cuidados. Além disso, desenvolvo qual é o tipo do cuidado a ser explorado, pois, a autora aborda em seu livro, algumas espécies de cuidado, como o cuidado com as coisas, com os animais, as ideias e o cuidado ético. É evidente que o capítulo disserta sobre o cuidado ético, em verdade, disserto sobre dois

tipos de cuidar, a saber: o cuidado genuíno, considerado como natural e provedor do cuidado ético e o próprio cuidado ético, entendido como um elemento moral. Logo, a percepção da vulnerabilidade humana tornar-nos cuidadores e receptores de cuidados e é a partir dessa realidade, que o cuidado natural ou genuíno se transforma em ético. A análise do cuidado ético, inicia-se com a descrição dos participantes da relação do cuidado, isto é, a cuidadora e o objeto do cuidado. Descrevo suas funções e seus objetivos em uma relação, além dos possíveis dilemas que tendem a surgir. Por exemplo, a cuidadora pode ficar tão sobrecarregada de cuidado ao ponto de torna-se um objeto do cuidado, o que não seria saudável. Indico também as características que formam a relação do cuidado, como a proximidade entre os entes envolvidos, que por sinal é importante para o funcionamento do cuidado, de modo que, Noddings cria o argumento dos círculos concêntricos, ou seja, considerando que nossas relações estejam inseridas em círculos, aquelas pessoas que estão mais próximas do centro são as que devemos ter maiores responsabilidades e cuidados, saliento que tal argumento é controverso e criticado por outros autores.

Após a apresentação do que constitui o cuidado genuíno, dos participantes e dos aspectos que formam a relação do cuidado, trato então do sistema ético. E a ética criada por Noddings não visa o julgamento moral, dado que, está direcionada para satisfazer o objeto cuidado. Assim, a partir de um dilema hipotético pensado pela filósofa, defino como acontece essa satisfação e conforme o desenvolvimento do exemplo, indico as orientações de como se deve agir na ética do cuidado. As diretrizes do agir ético aparecem até o término do capítulo, servindo como guia para adoção do comportamento. No entanto, destaco duas discussões fundamentais que aparecem na seção sobre Noddings, a primeira é o conceito do *eu devo*, que reflete sobre a obrigatoriedade em cuidar e também quais são as consequências ao negar o impulso natural de cuidar. E a segunda refere-se ao lugar privilegiado que a mulher detém na ética do cuidado, visto que, diferente da Carol Gilligan, Noddings assume uma postura mais evolucionista ou quase essencialista para explicar a aproximação do sexo feminino com esse comportamento moral, e é nesse momento que faço uso de uma obra mais recente da autora para comprovar seu posicionamento e oferecer uma visão mais atual da filósofa. Dessa forma, o término do segundo capítulo só acontece após o levantamento dos principais conceitos de Noddings e depois de argumentar que a ética do cuidado se comporta como uma teoria eficiente e para este mundo, entretanto, seria uma ética para todos? O terceiro capítulo surge por meio dessa provocação, pois alguns aspectos da teoria de Noddings limita seu alcance, além de criar uma hierarquia, ou seja, segrega ao invés de unir. Assim, tal seção

visa o agrupamento de críticas que são persistentes ao sistema do cuidado de Noddings, mas tem o objetivo de aperfeiçoar o cuidado e não de negá-lo como elemento moral.

Portanto, compilo algumas críticas que tendem a desestabilizar à teoria de Noddings, por exemplo, ao longo do trabalho, o leitor notará que a filósofa tenta se distanciar dos princípios, porém, observa-se que o cuidar exige uma premissa anterior, que é a de não causar danos, o que denuncia algum grau de normatividade no sistema de Noddings. Outra crítica destina-se a possibilidade de o cuidado ser uma ética narcisista, já que ocorre entre os pares. Mas é somente na reflexão entre a mulher e o cuidado, que surge a problemática desta pesquisa. Nesse momento, abordo com mais minúcia a proximidade biológica que Noddings defende entre a mulher e o cuidado, como também retomo Carol Gilligan para indicar que a psicóloga recorre a arquétipos femininos que justificam a proximidade com o cuidado. Todavia, minha problemática deseja romper com essa intimidade e pensar em uma ética do cuidado para além do gênero, pois argumento que não é benéfico para as mulheres, como também para a própria ética ser caracterizada como feminina. Defendo meu ponto de vista através dos fatos históricos, que demonstram o quão frágil é pensar em um instinto maternal ou que o amor de mãe seja natural, do mesmo modo é quando determinamos que a mulher está mais próxima do cuidado por questões empíricas, logo, devemos questionar: que mulher é essa? Assim, propor uma ética além do gênero, é defender sua expansão e atenuar os estereótipos femininos. Fundamento minha hipótese através de outra autora do cuidado, a saber, Joan Tronto. E é por meio de seus estudos que meu argumento se fortalece, pois, a autora formula uma nova perspectiva para o cuidado, ultrapassando a moralidade e se instalando no campo sócio-político com menos caracteres de gênero.

Dito isso, ao longo do trabalho, o leitor encontrará uma pequena variedade de autores, que auxiliam na construção da temática, como também ilustram a moralidade padrão. E para o desenvolvimento dos capítulos, escolhi abordá-los através de dois métodos, o primeiro mais genealógico, já que busquei identificar a origem do cuidado como elemento moral e o outro método mais analítico, visto que apresento críticas e proponho um novo entendimento acerca do cuidado. Além disso, determino como objetivo geral deste texto legitimar a ética do cuidado e criticar sua feminilidade. Enquanto que os objetivos específicos se comprometem em; a) delinear o processo que antecede os ensaios sobre a ética do cuidado, ou seja, investigar o experimento realizado pela Carol Gilligan na psicologia da moralidade, para demonstrar como a psicóloga rompeu com o



paradigma da moral e instigou a discussão filosófica sobre o cuidado como sistema ético, b) apresentar a ética do cuidado desenvolvida por Nel Noddings e erguer seus principais conceitos, além de demonstrar como ela ocorre na prática, isto é, como se configura um comportamento pautado no cuidado frente a um dilema moral e c) argumentar em favor de uma crítica à feminilidade na ética cuidado, ao demonstrar que há mais ganhos em propor uma ética para além do gênero. Em síntese, assim está elaborado o trabalho a seguir, e mesmo com os objetivos tão delineados e as teorias apresentadas, estou ciente que não há garantia de sucesso na aceitação da minha hipótese, no entanto, esforço-me em legitimar o cuidado e criticar sua feminilidade por acreditar que a ética do cuidado é adequada para todos.

## 2 PSICOLOGIA DA MORALIDADE

### 2.1 A MORAL SEGUNDO JEAN PIAGET

Conhecido por sua vasta bibliografia sobre o desenvolvimento cognitivo, Jean Piaget, em “O juízo moral na criança”, de 1932, elaborou um relevante estudo sobre a moralidade. Ao analisar seu pensamento, é possível supor que o autor alinha sua teoria cognitiva com a formação da moralidade: “como Jean-Jacques Ducret, Barbara Freitag e demais comentadores, nós acreditamos que seu projeto relativo à moral é inseparável de sua teoria do conhecimento” (FREITAS, 2003, p.21). Um de seus maiores empreendimentos foi o de investigar a obtenção de conhecimento por parte do ser humano, tendo, para tal, recorrido ele à biologia. Embora a epistemologia piagetiana não seja de modo algum o foco da discussão central deste trabalho acredito que, ainda assim, se faz necessário elencar algumas de suas características, uma vez que os projetos do autor se mantêm interligados. Assim, o conhecimento, segundo Piaget, é um processo de adaptação do organismo ao meio (FREITAS, 2003, p.23). Desse modo, ao invés de recorrer à filosofia para criar sua teoria do conhecimento, o psicólogo faz uso da biologia. Ele afirma que o fenômeno do conhecimento só é viável por causa de estruturas mentais que existem somente quando interagem com o meio: “tais estruturas, entretanto, não são inatas; o que existe no genoma são possibilidades próprias da espécie humana, as quais poderão ou não ser concretizadas. Para que essas possibilidades se realizem, é necessário que ocorra a interação entre organismo e o meio” (FREITAS, 2003, p.24).

A partir da investigação epistemológica, é possível conhecer a verdadeira proporção do empreendimento piagetiano. O autor arquiteta um sistema no qual há um equilíbrio entre as totalidades e suas partes, ou seja, fenômenos mentais, sociais, orgânicos e suas partes almejam o equilíbrio, e justamente por isso a cognição está alinhada com a moral:

O bem é, então, o equilíbrio absoluto entre sociedade e os indivíduos, conservando-se mutuamente; o mal, o desequilíbrio. Há desequilíbrio tanto se os interesses individuais predominam sobre os da coletividade, quando a soberania desta arrebatada a autonomia dos indivíduos. Em ambos os casos, o que ocorre é uma ação egoísta: no primeiro, o egoísmo próprio dos indivíduos; no segundo, o egoísmo próprio das sociedades (FREITAS, 2003, p. 56).

Logo, subentende-se que a moralidade piagetiana não aprova o egoísmo. Em verdade, sua ideia de moral não traz grandes inovações se a comparamos com a tradição psicológica ou filosófica, isto é, para Piaget e para outros pensadores<sup>2</sup>, a moral é como um conjunto de regras: “conjunto de regras culturais que foram internalizadas pelo indivíduo. As regras são internalizadas quando são obedecidas na ausência de incentivos ou de sanções” (BIAGGIO, 1975 p. 216).

Em “O Juízo Moral Na Criança”, Piaget explora alguns jogos infantis para exemplificar sua teoria, pois a prática e a consciência da regra funcionam de forma análoga quando observadas nas atividades infantis<sup>3</sup>. Sua pesquisa considera três tipos de jogos, a saber, bola de gude, “amarelinha” e o jogo de “pique”, embora a primeira brincadeira predomine no estudo. Conforme à análise de tais jogos, ou seja, a observação de suas regras e do comportamento das crianças perante a elas, é possível perceber a evolução do julgamento moral na infância de acordo com a prática e a consciência da regra:

Os jogos infantis constituem admiráveis instituições sociais. O jogo de bolinhas, entre meninos, comporta, por exemplo, um sistema complexo de regras, isto é, todo um código e toda uma jurisprudência. O psicólogo obrigado por dever profissional a se familiarizar com esse direito consuetudinário e dele extrair a moral implícita, só pode avaliar a riqueza dessas regras à medida que procura dominar seus pormenores. Se desejamos compreender alguma coisa a respeito da moral da criança, é, evidentemente, pela análise de tais fatos que convém começar. Toda moral consiste num sistema de regras, e a essência de toda moralidade deve ser procurada no respeito que o indivíduo adquire por essas regras. (PIAGET, 1994, p. 23)

Como dito, a moral, segundo Piaget, é pensada conforme um sistema de regras as quais devem ser respeitadas. Seu objetivo é tentar entender o aparecimento da moralidade na criança e, para isso, ele realiza uma analogia com as regras do jogo infantil. Optar por analisar as brincadeiras para entender como a criança começa a respeitar regras justifica-se porque o regulamento do jogo costuma ser formulado por crianças, enquanto que nas regras morais há uma dificuldade em distinguir “o que provém do conteúdo das regras e o que provém do respeito da criança pelos seus próprios pais” (PIAGET, 1994, p. 23).

---

<sup>2</sup> Pensadores como Freud, Kant, Kohlberg, Rawls entre outros estão mais inclinados a considerar as regras e os princípios como norteadores da moral do que qualquer outro elemento, por exemplos, as emoções.

<sup>3</sup> De acordo com Johan Huizinga, em seu famoso livro “Homo Ludens”, o jogo é um fenômeno cultural e em seu desenvolvimento, haverá sempre um sentido para sua execução: “No jogo existe alguma coisa ‘em jogo’ que transcende as necessidades da vida e confere um sentido à ação. Todo jogo significa alguma coisa” (HUIZINGA, 2014, p. 04)

A primeira brincadeira analisada é o jogo da bola de gude e, a partir dessa atividade, o psicólogo lista quatro fases que correspondem à prática da regra. Sua fase inicial é constituída pela sensação, em que não há regras, isto é, quando, por exemplo, uma criança de três anos manipula uma bola de gude, conclui-se que naquele momento não existem regras predispostas que norteiam o manuseio pela criança: “o primeiro estágio constitui uma fase de exercício sensório motor, em que crianças manipulam as bolinhas de gude, exercitando a visão, o tato e os movimentos, sem haver propriamente regras” (BIAGGIO, 1998, p. 32). Em seguida, no segundo estágio, existe uma alteração de comportamento, visto que as crianças entram em contato com as regras, ainda que não as utilizem. É uma fase conhecida pelo egocentrismo e que pode durar até os seis anos. Nessa fase, as crianças acreditam que estão jogando conforme os mais velhos, seguindo às regras, mesmo que não as sigam fielmente:

Esse estágio se inicia no momento em que a criança recebe do exterior o exemplo de regras codificadas, isto é, segundo os casos, entre dois e cinco anos. Todavia, mesmo imitando esses exemplos, a criança joga, seja sozinha sem se preocupar em encontrar parceiros, seja com os outros, mas sem procurar vencê-los e nem, por consequência, uniformizar as diferentes maneiras de jogar. Em outros termos, as crianças desse estágio, mesmo quando juntas, jogam ainda cada uma para si (todas podem ganhar ao mesmo tempo) e sem cuidar da codificação das regras. É esse duplo de imitação dos outros e de utilização individual dos exemplos recebidos que designaremos pelo nome de egocentrismo (PIAGET, 1994, p. 33).

Assim, mesmo cientes das regras exteriores para jogar, como traçar um quadrado e expulsar as bolinhas que estão dentro desse quadrado, as crianças presentes no segundo estágio acreditam que jogam conforme à regra, porém, jogam individualmente, sem se darem conta do próprio isolamento. É somente a partir do terceiro estágio que a regra recebe um significado maior. Crianças nas idades entre sete a dez anos sentem a necessidade de entender melhor o jogo para poder ganhar, logo, recorrem às regras para obterem vitórias. Piaget afirma que, nesse momento, o jogo passa a ser divertido por conta do seu caráter social e não mais muscular ou egocêntrico. E é nesse estágio que ocorre o surgimento da cooperação. Contudo, é observado que crianças, nessa etapa, não legislam, ou seja, não sentem prazer em praticar a jurisdição de suas atividades. Essa vontade de codificar os jogos aparece no estágio seguinte, por volta dos onze aos doze anos. Em tal fase há um deleite em prever situações e, assim, codificá-las: “No decorrer do quarto estágio, o interesse dominante, portanto, parece ser um interesse pela regra, tal como é.(...) Quando a criança se diverte em complicar as coisas por prazer, é, evidentemente, porque procura a regra pela regra” (PIAGET, 1994, p. 49).

Algumas conclusões podem ser tiradas após a análise da prática das regras, a saber, a regra só acontece através de uma interação social. Por exemplo, no primeiro estágio, a atividade é individual, além de ter um caráter sensório motor, assim, excluindo a regra motora, não existe outra: “embora não existam, nesse momento, regras propriamente ditas, ele acreditava que essas regularidades espontâneas constituíram a base sobre a qual assentariam as futuras normas racionais” (FREITAS, 2003, p.24). Logo, ações motoras não originam uma obrigação, e tal fato só ocorre através da operação social dada a partir do terceiro estágio. No entanto, salienta-se que, ao observar as crianças menores, o autor considera que elas sabem da existência de regras quando manuseiam as bolinhas porque sempre estão em contato com algo que podem ou não fazer:

(...) é claro que uma criança, sabendo falar, mesmo que veja as bolinhas pela primeira vez, já se encontra saturada de regras e de imposições devidas ao ambiente, e isso nos mais diversos domínios. Sabe que há coisas permitidas e coisas proibidas. Portanto, é bem possível que, desde seu primeiro contato com as bolinhas, a criança esteja, de antemão, persuadida de que certas regras se impõem em relação a esses novos objetos. É por isso que as origens da consciência da regra, mesmo num domínio tão restrito como o dos jogos de bolinhas, estão condicionadas pelo conjunto da vida moral a criança. (PIAGET, 1994, p. 52).

Após o estudo sobre a prática, Piaget explora o funcionamento da consciência da regra. Nesse segundo estudo, deseja-se saber, por exemplo, se até em “regulamentos individuais, que precedem as regras impostas pelo grupo social dos jogadores, podem dar ou não origem a uma consciência da regra” (PIAGET, 1994, p. 50). Propor um esquema para a consciência da regra é investigar o surgimento do respeito e da obrigação na infância, pois, é do respeito às regras que nasce a obrigação. O mesmo ocorre com as regras morais. Essa segunda análise gerou três estágios: o primeiro, que corresponde à prática individual de manusear a bolinha sem que existam regras estabelecidas; mesmo que a tese de Piaget esteja correta, e crianças menores sabem da existência de regras quando manuseiam as bolinhas, ainda assim, a obrigação não está presente nessa fase, porque não há propriamente um regulamento e nem a possibilidade de sancioná-lo com os demais jogadores. Logo, a consciência da regra em crianças de um, dois ou três anos corresponde em atividades individuais: “A criança, gostando de toda repetição, estabelece para si própria esquemas de ação, mas nada, nessa conduta, implica ainda a regra obrigatória” (PIAGET, 1994, p. 52). Porém, a partir do segundo estágio, há a presença das regras; além disso, as crianças nessa fase acreditam no valor sagrado e imutável da regra, mesmo que não a sigam. As crianças menores, ao

observarem as maiores brincando, acreditam estar fazendo do mesmo jeito, daí o sentimento de respeito e a obrigatoriedade, mesmo executando a atividade de modo individual. É um estágio egocêntrico, no qual a regra é sagrada, mas não compreendida:

É no jogo, quando as crianças pequenas procura, imitar as mais velhas, as quais jogam de acordo com um código, que surge, pela primeira vez, o sentimento de obrigatoriedade: elas sentem que devem fazer como as mais velhas. Para os pequenos jogadores, as regras são obrigatórias, sagradas e imutáveis – qualquer modificação implica transgressão-, porque o universo infantil é dominado pela ideia de que as coisas são tais como elas devem ser, que os atos de cada um são conforme às leis, ao mesmo tempo, morais e físicas (...). Todavia, incapaz de compreender inteiramente o sentido das regras, a criança não as segue (FREITAS, 2003, p. 80).

Esse estágio fica mais explícito quando se observam as respostas das crianças, ao serem entrevistadas por Piaget. Por exemplo, ao entrevistar GEO, um garoto de seis anos, Piaget procura saber da criança quem ela acredita ter inventado as regras do jogo de bola de gude. Sua resposta condiz com a ideia de respeito e imutabilidade que a regra possui segundo ela: “GEO (seis anos) nos diz que o jogo de bolinhas começou: *por todos, pelos administradores da cidade (...)*. – Como assim? – *Saiu da cabeça desses senhores e eles fizeram as bolinhas.* - Como aprenderam a jogar? – *De sua cabeça. Eles ensinaram às pessoas, os pais ensinaram aos filhos*” (PIAGET, 1994, p. 56, *grifo do autor*). A consciência da regra nessa fase é identificada pela autoridade e pelo respeito, mesmo que as crianças não pratiquem as regras fielmente. É somente a partir dos dez anos que se altera o sentido da regra; se antes as crianças consideravam impossível modificá-la, nesse último estágio é necessário fazer alterações. Existe, nessa fase, uma transição da consciência *heteronomia*, primeiro e segundo estágios, para a *autonomia* última fase. Espera-se a formulação de códigos que sejam aceitos por todos os jogadores para o desenvolvimento do jogo:

Daqui por diante, a regra é concebida como uma livre decisão das próprias consciências. Não é mais coercitiva nem exterior: pode ser modificada e adaptada às tendências do grupo. Não constitui mais uma verdade revelada, cujo caráter sagrado se prende às suas origens divinas e à sua permanência histórica: é construção progressiva e autônoma. Deixaria de ser, portanto, uma regra verdadeira? Longe de ser um processo, marcaria um período de decadência em relação ao estágio precedente? Eis o verdadeiro problema. Ora, os fatos parecem nos autorizar a concluir o contrário e mesmo da maneira mais decisiva: é a partir do momento em que a regra de cooperação sucede à regra de coação que se torna uma lei efetiva (PIAGET, 1994, p. 52).

Piaget afirma que, quando as crianças chegam nesse estágio, elas vivem uma realidade social e racional, em que o egocentrismo perde espaço para a cooperação. Todavia, a concepção da

prática e da consciência da regra são construídas a partir da análise de um jogo popularmente masculino. Interessado em descobrir se tais estágios ocorriam em virtude de alguma particularidade do jogo da bola de gude ou se realmente acontecem em qualquer atividade infantil, Piaget explora outros dois jogos de crianças, só que esses mais praticados por meninas, a saber, a “amarelinha” e o jogo de “pique”. O estudo diante dos jogos femininos revelou um novo dado: embora ocorram os mesmos estágios anteriormente citados, as meninas seriam mais tolerantes com as regras, prejudicando o seu senso jurídico:

A observação mais superficial foi o suficiente para mostrar que, em linhas gerais, as meninas têm o espírito jurídico muito menos desenvolvido que os meninos. Não conseguimos, de fato, descobrir entre elas um jogo coletivo que apresentasse tantas regras e, sobretudo, uma coerência tão bela na organização e na codificação dessas regras como acontece no jogo de bolinhas anteriormente estudado (PIAGET, 1994, p. 69).

Para ilustrar seu argumento, Piaget utiliza o exemplo do jogo da “amarelinha”, cujo objetivo é atirar uma pedra na casa desejada e ir pulando em um pé até chegar ao local pretendido. O autor acredita que tal jogo deveria conter regras mais elaboradas do que apenas “não cair sobre os dois pés, fazer a pedra entrar em um só lance, não deixar a pedra parar sobre uma linha divisória, permitir o descanso numa casa privilegiada chamada de ‘CÉU’” (PIAGET, 1994, p. 69). A mesma ausência de jurisdição também ocorre no jogo de “pique”. O autor também adverte que as regras do último jogo são ainda mais simples e, por isso, não é necessário explorar todos estágios, como fez na análise anterior. Seu estudo acerca da atividade de “pique” divide-se em dois momentos: o primeiro estágio ocorre antes dos sete anos, e o segundo, até os doze. Inicialmente, as meninas acreditam que estão imitando as mais velhas e sentem prazer nesse exercício. No entanto, como acontece com os garotos, elas desempenham de modo diferente, uma vez que não se atém às regras. A mudança de atitude e o desejo em entender a jurisdição do jogo ocorre por volta dos seis ou sete anos; nesse momento, as meninas respeitam as regras porque desejam vencer:

O que lhe importa, doravante, não é tanto imitar as maiores, agindo por si, mas vencer as companheiras, fazendo exatamente como elas: daí o controle mútuo na prática da lei e o respeito efetivo pelas obrigações (não trapacear quando se está no “pique” etc.). É o que chamaremos o estágio da *cooperação*. (PIAGET, 1994, p. 71, *grifo do autor*).

É nessa fase que Piaget observa uma pequena diferença entre os gêneros. Ao entrevistar algumas garotas, o autor percebe que elas, de modo precoce, aceitam alterar as regras, mesmo

vivenciando o estágio egocêntrico. É por volta dos oito anos que as meninas começam a acreditar que as regras podem ser alteradas e valoradas do mesmo modo que as tradicionais: “É nesse ponto que as meninas nos pareceram ligeiramente diferentes dos meninos, por serem mais tolerantes e mais facilmente satisfeitas com as inovações” (PIAGET, 1994, p. 73). Contudo, a afirmação de que as garotas possuem “espírito jurídico inferior” provém da observação de que elas seriam menos eficientes em propor códigos e em respeitá-los. Isto é, assim como os garotos, elas percebem que o regulamento pode ser modificado, a diferença surge quando as meninas precisam formar novas regras; nesse momento, elas são menos explícitas que os meninos, além de serem bem mais tolerantes, o que torna tal sexo inferior em relação ao senso jurídico, de acordo com Piaget. Todavia, não é objetivo do autor aprofundar essa diferença, e sua pretensão reside em demonstrar que os estágios da prática e da consciência da regra independem do tipo de jogo.

Desse modo, o que se pode apreender sobre a moral piagetiana, a partir das brincadeiras infantis? Que a prática e a consciência da regra são um processo cognitivo que está presente na moral e também nos jogos. Produzir uma analogia para demonstrar o surgimento e o desenvolvimento da regra em crianças mostrou-se produtiva porque, através dela, são extraídos novos conceitos referentes à moral, como a ideia de respeito e de dever, presentes na moralidade piagetiana. O respeito<sup>4</sup> aparece na infância por intermediação das regras. Além disso, Piaget argumenta que o dever, sobretudo o dever moral, ocorre através de uma relação social em que exista respeito. Mesmo quando são menores, as crianças demonstram respeito diante dos mais velhos ou da tradição. Acreditam que estão manuseando as bolinhas conforme as regras recebidas pelos maiores. O autor nomeia esse respeito como unilateral, uma vez que as ordens provêm apenas de um lado, a saber, dos mais velhos; esse período se estende dos dois até os sete anos. A ideia do respeito sofre alteração quando as crianças estão maiores e é nesse momento que o respeito passa a ser mútuo e a coação perde espaço para cooperação: “a criança passa a ver os adultos como seus iguais, não mais como superiores, desenvolve-se, ao lado da coação social, a cooperação” (FREITAS, 2003, p.75). Do mesmo modo, é o que acontece com a moral. Agir eticamente só é possível através da cooperação e do respeito, pois a teoria da moralidade de Piaget coloca que a regra manifesta o respeito e o dever moral. No segundo momento a realidade social e racional se tornam protagonistas da vida infantil, por meio delas: “a criança passa de uma moral de autoridade

---

<sup>4</sup> Entende-se por respeito conforme o pensamento de Piaget: “um sentimento que se constitui em função das trocas que a criança estabelece com meio social” (FREITAS, 2003, p. 75).



imposta de fora, por outros, para uma autônoma, da própria consciência individual” (BIAGGIO, 2006, p. 23).

Não é necessário realizar grande esforço para constatar que Piaget considera as regras um fator importante no desenvolvimento cognitivo e moral das crianças. O respeito pela regra leva ao sentimento do dever moral. Uma criança, ao notar que o regulamento da bolinha de gude pode ser alterado, o faz por considerar sua consciência como autônoma e que a codificação só é possível através da obediência individual, consciente e espontânea de todos os jogadores envolvidos: “Se o respeito que a criança sente pelos mais velhos dá origem a uma primeira forma de obrigação – a obediência -, do respeito que os indivíduos sentem uns pelos outros provém a obrigação moral propriamente dita” (FREITAS, 2003, p.82). É claro que trapaças irão existir nos jogos praticados pelos mais velhos, mas Piaget alerta que é somente através da cooperação que pode surgir a reciprocidade e a generosidade. Contudo, a cooperação só ocorre no momento em que as crianças percebem que as regras podem ser modificadas, o que possibilita a consciência autônoma e o respeito mútuo.

A pesquisa acerca dos jogos infantis provocou questionamentos, dentre os quais saliento a possibilidade de uma criança, em seus primeiros anos de vida, ao manusear uma bolinha, já saber que há regras para o seu manuseio por viver inserida em normas desde seus momentos iniciais:

Portanto, é bem possível que, desde seu primeiro contato com as bolinhas, a criança esteja, de antemão, persuadida de que certas regras se impõem em relação a esses novos objetos. É por isso que as origens da consciência da regra, mesmo num domínio tão restrito como o do jogo de bolinhas, estão condicionadas pelo conjunto da vida moral da criança. (PIAGET, 1994, p. 52).

Piaget observa que a rotina de um bebê é constituída por horários, e que há o momento da higiene, da alimentação e do descanso, etc. Essa rotina faz com que a criança passe a acreditar que há sempre regras ou modos adequados para fazer algo, mesmo que elas não as executem. No entanto, não é somente a regra que se encontra presente a partir dos primeiros momentos de vida. É possível argumentar que a emoção também está constituída no recém-nascido, e que sua presença é fundamental, pois, por meio delas ocorre uma comunicação primária, em que o bebê chora para avisar que está com fome ou dor, ou sorri quando está tudo bem. Mas o sentimento não é a análise que Piaget propõe ao escrever “O Juízo Moral Na Criança”. Pelo contrário, ao menor sinal de fuga diante da regra, o autor denuncia a existência de uma fraqueza no senso jurídico. A justiça é o norte

da moralidade para Piaget, e até mesmo nas brincadeiras infantis ela se faz presente: “o trapaceiro é afastado, o briguento recebe ‘surras’ em trocas daquelas que dá etc.” (PIAGET, 1994, p. 222). Apenas as garotas, com seus jogos de menor elaboração, tendem a ser mais tolerantes, o que produz inferioridade no seu senso de justiça, ao comparar com os meninos.

Mas Piaget não está só. Seu pensamento sobre a moral concorda com vários autores, entre psicólogos, filósofos e sociólogos. A teoria da moralidade de Piaget recebeu influência de diversas partes, como do pensamento kantiano, a sociologia de Durkheim e o dever moral de Pierre Bovet. Seu livro inaugura uma perspectiva em que a moral está inserida em um processo cognitivo-evolutivo, uma novidade diante de teorias behavioristas e psicanalíticas: “(...) foi fundamental na constituição de uma abordagem alternativa para explicar a moralidade, em uma época em que a teoria psicanalítica e as teorias da aprendizagem social preponderavam nesse campo de investigação” (FREITAS, 2003, p.18). Algumas décadas após o lançamento do “O Juízo Moral Na Criança”, um psicólogo americano chamado Lawrence Kohlberg, ao elaborar uma teoria do desenvolvimento moral, seguiu o mesmo caminho traçado por Piaget. Anos depois, a pesquisa de Kohlberg foi questionada por Carol Gilligan, autora que inicia os estudos sobre a ética do cuidado

## 2.2 O RACIOCÍNIO MORAL POR LAWRENCE KOHLBERG

Pouco estudado no Brasil ao comparar com outros psicólogos como Jean Piaget, Freud e Jacques Lacan, o norte americano, Lawrence Kohlberg possui extrema importância para esta pesquisa, não somente por elaborar uma teoria do desenvolvimento moral influenciada por Piaget, mas também porque seu trabalho causou um grande debate na psicologia da moralidade. O livro “Piscología Del Desarrollo Moral” é uma continuação da sua tese de doutorado, defendida na Universidade de Chicago em meados dos anos cinquenta. Tal obra, publicada na década de setenta, não possui tradução no Brasil, e está dividida em três volumes: “Filosofía del desarrollo moral”, “Piscología del desarrollo moral” e “Educación y desarrollo moral” respectivamente. Ater-me-ei apenas ao segundo volume, por versar sobre os estágios do raciocínio moral, além de reservar um capítulo destinado a responder aos críticos de sua teoria.

Se em 1958 o objetivo da tese era demonstrar que o desenvolvimento moral tem caráter universal: “Em sua tese de doutorado demonstra, através de um estudo longitudinal, que o desenvolvimento Moral é um processo interativo, que não depende da cultura e que pode ser visto universalmente”<sup>5</sup> (KOHLBERG, 1992, p. 14, tradução nossa), passados vinte anos, ao recapitular seus estudos, Kohlberg deseja esclarecer e revisar algumas definições: Este período de vinte anos, não foi uma simples compilação de entrevistas sobre situações de dilema feitas aos meus primeiros sujeitos a cada três anos. Foi, pelo contrário, um período de revisão e clarificação das definições de fase e o método para avaliá-los<sup>6</sup> (KOHLBERG, 1992, p. 18, tradução nossa). Desse modo, a proposta da teoria kohlberguiana é prolongar até a fase adulta os estágios morais formulados por Piaget através desse longo estudo. Kohlberg, ao pensar sobre a moralidade, assume uma postura voltada para vertente cognitivo-evolutiva e essa inclinação pode ser explicada em virtude de suas influências, como afirma uma das maiores comentadoras do autor no Brasil, quiçá a maior, Angela Biaggio: “Tanto Piaget como Kohlberg foram influenciados pelo filósofo Kant (1724-1804) e pelo sociólogo Durkheim (1858-1917). De Kant, com a noção de *imperativo categórico*, temos a ideia de princípios universais da moral, e de Durkheim, a importância do social, do coletivo” (BIAGGIO, 2006, p. 21, *grifo do autor*). Por isso, é indispensável entender, mesmo de modo breve, sobre o que seria uma teoria cognitivo-evolutiva, para isto Kohlberg lista algumas características dessa via, a saber: os adeptos de tal corrente acreditam que a estrutura mental necessita de uma interação entre o organismo e o ambiente ao seu redor, além de almejar um equilíbrio entre as partes com objetivo de ter maior desenvolvimento. Acerca do afeto em tal perspectiva, o autor determina-o como um campo paralelo e não diferente da estrutura cognitiva: “O desenvolvimento afetivo e seu funcionamento e o desenvolvimento cognitivo e seu funcionamento não são campos diferentes. O Desenvolvimento ‘afetivo’ e o ‘cognitivo’ são paralelos; eles representam diferentes perspectivas e contextos para definir mudança estrutural”<sup>7</sup> (KOHLBERG, 1992, p. 51, tradução nossa), por fim, destaca-se a presença do ego, unidade que organiza e desenvolve a personalidade. Ao defender a interação entre o organismo e o seu meio, Kohlberg distancia-se das teorias inatas e das que

---

<sup>5</sup> “En su tesis doctoral demuestra, a través de un estudio longitudinal, que el desarrollo Moral es un proceso interactivo que no depende de la cultura y que se puede comprobar universalmente” (KOHLBERG, 1992, p. 14).

<sup>6</sup> Este período de veinte años no ha sido una simple recopilación de entrevistas sobre situaciones de dilema hechas a mis primeros sujetos cada tres años. Ha sido, más bien, un período de revisión y clarificación de las definiciones de los estadios y el método para evaluarlas (KOHLBERG, 1992, p. 18).

<sup>7</sup> “El desarrollo afectivo y su funcionamiento, y el desarrollo cognitivo y su funcionamiento no son campos diferentes. El desarrollo << afectivo >> y el << cognitivo >> son paralelos; representan diferentes perspectivas y contextos al definir el cambio estructural” (KOHLBERG, 1992, p. 51)

priorizam o contexto para afirmar que é através dessa interação que emergem os estágios cognitivos: “Essa interação leva a estágios cognitivos que representam as transformações de simples estruturas cognitivas iniciais quando elas se aplicam (ou assimilam) para o mundo exterior e são acomodadas ou reestruturadas pelo mundo exterior no processo de fazer referência a ele”<sup>8</sup> (KOHLBERG, 1992, p. 54, tradução nossa). É de se esperar a presença de estágios em uma teoria cognitiva-evolutiva por exemplo, Piaget recorre a esse artifício na construção de seu pensamento sobre a moral, escrevi sobre tais estágios no tópico anterior. Desta forma, Kohlberg lista quatro características que determinam a importância de tais fases, a primeira corresponde às diferenças qualitativas de pensamento e de resolução de problemas com crianças em idades distintas, logo é possível diferenciar cada raciocínio através da idade. A segunda característica complementa a anterior, pois tais estágios formam uma “sequência invariante”, isto é, não é possível trocar a ordem dos estágios, no entanto, é permitido acelerar, retroceder ou estagnar em algum estágio do desenvolvimento. Em seguida, observa-se um todo estruturado e formado pelos diferentes e consecutivos modos de pensar, pode ser entendido como a estrutura cognitiva formada por etapas. E por último está a hierarquia, pois se os estágios não alteram sua sequência é porque são gradativos, o que justifica a afirmação que é permitido retroceder, avançar ou estagnar, mas jamais modificar sua ordem. No entanto, ao receber questionamentos acerca do quão teórico podem ser seus estágios, Kohlberg responde a esse julgamento de forma empírica. Um dos exemplos utilizados para demonstrar a ocorrência dos estágios acontece mediante a um estudo a respeito do sonho, no qual participam crianças americanas e também aborígenes do continente asiático, conhecidos por “Atayal”. De acordo com a definição de sonho dada por cada criança, foi possível evidenciar os estágios cognitivos semelhantes a ambas as culturas:

O conceito de estágios envolve uma ordem ou sequência invariante do desenvolvimento. Os fatores culturais e ambientais ou a inata capacidade mental podem fazer uma criança ou um grupo de crianças alcançar um estágio em um tempo muito anterior a outra criança. No entanto, todas as crianças devem percorrer a mesma ordem das etapas, independentemente da aprendizagem ou a falta de aprendizagem<sup>9</sup> (KOHLBERG, 1992, p. 59, tradução nossa).

---

<sup>8</sup> “Esta interacción lleva a *estadios* cognitivos que representan las *transformaciones* de simples tempranas estructuras cognitivas cuando se aplican (o asimilan) al mundo exterior y se acomodan o reestructuran por el mundo exterior en el proceso de hacer referencia a él” (KOHLBERG, 1992, p. 54).

<sup>9</sup> En concepto de estadios implica un orden o secuencia invariante de desarrollo. Los factores culturales y ambientales o la capacidad mental innata pueden hacer que un niño o grupo de niños alcance un estadio dado en un tiempo muy

Desse modo, mesmo com as diferenças culturais o meio não altera a ordem do desenvolvimento, pois um determinado grupo de crianças podem desenvolver-se de forma mais célere que outrem, porém todos tendem a passar pelas mesmas experiências. Em verdade, a experiência é fundamental na teoria Kohlberguiana, visto que: “Não se pode falar sobre o desenvolvimento da ideia de que uma criança tem um animal sem assumir que a criança teve experiências com animais”<sup>10</sup> (KOHLBERG, 1992, p. 57, tradução nossa). Assim, nesse estudo sobre o sonho realizado em 1966 nota-se, por exemplo, que as crianças do Atayal formulam um conceito de sonho subjetivo muito parecido com as crianças americanas, todavia, de maneira mais lenta. Esse atraso deve-se à cultura do Atayal, prova disso é que os adultos dessa comunidade regressam quanto ao conceito de sonho, isto é, ao invés de continuar na crença que sonho é um ato subjetivo eles passam a crer em fantasmas como se fossem os responsáveis, logo deixa de ser um ato provocado por eles próprios: “A maioria dos adultos do Atayal entrevistados sobre o sonho, equipararam a alma com sonhos e fantasmas. Os sonhos, são iguais aos fantasmas, não são pensamentos ou coisas. Sonhos são causados por fantasma durante o sono, a alma deixa o corpo e experimenta as coisas em lugares distantes”<sup>11</sup> (KOHLBERG, 1992, p. 60, tradução nossa).

Muito se discute acerca da regressão em estágios do desenvolvimento, uma resposta para o caso do povo Atayal vem por meio da cultura, um determinado grupo pode retroceder em virtude de seus costumes, pois mesmo que a sequência de estágios represente um desdobramento da maturidade, o meio pode interferir, por isso a experiência se torna fundamental para Kohlberg: “Posto que a cultura pode ‘fazer retroceder’ por intermédio de um treinamento específico, um retrocesso muito difícil de ensinar por sequências de maturação motora”<sup>12</sup> (KOHLBERG, 1992, p. 61). O embate de crenças distintas leva os jovens do Atayal a um dilema cognitivo o qual pode provocar um retrocesso, avanço ou uma estagnação no desenvolvimento. A percepção que a cultura interfere no processo de desenvolvimento indica a real importância dos estágios cognitivos para uma teoria a qual se define cognitivo-evolutiva, pois ao analisar as experiências de um grupo nota-

---

anterior al de otro niño. Sin embargo, todos los niños deben de pasar por el mismo orden de pasos, independientemente del entorno de aprendizaje o de la falta de aprendizaje (KOHLBERG, 1992, p. 59).

<sup>10</sup> No se puede hablar del desarrollo de la idea que un niño tiene de un animal sin asumir que el niño ha tenido experiencias con animales” (KOHLBERG, 1992, p. 57).

<sup>11</sup> “La mayoría de los Atayal adultos entrevistados sobre el sueño el alma con el sueño y los fantasmas. Los sueños, al igual que los fantasmas, no son ni pensamientos ni cosas; los sueños son causados por fantasma durante el sueño, el alma deja el cuerpo y experimenta cosas en lugares lejanos (KOHLBERG, 1992, p. 60).

<sup>12</sup> “Puesto que la cultura lo puede << hacer retroceder>> por medio de un entrenamiento específico, un retroceso muy difícil enseñar por secuencias de madurez motoras” (KOHLBERG, 1992, p. 61).

se que por intermédio da cultura é possível alterar o percurso do desenvolvimento. Em vista disso, reforça a ideia que a vertente cognitivo-evolutiva é interacionista:

As pesquisas de Kohlberg (1992) incluem-se no grupo das teorias cognitivo-evolutivas, assim como as de Piaget, tendo como base o pressuposto de que o desenvolvimento pressupõe transformações básicas das estruturas cognitivas, enquanto totalidades organizadas em um sistema de relações, as quais conduzem a formas superiores de equilíbrio, resultantes de processos de interação entre o organismo e o meio (BATAGLIA; MORAIS; LEPRE, 2010, p. 26).

Dessa forma, o estudo sobre a moral realizado por Kohlberg acompanha os pressupostos da via cognitivo-evolutiva, ou seja, é interacionista, além de conter estágios. Como dito, a pesquisa expande a moralidade piagetiana, pois seu campo de estudo inclui não apenas crianças e adolescentes, mas referem-se também à idade adulta. Acerca da metodologia aplicada em sua teoria da moralidade, ela corresponde em entrevistar jovens e crianças, os quais responderiam a um questionário contendo três dilemas morais produzidos pelo próprio Kohlberg e sua equipe. E em decorrência da pesquisa, o autor forma seis estágios do raciocínio moral que estão agrupados em três níveis, a saber, pré-convencional, convencional e pós-convencional, respectivamente. O termo *convencional* é empregado no sentido de conformidade e manutenção das regras e expectativas acordadas em uma sociedade (KOHLBERG, 1992, p. 187). Cada nível representa um modo distinto do indivíduo se relacionar com tais regras e expectativas. E já adiante que algumas características dos estágios kohlberguianos, formulados em sua teoria, são identificadas de imediato, por fazer parte da vertente cognitivo-evolutiva, ou seja, pode-se afirmar que são estágios universais e invariantes: “Para Kohlberg, tanto quanto para Piaget, a sequência de estágios por que passa a pessoa é invariante, universal, isto é, todas as pessoas, de todas as culturas, passam pela mesma sequência de estágios, na mesma ordem, embora nem todas atinjam os estágios mais elevados” (BIAGGIO, 2006, p. 23). O percurso é o mesmo, mas a caminhada é particular, já que o meio pode interferir, como o exemplo do sonho na comunidade do Atayal.

Como dito, Kohlberg estipulou seis estágios do raciocínio moral agrupados em três níveis, daí que o primeiro da tríade é o nível pré-convencional, composto por crianças de até nove anos, alguns adolescentes e muitos criminosos, estes, podendo ser jovens ou adultos. O pré-convencional se assemelha ao primeiro estágio da consciência da regra de Piaget, visto que em ambas as teorias não há absorção das regras inicialmente. Kohlberg considera que os três níveis detêm uma perspectiva social: “que se refere ao ponto de vista que o indivíduo leva para definir os fatos sociais

e valores sócio morais, ou ‘deveres’”<sup>13</sup> (KOHLBERG, 1992, p. 190, tradução nossa). O autor define a perspectiva social do primeiro nível como “individual concreta”, pois os estágios que compõem essa fase, a saber, estágios 01 e 02, qualificam-se em egocentrismo e heteronomia. As pessoas presentes nesse nível acreditam que tanto as normas quanto as expectativas sociais são externos a si e por isso não há compreensão e nem respeito diante das regras morais. O segundo nível denominado convencional tem como integrantes a maioria dos adolescentes e dos adultos americanos, inclusive de outras sociedades ocidentais e até mesmo não ocidentais (BIAGGIO, 1998, p. 36). Os estágios 03 e 04 do raciocínio moral participam desse nível, enquanto que sua perspectiva social é retratada como uma “perspectiva de membro da sociedade” posto que, em tal nível, predomina-se as relações interpessoais e a autoridade, assim, as regras passam a ser internalizadas. Um membro do nível convencional tem a ciência que as necessidades de um grupo são maiores que as individuais: “O nível convencional, por exemplo, é diferente do nível pré-convencional na medida em que usa os seguintes motivos: (1) interesse em aprovação social; (2) interesse por lealdade a indivíduos, grupos e autoridade, e (3) interesse no bem-estar dos outros e da sociedade”<sup>14</sup> (KOHLBERG, 1992, p. 190, tradução nossa). Já o nível pós-convencional possui a peculiaridade de ser menos popular, cerca de 5% dos adultos atingem os estágios 05 e 06 e tal façanha só ocorre depois dos vinte anos de idade (BIAGGIO, 2006, p. 24). Com relação a perspectiva social do referente nível, o autor define como “anterior à sociedade” dado que os integrantes do pós-convencional, embora compreendam e respeitam as regras, defendem a superioridade dos princípios morais, assim:

O compromisso de um indivíduo com a moral básica ou os princípios morais é considerado necessário para tomar uma perspectiva da sociedade ou a aceitação das leis e valores da sociedade. As leis e os valores da sociedade, por sua vez, devem ser tais que qualquer pessoa razoável possa comprometer-se com eles, independentemente do papel da pessoa na sociedade e de qualquer sociedade à qual a pessoa pertence<sup>15</sup> (KOHLBERG, 1992, p. 191, tradução nossa)

<sup>13</sup> “que se refiere al punto de vista que el individuo toma al definir los hechos sociales y los valores sociomorales, o << deberes>>” (KOHLBERG, 1992, p. 190).

<sup>14</sup> El nivel convencional, por ejemplo, es diferente del preconventional en que utiliza las siguientes razones: (1) interés por la aprobación social; (2) interés por la lealtad a las personas, grupos y autoridad; y (3) interés por el bienestar de otros y de la sociedad” (KOHLBERG, 1992, p. 190).

<sup>15</sup> “El compromiso de un individuo con la moralidad básica o con principios morales está visto como necesario para su toma de perspectiva de sociedad o aceptación de las leyes y valores de la sociedad. Las leyes y valores de la sociedad, a su vez deben de ser tales que cualquier persona razonable pudiera comprometerse con ellas, cualquier que sea el papel de la persona en la sociedad y cualquier sociedad a la que la persona pertenezca” (KOHLBERG, 1992, p. 191).

Se no primeiro nível há um estranhamento acerca das regras, o nível seguinte indica o processo de internalização o qual culmina novamente em um distanciamento das regras, no entanto para oferecer espaço aos princípios. É perceptível que cada fase contenha dois estágios do raciocínio moral e para entendê-los será necessário abordar com mais detalhes a metodologia empregada na pesquisa kohlberguiana, ou seja, o MJJ- “Moral Judgement Interview”, a Entrevista de Julgamento Moral. Utilizado até a atualidade, o método funciona por meio de uma entrevista contendo três hipotéticos dilemas morais, assim, cada história contempla aspectos distintos, como vida, lei, moralidade, discriminação racial, entre outros. E o propósito do método é perceber o julgamento do participante em um dilema, e assim pode traçar os estágios do desenvolvimento moral. Dito isso, conforme as respostas dadas pelos entrevistados, os avaliadores, isto é, Kohlberg e sua equipe, distribuíram pontuações com a intenção de designar cada participante em um determinado estágio do raciocínio moral:

É possível, por meio desse sistema de avaliação, chegar a um estágio global, que pode ser puro ou misto, pois as pessoas não respondem a todas as perguntas consistentemente no mesmo estágio. Chega-se também a um escore numérico em escala intervalar, de 100 a 600 pontos, em que 100 corresponderia a um estágio 1 puro, 600 a um estágio 6 puro, podendo assumir qualquer valor intermediário, por exemplo, 354 (entre 3 e o 4) (BIAGGIO, 2006, p. 30).

Até desenvolver a estrutura do MJJ, Kohlberg experimentou métodos menos rígidos de avaliação os quais não foram positivamente aceitos pela academia, logo foi preciso recorrer a mudanças. Além disso, acrescenta-se ainda outros detalhes sobre essa metodologia, a saber; “A MJJ deve ser oral e, se possível, gravada, para ser transcrita posteriormente. A duração de sua aplicação pode variar definindo-se uma média de 60 minutos para os três dilemas. A avaliação da MJJ é bastante complexa” (BATAGLIA; MORAIS; LEPRE, 2010, p. 27). Portanto, os seis estágios universais, progressivos e invariantes formulados por Kohlberg provêm dessa metodologia. Todavia, para um melhor entendimento sobre cada estágio, devo expor inicialmente um dos três dilemas criados por Kohlberg- o caso Heinz. Em resumo, Heinz é um homem casado que se encontra em uma situação delicada, pois sua esposa está enferma e necessita de um medicamento que é apenas vendido em uma drogaria, porém, o farmacêutico de tal lugar exige um valor exorbitante pelo medicamento. Como Heinz não possui condições para comprar o remédio, ele resolve pedir à vizinhança, assim consegue metade do que precisa. Mas, ao tentar negociar com farmacêutico para vender-lhe o produto pela metade do preço, o comerciante é intransigente. Desse modo, o homem se desespera e furta o remédio.



Logo após conhecimento do caso, os participantes foram estimulados a responder alguns questionamentos, tais como; “a atitude de Heinz está correta”? “Por que sim? ” Ou “por que não? ”. Além disso, foram propostas outras hipóteses: “E se ao invés da esposa fosse um colega? ”, “e se ele não gostasse da companheira deveria cometer o crime? Para todas as indagações, Kohlberg permanecia estritamente interessado nas justificativas, pois:

É importante notar que a teoria de Kohlberg é estrutural, e os estágios refletem maneiras de raciocinar e não conteúdos morais. Assim, uma pessoa pode ser classificada em qualquer um dos estágios, tanto dizendo que se deve roubar o remédio, como dizendo que não se deve. O importante é a justificativa dada pela pessoa para sua decisão. (BIAGGIO, 2006, p. 30).

Dito isso, o primeiro estágio do raciocínio moral contempla a heteronomia, visto que os integrantes dessa fase agem por medo da punição e não por consonância às regras estabelecidas em seu meio. O egocentrismo também é um atributo desse estágio, por isso os membros dessa fase não reconhecem os interesses e nem o ponto de vista dos outros, inclusive criam conflitos entre sua autoridade e a dos demais. Em outras palavras, se uma ação não é punida significa que é moralmente correta, mas caso ocorra alguma punição, então está errada. Perceba que o dilema de Heinz, pessoas desse estágio provavelmente responderiam a favor do roubo desde que Heinz não fosse punido. No entanto, a possibilidade de ser preso, isto é, de ser punido, faz com que se evite o furto, ainda que seja para um motivo nobre- salvar vidas:

P. Tinha Heinz que fazer isto?

R. Não deveria fazer.

P. Por quê?

R. Porque então ele se tornaria um ladrão e se fosse pego e o levariam para a prisão<sup>16</sup> (KOHLBERG, 1992, p. 199, tradução nossa).

De acordo com esse raciocínio, o altruísmo é inferior à lei e ao bem-estar próprio, em virtude disso o valor da vida entra em conflito com as normas. Já no segundo estágio encontra-se uma pequena alteração de pensamento, visto que os integrantes apoiariam o roubo por motivos individuais, isto é, com a melhora de sua esposa, Heinz teria alguém para preparar sua janta. O egocentrismo une-se ao hedonismo e provocam uma moral relativa: “A ação moralmente correta é

---

<sup>16</sup> P. ¿Tenía Heinz que haber hecho esto?

R. No tendría que hacerlo.

P. ¿Por qué?

R. Porque luego se convertiría en un ladrón si le cogieran y le llevarían a prisión. (KOHLBERG, 1992, p. 199).

definida em termos do prazer ou da satisfação das necessidades da pessoa (hedonismo). A igualdade e a reciprocidade emergem como ‘olho por olho, dente por dente’” (BIAGGIO, 2006, p. 25). O motivo para seguir a lei provém do interesse próprio, desse ponto, a perspectiva social é individual, tem-se a consciência que as pessoas devem nutrir suas ambições e que conflitos de interesse deverão surgir, daí a afirmação que a moral é relativa. A diferença entre os dois primeiros estágios é que um concebe a existência e os interesses das demais pessoas, enquanto que a outra parte de uma visão mais egocêntrica:

Enquanto no estágio 1, apenas o ponto de vista do indivíduo concreto está envolvido, o estágio 2 está ciente de um dos vários indivíduos, cada um com seu ponto de vista. No estágio 2, para servir a meus próprios interesses, antecipo a reação da outra pessoa, seja negativa ou positiva, e a outra pessoa antecipa minha reação. A menos que façamos um acordo, cada um de nós exporá seu ponto de vista primeiro. Se fizermos um acordo, cada um de nós fará algo pelo outro.<sup>17</sup> (KOHLBERG, 1992, p. 194, tradução nossa).

Conforme o segundo estágio, o valor da vida também é relativo, pois depende da relação que se mantém com a outra pessoa, por exemplo, Heinz não deveria roubar o medicamento se fosse para salvar a vida de um colega. Enfatizo que os estágios 01 e 02 pertencem ao primeiro nível pré-convencional e que nesse período não existe uma absorção da regra, ela é externa. Já os estágios seguintes 03 e 04 são os mais populares, conseqüentemente há mais importância. E eles estão agrupados no nível convencional que se assemelha com a última fase da consciência da regra de Piaget, na qual existem autonomia e cooperação. É na terceira etapa, que surge a ideia da relação interpessoal, aqui o sujeito moral posiciona-se a partir da expectativa do outrem, isto é, uma ação correta é aquela que agrada os demais, mesmo que ainda restem resquícios do egocentrismo do segundo estágio:

O comportamento moralmente certo é o que leva à aprovação dos outros. Trata-se da moralidade de conformismo a estereótipos, por exemplo: ‘É papel de todo bom marido salvar a vida da mulher’. Há uma compreensão da regra ‘Faça aos outros aquilo que você gostaria que lhe fizesse’, mas há dificuldade em imaginar-se em dois papéis diferentes. A visão aqui ainda é egocêntrica. A concepção de equidade surge, e as pessoas no estágio 3 já não defendem uma igualdade absoluta, mas concordam em que é justo dar mais a uma pessoa mais desamparada (BIAGGIO, 2006 p. 25).

---

<sup>17</sup> “Mientras que en Estadio 1 interviene sólo el punto de vista del individuo concreto, el Estadio 2 es consciente de un de cierto número de individuos, cada uno con su punto de vista. En el Estadio 2, para servir a mis propios intereses anticipo la reacción de la otra persona, tanto negativa como positiva, y la otra persona se anticipa a mi reacción. A no ser que hagamos un trato, cada uno de nosotros expondrá su punto de vista en primer lugar. Si hacemos un trato, cada uno de nosotros hará algo por el otro” (KOHLBERG, 1992, p. 194).

O comportamento das pessoas nesta fase do desenvolvimento moral é identificado pelo “ser bom”, espera-se boas intenções. É nesse período que ocorre as manifestações de afeto no raciocínio moral, a perspectiva aqui é interpessoal e está harmonia com a regra de ouro<sup>18</sup>: “A necessidade de ser uma boa pessoa ante a si mesmo e aos outros. Cuidar dos outros. Crença na Regra de Ouro, desejo de manter as normas e a autoridade que mantêm os estereótipos de boa conduta”<sup>19</sup> (KOHLBERG, 1992, p. 188, tradução nossa). E no que concerne ao dilema de Heinz é possível dizer que haverá discordâncias sobre sua atitude, pois alguns afirmarão que Heinz causará a morte da esposa, se não cometer o crime, enquanto que outros não apoiarão sua atitude, visto que fará dele um criminoso, afastando as amizades. Outro exemplo que Kohlberg utiliza para esclarecer o estágio 03 é a resposta dada por um adolescente de treze anos, quando indagado se um filho deverá contar ao pai sobre um fato cometido pelo irmão mais novo, que o havia solicitado segredo: “O irmão não deveria contar, pois isso iria colocar seu irmão em apuros. Se ele quer que seu irmão se cale, ele faria melhor em não falar”<sup>20</sup> (KOHLBERG, 1992, p. 19, tradução nossa). Para o autor, o raciocínio do adolescente ao encobrir as travessuras do irmão caçula demonstra além da preocupação com o mais novo, a garantia que a omissão leva a troca de favores, visto que ainda há indícios do egocentrismo, no entanto, predomina neste estágio sentimentos como lealdade, confiança e cuidado. Nesse período, a vida de alguém passa a ter valor e é preciso preocupar-se com os outros porque esse pressuposto está em consonância com o “ser bom”. Já a fase seguinte representa a obediência diante das normas e o respeito pela autoridade. Nesse estágio, o sujeito é coerente com as regras estabelecidas, pois tem a consciência que é dessa forma que se mantém a ordem social, uma vez que a justiça se relaciona com o sistema e não individualmente com o sujeito. A perspectiva social reflete essa condição, considera-se as relações individuais inferiores ao sistema, por isso que os integrantes do quarto estágio acreditam que as leis deverão ser mantidas

---

<sup>18</sup> Ensino universal que também foi proferido por Jesus Cristo no Sermão da Montanha, o qual pode ser encontrado no Novo Testamento em Mateus no versículo 7:12: “Portanto, tudo o que quereis que os homens vos façam, fazei também a eles; porque esta é a lei e os Profetas” (BÍBLIA. MATEUS) Sabe-se que tanto o “Sermão da Montanha” como a “Regra de ouro” são palavras que não existem nas Escrituras, mas que foram inseridas por tradutores. Além disso, a regra de ouro era conhecida primeiramente como um ditado popular, mas atualmente é atribuída a Cristo.

<sup>19</sup> La necesidad de ser una buena persona ante uno mismo y ante los demás. Cuidar de otros. Creencia en la Regla de Oro, deseo de mantener las normas y la autoridad que mantengan los estereotipos de buena conducta (KOHLBERG, 1992, p. 188).

<sup>20</sup> El hermano no debería decirlo pues pondría a su hermano en apuros. Si quiere que su hermano se calle por él alguna vez, haría mejor en no hablar (KOHLBERG, 1992, p. 195).

mesmo em casos extremos. Sobre o problema de Heinz, os membros poderiam até justificar o roubo, porém, enquadrariam como exceção para evitar os constantes rompimentos de regras, assim, a vida nesse período é compreendida como sagrada, criada por Deus, além de ser direito básico. As diferenças entre os estágios no nível convencional ocorrem principalmente em virtude de concepções distintas de relação:

A perspectiva do Estágio 3 considera as coisas do ponto de vista das relações compartilhadas entre dois ou mais indivíduos, relações de respeito, confiança e cuidado, etc., e não do ponto de vista das ações intencionais. Em resumo, enquanto a perspectiva do Estágio 4, membro da sociedade, é uma perspectiva de "sistema", a perspectiva do Estágio 3 é a de um participante em uma relação compartilhada ou em um grupo compartilhado<sup>21</sup> (KOHLBERG, 1992, p. 194, tradução nossa).

O estágio 04 é o mais frequente entre os adultos, dessa maneira a partir do próximo nível os estágios tornam-se mais raros no desenvolvimento moral, logo, poucos atingem o nível pós-convencional. E quanto aos estágios do último nível, nota-se a presença mais frequente e madura das leis, todavia, submetida aos princípios, exemplo, no estágio 05 surge a ideia de legislação, a qual deve prezar pelo bem-estar de todos, assim, o sujeito dessa fase ao perceber que as leis podem ser injustas, reivindica sua alteração. Há também, nesse período, a manifestação do contrato social, isto é, um contrato que deve priorizar à vontade de todos. Já em relação a perspectiva social, ela é anterior à ideia de sociedade, porque os indivíduos desse estágio sabem que há direitos e valores anteriores ao próprio contrato, como a vida e a liberdade. E acerca do comportamento perante ao caso de Heinz, a tendência é recorrer a uma lei que puna o abuso do farmacêutico, ademais, as pessoas também perceberão a ausência de um sistema de saúde que supra as necessidades de todos, para que se evite situações como a de Heinz. O raciocínio moral desse período depende dos direitos legais, por isso a presença da lei é frequente em tal nível, pois, não se pensa a moral independente do contrato. Assim, ao abordar o problema de Heinz para um membro do estágio 05, a saber, Joe, percebe-se que ele invoca a proximidade da lei com a moral: “Normalmente, os pontos de vista moral e jurídico coincidem. Aqui estão em conflito. O juiz deve se inclinar mais para o ponto de

---

<sup>21</sup> La perspectiva del Estadio 3 considera las cosas desde el punto de vista de unas relaciones compartidas entre dos o más individuos, relaciones de respeto, confianza e cuidados, etc., más que desde el punto de vista de totalidades intencionales. En resumen, mientras que la perspectiva del Estadio 4, miembro de la sociedad, es una perspectiva de <<sistema>>, la perspectiva del Estadio 3 es la de un participante en una relación compartida o en un grupo compartido (KOHLBERG, 1992, p. 194)

vista moral”<sup>22</sup> (KOHLEBERG, 1992, p. 195, tradução nossa). No entanto, mesmo admitindo semelhanças, Joe acredita que o juiz deve analisar moralmente o caso, uma vez que a vida tem valor supremo. Em verdade, o valor da vida é maior que qualquer propriedade, por isso considera-se o furto como obrigação moral porque todos têm direito a viver.

Já o último estágio formulado por Kohlberg é também o mais complexo do desenvolvimento moral e o mais raro. Após perceber a existência de leis injustas e notar que elas não sofrem alterações, o que escapa é a desobediência civil<sup>23</sup>. O raciocínio moral desse período tende a ultrapassar a ordem estabelecida e as autoridades, portanto é necessário rebelar-se contra sistema em nome dos princípios. Tais princípios são universais e derivados da justiça, como igualdade e dignidade, além disso a perspectiva do estágio 06 está conforme à moral, ou seja, um indivíduo racional sabe que as pessoas correspondem como o fim em si mesma. Como já citado, uma pequena parcela da população desenvolve-se até o último estágio, daí o autor dá como exemplos Jesus Cristo e Gandhi<sup>24</sup>. E em relação à atitude de Heinz, membros dessa fase são inclinados a avaliar o caso de duas formas, isto é:

Legalmente errado, mas moralmente correto. Os sistemas de direito são válidos somente na medida em que refletem o tipo de lei moral que todos os seres racionais podem aceitar. É preciso considerar a justiça pessoal envolvida, que é a raiz do acordo social. A base da criação de uma sociedade é a justiça individual, o direito de cada pessoa a uma consideração igual de seus direitos em qualquer situação, não só aquelas que podem ser codificadas por uma lei. A justiça pessoal

<sup>22</sup> Normalmente los puntos de vista moral y legal coinciden. Aquí están en conflicto. El juez debería inclinar-se más hacia el punto de vista moral (KOHLEBERG, 1992, p. 195)

<sup>23</sup> O filósofo norte-americano John Rawls, em seu famoso livro “Uma teoria da Justiça” reflete também sobre o conceito da desobediência civil. Utilizando o exemplo de uma sociedade hipotética quase-justa, onde seus membros convivem com uma constituição relativamente democrática, ele relata: “Vou começar pela definição da desobediência civil como um público, não violento, consciente e não obstante um ato político, contrário à lei, geralmente praticado com o objetivo de provocar uma mudança na lei e nas políticas de governo. Agindo dessa forma, alguém se dirige ao senso de justiça da maioria da comunidade e declara que, em sua opinião ponderada, os princípios de cooperação social entre homens livres e iguais não estão sendo respeitados. Um esclarecimento preliminar dessa definição é o fato de que ela não exige que o ato de desobediência viole a mesma lei contra qual se protesta” (RAWLS, 2000 p. 404). A propósito, será possível observar mais adiante que Kohlberg e Rawls compartilham do mesmo conceito de moralidade.

<sup>24</sup> Apenas como ilustração, cito o livro “A desobediência Civil” de Henry David Thoreau, que narra sua insatisfação com o governo americano, principalmente pela exigência de pagamento de impostos: “Portanto, o Estado nunca enfrenta intencionalmente a consciência intelectual ou moral de um homem, mas seu corpo, seus sentidos. Não está equipado com inteligência ou honestidade superiores, mas com força física superior. Não nasci para ser forçado a nada. Respirarei a meu próprio modo. Vejamos quem é o mais forte. Que força tem uma multidão? Só pode forçar-me aquele que obedece a uma lei mais alta que a minha. Forçam-me a tornar-me como eles. Não sei de homens que tenham sido forçados a viver desta ou daquela maneira por uma massa de homens. Que espécie de vida é essa? ” (THOREAU, 2007, p.39-40) Thoreau ao negar o pagamento para o Estado foi preso por um pequeno período, o suficiente para dilatar ainda mais sua revolta. Sabe-se que seu livro é uma referência para o anarquismo e que influenciou Gandhi em sua luta contra o império.

significa "Considerar cada pessoa com um fim, não como um meio"<sup>25</sup> (KOHLEBERG, 1992, p. 195, tradução nossa).

Desse modo, ao considerar a pessoa não como meio, mas como fim em si mesma e ao admitir que há princípios universais os quais são superiores a qualquer contrato ou normas, os participantes do estágio 06 resistem às injustiças e tornam-se muitas vezes mártires porque sabem que há valores superiores à ordem do sistema:

No caso de conflito entre o imperativo de uma lei específica e um imperativo moral, pode-se frequentemente 'ver' ou intuir que se 'deve' violar uma lei afim de preencher um dever moral. Se isto não for convincente, e ainda não estiver claro por que se deve violar uma lei que proíbe o roubo a fim de salvar uma vida, pode-se apelar a razão quanto para a intuição. Antes de tudo, o reconhecimento do dever moral de salvar uma vida deve ser feito. Se alguém pretende não reconhecer este dever, pode-se mostrar que essa pessoa está deixando de tornar sua decisão reversível ou universalizável, isto é, que ela não está considerando a situação do ponto de vista da pessoa cuja vida está sendo salva, tanto quanto da pessoa que pode salvar a vida, ou do ponto de vista da possibilidade de qualquer pessoa preencher esses dois papéis (BIAGIO, 2006, p. 27).

O estágio 06 sempre gerou dúvidas quanto a sua existência, o próprio autor ao reformular sua pesquisa admitiu o questionamento, embora posteriormente volta a afirmar sua possibilidade. Todavia, continua sendo a fase mais complexa do desenvolvimento, por isso, provocou estudos paralelos. E, no restante, declaro o término da exposição referente aos estágios do raciocínio moral. Porém, após a narrativa, repara-se a presença acentuada de uma hierarquia, além da certeza que poucos são aqueles que atingem todos os estágios e que a razão é predominante na teoria kohlberguiana. Quanto mais se avança no desenvolvimento, melhor é o grau de raciocínio, logo, percebe-se que o estágio 03 caracterizado pela confiança, lealdade e cuidado é inferior às etapas normativas- os estágios 04, 05 e 06. Entre os três últimos estágios, nota-se que o mais populoso, o quarto estágio, representa as pessoas que absorvem as regras sem pleitear porque acreditam que é um modo eficaz de manter a ordem. Já a ausência de participantes nas fases seguintes tem como justificativa a coragem, isto é, ao perceber que leis podem ser injustas, lutam por mudanças, por

---

<sup>25</sup> Legalmente está mal pero moralmente está bien. Los sistemas de leyes son válidos sólo en tanto cuanto reflejan el tipo de ley moral que todos os seres racionales pueden aceptar. Uno debe de considerar la justicia personal implicada, que es la raíz del acuerdo social. La base de la creación de una sociedad es la justicia individual, el derecho de cada persona a una consideración igual de sus derechos en cualquier situación, no solo las que se pueden codificar por una ley. La justicia personal significa, << Considerar a cada persona con un fin, no como un medio>> ((KOHLEBERG, 1992, p. 195).

isso que há apenas uma pequena parcela da população no nível pós-convencional, porque é preciso transgredir a lei em nome de princípios, como a liberdade ou a vida:

(...) os níveis mais altos de julgamento moral (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 da transformação social (BIAGGIO, 2006, p. 61).

A pesquisa de Kohlberg representa o trabalho de uma vida, iniciada em 1958 e estudada por mais de vinte anos, logo, será preciso fazer algumas considerações. A primeira observação é que Kohlberg cogitou a existência do sétimo estágio, o qual se aproximaria da religião, assim, um indivíduo teria como orientação ética, a fé em Deus (BIAGGIO, 2006, p. 33). Ressalto também que o estudo do autor segue os parâmetros da vertente cognitivo-evolutiva, a qual admite a interação entre a cultura e a cognição, dito isso, reforço a ideia que para o autor, os estágios presentes em seu estudo sobre raciocínio moral são universais, ou seja, todos vivenciarão a sequência de etapas descrita acima, porém, nem todos alcançarão os estágios por completo, em virtude da influência do meio, por isso, o desenvolvimento de um grupo pode ser mais demorado em comparação com outro. Já a veracidade da pesquisa está entrelaçada com o argumento da universalidade, pois, para que seu estudo fosse considerado verdadeiro, Kohlberg buscou argumentos empíricos, logo, sua pesquisa tem caráter longitudinal, já que dezenas de participantes americanos foram avaliados moralmente ao longo dos anos, além de que a mesma pesquisa foi realizada em outras culturas, como a Turquia e novamente com o grupo Atayal em Taiwan. A crença na veracidade dos estágios kohlberguianos indica afirmar que outras etapas podem até surgir, no entanto, somente esse grupo de estágios possuem sequência invariante: “O que dizemos é que qualquer pessoa que entrevistou crianças sobre dilemas morais e que as seguiu longitudinalmente no tempo alcançaria nossos seis estágios e não outros”<sup>26</sup> (KOHLBERG, 1992, p. 206, tradução nossa). Desse modo, os estágios são verdadeiros até o tempo em que a experiência possa confirmar, o autor acredita que os conceitos de cada etapa não foram construídos através de teorias psicológicas, mas pelos próprios participantes. Kohlberg e sua equipe ao avaliar cada resposta, estabeleceu uma relação lógica entre elas e formulou as características de cada estágio, ou seja, os estágios do raciocínio moral são primordialmente uma análise lógica. Um dos argumentos para a defesa desta tese é que um estágio inferior está incluso no superior: “Em suma,

---

<sup>26</sup> Lo que decimos es que cualquiera que hubiera entrevistado a niños sobre dilemas morales y que los hubiera seguido longitudinalmente en el tiempo, llegaría a nuestros seis estadios y no a otros (KOHLBERG, 1992, p. 206).

a precisão dos estágios como uma descrição do desenvolvimento moral é um tema de observação empírica e análise das conexões lógicas nas ideias das crianças, não é uma questão de teoria das ciências sociais”<sup>27</sup> (KOHLEBERG, 1992, p. 207, tradução nossa). A universalidade dos estágios reforça o argumento da análise lógica, em um dos artigos de Kohlberg, a saber, “Minha busca pessoal pela moralidade universal” traduzido por Angela Biaggio e publicado no livro da autora “Lawrence Kohlberg. Ética e educação moral”. O artigo é um relato autobiográfico extraído de sua palestra realizada no Japão em 1985. Nesse texto, ele narra sua busca pela moralidade universal, que o levou para Taiwan com a determinação de verificar se os estágios também acontecem em culturas não-ocidentais, dessa maneira, entrevistou novamente a comunidade do Atayal. A metodologia aplicada em tal grupo, se assemelha com a pesquisa americana, porém, o dilema de Heinz fora substituído por outro exemplo, nesse caso crianças e jovens do Atayal deveriam responder moralmente sobre um homem que furtou alimentos de uma loja em tempo de escassez. Ao abordar esse dilema para crianças do Atayal, Kohlberg percebe que o raciocínio delas está conforme ao nível pré-convencional:

Meu guia, antropólogo e intérprete que tinha estudado as tradições morais e religiosas desses vilarejos, explodiu em risadas quando ouviu algumas respostas das crianças de lá. Na vila taiwanesa, alguns diziam: ‘Ele deve roubar a comida para sua esposa porque se ela morrer ele vai ter que pagar o enterro e isso custa muito caro’. Meu guia se divertia com as respostas, mas eu fiquei aliviado: elas eram respostas clássicas do estágio 2 (BIAGGIO, 2006, p. 86).

Convicto de que seus estágios participam de uma sequência invariante, universal e hierárquica, o autor confirma sua posição de que tais fases dependem de uma abordagem primeiramente lógica, do que psicológica. Por isso, é a partir dessas etapas que Kohlberg arquiteta sua teoria do desenvolvimento moral, o que indica afirmar que é nesse momento que a psicologia trabalha em comum com o raciocínio moral.

Algumas características da moralidade foram elencadas por Kohlberg, são elas; a motivação para agir moralmente advém de um desejo generalizado por aceitação, competência e autoestima. Normas e princípios morais surgem por meio de interação social, como também os estágios morais, pois são estruturas de interação entre as pessoas. Dessa maneira, o desenvolvimento moral em uma teoria cognitivo-evolutiva sofre influência do ambiente, inclusive as experiências de disciplina,

---

<sup>27</sup> Resumiendo, la exactitud de los estadios como una descripción del desarrollo moral es un tema de observación empírica y del análisis de las conexiones lógicas en las ideas de los niños, no un asunto de teoría de la ciencia social (KOHLEBERG, 1992, p. 207)



como o castigo utilizado pelos pais, interferem. Entende-se assim que o meio estimula o desenvolvimento moral, mas também existe a necessidade de uma estimulação cognitiva:

O desenvolvimento moral depende da estimulação definida em termos cognitivos estruturais, mas essa estimulação também deve ser social, que se dá na interação social e na tomada de decisões morais, no diálogo moral e na interação moral. A estimulação "cognitiva pura" é uma base ou um plano necessário para o desenvolvimento, mas não gera diretamente o desenvolvimento moral.<sup>28</sup> (KOHLBERG, 1992 p. 196, tradução nossa).

Seu argumento interacionista pode ser exemplificado por meio do nível pós-convencional, pois sabe-se que nem todas as culturas atingem os estágios 05 e 06. Desde a publicação de sua tese de doutorado em 1958, o estudo kohlberguiano colecionou adeptos e críticos, portanto, como já citado, o autor reserva parte do seu livro para responder os questionamentos. Embora ainda não seja o momento para analisar as divergências de ideias, cabe agora propor o início da problematização deste capítulo, que se refere à orientação moral.

No decorrer do seu livro influenciado pela filosofia, Kohlberg lista quatro tipos primários de orientação moral que estão presentes em seus estágios. A primeira delas é a ordem normativa, a qual prioriza normas e o respeito por elas, sejam morais ou sociais, Kohlberg determina como pensadores dessa orientação Kant, Durkheim e Piaget: “Roubar é sempre errado. Se você começar a violar as regras do roubo, tudo se desmoronaria”<sup>29</sup> (KOHLBERG, 1992, p. 196, tradução nossa). A segunda via é o utilitarismo de Stuart Mill e John Dewey. Para Kohlberg, tal perspectiva deve considerar se uma ação prioriza o bem-estar de todos. A orientação seguinte caracteriza-se como a da justiça ou equidade e é justamente a perspectiva a qual Kohlberg acredita: “Embora todas essas orientações possam ser usadas por um indivíduo, meus colegas e eu afirmamos que a estrutura essencial da moral é uma estrutura de justiça. As situações morais são conceitos para resolver esses conflitos, para dar a cada um o que é devido”<sup>30</sup> (KOHLBERG, 1992, p. 196, tradução nossa). Outro autor que compartilha da mesma crença é John Rawls, para quem também é necessário um acordo entre as pessoas que seja composto por igualdade, liberdade e reciprocidade. A última orientação,

---

<sup>28</sup> El desarrollo moral depende de la estimulación definida en términos cognitivos estructurales, pero esta estimulación debe también ser social, la que se da a partir de la interacción social y de la toma de decisión moral, del diálogo moral y de la interacción moral. La estimulación <<cognitiva pura>> es una base o fondo necesario para el desarrollo pero no engendra directamente un desarrollo moral (KOHLBERG, 1992 p. 196)

<sup>29</sup> El robar está siempre mal. Si empiezas a quebrantar las normas del robo, se desmoronaría todo (KOHLBERG, 1992, p. 196)

<sup>30</sup> Aunque todas estas orientaciones se pueden utilizar por un individuo, mis colegas y yo afirmamos que la estructura esencial de la moralidad es una estructura de justicia. Las situaciones morales son conceptos para resolver estos conflictos, para dar cada uno lo que se debe (KOHLBERG, 1992, p. 196)

concebe a moral como um ideal, as pessoas que cometem um crime, exemplo um furto, seriam desonestas. Kohlberg, ao ser partidário da moralidade como justiça, correlaciona as demais orientações com sua, isto é, ele afirma por exemplo que a manutenção da lei e a maximização do bem-estar de todos são atos que mantêm a justiça. Em vista disso, mesmo elencando quatro tipos distintos de orientação moral, percebe-se uma harmonia entre tais, pois os elementos norteadores são sempre as leis, a justiça e os princípios, não há nenhuma menção ao sentimento nessas perspectivas, seja a bondade, a generosidade ou até o cuidado. O estágio moral que tende para uma perspectiva afetiva é o terceiro do desenvolvimento de Kohlberg, na sua frente há mais três estágios, assim surgem os primeiros indícios da problemática deste capítulo. Quando Carol Gilligan questiona a pesquisa de Kohlberg na década de oitenta, ela denuncia a ausência de uma orientação marcada por sentimentos e a inferioridade de qualquer comportamento que priorizasse o contexto ou o afeto. Sua crítica provocou debates diretos com Kohlberg, além de incitar o nascimento da ética do cuidado, por isso há quem<sup>31</sup> diga que a pesquisa da autora é, ao modo de Thomas Kuhn, revolucionária<sup>32</sup>.

## 2.3 UM NOVO PARADIGMA

Percursora dos estudos sobre o cuidado, Carol Gilligan é uma psicóloga norte-americana nascida em 1936 e que atualmente é professora na Universidade de New York e também atua na Universidade de Cambridge. Sua obra “Uma voz Diferente” (*In a Different Voice*) publicada em 1982 é referência em pesquisas sobre a moralidade que envolvem afeto e diferenças de gênero.

---

<sup>31</sup> Seyla Benhabib, em seu artigo “O outro Generalizado e Outro Concreto: A controvérsia Kohlberg-Gilligan e a Teoria Feminista”, que visa expor a importância de Gilligan para a filosofia, assim, nesse texto ela afirma: “O trabalho de Carol Gilligan em psicologia cognitiva e do desenvolvimento moral recapitula um padrão que ficamos conhecendo através de Thomas Kuhn. Observando uma discrepância entre as proposições do paradigma de pesquisa original e os dados, Gilligan e seus colaboradores primeiro ampliaram esse paradigma de modo a ajustar resultados anômalos. Essa ampliação depois lhe permitiu enxergar alguns outros problemas sob nova luz; subsequentemente, o paradigma básico, a saber, o estudo do desenvolvimento do julgamento moral, de acordo com o modelo de Lawrence Kohlberg, é fundamentalmente revisto” (BENHABIB, 1987, p. 87-88).

<sup>32</sup> Ao escrever “A Estrutura das Revoluções Científicas”, Kuhn realiza uma historicidade da ciência e observa como as anomalias em um estudo científico surgem e são capazes de romper um paradigma para a criação de outro: “Guiados por um novo paradigma, os cientistas adotam novos instrumentos e orientam seu olhar em novas direções. E o que é ainda mais importante: durante as revoluções, os cientistas veem coisas novas e diferentes quando, empregando instrumentos familiares, olham para os mesmos pontos já examinados anteriormente. E como se a comunidade profissional tivesse sido subitamente transportada para um novo planeta, onde objetos familiares são vistos sob uma luz diferente e a eles se apegam objetos desconhecidos” (KUHN, 1998, p. 145-146).

Para realizar tal livro, Gilligan teve o apoio financeiro de fundações, como também de uma equipe de colaboradores que auxiliou nas entrevistas e na formação de hipóteses. Assim, a autora empreendeu três estudos que podem ser considerados longitudinais, nesses estudos houve a participação de homens e mulheres em idades distintas, que por sua vez deveriam responder sobre o conceito de moralidade e sobre o seu comportamento perante a determinados dilemas morais. O desejo pelo tema surgiu após a percepção de uma disparidade no entendimento sobre a moral e também na omissão dessa diferença em teorias psicológicas, como a de Piaget e a de Kohlberg. Isso indica afirmar que Gilligan notou a existência de uma voz diferente na moralidade: “dois modos de falar sobre problemas morais, dois modos de relatar o relacionamento entre o outro e o eu” (GILLIGAN, 1982, p. 11) e para a autora, essa distinta voz seria mais frequente em mulheres, logo, a experiência feminina foi omitida nos estudos psicológicos sobre o desenvolvimento humano. A defesa de sua tese tem início com as entrevistas, pois a partir delas, a autora demonstra as maneiras distintas de se posicionar moralmente, além de evidenciar os elementos primordiais de cada orientação moral. Gilligan também critica a teoria kohlberguiana, como uma forma de sustentar a tese sobre omissão. Desse modo, seu objetivo é: “ampliar a compreensão do desenvolvimento humano, utilizando o grupo omitido na elaboração da teoria para chamar a atenção para o que está faltando em seu enfoque” (GILLIGAN, 1982, p. 13). O resultado de sua pesquisa expõe dados ignorados sobre o comportamento moral e incita uma nova teoria que abrange sentimentos e a materialidade do sujeito. No entanto, engana-se quem acredita que Gilligan arquitetou um sistema ético em seu livro, longe disso, o que a autora pretende é denunciar as teorias clássicas da psicologia que ignoraram o comportamento moral voltado para os sentimentos e defender sua legitimidade, pois segundo a autora, tal comportamento corresponde como qualquer outra orientação moral. No decorrer da sua obra, nota-se constantes críticas a Freud, Piaget e sobretudo a Kohlberg, com seu contemporâneo, Gilligan destina mais questionamentos, aliás, a autora debate diretamente com a teoria kohlberguiana. Porém, é necessário salientar o grau de intimidade entre os psicólogos, pois Gilligan além de aluna de Kohlberg em Harvard, foi também sua amiga e agradeceu aos ensinamentos no seu livro. Outra consideração a ser feita, é sobre o esposo da psicóloga, James Gilligan, que também é um crítico à teoria kohlberguiana e seus questionamentos estão presentes no livro de Kohlberg, quando o autor reserva uma seção para responder aos comentadores de sua teoria.

O livro “Uma Voz Diferente” levou cerca de dez anos até a finalização e contém três estudos sobre a moral, o primeiro refere-se a uma pesquisa composta por estudantes universitários cujo objetivo era identificar a concepção do eu e da moral no início da fase adulta. Para a realização desse estudo, Gilligan e sua equipe entrevistou vinte e cinco estudantes de ambos os sexos que cursavam a disciplina moral e política, eles foram entrevistados como veteranos e cinco anos depois como graduados. Destaco o fato que vinte estudantes desistiram do curso e entre esse número, dezesseis eram mulheres, mas todos foram entrevistados após os cinco anos. A segunda pesquisa corresponde sobre a decisão do aborto. Foram entrevistadas cerca de vinte e nove mulheres de diversas culturas e com faixa etária entre os treze até os trinta e três anos, essas mulheres eram gestantes do primeiro trimestre da gravidez e consideravam o aborto. Ao término do estudo, a autora tinha dados completos de vinte e uma mulheres que foram novamente entrevistadas um ano após a sua escolha. O objetivo de tal pesquisa era descobrir o que a vivência de um dilema provoca no desenvolvimento, ou seja, o foco da investigação envolvia pensamento e experiência nos aspectos morais. Quanto ao terceiro e último estudo, seu foco é restrito, pois deseja evidenciar as distinções de comportamento entre os sexos, para isso, Gilligan e sua equipe formaram grupos que igualavam mulheres e homens em idade, classe social e escolaridade. Cada grupo respondeu acerca do entendimento pela moralidade, sobre sua posição em dilemas hipotéticos e também narraram suas experiências em julgamentos. Essa terceira pesquisa denominada como “*estudo sobre direitos e responsabilidade*” é representada parcialmente no livro, visto que o objetivo da autora era lançar um registro à parte somente para esse estudo, o que ocorre seis anos depois da publicação de “Uma Voz Diferente”, em 1988. Gilligan junto com outros autores publicam “Mapping the Moral Domain”, obra que aprofunda as diferenças de gênero na moralidade. Antecipo que no livro de Gilligan não há uma clara divisão sobre os estudos, isto é, não existe uma ordem de surgimento, justifico essa particularidade pois, as três pesquisas convergem para um só objetivo; afirmar a existência de uma orientação moral voltada para os sentimentos e o contexto, além de denunciar a ausência desse comportamento na bibliografia psicológica.

Diferente de Kohlberg, que assume uma postura cognitivo-evolutiva e disserta sobre essa metodologia, Gilligan não determina sua via de estudo, porém, é partidária da interação entre o meio e a cognição: “Evidentemente, essas diferenças surgem num contexto social onde fatores de posição e poder sociais se combinam com a biologia reprodutiva para modelar a experiência de homens e mulheres e as relações entre os sexos” (GILLIGAN, 1982, p. 12). Se seria possível

agrupar Gilligan na teoria cognitivo-evolutiva? Acredito que não, se partimos dos critérios pensados por Kohlberg, já que o psicólogo utiliza a formação de estágios racionais como característica primordial para elaboração de uma teoria cognitivo-evolutiva, assim, a proposta de Gilligan está longe disso. Em verdade, o propósito da autora ao pensar sobre a moral é oposto aos objetivos de Piaget e de Kohlberg, a diferença é que o estudo de Gilligan não propõe uma teoria do desenvolvimento, tampouco é possível afirmar com veemência que a psicóloga possui uma teoria sobre a moral, porque a finalidade de “Uma Voz Diferente” é evidenciar as diferenças omitidas, legitimando um comportamento distinto: “Visto sob este prisma, os dados discrepantes na experiência das mulheres fornecem uma base sobre o qual gerar nova teoria, potencialmente produzindo uma perspectiva mais abrangente das vidas de ambos os sexos” (GILLIGAN, 1982, p. 15). Desse modo, não há estágios cognitivos, o que existe é a percepção que um grupo tende a julgar moralmente por sentimentos, além de recorrer ao contexto da situação e que esse comportamento, quando não ignorado, foi posto como inferior, logo, Gilligan denuncia que não é o desenvolvimento feminino que contém falhas, mas as teorias que possuem erros: “assim é que um problema na teoria transformou-se em problema no desenvolvimento das mulheres e este, por sua vez situado na vivência dos relacionamentos das mulheres” (GILLIGAN, 1982, p. 17). No entanto, essa orientação moral que a autora defende, não é caracterizada pelas mulheres, mas pelo uso dos sentimentos e da narrativa, ou seja;

A voz diferente que eu defino caracteriza-se não pelo gênero, mas pelo tema. Sua associação com as mulheres é uma observação empírica, e é sobretudo através das vozes das mulheres que eu traço o seu desenvolvimento. Mas essa associação não é absoluta, e os contrastes entre as vozes femininas e masculinas são apresentados aqui para aclarar uma distinção entre dois modos de pensar e focalizar um problema de interpretação mais do que representar uma generalização sobre ambos os sexos (GILLIGAN, 1982, p. 12).

Em seu livro, a autora relata que após perceber as discrepâncias no julgamento moral presente em outro estudo realizado, notou as vozes distintas, além de observar uma má interpretação de alguns psicólogos acerca desse comportamento. As críticas proferidas por Gilligan abrangem primordialmente Freud, Piaget e Kohlberg. Inicialmente, seu questionamento foi direcionado ao psicanalista, assim, a autora utiliza alguns textos freudianos, como: “Três ensaios sobre a sexualidade” (1905) e “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos” (1925) para comprovar seu argumento da má interpretação.

Em “Três ensaios sobre a sexualidade” é somente no segundo volume que devo me ater, pois, destina-se a teorizar sobre a sexualidade infantil, inclusive mesmo não citando o complexo de Édipo, o autor oferece meios para entendê-lo: “Este livro, que nos fala da pré-história da sexualidade, é que vai fornecer os elementos indispensáveis para a compreensão do complexo de Édipo, apesar de ele mesmo não citar uma única vez o Édipo, a não ser em notas de pé de página acrescentadas posteriormente” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 95). E é justamente em “Três ensaios sobre a sexualidade”, que o autor narra sobre a sexualidade infantil: “É no segundo dos Três ensaios que Freud vai desenvolver sua teoria da sexualidade infantil que provocou tanta reação e que se tornou fundamento essencial da teoria psicanalítica” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 98). O meu interesse por esse volume, justifica-se porque Gilligan reserva uma crítica a ideia da inveja do pênis que Freud defende: “Já a garotinha não incorre em semelhantes recusas ao avistar os genitais do menino, com sua conformação diferente. Está pronta a reconhecê-lo de imediato e é tomada pela inveja do pênis, que culmina no desejo de ser também um menino, tão importante em suas consequências” (FREUD, 1996a, p. 184). Mesmo consciente das modificações sofridas pelo texto ao longo de vinte anos, Gilligan observa essas alterações e comenta:

Após tentar o ajustamento das mulheres à sua concepção masculina, vendo-as como invejosas do membro que lhes faltava, veio, ao contrário a reconhecer uma diferença desenvolvimental na força e persistência dos apegos pré-edípicos das mulheres às suas mães. Ele considerou essa diferença no desenvolvimento das mulheres como responsável pelo que via como falha desenvolvimental das mulheres (GILLIGAN, 1982, pp. 16-17).

Dito de outro modo, em 1905 Freud esforça-se para alinhar a realidade feminina com a masculina, após anos de estudos, é em 1925 com a publicação do ensaio “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos” que o psicanalista admite distinções entre os gêneros, no entanto, caracteriza o desenvolvimento da mulher imperfeito se compararmos com os homens, justamente por conter diferenças que não se enquadram com a realidade masculina. Ou seja, no primeiro momento, Freud procurou entender experiência feminina ao igualar com a dos homens e no momento posterior assumiu as diferenças, mas determinou falhas à realidade feminina ou classificou como um “continente obscuro”, admitindo sua incompreensão. Acerca do ensaio “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos” considera-se o texto como um apanhado de pensamentos freudianos sobre as diferenças encontradas na psicologia feminina. Por sua vez, é nesse escrito que Freud confessa que sempre aderiu como o sujeito de estudo, os meninos, para desenvolver sua teoria sobre sexualidade infantil:

Examinando as primeiras formas mentais assumidas pela vida sexual das crianças, habituamo-nos a tomar como tema de nossas investigações a criança do sexo masculino, o menino. Com as meninas, assim supúnhamos, as coisas deviam ser semelhantes, embora de um modo ou de outro elas tenham, não obstante, de ser diferentes. O ponto do desenvolvimento em que reside essa diferença não podia ser claramente determinado (FREUD, 1996b, p. 282).

Durante o texto, Freud disserta brevemente sobre o complexo de Édipo nos meninos e também nas garotas. Porém, com relação às meninas, o autor afirma a existência de um novo elemento, pois enquanto os meninos retêm a mãe como o objeto de desejo, as meninas abandonam essa referência materna, passando a considerar o pai como o novo objeto. Segundo o psicanalista essa alteração ocorre pela vontade feminina de ter um filho, se antes as garotas almejavam um pênis e acreditavam que a mãe era a responsável pela ausência do membro: “A situação como um todo não é muito clara, contudo pode-se perceber que, no final, a mãe da menina, que a enviou ao mundo assim tão insuficientemente aparelhada, é quase sempre considerada responsável por sua falta de pênis” (FREUD, 1996b, p. 283), nesse momento as garotas transformam suas mães em objeto de ciúme e seus pais em objeto de amor: “Ela abandona seu desejo de um pênis e coloca em seu lugar o desejo de um filho; *com esse fim em vista*, toma o pai como objeto de amor. A mãe se torna o objeto de seu ciúme. A menina transformou-se em uma pequena mulher” (FREUD, 1996b, p.284, *grifo do autor*). Após essa reflexão, Freud determina uma diferença na fase do complexo de Édipo entre os sexos, pois nos meninos tal complexo é vivenciado primeiro e em seguida acontece a fase da castração, nas meninas o processo é inverso. Longe de querer explorar o estudo de Freud sobre a sexualidade, justifico a inclusão de alguns pontos dessa teoria, dado que, ao final do texto “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos” encontra-se uma passagem sobre a moralidade feminina compreendida por Freud. Nos garotos, a castração ou a ameaça de castração é um momento posterior ao complexo de Édipo, logo sabe-se que fase edípica acaba quando inicia a ameaça de castração, no entanto, não há conhecimento do motivo que causa o término da fase edípica nas garotas, uma vez que a castração é um momento anterior. Desse modo, Freud acredita que essa fase pode ser lentamente abandonada, repreendida ou até mesmo persistir na vida cognitiva das mulheres e isso faz com que o psicanalista acredite que o senso de ética feminino é inferior:

Não posso fugir à noção (embora hesite em lhe dar expressão) de que, para as mulheres, o nível daquilo que é eticamente normal, é diferente do que ele é nos homens. Seu superego nunca é tão inexorável, tão impessoal, tão independente de suas origens emocionais como exigimos que o seja nos homens. Os traços de

caráter que crítico de todas as épocas erigiram contra as mulheres – que demonstram menor senso de justiça que os homens, que estão menos aptas a submeter-se às grandes exigências da vida, que são mais amiúde influenciadas em seus julgamentos por sentimentos de afeição ou hostilidade – todos eles seriam amplamente explicados pela modificação na formação de seu superego que acima inferimos (FREUD, 1996b, p.286).

A formação do superego que Freud cita aparece nesse momento, porque quando os meninos vivenciam o período da castração, o complexo de Édipo é fragmentado, suas partes são incluídas no ego que formam o superego:

Suas catexias libidinais são abandonadas, dessexualizadas, e, em parte, sublimadas; seus objetos são incorporados ao ego, onde formam o núcleo do superego e fornecem a essa nova estrutura suas qualidades características. Em casos normais, ou melhor em casos ideais, o complexo de Édipo não existe mais, nem mesmo no inconsciente; o superego se tornou seu herdeiro (FREUD, 1996b, p.285).

Todavia, conforme o pensamento freudiano, o superego feminino estaria comprometido visto que não é assegurado o rompimento do complexo de Édipo, assim o comportamento da mulher na moralidade é distinto do homem e inferior por sua inclinação aos sentimentos, como afirma Gilligan: Tendo vinculado a formação do superego ou consciência com a ansiedade da castração, Freud considerou as mulheres como sendo privadas pela natureza do ímpeto de uma completa solução edípica. Por conseguinte, o superego das mulheres – o herdeiro do complexo de Édipo – estava prejudicado” (GILLIGAN, 1982, p. 17).

A obscuridade feminina é um tema recorrente nos textos do psicanalista e também na literatura, em o “Livro dos Abraços”, Eduardo Galeano escreve: “Eu adormeço às margens de uma mulher: eu adormeço às margens de um abismo” (GALEANO, 2009, p.94) Em “Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade” Freud comenta que a vida sexual feminina não pôde ser estudada, por conta de alguns motivos:

A importância desse fator da supervalorização sexual pode ser estudada em melhores condições no homem, cuja vida amorosa é a única a ter-se tornado acessível à investigação, enquanto a da mulher, em parte por causa da atrofia cultural, em parte por sua discrição e insinceridade convencionais, permanece envolta numa obscuridade ainda impenetrável (FREUD, 1996c, p.143).

Mais tarde, em outro texto, ele reafirma o mistério feminino: “ Sabemos menos acerca da vida sexual de meninas do que de meninos. Mas não é preciso envergonharmo-nos dessa distinção; afinal de contas, a vida sexual das mulheres adultas é um ‘continente negro’ para a psicologia



(FREUD, 1996c, p.209.) A perspectiva que o comportamento feminino na moralidade, na sexualidade ou nas demais instâncias da vida sejam representadas de forma quase mística, pode no primeiro momento soar poético, todavia, também pode indicar um erro referencial. Ou seja, ao tentar compreender a sexualidade feminina ou seu comportamento frente a um dilema moral, a partir de uma postura masculina, além de considerar os aspectos da realidade do homem como o padrão universal, tais pressupostos provocam falsas conclusões- como o argumento do “continente obscuro” ou do senso ético inferior, o que representa um verdadeiro abismo entre teoria e realidade. Continuando com as críticas emitidas por Gilligan na psicologia da moralidade, o próximo a ser questionado é Jean-Piaget, todavia, a autora não reserva um grande número de comentários ao suíço, como fez com Freud e principalmente com Kohlberg. Essa ausência é explicada porque Gilligan explora mais a influência de Piaget na teoria Kohlberguiana a seu próprio pensamento. No entanto, a psicóloga salienta que Piaget também é partidário da concepção de que as mulheres possuem o senso ético inferior e para confirmar seu argumento, ela disserta brevemente sobre os jogos infantis e conclui que para Piaget:

As meninas são mais condescendentes em suas atitudes quanto às regras, mais dispostas a fazer exceções, e mais facilmente tolerante com as inovações. Como resultado, o senso legal, que Piaget considera essencial para o desenvolvimento moral, ‘ é muito menos desenvolvido nas meninas pequenas do que nos meninos’ (GILLIGAN, 1989, p. 20).

Além disso, autora observa que Piaget determina o desenvolvimento masculino como o padrão a ser alcançado, e considera os jogos infantis importantes, pois é por meio deles que as crianças aprendem sobre a concepção e a alteração de regras, aspectos essenciais quando consideramos a moral normativa: “Nos jogos, as crianças aprendem a assumir o papel dos outros e começam a ver-se através dos olhos de outrem. Nos jogos, elas aprendem o respeito às regras e vêm a entender como as regras podem ser feitas e mudadas” (GILLIGAN, 1989, p. 19). No decorrer do texto, a autora também aborda outros autores que reforçam seu argumento, dentre eles, encontra-se Janet Lever e Erik Erikson. Acerca da socióloga, Gilligan observa que Lever expande a teoria dos jogos piagetiano e confirma que as atividades consideradas masculinas são mais pragmáticas, por isso: “Lever deduz que, dadas as realidades da vida adulta, se uma menina não quiser ficar na dependência de homens, terá que aprender a brincar como um menino” (GILLIGAN, 1989, p. 20). Enquanto destaca de Erikson, famoso desenvolvimentista, seu pensamento sobre o ciclo da vida. Tal teoria acredita que há oito estágios e que a identidade precede a intimidade, como ocorre no

desenvolvimento masculino, mas na mulher o comportamento é outro, ou seja, a intimidade segue unida com a identidade: “Contudo, apesar da observação de Erikson das diferenças de sexo, seu mapa dos oito estágios do ciclo da vida permanece inalterado: a identidade continua a preceder a intimidade à medida que a experiência masculina continua a definir sua concepção de vida” (GILLIGAN, 1989, p. 22). As críticas realizadas por Gilligan são destinadas a autores que refletiram sobre moral e impuseram em seus escritos apenas uma orientação. A psicóloga recorreu a pensadores clássicos como Freud, Piaget e até mesmo Erikson para alimentar sua tese, porém, o maior questionamento, como já mencionado, foi atribuído à teoria do desenvolvimento de Lawrence Kohlberg.

Em verdade, durante todo o seu livro, Gilligan cita Kohlberg, a autora aponta discrepâncias na teoria do psicólogo com a realidade, assim, a partir dos estudos do norte-americano, Gilligan disserta sobre o conceito de moral, sobre os elementos predominantes em um julgamento e também sobre os aspectos relevantes em uma visão de mundo. Para desenvolver essas investigações, além de fazer um contraponto com Kohlberg, Gilligan utiliza suas três pesquisas mencionadas anteriormente, ou seja- ela obtém respostas de participantes com idades distintas e que variam no sexo. Inclusive a autora acredita que o comportamento moral e até mesmo a visão de mundo, pode se distinguir conforme o sexo, contudo, qualquer alusão ao essencialismo ou ao determinismo é equivocada, segundo Gilligan. A investigação a respeito do entendimento sobre a moralidade tem como objetivo notar os primeiros indícios do cuidado, pois, enquanto uma teoria defende a perspectiva da moral como equidade, Gilligan demonstra através das vozes femininas presentes em suas pesquisas o quanto a moralidade pode ser contextual e manifestada de acordo com nossos relacionamentos. De tal modo que, no primeiro estudo realizado por Gilligan, o qual refere-se aos estudantes universitários, ela pergunta a uma bacharelada se existem coisas moralmente certas e outras erradas, a aluna responde:

Tem a ver com responsabilidades e obrigações, e valores, principalmente valores.... No meu caso relaciono moralidade com relacionamentos interpessoais que têm a ver com o respeito a outra pessoa e a mim. (Por que respeito com a outras pessoas?) Porque têm uma consciência ou sentimentos que podem ser prejudicados, uma consciência que pode ser prejudicada (GILLIGAN, 1989, p. 76).

O policiamento em não prejudicar os outros nas ações morais e adotar essa postura como um dos possíveis objetivos da moralidade também está presente nos discursos de outras jovens, percebe a aflição dessa mulher ao tentar conciliar a verdade com a inevitável mágoa que ela levará:

Meu princípio é não magoar outras pessoas desde que você não vá contra a sua consciência e permaneça fiel a você mesmo.... Há muitas questões morais, como aborto, bebedeira, matar, roubar, monogamia. Em problemas controvertidos como esses, sempre digo que cabe à pessoa resolver. O indivíduo tem que decidir e portanto seguir sua consciência. Não há absolutos morais. As leis são instrumentos pragmáticos, mas não absolutas. Uma sociedade viável não pode fazer exceções a toda hora, mas eu pessoalmente... Receio que esteja para acontecer uma grande crise com meu namorado um dia desses, e alguém ficará magoado, e ele ficará mais magoado do que desejo. Sinto uma obrigação de não magoá-lo, mas também uma obrigação de não mentir. Não sei se é possível não mentir e não magoar (GILLIGAN, 1989, p. 76).

Pode-se complementar essa citação com o relato de outra universitária que também mencionou o seu namoro ao comentar sobre a moralidade: “ Anos atrás eu teria pulado da janela para não magoar meu namorado. Isso era patológico. Mesmo hoje, no entanto, quero aprovação e amor, e não quero inimigos. Talvez por isso haja moralidade- para as pessoas terem aprovação, amor e amizade” (GILLIGAN, 1989, p. 76). Os discursos dessas mulheres não se adequam ao conceito de moral como equidade, porque não estão compostos ou exclusivamente compostos, por princípios e abstrações, ao contrário, nota a constante presença do outro e a vigilância em não o prejudicar, o que nem sempre é possível e, quando não, se torna um sofrimento. Ao notar as vozes destoantes do padrão, Gilligan compara a moralidade segundo Kohlberg e o entendimento sobre a moral de tais mulheres, dessa maneira, a autora afirma que, em virtude desse comportamento distinto, Kohlberg e também outros pensadores, consideram como inferior o desenvolvimento que detém esse segmento da moralidade:

(...) assim como a concepção de moralidade como equidade vincula o desenvolvimento moral à compreensão de direitos e regras. Essa diferente construção de problema moral pelas mulheres pode ser considerada como a razão crítica para o seu fracasso em se desenvolver dentro das limitações do sistema de Kohlberg (GILLIGAN, 1989, p. 29).

Por má interpretação, o comportamento distinto do regular não foi considerado uma orientação moral, além de ser compreendido como inferior. Perceba que os discursos femininos acima demonstrados, ressaltam a presença do outro e a motivação em não machucar ou em cuidá-lo, porém, de acordo com os estágios do raciocínio moral formulados por Kohlberg e descritos no tópico anterior, tais relatos se adequam ao estágio 03, etapa caracterizada pelos sentimentos e pela

vontade em agradar os demais: “O comportamento moralmente certo é o que leva à aprovação dos outros. Trata-se da moralidade de conformismo a estereótipos, por exemplo: ‘É papel de todo bom marido salvar a vida da mulher’” (BIAGGIO, 2006, p. 25). No entanto, o estágio 03 representa uma etapa intermediária em um percurso hierárquico, logo, subentende-se sua desvantagem. Para ilustrar essa orientação moral mais constante nas mulheres, Gilligan utiliza a mesma ferramenta usada por Kohlberg, ou seja- o dilema de Heinz. Em seu estudo sobre direitos e responsabilidade, a autora entrevista um casal de crianças, a saber, Jake e Amy, ambas com onze anos e conhecidas pelo bom desempenho na escola, Gilligan salienta também que enquanto Jake mantinha uma preferência pela língua inglesa e pela matemática, Amy nutria apreço pela ciência. O objetivo do estudo era identificar as variáveis presentes em um julgamento moral, sejam elas de sexo, classe social, idade, entre outras. Assim, ao abordar o caso de Heinz para Jake, a psicóloga observa sua inclinação em solucionar o dilema através da lógica:

Em primeiro lugar, uma vida humana vale mais que dinheiro, e se o farmacêutico ganha só mil dólares, ele ainda continua vivendo, mas se Heinz não rouba a droga, sua mulher vai morrer. (Por que a vida humana vale mais que dinheiro?) Porque o farmacêutico pode ganhar mil dólares, depois, de uma pessoa rica com câncer, mas Heinz não pode ter sua mulher outra vez. (Por que não?) Porque as pessoas são totalmente diferentes e por isso você não podia ter a mulher de Heinz de novo (GILLIGAN, 1989, p. 37).

O relato de Jake pode ser entendido como normativo por estabelecer uma solução comum, seu pensamento carrega uma praticidade, por isso a resposta é genérica, pois os dilemas se apresentam de modo abstrato, não há particularidades, o que existe é o estabelecimento de uma resolução que se adequa para problemas semelhantes. Quando questionado sobre como deve ser a posição do Juiz, Jake informa “devia dar a Heinz a menor pena possível” (GILLIGAN, 1989, p. 37). Acerca da infração cometida por Heinz ao roubar o medicamento, o garoto responde: “as leis têm enganos, e você não pode seguir a lei à risca para tudo que você pode imaginar” (GILLIGAN, 1989, p. 37). Consciente que a lei é mantida para assegurar a ordem social, Jake também reconhece que há momentos superiores à obediência legal, o que justifica, para o garoto, a posição do Juiz. Gilligan considera o discurso de Jake em uma perspectiva lógica:

Considerando o dilema moral como ‘uma espécie de problema matemático com humanos’, ele o arma como uma equação e parte para a solução. Desde que sua solução é racionalmente deduzida, presume que qualquer pessoa que acompanhe o raciocínio chegará à mesma conclusão e pois que o juiz deverá também achar que Heinz estava certo em roubar (GILLIGAN, 1989, p. 37-38).

Nota-se uma diferença de perspectiva quando Gilligan aborda o mesmo caso para Amy, a partir da garota é possível compreender a complexidade da situação vivenciada por Heinz, pois sua narração não é objetiva e prática como a de Jake, percebe-se incertezas e dúvidas no seu discurso, porque para Amy, o dilema não é tão pragmático, há ramificações que devem ser consideradas: “Bem, acho que não. Acho que pode haver outros meios além de roubá-lo, como se ele pudesse pedir dinheiro emprestado ou fazer um empréstimo, ou coisa assim, mas realmente não deve roubar o remédio- mas também sua mulher não deve morrer” (GILLIGAN, 1989, p. 39). Questionada porque Heinz não deveria cometer o roubo, Amy não se apoia em leis ou no direito de propriedade, o que ocorre é justamente o contrário, ela destaca os efeitos que o crime pode causar:

Se ele roubasse o remédio, ele podia salvar sua esposa, mas se fizesse isso, podia ir para cadeia. E então sua mulher podia ficar mais doente de novo, e ele não podia obter mais remédio, e isso não podia ser bom. Por isso, eles deviam realmente conversar sobre o assunto e achar outro meio de conseguir o dinheiro (GILLIGAN, 1989, p. 39).

Para Amy, Heinz está inserido em uma rede de relacionamentos, ele é um sujeito moral concreto, possuidor de histórias e sentimentos e tais particularidades precisam ser consideradas, caso não, seu relato pode vir a acontecer, ou seja, a esposa de Heinz adoece novamente e não tem ninguém para cuidá-la. O discurso da garota abala o relato de Jake, pois demonstra que dilemas morais, como o exemplo de Heinz, pode não ser tão simples. Ainda que universalmente se concorde que a vida é um bem maior e que o Juiz pode diminuir a punição do infrator, Heinz se distanciará da esposa, logo, a pergunta é inevitável; quem cuidará dela?

Vendo no dilema não como um problema de matemática com seres humanos, mas uma narrativa de relacionamentos que expande pelo tempo, Amy encara a necessidade permanente que a mulher tem do marido, e a preocupação constante do marido por sua mulher e procura atender a necessidade do farmacêutico de modo a manter, em vez de romper, a conexão (GILLIGAN, 1989, p. 39).

A manutenção do relacionamento é o ponto básico para a construção do argumento de Amy, além disso, a garota entende que é no posicionamento do farmacêutico que se encontra o verdadeiro dilema, propondo um diálogo como a solução. Mais adiante, Gilligan aborda a tendência do sexo feminino em priorizar a conexão, enquanto o gênero oposto privilegia a separação, e essas distinções originam comportamentos distintos, inclusive no julgamento moral. Ainda no hipotético caso de Heinz, há o relato de Claire, uma estudante universitária que foi entrevistada em dois momentos, como veterana e depois aos vinte e sete anos. Em ambas as entrevistas, o dilema de

Heinz foi exposto, no entanto, ao decorrer dos anos, a perspectiva de Claire modifica-se. De início o seu entendimento acerca do dilema se aproxima com o relato de Amy, visto que as duas exploram a responsabilidade para com o outro, porém apenas Claire invoca o direito de propriedade do farmacêutico:

Embora o farmacêutico ‘tenha um direito, quero dizer, ele tenha um direito legal, acho também que ele tinha obrigação moral de mostrar compaixão nesse caso. Acho que ele não tinha o direito de recusar’. Ao vincular a necessidade de agir de Heinz com o fato de que ‘a esposa precisava que ele fizesse isso naquela situação; ela não podia ter feito, e é responsabilidade dele fazer por ela o que necessita’, Claire elabora o mesmo conceito de responsabilidade que foi expresso por Amy. Ambas igualam responsabilidade com a necessidade de resposta que surge do reconhecimento de que os outros estão contando com você e que você está em situação de ajudar” (GILLIGAN, 1989, p. 65).

De acordo com Gilligan, o depoimento de Claire pode ser inserido no estágio 04 do raciocínio moral de Kohlberg, contudo, após cinco anos, há um novo discurso sobre o dilema e conforme a teoria Kohlberguiana é possível afirmar que Claire regrediu, uma vez que sua concepção de lei é alterada:

Deus meu, como, se eu regredi. Parece-me que em certo estágio da minha vida eu estava a responder esses dilemas com muito mais segurança e diria ‘Sim, isso é absolutamente correto e isso é absolutamente errado’. E agora estou afundando cada vez mais no pantanal da incerteza. Não estou segura se isso é bom ou mau a essa altura, mas acho que houve, naquele sentido, uma direção (GILLIGAN, 1989, p. 66).

A incerteza que atravessou Claire está presente no relato de Amy e essa cautela em se posicionar indica que os dilemas morais, quando observados pelas mulheres, demandam mais informações, isto é, a orientação moral que Gilligan expõe requer uma narrativa mais elaborada, assim, é necessário conhecer os sonhos, as histórias e os relacionamentos do sujeito moral para depois haver um posicionamento. Ao comportamento que é estruturado em normas e princípios, não tem uma grande necessidade de conhecer as subjetividades, visto que há sempre uma solução genérica para os casos ditos semelhantes. Por fim, Gilligan sai em defesa de Amy, denominando esse modo de agir:

Visto sob esse prisma, seu entendimento e moralidade como surgindo do reconhecimento de relacionamento, sua crença na comunicação como modo de solucionar conflito, e sua convicção de que a solução do dilema provirá de sua imperiosa representação parecem longe de ingênuos ou cognitivamente imaturos. Pelo contrário, os julgamentos de Amy encerram as compreensões decisivas para

uma ética do cuidado, assim como os julgamentos de Jake refletem a lógica do enfoque na justiça (GILLIGAN, 1989, p. 41).

Até o momento, esse tópico não havia mencionado a “ética do cuidado” como a orientação moral defendida por Gilligan, pois sempre me referi através de adjetivos, como “a orientação que prioriza o contexto”, ou “a que está mais presente nas mulheres”, entre outros, isso porque optei em apresentar algumas características para depois nomear. Além disso, como já falado, Gilligan não formulou um sistema ético, seu objetivo foi a exposição e o reconhecimento dessa orientação. Assim, quando esse tópico apresentar o termo “ética do cuidado” deve ser entendido de forma ampla, baseado nos pressupostos em comum das autoras do cuidado, visto que Gilligan não faz referência a uma autora específica, até mesmo por ser uma precursora. Assim, por meio dos depoimentos mencionados acima, é possível elencar características principais do cuidado, como a necessidade da relação e de ações que mantenham essas conexões, enquanto que a definição do termo cuidado e seu objetivo para a psicóloga, podem ser compreendidos da seguinte forma: “O ideal de cuidado é pois uma atividade de relacionamento, de atender e corresponder a uma necessidade, tomar conta do mundo mantendo a teia de conexão de modo que ninguém seja deixado sozinho” (GILLIGAN, 1989, p. 73). Quando Amy traz para o debate, a percepção que a esposa de Heinz pode ficar sem cuidados é porque observa o sujeito moral como um ente envolvido em uma teia de conexões, no qual o rompimento deve ser evitado. Se a ética da justiça preserva uma hierarquia, no cuidado o que existe é uma corrente de relacionamentos. Na construção dos elementos que compõem a orientação do cuidado, foi mencionado a preocupação ou policiamento em não magoar, aceitando como um dos fundamentos para agir moralmente. Acrescento além desses, a preservação dos relacionamentos e a bondade: “A pessoa moral é aquela que ajuda a outros; bondade é serviço, cumprir as obrigações e responsabilidades para com os outros, se possível sem se sacrificar” (GILLIGAN, 1989, pp. 76-77). A apreensão em não provocar mágoas, está unida com ideia de responsabilidade, ou seja, evita-se o não sofrimento daqueles com quem se é responsável. A intrínseca relação desses elementos no agir moral, aparece de modo prático em um dilema que atravessa apenas as mulheres- o aborto. A escolha de Gilligan por desenvolver um estudo centrado em tal questão, ocorre porque a sexualidade feminina que antes era envolvida em uma passividade, hoje assume um contorno mais autônomo. E, ainda que as mulheres sejam influenciadas em sua decisão ou até mesmo obrigadas a realizar determinada atitude, o dilema do aborto será, na maioria dos casos, uma escolha feminina. Comunico que a discussão em prol ou

contra o aborto não será pautada nesse trabalho, pois o objetivo é exemplificar o comportamento de algumas mulheres ao viver esse dilema, isto é, descobrir o que é considerado antes do posicionamento:

Quando uma mulher pensa sobre continuar uma gravidez ou abortar, considera uma decisão que afeta tanto a si mesma como a outros, e enfrenta diretamente a questão moral de causar mal. Desde que a opção é em última instância dela mesma, e portanto, pela qual é responsável, essa opção suscita precisamente aquelas questões de julgamento que têm sido as mais problemáticas para as mulheres (GILLIGAN, 1989, p. 82).

A partir dos depoimentos das vinte e nove mulheres entrevistadas nesse estudo, Gilligan notou a constante repetição de palavras como “deve”, “obrigação”, “bom”, “mau”, além de “egoísta” e “responsável”. Na construção do dilema, causar o mal indica ser egoísta e imoral, enquanto ser responsável é expressar o cuidado. Cathy, uma jovem de dezenove anos, relata sua dificuldade em se posicionar, pois a sua vontade é oposta ao do seu parceiro e a da sua família:

Eu não sei que escolhas tenho. A questão é fazer ou não o aborto; essas são as minhas opções. O que me confunde é a questão de magoar a mim mesma ou às pessoas que me cercam. Que é mais importante? Se houvesse um meio-termo feliz, seria ótimo, mas não há. A questão é ou magoar alguém ou magoar a mim mesma (GILLIGAN, 1989, p. 91).

Anne, uma mulher com quase trinta anos, também observa que sua decisão envolve o desejo de outras pessoas e por isso a preocupação em causar sofrimento:

Acho que você tem que pensar nas pessoas que se acham envolvidas, inclusive você mesma. Você tem responsabilidades para com você mesma. E tomar uma decisão correta- seja qual for-quanto a isso, dependendo do seu conhecimento e consciência das responsabilidades que você tem e se você pode sobreviver com uma criança e o que terá de fazer quanto à relação com o pai e como isso o afetará emocionalmente (GILLIGAN, 1989, p. 89).

Quando interrogada sobre sua posição em ter um filho ou ser diretora de uma faculdade, Ruth, trinta anos, aborda o dilema como um conflito de desejos: “A decisão tinha de ser, em primeiro lugar, alguma coisa com que a mulher possa conviver, uma decisão com a qual a mulher possa conviver, de um modo ou outro, ou pelo menos tentar, e deve basear-se naquilo que ela pretende e outras pessoas significantes em sua vida pretendem” (GILLIGAN, 1989, p. 107). Ao término do estudo, Gilligan notou que as mulheres encaram esse dilema como um problema de responsabilidades, dessa forma, a autora cria uma sequência de pensamentos que atravessam as



mulheres até o seu posicionamento. Tal sequência, inicia-se com egoísmo e é finalizado com a perspectiva do cuidado:

O estudo do aborto demonstra a centralidade dos conceitos de responsabilidade e cuidado nas elaborações do domínio moral das mulheres, o estreito vínculo no pensamento das mulheres entre as concepções do eu e de moralidade, e por fim a necessidade de uma teoria desenvolvimental ampliada que inclua, em vez de regras inquestionadas, as diferenças na voz feminina (GILLIGAN, 1989, pp.115-116).

As características dessa voz diferente, historicamente feminina, representam mais do que um comportamento moral, indica também um modo de se posicionar no mundo, ou seja, uma concepção de vida. No romance de Milan Kundera “A Insustentável Leveza do Ser”, Tomas vive um dilema; convidar ou não Tereza, sua paixão avassaladora, para morar juntos, ele reflete: “Devo ou não propor que ela venha se instalar em Praga? Essa responsabilidade o assusta. Se convidá-la agora, ela virá oferecer-lhe toda a sua vida” (KUNDERA, 1985, p. 12). Intimidade e separação, hierarquia e conexão são aspectos opostos, observados por Gilligan nos relatos de seus entrevistados e nas suas pesquisas bibliográficas. E ela ressalta que a presença de cada elemento, tende a variar de acordo com sexo, por exemplo, ambos os sexos compreendem a responsabilidade em um dilema, no entanto, há diferenças no entendimento desse conceito. Assim, quando perguntado sobre responsabilidades conflitantes, ou seja, “Quando conflita a responsabilidade de alguém para consigo mesmo e a responsabilidade para com os outros, como se deve optar? ” (GILLIGAN, 1989, p. 46), Jake e Amy, as mesmas crianças do dilema de Heinz, respondem de maneira distinta, Jake de modo matemático: “Você cuida um quarto dos outros e três quartos de você mesmo” (GILLIGAN, 1989, p. 46). Enquanto, Amy formula de maneira contextual:

Bem, depende realmente da situação. Se você tem uma responsabilidade com alguém, então tem você que mantê-la até certo ponto, mas na medida em que realmente está prejudicando você ou impedindo você de fazer alguma coisa que realmente, realmente quer, então eu acho que talvez você deva colocar-se em primeiro lugar. Mas se está sob sua responsabilidade alguém que realmente muito querido, você tem que decidir nessa situação o que é mais importante, você ou aquela pessoa, e como eu disse, realmente depende do tipo de pessoa que você é e como você se sente quanto à outra pessoa ou outras pessoas envolvidas (GILLIGAN, 1989, pp. 46-47).

Ainda que as crianças compreendam a existência da responsabilidade para com os outros, elas adotam perspectivas e discursos diversos. O mesmo ocorre em um experimento realizado por

Gilligan aplicado em uma turma com 88 homens e 50 mulheres. O objetivo do estudo foi identificar o aparecimento de uma narrativa violenta em imagens fotográficas que transparecesse realização ou aflição. Entre as figuras usadas, uma delas mostram um casal sentado no banco e outra um homem preso pelos joelhos no trapézio, enquanto a mulher está solta no ar. Além dessas figuras, foram utilizadas mais quatro e a atividade era narrar uma história a partir dessas imagens. O resultado do experimento, demonstrou que metade dos homens construíram narrativas com violência. Já em relação as mulheres, apenas 20% criaram fantasias violentas:

Dos oitenta e oito homens na turma de motivação, 51 por cento escreveram pelo menos uma história contendo imagens de violência, em comparação com 20 por cento das cinquenta mulheres da turma, e nenhuma mulher escreveu mais de uma história em que aparecesse violência. Mas o estudo revelou também diferenças de sexo na distribuição e substância das fantasias violentas, indicando uma diferença no modo como homens e mulheres tendem a imaginar os relacionamentos (GILLIGAN, 1989, p. 52).

Essas diferenças encontradas nas histórias demonstram como cada sexo comporta-se de modo distinto nos relacionamentos e como tal fato influencia na moralidade, uma vez que a ética do cuidado prioriza os relacionamentos. Exemplo, a imagem dos trapezistas pode ser compreendida de duas maneiras, pois a narrativa criada por uma mulher é caracterizada pela preservação do relacionamento:

Trata-se dos dois Ciganos Voadores, e eles estão treinando para o grande número do Circo Ringling Brothers. São a última equipe que treina para o número, e estão indo muito bem. Têm graça e estilo, mas usam uma rede de segurança que algumas equipes não usam. Os proprietários dizem que vão contratá-los se retirarem a rede, mas os Ciganos decidem que preferem viver mais e abandonar o trabalho do que correr aquele risco. Eles sabem que o número será prejudicado se algum deles se machucar e não vêem sentido em correr o risco (GILLIGAN, 1989, p. 55).

Enquanto que a mesma imagem detém outro sentido quando pensada por um rapaz:

A trapezista é casada com o melhor amigo do parceiro o qual acabou de descobrir (antes da apresentação) que ela foi infiel a seu amigo (seu marido). Ele discute com ela sobre o que sabe e lhe diz que fale com o marido a respeito, mas ela se recusa. Não tendo coragem ele mesmo de ir contar, o trapezista cria um acidente a 30 metros de altura, deixando a mulher escorregar de suas mãos em pleno voo. Ela é morta no incidente mas ele não sente culpa alguma, acreditando que corrigiu a situação (GILLIGAN, 1989, pp. 55-56).

Segundo Gilligan, a predominância da fantasia violenta no sexo masculino indica uma ideia de conexão fragmentada, além disso, a autora nota também, neste experimento, que para os homens o perigo é representado pela intimidade, como na citação da “A Insustentável Leveza do Ser”. Enquanto para as mulheres ocorre o contrário, a desunião é temida: “Quanto mais as pessoas se juntam nas figuras, as imagens de violência aumentam nas histórias dos homens, ao passo que quanto mais as pessoas se distanciam, aumenta a violência nas histórias das mulheres” (GILLIGAN, 1989, pp. 52). Dito isso, as diferenças no entendimento acerca da responsabilidade e do perigo corroboram para comportamentos morais diversos, mesmo não indicando nenhum essencialismo.

Em defesa de comportamentos distintos, Gilligan retoma sua crítica à teoria de Kohlberg, ela destaca a insuficiência em representar o comportamento pautado nos sentimentos e no contexto. Ou seja, a autora observa que as mulheres necessitam de mais informações sobre o dilema, pois abordam os casos de modo concreto, da mesma forma que tendem a negar o uso de princípios para uma decisão. Assim, esse comportamento distancia-se de teorias que utilizam os estágios do desenvolvimento, uma vez que não se pauta na hierarquia:

A tendência das mulheres em reconstruir dilemas hipotéticos abstratos em termos de situações concretas, a exigir ou fornecer informações faltantes sobre a natureza das pessoas e de os lugares onde elas vivem, distancia seu julgamento do ordenamento hierárquico de princípios e procedimentos formais de tomar decisões. Essa insistência no particular significa uma orientação ao dilema e a problemas morais em geral que difere de quaisquer tabelas de estágios desenvolvimentais existentes (GILLIGAN, 1989, p.111).

Para exemplificar essa crítica a Kohlberg, a psicóloga recorre ao exemplo de Gandhi. Como mencionado, seria o indiano um sujeito do estágio 06, no qual os princípios são maiores que as leis, por isso a desobediência civil. No entanto, segundo Gilligan, a fidelidade ao princípio gera, no mínimo, contradições. Citando uma pesquisa realizada pelo desenvolvimentista Erik Erikson, a autora ilustra como um princípio pode ser nefasto. No final de década de 60, Erikson publica seu livro acerca de Gandhi e narra uma contradição, pois se Gandhi era conhecido por evitar o uso da violência contra os imperialistas, o mesmo reconhecimento não pode ser feito aos assuntos familiares:

Na carta axial que ele dirige a Gandhi e em torno da qual gira o julgamento de seu livro, Erikson compara a contradição entre a filosofia da não-violência que nutria o trato de Gandhi com os ingleses e a violência psicológica que perturbava os

relacionamentos com sua família e com os filhos de *ashram* (GILLIGAN, 1989, pp.113-114, *grifo do autor*).

Como descrito no tópico anterior, a existência do estágio 06 no desenvolvimento do raciocínio moral foi por um momento questionada. Mas, as características que definem essa etapa são conhecidas:

Decisões de consciência que pareciam englobar uma noção kantiana de dever categórico; a noção de universalidade de deveres básicos; a noção de valor moral intrínseco de certas normas, como de salvar a vida humana e a de manter as promessas; e finalmente, uma noção de lei moral como sendo mais importante que a lei legal, quando se percebe que as duas parecem estar em conflito (KOHLEBERG, BOYD, LEVINE, 2006, p. 89).

Assim, considerando o princípio como: “uma proposição prescritiva generalizada que orienta os indivíduos a fazer juízos morais a respeito de situações nas quais conflitos entre regras ou normas de outra forma aceitáveis” (KOHLEBERG, BOYD, LEVINE, 2006, p. 95). Kohlberg determina o estágio 06 como ápice do desenvolvimento moral, porém, Gilligan observa que as soluções genéricas guiadas por proposições absolutas para dilemas reais podem ser insuficientes, contraditórias e até mesmo nefastas. O exemplo de Gandhi, demonstra o abismo existente entre o exercício de uma proposição absoluta e a realidade. Além disso, a autora também utiliza a história bíblica de Abraão para ilustrar que em nome de princípios um sujeito pode cessar vidas concretas:

A cega disposição de sacrificar pessoa à verdade, porém, tem sido sempre o perigo de uma ética abstraída da vida. Essa disposição liga Gandhi ao Abraão da Bíblia, que se dispôs a sacrificar a vida de seu filho para demonstrar a integridade e supremacia de sua fé. Ambos esses homens, nas limitações de sua paternidade, colocam-se num contraste implícito com a mulher que chegar diante de Salomão e comprova sua maternidade ao renunciar à verdade para salvar a vida de seu filho. É a ética de uma maturidade que se tornou formal, à custa do cuidado que Erikson critica em sua avaliação da vida de Gandhi (GILLIGAN, 1989, p.115).

A voz diferente exposta por Gilligan, não coincide com os estágios morais formulados por Piaget, Kohlberg, entre outros. Ela se sustenta através das particularidades e do contexto único que cada dilema detém. Assim, fazer julgamentos mostra-se, na maioria das vezes, um trabalho árduo, que incomoda, pois como não desfruta de uma resposta geral, e partindo sempre da ideia de um sujeito concreto, a ética do cuidado torna-se um comportamento rotulado como falho. Dito de outro modo, um comportamento que não se adequa ao padrão.

Sem o desejo de realizar um sistema ético, a pretensão de Gilligan corresponde em legitimar tal comportamento e adicionar as informações encontradas ao estudo do desenvolvimento:

Focalizando sobretudo as diferenças entre as concepções de homens e mulheres, meu objetivo é ampliar o entendimento desenvolvimental ao incluir as perspectivas de ambos os sexos. Embora os julgamentos considerados provenham de uma pequena amostragem e de pessoas de alta instrução, eles esclarecem um contraste e permitem identificar não apenas o que está faltando no desenvolvimento das mulheres, mas também o que existe (GILLIGAN, 1989, p.168).

Consciente que sua pesquisa não defende nenhum elemento essencialista, Gilligan reconhece que a postura do cuidado pode afetar ambos os sexos, da mesma forma que um comportamento pautado nos princípios. Não há uma regra biológica ou metafísica, o que ocorre são tendências apresentadas conforme o desenvolvimento, que a autora observou em seus experimentos e pesquisas teóricas:

Embora a racionalidade feminina possa estar mais baseada em um sentimento de conexão em relação aos outros do que propriamente no reconhecimento de que o outro tem um direito a algo, por exemplo, 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 racional da situação. Dessa forma, uma proposta de ética do cuidado que exclua princípios e normas universais distancia-se da própria abordagem de Gilligan (KUHNEN, 2010, p. 161).

As diferenças encontradas nos discursos referente à moralidade, ao mesmo tempo em que se antepõem, podem auxiliar. Segundo Gilligan, essas orientações denunciam problemas existentes em cada uma, ou seja, a ética da justiça necessita de uma espécie de teia, em virtude da igualdade, enquanto que na ética do cuidado é preciso adicionar o “eu” na conexão e não apenas o outro:

Assim como a linguagem das responsabilidades fornece imagens como as de teia dos relacionamentos para substituir o ordenamento hierárquico que se dissolve com o advento da igualdade, também a linguagem do direito sublinha a importância de incluir na rede do cuidado não apenas o outro mas também o eu (GILLIGAN, 1989, p.185).

Sem fazer uso do juízo de valor, isto é, sem determinar qual comportamento mais apropriado, Gilligan torna-se uma referência aos estudos do cuidado. Sua obra retira do comportamento moral feminino as características de mistério ou de imperfeição concedidas por Freud, Piaget, e legitima uma voz diferente tantas vezes silenciada. Desse modo, a psicologia da moralidade inicia as pesquisas do cuidado, e autoras como Nel Noddings, Joan Tronto e Fabienne Brugère reconhecem Gilligan como a precursora do tema. Assim, depois da publicação de “Uma

Voz Diferente”, alguns estudos sobre a moralidade aderiram a uma nova perspectiva- a que prioriza o cuidado.

### 3 A ÉTICA DO CUIDADO

#### 3.1 APRESENTAÇÃO DO CUIDADO

O termo Cuidado, apresentado algumas vezes na filosofia, seja de forma ontológica, como em Heidegger (*Sorge*) ou através do retorno, defendido por Foucault na sua ética do cuidado de si, não se assemelha ao cuidado pensando por Gilligan, Nel Noddings, Joan Tronto e outras teóricas. A ética do cuidado ascende na contemporaneidade ao promover um comportamento moral pouco explorado, do qual é sustentado por meio da narrativa e dos sentimentos envolvidos, e é, em muitas vezes, classificada como uma ética feminina ou até mesmo feminista. O aporte teórico escolhido para desenvolver o sistema ético do cuidado será realizado através da filósofa norte-americana Nel Noddings com o seu livro “O cuidado: uma abordagem feminina à ética e à educação moral”, obra lançada em meados da década de oitenta e que representa um dos primeiros ensaios sobre tema, além de ser um dos livros mais conhecidos. Noddings, professora emérita na Universidade de Stanford (Califórnia-EUA), constrói seu sistema ético a partir da visão feminina, assim, ela aproxima ainda mais a relação da mulher com o cuidado, além de recusar, sempre que possível, o uso dos princípios. No entanto, a autora frisa, desde o início, que os homens podem aderir ao comportamento do cuidado, e por sua vez, as mulheres podem até rejeitá-lo, mas, a ética do cuidado continua sendo mais frequente no sexo feminino: “Isso não quer dizer que todas as mulheres irão aceitá-la ou que os homens irão rejeitá-la; na verdade, não há razão para que os homens não a abracem” (NODDINGS, 2003, p. 12).

Seu livro é composto por oito capítulos que abordam os seguintes assuntos; ética, tipos do cuidado, a emoção e a educação moral. Devo me ater a quatro capítulos e focar apenas no cuidado ético, isto porque a autora também disserta sobre o cuidado em relação aos animais, plantas e ideias, entretanto, essas espécies do cuidado serão abandonadas: “O que ela chamou de ‘cuidado estético’ (2003, p. 21) é o tipo de cuidado que temos com *coisas* (animais, plantas) e *ideias* e não com seres humanos que é composto por sentimentos, comprometimentos etc. Não há ser humano ou pessoa que está sendo cuidado no caso estético” (DALL’AGNOL, 2010, p. 31). Entendendo sua teoria como ética prática, a autora salienta a dependência que temos pelo outrem como uma característica fundamental para o exercício das virtudes, logo, a vulnerabilidade constitutiva do humano exerce um papel essencial para o desenvolvimento da ética do cuidado: “Vou afirmar que somos

dependentes um do outro, mesmo na busca da bondade pessoal. Até que ponto eu posso ser bom faz parte de como você- o outro- me recebe e reage a mim. Qualquer virtude que eu exerça é completada, preenchida, em você” (NODDINGS, 2003, p. 17). A vulnerabilidade citada não é a do fator socioeconômico, pois corresponde mais como uma característica biológica, visto que necessitamos de cuidados para o nosso desenvolvimento, como também defende outra autora do cuidado, a francesa Joan Tronto:

Primeiro, embora algumas pessoas sejam mais vulneráveis e dependentes que outras, precisamos admitir que todos nós somos vulneráveis. Não digo apenas que o ser humano comece sua vida como um ser altamente dependente que necessite de cuidados de muitas pessoas, ou que muitos de nós nos tornaremos novamente frágeis e vulneráveis, mas que cada dia precisamos de cuidados para continuarmos vivendo (TRONTO, 2007, p. 299).

Enquanto os liberais exaltam a autonomia<sup>33</sup>, como um meio para superar a vulnerabilidade do indivíduo, ainda que não completamente: “Se, em contraposição, reconhecemos que indivíduos – incluindo indivíduos *autônomos* – são muito mais vulneráveis e carentes do que como o modelo liberal tradicionalmente os representou, surge uma concepção bastante distinta das exigências da justiça social” (ANDERSON, HONNETH, 2011, p. 84, *grifo do autor*). As autoras do cuidado partem dessa fragilidade para criar suas teorias, assim é com Nel Noddings e Joan Tronto: “Essas mudanças exigem também que haja o reconhecimento da vulnerabilidade de todos (todos precisam de algum tipo de cuidado durante toda a vida)” (MOTA, 2015, p. 324). A vulnerabilidade é um tema frequente nas pesquisas sociais, filosóficas e também nas de saúde, e para enfatizar a fraqueza constitutiva do humano, cito uma referência nos estudos da bioética no Brasil, e que em sua trajetória foi médico e também professor, William Saad Hossne:

Todos somos mortais; todos somos vulneráveis. Em sentido comum, de acordo com os dicionaristas, vulnerabilidade é “a qualidade ou estado de vulnerável”; vulnerável é “que pode ser vulnerado” e vulnerar é “ferir, ofender, melindrar”. Neste sentido, todos nós somos vulneráveis, pois todos estamos sujeitos, de alguma maneira, a sermos feridos (em qualquer sentido), ofendidos e/ou melindrados, intencionalmente ou não, por agentes de qualquer natureza (por pessoas, animais intempéries da natureza etc.) e até mesmo por acidentes (HOSSNE, 2009, p. 42)

---

<sup>33</sup> Conforme o liberal John Rawls, em seu livro “Uma teoria da Justiça”, a autonomia é um aspecto prioritário para o seu argumento da posição inicial, logo, agir de forma autônoma é: “agir segundo princípios que aceitaríamos na qualidade de seres racionais livres e iguais, e que devemos entender desse modo” (RAWLS, 2000, p.575).



Desta forma, reconhecer que cuidamos e somos cuidados para manter-se vivos representa a necessidade do cuidar, logo, a próxima etapa de abordagem é transformar esse cuidado vital em ético. Contudo, realço que essa transformação, do vital para o ético não é defendida apenas pela ética do cuidado, mas também por alguns autores da bioética. Permita-me abrir uns parênteses e expor a aproximação entre o cuidado e a bioética, aproximação defendida nos estudos do professor Darlei Dall’ Agnol, como no seu artigo intitulado “Cuidar e respeitar: atitudes fundamentais na bioética”, pelo qual demonstra essa conexão:

O presente trabalho pretende fazer uma modesta contribuição para a discussão sobre os fundamentos da Bioética desenvolvendo um novo conceito, a saber, o de cuidado respeitoso. Para muitos eticistas e filósofos morais contemporâneos, tanto cuidar quanto respeitar são atitudes que expressam formas de valorar intrinsecamente um indivíduo vulnerável (por exemplo, um sujeito de uma pesquisa científica experimental que é, ao mesmo tempo, um paciente) ou uma pessoa (DALL’ AGNOL, 2012, p. 133).

A grosso modo, a bioética nasce a partir dos estudos Van Rensselaer Potter e partilha uma juventude igual a ética do cuidado, pois os primeiros ensaios sobre o tema também aconteceram na segunda metade do século XX, por volta da década de 1970. A preocupação dos avanços científicos e a percepção que a vida humana sofre influência do meio ambiente, incluindo a dos outros animais, fez com que a bioética surgisse como um novo conhecimento, que instiga pensamentos éticos envolvendo os seres vivos. Isto é, pesquisas com os animais, interferências no meio ambiente e experimentos com pessoas são temas recorrentes no debate da bioética, visto que: “Nesse sentido, o pano-de-fundo que permite pensar a Bioética *toto genere* é, certamente, a da valoração intrínseca de todo e qualquer ser vivo” (DALL’ AGNOL, 2012, p. 143, *grifo do autor*). Em consonância com esses debates, princípios norteadores da bioética foram estipulados:

Mais explicitamente: a bioética hoje, principalmente em contexto norte-americano, fundamenta-se nos quatro princípios básicos (...) São eles: autonomia, beneficência, não maleficência e justiça. Representam a culminância de uma busca de normatização dos procedimentos médicos e de pesquisa biomédica diante de seu histórico altamente desumanizador, no processo de avanço tecnológico na área às custas de cobaias humanas, instrumentalização da relação de cura, bem como a dilapidação dos saberes tradicionais e limites e reverses da intervenção tecnológica na natureza (humana) (FONSÊCA, 2007, p.18).

Entre as diversas teorias referentes à bioética, encontram-se estudos mais normativos, como os de origem norte-americana exposto na citação acima, porém, também é possível identificar estudos alternativos, os quais divergem do padrão, representado por Dall' Agnol:

Por um lado, a teoria normativa predominante, a saber, o enfoque baseado nos quatro princípios (i) do respeito pela autonomia, (ii) da beneficência, (iii) da não maleficência e (iv) da justiça – representado sobretudo pelos trabalhos de Beauchamp e Childress – foi objeto de uma série de críticas e reformulações. As alternativas sugeridas, todavia, encontram-se ainda em fase de elaboração e nenhuma delas parece ser capaz de dar conta suficientemente da complexidade dos problemas bióticos (DALL' AGNOL, 2012, p. 133).

E como dito, é através dos estudos, dos quais traçam um novo conceito para a bioética, que surgem aproximações com outras teorias, exemplo: a afinidade do cuidado pensada por Dall' Agnol. Assim, a partir da vulnerabilidade que envolve o ser humano, o cuidado é apresentado como um elemento vital, que pode vir a ser ético, argumento defendido não apenas pela própria ética do cuidado, mas também na bioética, como demonstrado. Desta maneira, ao mostrar que a participação do cuidado na moralidade não é um caso defendido apenas pela ética do cuidado, vislumbra-se que a inserção do conceito nesse meio é uma hipótese provável, por isso o próximo tópico indica algumas características desse cuidado vital, ou seja, o genuíno, para que depois ocorra a análise do cuidado ético.

### 3.2 O CUIDADO GENUÍNO

Ao desenvolver sua teoria, Noddings está ciente que o cuidado pode receber diferentes significados, isto é, pode ser interpretado como um estado de absorção ou até mesmo de encargo, tais interpretações servem para os variados momentos, porém a autora tem o intuito de descobrir as características do cuidado mais humano, nomeado como genuíno, assim, ela constata que o cuidado é profundamente humano quando não há indiferença e ressentimento em uma relação: “Mas, evidentemente, no sentido humano profundo que vamos tratar aqui, não posso alegar cuidar do meu parente se o meu cuidado é indiferente ou ressentido” (NODDINGS, 2003, p. 22). Logo, a definição do cuidado, como profundamente humano, pode ser entendido com um estado mental que contém critérios e principalmente, o outro para sua realização: “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 de nós. Nossa atenção, nossa absorção mental está no objeto do cuidado, não em nós” (NODDINGS, 2003, p. 40). Sua procura por um cuidado mais humano, justifica-se porque há momentos em que o cuidado até pode existir, mas não há absorção. Através de uma história hipotética, Noddings demonstra o quão complexo e subjetivo pode ser o cuidado, visto que a ficção a ser narrada possui algumas versões. Desta vez, a personagem de destaque não é Heinz e sim, Sr. Smith, cuja mãe está internada em uma instituição para idosos e que ao ser indagado se tem consideração por sua progenitora, ele responde: “Eu me importo”. No entanto, a filósofa percebe que o cuidado despendido por Sr. Smith a sua mãe, pode ter diversos significados, ela lista:

Mas ele pode querer dizer: (1) Eu realmente me importo. Penso na minha mãe com frequência e me preocupo com ela. É uma responsabilidade enorme. (2) Eu realmente me importo. Deveria visitar minha mãe com mais frequência, mas tenho tantas coisas a fazer- muitos filhos, muito trabalho a realizar, uma esposa que precisa da minha companhia... (3) Eu realmente me importo. Eu pago as contas, não pago? Tenho irmãs que poderiam lhe proporcionar companhia... (NODDINGS, 2003, pp. 25-26).

Os diversos sentidos da frase “ Eu me importo” demonstram a complexidade do cuidado, pois a autora identifica que não há cuidado no primeiro e no último caso, ou seja, em tais casos, Sr. Smith não nutre o cuidado genuíno com sua mãe. No primeiro exemplo, o desinteresse é mais explícito, visto que se importa mais consigo mesmo, ele pode até estar preocupado com sua mãe, mas para Noddings, Sr. Smith está sobrecarregado por outros cuidados, situação que pode acontecer com a cuidadora, termo que será explorado em breve: “Esse, como veremos, é um dos riscos do cuidado. Em todas as situações de cuidado existe o risco de a cuidadora ser esmagada pelas responsabilidades e pelos deveres da tarefa e, como resultado do fato de estar sobrecarregada, parar de cuidado do outro e passar ela própria ser o objeto do ‘cuidado’” (NODDINGS, 2003, p. 26). Enquanto que, no terceiro exemplo o que ocorre é uma substituição do cuidado genuíno, entendido como profundamente humano, pois Sr. Smith, mesmo desejando ser reconhecido por seus cuidados, não quer desempenhá-lo, substituindo-o por dinheiro ou por terceiros. Dessa forma, resta apenas o segundo caso e que deve ser analisado com cautela, pois ciente que precisa cuidar de sua mãe, Sr. Smith encontra-se em um conflito de responsabilidade, situação comum também para a cuidadora, pois ele precisa administrar seu tempo para que todos os entes próximos recebam atenção: “O segundo caso é difícil: Esse Sr. Smith tem uma idéia de que o cuidado envolve um

compromisso do *self*, mas está achando difícil lidar com os compromissos que já assumiu. Está em conflito sobre a maneira como deveria usar o seu tempo. Suportar o conflito é outro risco do cuidado, e vamos considerar vários conflitos possíveis” (NODDINGS, 2003, p. 27).

Ao investigar o sentido do cuidado através da frase “Eu me importo”, a autora demonstra os diversos significados que podem ser adotados, além de refletir sobre outros casos, exemplo; os manifestantes que lutam por melhorias aos menos favorecidos, até que ponto eles se importam? Segundo Noddings, antes de afirmar que eles realmente cuidam, é preciso descobrir a motivação do protesto e o como o cuidado é repassado. Contudo, a autora tem interesse em investigar apenas um tipo de cuidado, a saber, o genuíno, o qual há um deslocamento da cuidadora para a realidade do seu objeto do cuidado, por isso, como já mencionado, um dos critérios é que ocorra absorção: “Captar a realidade do outro, sentir da maneira mais próxima possível o que ele sente, é a parte essencial do cuidado do ponto de vista da cuidadora. Pois, se eu encaro a realidade, sinto também que devo agir de acordo com ela; ou seja, sou impelido a agir como se fosse no meu próprio interesse, mas em nome do outro” (NODDINGS, 2003, p. 30).

Definido que esta pesquisa trabalha com enfoque no cuidado genuíno e que ele é compreendido como um estado mental, do qual requer absorção e deslocamento motivacional, devo agora apresentar a estrutura da ética do cuidado, ou seja, as partes constituintes de uma relação, a saber: a cuidadora e o objeto do cuidado. Sendo assim, instaurou a minha análise com a parte interessada em capturar a realidade do outro, isto é, com a cuidadora.

### **3.2.1 Aquela que cuida**

Como já dito, o sistema do cuidado pensado por Noddings envolve duas partes indispensáveis, a cuidadora e o objeto do cuidado, na ausência de algum membro, a relação não existe. Da mesma forma que há especificações para o cuidado genuíno, pressupostos também são feitas a esses termos, logo, para ser cuidadora é necessário estar de acordo com alguns critérios. Vale salientar, que mesmo com apresentação no feminino, a cuidadora é sempre aquela pessoa que, independente do sexo, possui como obrigação moral satisfazer o seu objeto do cuidado. Mas tal satisfação só ocorre ao tempo em que a cuidadora *sente-se com o outro*, como uma forma de conhecer suas necessidades e assim, cuidar. Logo, a ação da cuidadora deve visar o bem-estar do outrem, então, não é permitido egoísmo ou egocentrismo em seus atos, suas atitudes devem

priorizar apenas o objeto do cuidado, por isso, deve ser receptiva, e a recepção, é um dos critérios para a cuidadora.

A ideia do *sentir-se* com que esbocei não envolve projeção, mas recepção. Eu a tenho chamado de *absorção*. *Não me coloco no lugar do outro*, digamos assim, analisando essa realidade como um dado objetivo e então perguntando *como eu me sentiria numa situação assim?* Ao contrário, ponho de lado minha tentação em analisar e planejar. Eu não projeto; recebo o outro, dentro de mim e vejo e sinto com o outro. Eu me torno uma dualidade (NODDINGS, 2009, p. 45, *grifo do autor*).

A sutil diferença entre projeção e recepção torna a ética do cuidado ainda mais peculiar, pois não é se colocando no lugar do outro que ocorre a absorção, mas ao seu lado- sentindo-se *com* ele e não *por ele*. A recepção descrita por Noddings contém traços de acompanhamento, ou seja, a cuidadora está com o outro, em uma recepção que envolve sentimentos, assim, o ofício da cuidadora exige recepção e um deslocamento motivacional, esses são os critérios essenciais para o exercício do papel, todavia, tais atividades podem ser danosas para a própria cuidadora, pois aumentam sua vulnerabilidade:

É claro que minha vulnerabilidade é potencialmente aumentada quando eu cuido, pois posso ser magoada pelo outro e também por mim mesma. Mas minha força e esperança também são aumentadas, porque, se estou enfraquecida, esse outro, que faz parte de mim, pode continuar forte e resistente. Quando esse deslocamento ocorre na forma extrema, às vezes ouvimos os pais dizerem que vivem para seus filhos (NODDINGS, 2003, p. 30).

O deslocamento extremo provoca sobrecarga, e de repente o cuidador torna-se objeto do cuidado, fato que ocorreu com Sr. Smith, citado no tópico anterior. Assim, para uma recepção efetiva e saudável, a mente da cuidadora precisa estar descansada, visto que não há recepção em caso de estresse. Outra característica do comportamento da cuidadora é que o raciocínio está em serviço da absorção, isto é, ele está subordinado ao compromisso de fazer algo pelo objeto do cuidado. No entanto, por que a cuidadora deve agir em prol de alguém, isto é, por que devemos agir moralmente? Para responder às indagações, Noddings faz uso de alguns de seus conceitos, a saber, o *eu devo*, o *self ético* e o *ideal ético*. O primeiro termo pode ser entendido como um impulso natural em cuidar, enquanto que o segundo é um auxílio que serve para atingir o *ideal ético*, o qual significa um comportamento moral a ser alcançado pelos cuidadores.

Dito isso, quando a cuidadora aceita seu impulso em cuidar, ou seja, quando responde ao *eu devo*, ela valoriza e alimenta o *self* ético, e assim se aproxima do *ideal*, concluindo que agiu moralmente. Um dos motivos que a instiga em agir dessa forma, é que aceitando ao *eu devo*, a bondade fica mais rente: “estou próxima da bondade quando aceito e afirmo o *eu devo* interno” (NODDINGS, 2003, p. 30). Porém, a obrigação moral pode ser rejeitada, pois há quem negue tal responsabilidade e se distancia do ideal ético:

Por isso, sou totalmente livre para rejeitar o impulso de cuidar, mas me escravizo a uma tarefa particularmente infeliz quando faço essa escolha. Quando destruo as cadeias que me ligam aos outros que amo, afirmando a minha liberdade, entro em uma selva de estranhos e solidão, deixando para trás todos os que cuidavam de mim e até mesmo, quem sabe, meu próprio *self* (NODDINGS, 2003, p. 72).

Em outra passagem, Noddings descreve seu entendimento acerca do *self* ético, o qual funciona como uma bússola, um medidor de bondade, cuja função é fazer com que a cuidadora se aproxime do seu *ideal ético*, ou seja, da melhor ideia de cuidado:

O *self* ético é uma relação ativa entre meu *self* atual e uma visão do meu *self* ideal como cuidadora e objeto do cuidado. Nasceu de um reconhecimento fundamental da conexão; o que me conecta naturalmente ao outro reconecta-me por intermédio do outro comigo, eu me torno capaz de cuidar de mim mesma. O *eu devo* característico surge em conexão com esse que está dentro de mim, este *self* ideal, e eu respondo a ele. É esse cuidado que me sustenta quando o cuidar do outro falha, e é esse cuidado que me permite superar meu *self* real não-cuidador na direção do cuidado (NODDINGS, 2003, p. 71, *grifo do autor*).

A escolha em responder ao *eu devo*, e com isso alimentar o *self* ético justifica-se porque agindo moralmente, conforme as direções de Noddings, a cuidadora mantém-se conectada ao círculo de relacionamentos e se aproxima da bondade. A filósofa argumenta que estamos inseridos em cadeias e em círculos, ou melhor, sua teoria indica que vivemos em círculos concêntricos de cuidado, no qual o círculo mais próximo é onde habita os nossos entes mais íntimos e os quais cuidamos por amor. Assim, ao se afastar do centro, encontram-se aquelas pessoas por quem nutrimos apenas um apreço, e por isso não há grandes exigências para o cuidar. Enquanto que, no círculo mais íntimo, há uma dedicação maior em cuidar, porque é nele que moram nossa filha, esposo, mãe, irmão, amigo. Além dos círculos, Noddings afirma que estamos em uma cadeia de cuidado, logo estamos conectados a outros círculos alheios, por isso recomenda-se estar sempre preparado para o cuidar:

Lá fora está um jovem que será marido da minha filha; estou preparada para reconhecer a transitividade do meu amor. Ele entra na minha vida com um amor potencial. Lá fora estão meus futuros alunos; eles estão ligados formalmente àqueles de que eu já cuidei e também entram na minha vida como potenciais objetos de cuidado. As cadeias de cuidado são estabelecidas algumas ligando indivíduos desconhecidos àqueles já ancorados nos círculos internos e alguns formando novos círculos inteiros de cuidado potencial. Estou preparada para cuidar devido ao reconhecimento dessas cadeias (NODDINGS, 2003, p. 67).

No entanto, o maior desafio para a cuidadora é o encontro com o estranho, pois, o que fazer com quem não se estabeleceu nenhum vínculo? Noddings reflete que, em situações como essa, é provável que a cuidadora não consiga negar os cuidados ao estranho, mesmo que desconheça quais são suas necessidades. Ela responde ao seu *eu devo* e recebe o anônimo:

Na verdade, a cuidadora, aquela que está dessa maneira preparada para cuidar, teme o estranho que se aproxima, pois não consegue facilmente rejeitar o apelo que ele tem sobre ela. Ela preferiria que o gato de rua não aparecesse na porta dos fundos ou o adolescente desgarrado na porta da frente. Mas, se um deles se apresentar, deve ser recebido, não por meio de fórmulas, mas como indivíduo (NODDINGS, 2003, p. 68).

Portanto, quando a cuidadora se depara com um ente querido ou até mesmo com um desconhecido, há, basicamente, duas opções: ou aceita ou nega o impulso em cuidar. Mas, supondo que a cuidadora respondeu ao seu *eu devo*, e que, durante seus atos como cuidadora, ela vivencia alguns conflitos característicos do seu papel. É que a cuidadora, consciente de que deve satisfazer o seu objeto de cuidado, poderá, em algum momento, sentir-se sobrecarregada. A autora observa a existência de cuidados, dos quais não se configuram como exigências ou encargos, exemplo: alimentar o próprio filho, tal ação representa mais um impulso natural que uma cobrança. Todavia, existem os conflitos dentro dos círculos de cuidado, os quais envolvem atender os desejos divergentes de pessoas importantes para a cuidadora. Noddings cita o exemplo fictício da Sra. Brown, que prometeu ir à sinfonia com marido, no entanto, seu filho adoeceu. Considerando que a criança não esteja em risco, a filósofa observa que a cuidadora não deve enfrentar o dilema seguindo regras como “Dê prioridade a seu marido (filho)” (NODDINGS, 2003, p. 74), ela nota que há momentos, em que a preferência será dada para o esposo e há outros, que será dada para o filho. Conflitos como esse, reforçam a distância que a autora assume, em relação a regras e aos princípios. A rejeição a tais elementos também aparece em outros conflitos, como no caso em que o objeto do cuidado deseja algo, no qual a cuidadora acredita ser errado, como um doce antes do

jantar ou situações mais críticas, quando o objeto do cuidado deseja participar de uma atividade perigosa. Em casos como esses ou em conflitos semelhantes, a resolução deve acontecer por meio de uma análise da situação, ou seja, sem recorrer a chavões, regras e princípios.

Percebendo o objeto do cuidado como um ser concreto, a cuidadora analisa diversas instâncias de um conflito, pois sabe que seu objeto do cuidado, isto é, o sujeito moral de um dilema é um ser constituído por histórias e sentimentos, além de estar entrelaçado a uma rede de relacionamentos:

Estou sugerindo, isso sim, 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. Espionagem, infiltração, cilada, são todos anátemas para a cuidadora, e ela não pode justificá-las baseada no princípio (NODDINGS, 2003, p. 78).

Embora pareça, a autora alerta que não faz nenhuma apologia ao crime quando cometido por entes próximos: “E também não estou sugerindo que os crimes não sejam relatados quando envolvem pessoas que conhecemos e das quais gostamos” (NODDINGS, 2003, p. 77). Sua observação se dirige à potencialidade das regras, isto é, sua suficiência quanto à resolução de um conflito:

A ética do cuidado em Noddings é construída a partir de uma crítica aos princípios e leis universais da moral, geralmente formuladas por filósofos do sexo masculino. Ela rejeita os princípios e as regras enquanto guias centrais da ação ética, pois eles podem ser ambíguos e instáveis, bem como a própria universalidade dos julgamentos morais, apontando para uma necessária preservação da singularidade dos encontros humanos e para a satisfação moral do outro, somente possível por intermédio da manutenção e do florescimento de uma relação do cuidado. Noddings coloca claramente a ética do cuidado como uma abordagem alternativa à ética de princípios (KUHNEN, 2010, pp. 156-157).

O distanciamento das regras justifica-se, entre outros motivos, porque ao escolher um princípio, nega-se o sentimento e, por sua vez, a razão se torna o elemento essencial para a decisão, como no exemplo citado por Noddings, acerca de um jovem que está prestes a servir o exército, mas comenta com sua mãe sobre o medo e a insatisfação que o atormenta, assim, ela aconselha a fugir. A filósofa observa que caso a mãe seguisse os princípios, o conselho dado era outro, pois o sentimento, provavelmente, não seria cogitado:

A cuidadora, diante de um perigo iminente a seus entes queridos, só pode tomar uma decisão. Quando se defendem os princípios, freqüentemente se suprime o sentimento ou o anseio básico que provoca a justificação e se é levado a supor que



a razão produz a decisão. Essa é a desonestidade fundamental e trágica e é aquela que tentaremos evitar, insistindo em um exame realista de nossos sentimentos, anseios, medos, esperanças e sonhos (NODDINGS, 2003, p. 80).

Logo, a rejeição ao uso das normas e princípios demonstram que o cuidador agiria com cautela ao criar regras, pois, elas poderiam atingir seu objeto do cuidado, por isso, prefere-se estabelecer o mínimo possível de normas:

A cuidadora desejaria pensar cuidadosamente sobre o estabelecimento das regras e até mais cuidadosamente sobre a prescrição das penalidades. Na verdade, ela preferiria estabelecer um clima de *cumplicidade* cooperativa, para que as regras e as penalidades pudessem ser mantidas no mínimo. Para ela, o hipotético é preenchido por pessoas reais e, por isso suas regras são ajustadas a priori aos pensamentos daqueles do seu círculo interno. Um estranho pode então ser poupado da morte porque ela não importaria a morte a seu próprio filho. Em nenhuma agonia pessoal, ela infligiria a morte a seu filho em devoção a qualquer princípio ou entidade (NODDINGS, 2003, p. 63, *grifo da autor*).

A leitura desta última passagem pode remeter a um relativismo por parte da ética do cuidado, no entanto, a autora escapa dessa acusação ao propor universalidade a sua teoria, essa universalidade acontece por meio da recordação que temos dos cuidados recebidos e dos exercitados.

Há, no entanto, uma universalidade fundamental em nossa ética, como precisa haver para escapar do relativismo. A atitude do cuidado, essa e nosso crescente armazenamento de lembranças de ser cuidados e nosso crescente armazenamento de lembranças de cuidar e ser cuidados, é universalmente acessível. Como o cuidado e o compromisso para mantê-lo constituem o cerne universal da ética, precisamos desde o início estabelecer um quadro convincente e abrangente do cuidado (NODDINGS, 2003, p.16).

Assim, a recordação dos cuidados pretéritos é acessível a todos e, por isso, a ética do cuidado consegue propor a universalidade, daí a memória com um recurso essencial para a cuidadora:

Temos lembranças de cuidado, de ternura, e estas nos conduzem a uma visão do que é o bem- um estado que é bom-em-si e um compromisso de sustentar e melhorar aquele bem (o desejo e o compromisso de sustentar de ser moral). Mas temos também outras lembranças e outros desejos. Uma ética do cuidado leva em conta essas outras tendências e desejos; precisamente porque a tendência para tratar bem um ao outro é tão frágil que precisamos esforçar-nos tão persistentemente para cuidar (NODDINGS, 2003, p. 129).

Entretanto, mesmo defendendo a ética do cuidado como universalizável, por meio da recordação, alerta-se para o fato que, a memória armazena emoções de todas as naturezas, logo, há quem não possua boas recordações de afeto, o que pode dificultar o exercício do cuidado:

Quanto pior "de memória" a humanidade, tanto mais terrível o aspecto de seus costumes; em especial a dureza das leis penais nos dá uma medida do esforço que lhe custou vencer o esquecimento e manter presentes, nesses escravos momentâneos do afeto e da cobiça, algumas elementares exigências do convívio social. Nós, alemães, sem dúvida não nos consideramos um povo particularmente cruel e de coração duro, menos ainda um povo particularmente leviano e limitado ao instante; mas basta lançar os olhos a nossas antigas legislações penais para compreender o quanto custa nesse mundo criar um "povo de pensadores" (quer dizer, o povo da Europa no qual ainda hoje se pode achar o máximo de confiança, seriedade, falta de gosto e objetividade, e que com essas qualidades tem o direito de criar toda espécie de mandarins da Europa). Esses alemães souberam adquirir uma memória com os meios mais terríveis, para sujeitar seus instintos básicos plebeus e a brutal grosseria destes: pense-se nos velhos castigos alemães, como o apedrejamento (- a lenda já fazia cair a pedra do moinho sobre a cabeça do culpado), a roda (a mais característica invenção, a especialidade do gênio alemão no reino dos castigos!), o empalamento, o dilaceramento ou pisoteamento por cavalos (o "esquartejamento"), a fervura do criminoso em óleo ou vinho (ainda nos séculos XIV e XV), o popular esfolamento ("corte de tiras"), a excisão da carne do peito; e também a prática de cobrir o malfeitor de mel e deixá-lo às moscas, sob o sol ardente. Com ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis (NIETZSCHE, 2009, p. 47).

Por fim, a última análise a ser feita em relação a cuidadora, corresponde com o seu perfil feminino, ou seja, a proximidade da mulher com o cuidado. Para Noddings, essa intimidade ocorre em virtude do amor natural entre mãe e filho, relação que, por sua vez, é considerada instintiva ou quase isto. As atitudes da mãe com sua criança são consideradas o maior exemplo do cuidado natural, visto que, não se comportam como uma obrigação ética: “Nossa relação com nossos filhos não é, antes de tudo governada pelo ético, mas pelo cuidado natural. Nós amamos, não porque é exigido que amemos, mas porque nossa ligação natural dá uma origem natural ao amor. É esse amor, esse cuidado natural, que torna a ética possível” (NODDINGS, 2003, p. 63). Em seu livro “The Maternal Factor: Two Parts to Morality” publicado em 2010, Noddings continua a explorar o tema da moralidade a partir da experiência feminina, mas enfatizando discussões como instinto maternal e a capacidades empática que a maternidade carrega, e sempre com a intenção de desenvolver a moralidade. De tal modo que, àquela mãe que não desenvolve os cuidados necessários a sua criança é considerada problemática: “Hoje, uma mulher que não deseja ter filhos não é - nem deveria ser -

vista como disfuncional, mas uma mãe que não cuida de seus filhos pode ser considerada disfuncional, no sentido de que lhe falta um instinto ou característica considerada essencial à sobrevivência da espécie humana”<sup>34</sup> (NODDINGS, 2010, p. 34, tradução nossa).

Para ilustrar melhor a singularidade da relação entre mãe e filho, Noddings utiliza a história bíblica de Abraão, pois, em Gênesis, Deus propõe a Abraão o sacrifício do seu único filho como prova de respeito: “Então disse: Não estendas a tua mão sobre o moço, e não lhe faças nada; porquanto agora sei que temes a Deus, e não me negaste o teu filho, o teu único filho (BÍBLIA, 22:12). Segundo Noddings, Abraão seria capaz de cessar a vida do filho, um ser concreto, em nome de princípios e de abstrações, o que, para a cuidadora, é um absurdo:

Para nós, então, a decisão de Abraão não é apenas eticamente injustiçada, mas é a violação mais básica da supra-ética – do cuidado. O cuidador pode apenas descrever o seu ato – *Você mataria seu próprio filho!* – e lhe recusa perdão. A obediência de Abraão procurou proteção sob saias de um Deus invisível. Sob o olhar de um Deus abstrato e intangível, ele destruiria essa criança tangível, cujos olhos reais dirigiam-se a ele com confiança, amor e medo. Desconfio de que nenhuma mulher poderia ter escrito *Gênesis* ou *Fear and Trembling*<sup>35</sup>, mas sobre isto talvez eu deva falar por mim (NODDINGS, 2003, p. 63, grifo do autor).

Supondo agora, outra interpretação, desta vez realizada por um Deus denominado como A Mãe, a autora afirma que, tal entidade jamais colocaria pai e filho nessas posições, como também não responderia ao chamado de um ser abstrato, e sim do seu filho real: “A Mãe- Deus deve responder afetivamente a Abraão como cuidadora e a Isaque como objeto do cuidado e deve preservar Abraão como cuidador em relação a Isaque” (NODDINGS, 2003, p. 64). A alusão feita à história de Abraão, remete às distinções entre a ética normativa e a do cuidado. Tais diferenças e a percepção que o comportamento moral é influenciado pelo sexo, faz com que Noddings descreva a ética da justiça como masculina, enquanto que a ética do cuidado, como feminina. Mas, admitindo

<sup>34</sup> “Today, a woman who does not wish to bear children is not—and should not be—thought to be somehow defective, but a mother who does not care for her child might be considered as having a defect in the sense that she lacks an instinct or trait considered essential for the survival of the human species”

<sup>35</sup> Escrito por Kierkegaard e publicado em 1843, “Temor e Tremor” é uma reflexão acerca da fé a parti da história bíblica vivida por Abraão. Diferente de Noddings, o filósofo justifica o sacrifício, em virtude, da conexão com Deus, assim temos um dever absoluto com Ele: “Então por que é que o fez Abraão? Por amor de Deus, como, de maneira absolutamente idêntica, por amor de si mesmo. Por amor de Deus porque este exige essa prova de fé; e por amor de si mesmo para dar a prova. Esta conformidade encontra o seu termo adequado na frase que sempre tem designado esta situação: é uma prova, uma tentação. Mas que quer dizer uma tentação? Geralmente pretende desviar o homem do dever; mas aqui a tentação é a moral, ciosa de impedir Abraão de realizar a vontade de Deus. Que é, então, o dever? A expressão da vontade de Deus” (KIERKEGAARD, 1979, p. 245)

essa classificação, surge uma dificuldade, é que quando as especificidades comportamentais de cada gênero não são estudadas integralmente ou quando os estudos exploram apenas um lado e o consideram como padrão, há sempre um grupo alternativo, visto muitas vezes como inferior:

Elas têm sentido e sofrido e se mantido firmes, mas – em consequência disso, - têm sido acusadas de deficiência no raciocínio abstrato, de comportamento excêntrico, de reação emocional. Mesmo nos cuidados paternais e maternos, talvez especialmente aí, as diferenças típicas entre o concreto e o abstrato, entre o aqui-e-agora e o aqui-e-o-depois, entre a carne-e-o-sangue e o espírito sobressaem na vida e na literatura (NODDINGS, 2003, pp.64-65).

A autora ilustra as diferenças comportamentais na literatura com um poema de Robert Frost intitulado *Home Burial*, que narra o tormento de um casal de pais na perda do seu filho e de como essa vivência pode se diferenciar conforme o sexo. No entanto, trago como exemplo literário para elevar essas distinções, um trecho da obra de Raduan Nassar “Lavoura Arcaica” em que o protagonista André conta ao seu irmão Pedro, acerca da imagem do pai:

Pedro tudo em nossa casa é morbidamente impregnado da palavra do pai; era ele, Pedro, era o pai que dizia sempre é preciso começar pela verdade e terminar do mesmo modo, era ele sempre dizendo coisas assim, eram pesados aqueles sermões de família, mas era assim que ele os começava sempre, era essa a sua palavra angular, era essa a pedra em que tropeçávamos quando crianças essa a pedra que nos desolava a cada instante, vinham daí as nossas surras e as nossas marcas no corpo, veja, Pedro, veja nos meus braços (NASSAR, 2006, p. 41).

Enquanto isso, a figura da mãe é representada como aquela que prioriza a manutenção dos relacionamentos. Note o comportamento da matriarca, ao saber que Pedro, seu filho primogênito irá trazer de volta o irmão:

‘Quando contei que vinha pra te buscar de volta, ela ficou parada, os olhos cheios d’água, era medo nos olhos dela, que é isso, mãe, eu disse pra ela, vê se fica um pouco alegre, a senhora devia era rir, eu disse brincando nos cabelos dela, não fique assim desse jeito e nem se preocupe, eu garanto que não vai ter zanga nenhuma com aquele fujão, a senhora vai ver que filho mais contente, a senhora vai ver só, eu disse pra ela, a senhora vai ver como as coisas vão voltar a ser o que eram, tudo vai ser de novo como era antes, eu disse e ela me abraçou e enquanto me abraçava ela só dizia traga ele de volta, Pedro, traga ele de volta e não diga nada pró teu irmão e nem pras tuas irmãs que você vai, mas traga ele de volta, e enquanto eu dizia deixe disso, mãe, deixe disso, ela ainda pôde dizer eu vou agora amassar o pão doce que ele gostava tanto, ela disse me apertando como se te apertasse, André’ (NASSAR, 2006, pp. 35-36).

O cuidado natural exemplificado na relação maternal, oferece a mulher um lugar privilegiado na ética do cuidado. Por isso, conclui-se que mesmo a autora afirmando a presença masculina na ética do cuidado, ela aproxima de forma quase essencialista a mulher da sua teoria: “Estou sugerindo, ao contrário, que uma ética poderosa e coerente e, na verdade, um tipo diferente de mundo pode ser construído sobre o cuidado natural tão familiar às mulheres” (NODDINGS, 2003, p. 63).

Levantados os pontos principais acerca da cuidadora, como os argumentos que fazem com que aja moralmente, além do porquê de não utilizar regras e princípios e sua aproximação com o sexo feminino. O próximo tópico a ser explorado, corresponde ao outro membro da relação do cuidado, aquele que detém a atenção da cuidadora, ou seja, o objeto do cuidado.

### **3.2.2 Aquele que recebe o cuidado**

Se a função fundamental da cuidadora é cuidar, pode-se supor que tais atenções são direcionadas a uma pessoa e esse alguém é conhecido por objeto do cuidado. Assim, de modo grosseiro, entende-se o objeto do cuidado como um ente concreto, o qual recebe as atitudes da cuidadora. E da mesma forma que há critérios que compõem o papel da cuidadora, o mesmo ocorre com o objeto do cuidado, pois ele precisa, entre outros pressupostos, ser receptivo. Esperar a receptividade também por parte do objeto do cuidado acontece porque é através dessa aceitação, que a relação se mantém. Se a relação do cuidado existe e ambos são receptivos, o posicionamento moral tende a acontecer. Um exemplo que foi dado no livro para elucidar esse argumento, corresponde a um típico momento em família, no qual o filho chega aborrecido da escola, enquanto a mãe tenta acalmá-lo, procurando saber o que ocorreu. Por fim, a mãe, isto é, a cuidadora, acalenta o filho, dizendo frases como: “Bem, não foi assim tão ruim”, o que faz com que o filho- seu objeto do cuidado, note que poderia ter tido uma outra ação e evitado o aborrecimento. Dessa maneira, ao ser receptiva com seu filho que, por sua vez, também foi receptivo com os cuidados da mãe, o problema foi cessado.

No tópico anterior, abordei o papel da cuidadora e frisei sua importância em ser receptiva, pois, segundo Noddings, o objeto do cuidado sente quando é recebido e quando não é: “O objeto do cuidado responde à presença da cuidadora. Ele sente a diferença entre ser recebido e ser mantido de fora ou ignorado. Qualquer coisa que a cuidadora faça é aumentada ou diminuída, tornada

significativa ou insignificante, na atitude comunicada a seu objeto do cuidado (NODDINGS, 2003, p. 83). Essa dinâmica da recepção, que acontece, igualmente, para os dois membros da relação, demonstra que, de alguma forma, há uma interdependência entre as partes, isto é, o exercício do cuidado e seu recebimento depende do outro. Para exemplificar, a autora cria um argumento lógico, no qual determina, sob quais condições a relação do cuidado acontece:

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

W cuida de X (como está descrito na cuidadora) e

X reconhece que W cuida de x.

Quando dizemos que X reconhece que W cuida de X, queremos dizer que X recebe realmente o cuidado. Ele o recebe: não se esconde dele nem o nega. Por isso, sua recepção torna-se parte do que a cuidadora sente quando recebe o seu objeto do cuidado. Não precisamos acrescentar uma terceira e uma quarta condições, como W tem consciência de que X reconhece, X está consciente de que W está consciente de que ... etc (NODDINGS, 2003, p. 93).

Nota-se que, é necessário para a relação do cuidado, o reconhecimento por parte de X, ainda que W não tenha ciência desse fato. Além de ser receptivo, o objeto do cuidado precisa ser recíproco. Para a autora, a cuidadora e o objeto do cuidado são partes interdependentes em uma relação, isso porque, da mesma maneira, em que objeto do cuidado necessita da assistência da cuidadora, ela necessita de sua resposta e aceitação, visto que, só assim, consegue ter uma avaliação das suas atitudes. Ser recíproco corresponde ao maior papel do objeto do cuidado. No entanto, isso não indica que os papéis serão invertidos, ou seja, quem era cuidadora torna-se objeto do cuidado e vice-versa. Há um modo distinto de reciprocidade por parte objeto do cuidado, mas não se nega a existência do cuidado mútuo, que ocorre em relações de mesmo nível, como esposa/ marido, porém, em encontros desiguais como professora/aluno, o objeto do cuidado, ao ser recíproco, não se tornará o cuidador:

Estamos tentando estabelecer o papel do objeto do cuidado no cuidado. Afirmei que o reconhecimento do cuidado pelo objeto do cuidado é necessário para a relação do cuidado. É claro, no entanto, que o objeto do cuidado não precisa ser cuidador para constituir a relação. Ele não tem de receber a cuidadora como ela o recebe. Mas precisa responder a ela de algum modo. Há, necessariamente, uma forma de reciprocidade no cuidado (NODDINGS, 2003, p. 96).

O que autora quer passar com o modo distinto em ser recíproco é que a resposta do objeto do cuidado pode acontecer sob diversas formas, pode vir como uma resposta direta ou até mesmo como um crescimento feliz do objeto do cuidado, mas ela irá ocorrer. Salienta-se que não será

preciso exigir a resposta, pois o objeto do cuidado nasce livre para responder ao seu modo, Noddings afirma que a cuidadora encontra o objeto do cuidado como indivíduo livre e essa liberdade é “um resultado fundamental da sua recepção genuína do objeto do cuidado” (NODDINGS, 2003, p. 97). Assim, em uma relação, o objeto do cuidado é livre para se comportar como ele mesmo, a espontaneidade é desejada.

Além disso, a autora elenca alguns comportamentos éticos que o objeto do cuidado deve praticar numa relação, como persistir nos projetos pessoais e não se culpar pelo fracasso dos projetos da sua cuidadora. Já sobre as maneiras não éticas de se comportar, a filósofa levanta o egocentrismo, como um comportamento a ser evitado. Pois, há casos, que o objeto do cuidado se envolve em relações por motivos egocêntricos, exemplo, espera que os outros se interessem por sua vida, e assim promova seu ego. A recomendação em momentos como esse é o afastamento, visto que, as atitudes do objeto do cuidado estão sendo irrelevantes para a relação. Outro caso é quando o objeto do cuidado só se comporta como tal, pois está preocupado com a cuidadora, porém, segundo Noddings, essa relação não é autêntica, já que o objeto do cuidado está sobrecarregado e se transformando em cuidador, inversão que não é saudável para ambas as partes

Apresentado as principais características e orientações que compõem tanto a cuidadora quanto o objeto do cuidado, chega-se à conclusão que, a relação só existe quando a cuidadora absorve e se desloca de forma motivacional para o objeto do cuidado, que, por seu lado, deve reconhecer e responder a essa absorção e ao deslocamento. E é esperado que a cuidadora esteja preparada para o objeto do cuidado, porque qualquer ausência é sentida.

Demonstrado quais são os membros que participam da relação, a próxima etapa é conhecer o funcionamento do sistema ético do cuidado e conhecer, de forma mais detalhada, como a cuidadora e o objeto de cuidado se comportam frente a um dilema. Assim, para adentrar em tais aspectos, deve-se saber como acontece a transformação do cuidado natural em ético.

### 3.3 Entre o Natural e o Ético

Para entender a teoria de Noddings é preciso admitir que o cuidado ético só acontece devido ao cuidado natural, pois é ele que aloca o cuidado numa esfera moral, logo, existem situações que podem ser descritas como um ato ético ou como algo natural. Um exemplo é o cuidado materno, como já dito, é considerado natural, ou seja, alimentar o filho, fazer a higiene e dar carinho não são

ações realizadas por um dever moral, mas por conta da inclinação natural em o cuidar, principalmente porque somos vulneráveis. Já aconselhar um filho ou um amigo a fugir do alistamento militar, pode ser uma ação baseada argumentos éticos. A temática do cuidado natural é mais aprofundada no livro “The Maternal Factor”, onde a autora defende a existência do instinto materno e acredita na sua influência sob cuidado natural: “O cuidado natural se inicia com características influenciadas pelo instinto maternal. O cuidado da mãe é disposto sobre os filhos”<sup>36</sup>. (NODDINGS, 2010, p.41, tradução nossa). Mais à frente, reafirma: “A relação mãe-filho, como condição original, é o exemplo primário do cuidado natural, mas, diferente de outras relações de cuidado natural, ainda possui firmes raízes no instinto”<sup>37</sup> (NODDINGS, 2010, p.58, tradução nossa). Porém, sem a intenção de aprofundamento, visto que o objetivo é descrever o cuidado ético, saliento, por último, uma diferença entre Carol Gilligan, psicóloga apresentada no primeiro capítulo e Nel Noddings: “Gilligan, na verdade, tornou claro que, muito do que ela descreve como uma voz diferente, pode ser relacionada à socialização. Minha visão é de que as diferenças vão além da socialização. Ao menos algumas podem ser relacionadas à evolução biológica. Mais precisa ser dito a respeito dessas diferenças (NODDINGS, 2010, p.58, tradução nossa)<sup>38</sup>. Seu discurso evolucionista, defendido nessa passagem, distancia-se do de Gilligan, já que a psicóloga tende a ter uma postura mais cultural, enquanto que a filósofa fixa suas crenças na biologia, e tal argumento pode remeter ao essencialismo. No entanto, Noddings nega:

Muitas pensadoras feministas têm insistido que todas as diferenças de gênero, no temperamento e no comportamento, são produtos da cultura e da socialização, mas evidências do contrário têm se acumulado. É preciso não ser um essencialista para acreditar que muitas diferenças ancoradas no nosso passado evolutivo são inatas, no sentido de que são largamente influenciadas pela biologia. Quando eu rejeito o essencialismo, rejeito a ideia de que machos e fêmeas humanos são criados com características essenciais por Deus, e que essas naturezas não devem ou podem ser mudadas. Características biológicas profundamente enraizadas podem e mudam, mas mudança deliberada é extremamente difícil e pode levar muito tempo<sup>39</sup> (NODDINGS, 2010, p.205, tradução nossa).

---

<sup>36</sup> Natural caring starts in the settings influenced by maternal instinct. The mother’s care is lavished upon children (NODDINGS, 2010, p.41).

<sup>37</sup> The mother-child relation, as the original condition, is the primary example of natural caring, but unlike other relations of natural caring, it still has firm roots in instinct (NODDINGS, 2010, p.58).

<sup>38</sup> “Gilligan in fact made it clear that much of what she described as a different voice could be traced to socialization. My view is that the differences go beyond socialization; at least some can be traced to biological evolution. More needs to be said about these differences” (NODDINGS, 2010, pp.25 -26)<sup>38</sup>

<sup>39</sup> “Many feminist thinkers have insisted that virtually all gender differences in temperament and behavior are products of culture and socialization, but evidence to the contrary has been accumulating. One need not be an essentialist to believe that many differences anchored in our evolutionary past are innate in the sense that they are heavily influenced by biology. When I reject essentialism, I reject the idea that female and male human beings were created with essential



Neste mesmo livro, Noddings aproxima ainda mais a mulher do cuidado, sustentando seu argumento através do instinto materno, do cuidado natural e da evolução: “Defendo neste livro que é razoável supor que as mentes femininas e masculinas tenham evoluído de maneiras diferentes, mas eu não suponho que uma seja geralmente superior a outra. Entretanto, uma pode ser melhor adaptada que a outra para certas atividades” (NODDINGS, 2010, p.43, tradução nossa)<sup>40</sup>. Assim, mesmo não focando na questão da proximidade feminina com o cuidado, admite-se a existência de uma disposição natural em cuidar e exemplificando-a, por meio dos cuidados maternos, então assim, pode-se pensar em um cuidado ético. Pois, o cuidado natural, presente em nós, seria a origem do cuidado ético: “Não pode haver sentimento ético sem o sentimento inicial, que o habilita” (NODDINGS, 2003, p. 105). Dito isso, a próxima abordagem é investigar se há uma hierarquia entre uma ação motivada pelo cuidado natural e outra motivada pelo o cuidado ético.

Se utilizarmos o argumento que uma ação ética necessita de esforços como o deslocamento motivacional e a absorção, enquanto que, a ação gerada pelo cuidado natural necessita de amor e espontaneidade, é possível pensar na superioridade do cuidado ético, por haver maior esforço. Entretanto, Noddings aborda de outro modo essa questão e afirma que a ética é construída baseada no cuidado natural, logo, o que existe é uma dependência do cuidado ético e não uma escala de poder: “Mas uma ética construída sobre o cuidado esforça-se para manter atitude de cuidado e por isso é dependente de e não superior ao cuidado natural” (NODDINGS, 2003, p.106). Além disso, a autora ratifica sua posição em “The Mathernal Factor” ao expor uma situação movida pelo dever moral, quando deveria ser pelo cuidado natural:

Na teoria do cuidado, estamos preocupados com o escopo completo da vida moral, não apenas com decisões éticas e suas justificações. Cuidado natural é, em algumas formas, superior ao cuidado ético. Considere como nos sentiríamos se um amigo estivesse para nos visitar e nos dissesse francamente que só está nos visitando porque é seu dever. Nos sentiríamos magoados. Poderíamos desejar mesmo que ele simplesmente fosse embora. Em quase todos os relacionamentos íntimos, muitos dos mais importantes atos e atitudes são governados pela inclinação e não pelo dever. Frequentemente, como veremos, o propósito do cuidado ético é estabelecer ou restaurar o cuidado natural. Se o cuidado natural

---

features by God and that these natures should not or cannot be changed. Deeply rooted evolutionary characteristics can and do change, but deliberate change is extremely difficult and may take a long, long time” (NODDINGS, 2010, p.205)

<sup>40</sup> “I argue in this book that it is reasonable to suppose that female and male minds have evolved somewhat differently, but I do not suppose that one is generally superior to the other. However, one may be better adapted than the other to certain tasks” (NODDINGS, 2010, p.49)

nunca falhou, se ele pudesse ser estendido sem limites para todos os outros, não necessitaríamos do cuidado ético (NODDINGS, 2010, p.106, tradução nossa).

Se o cuidado natural é origem do ético, sua existência ocorre por uma necessidade, e como foi citado acima, essa necessidade é para reintegrar o cuidado natural, e tal reintegração acontece quando, a cuidadora responde ao seu *eu devo*. Por isso, negar o impulso natural em cuidar gera consequências. A negação pode acontecer de alguns modos, o primeiro deles é a pessoa não se identificar como um agente capaz de fazer algo e, por conta disso, empregar essa responsabilidade a outros: “Posso rejeitá-lo instantaneamente, passando do *eu devo fazer algo* para *algo deve ser feito* e retirando-me do conjunto de possíveis agentes por meio dos quais a ação deve ser realizada. Posso rejeitá-lo porque acho que não há nada que eu possa fazer” (NODDINGS, 2003, p.108, *grifo do autor*). Mas também, as pessoas podem rejeitar simplesmente por não quererem a responsabilidade do cuidado. Entretanto, Noddings alerta para os casos patológicos, uma vez que a contínua negação do impulso em cuidar reflete uma doença: “Uma pessoa que nunca sente o sofrimento do outro, que nunca confessa o *eu devo* interno, que é tão familiar à maioria de nós, está além do nosso padrão normal de entendimento. Seu caso é patológico, e nós evitamos essa pessoa” (NODDINGS, 2003, p.108). Excluindo os casos anormais, constantemente respondemos ao *eu devo*, entendido como um impulso natural em cuidar, que nesse momento é concebido como inato:

Na verdade, estou afirmando que o impulso de agir em benefício do outro presente é em si inato. Está latente em cada um de nós, esperando o desenvolvimento gradual em uma sucessão de relações de cuidado. Estou sugerindo que nossa inclinação para a moralidade – e o interesse nela- derivam do cuidado. No cuidado, aceitamos o impulso natural de agir em benefício do outro. Estamos absorvidos no outro. Nós os recebemos e sentimos seu sofrimento ou sua felicidade, mas não somos impelidos por esse impulso. (NODDINGS, 2003, p.110).

Em síntese, Noddings admite o *eu devo* como um imperativo moral, que segue acompanhado pelo *eu quero* e por isso não é imposto, pois, o que ocorre é uma inclinação natural ou até inata para o cuidar. No entanto, ainda existe a possibilidade de rejeição, isto é, podemos negar este impulso, uma vez que não somos impelidos, mas ao recusá-lo nos afastamos do ideal ético:

Se temos um desejo forte de ser morais, não o rejeitaremos, e esse forte desejo de ser moral deriva, refletidamente, do desejo mais fundamental e natural de estar e permanecer relacionado. Rejeitar o sentimento quando ele surge é estar em um

estado interno de desequilíbrio ou contribuir obstinadamente para a diminuição do ideal ético (NODDINGS, 2003, p.110).

Responder ao *eu devo*, torna-se essencial para o funcionamento da ética do cuidado, pois tal impulso se relaciona com o cuidado genuíno, fonte do cuidado ético, deste modo, a resposta ou a forma como respondemos afeta o nosso comportamento como cuidadora. Assim, a conexão e o desejo de estar relacionado também são motivos que nos fazem agir moralmente. Mas, para o funcionamento da ética do cuidado, acatar este impulso natural não é o suficiente, pois é preciso saber como agir. E será essa a próxima discussão deste trabalho, isto é, após a cuidadora responder ao seu *eu devo*, o que deve ser feito em prol do objeto do cuidado?

### 3.4 ORIENTAÇÕES PARA SATISFAZER O OBJETO DO CUIDADO

Apresentado a natureza do *eu devo* e a importância em aceitá-lo, a próxima ação da cuidadora é agir com intuito de satisfazer o seu objeto do cuidado. A primeira hipótese ofertada por Noddings é que a satisfação ocorra em sintonia com os princípios, no entanto, sabemos que essa proposta está falida. A filósofa distancia-se dos princípios por acreditar que não há situações similares, da mesma forma que não é possível ter soluções genéricas, logo, a crença em uma ética regida por princípios provoca o desconhecimento dos fatores que produzem o dilema moral:

Para aceitar o princípio, deveríamos estabelecer que as situações difíceis enfrentadas pelos humanos exibem suficiente similaridade. E não podemos fazer isso sem desviar de situações concretas aquelas qualidades que parecem revelar similaridade. Assim, freqüentemente perdemos as próprias qualidades ou fatores que dão origem à questão moral na situação. Essa condição que torna a situação diferente e assim induz o autêntico quebra-cabeça moral não pode ser satisfeita pela aplicação de princípios desenvolvidos em situações de similaridade (NODDINGS, 2003, p.112).

Excluindo a hipótese de a cuidadora agir se baseando em princípios, pois essa prática seria insuficiente, tanto para entender o dilema quanto para se posicionar moralmente. A autora constrói um exemplo que visa demonstrar como a cuidadora deve agir. A situação criada envolve mãe e filha e versa novamente sobre a questão do aborto, assim, a partir desse exemplo a autora afirma que em momentos como esse não se pode determinar o que é certo ou errado, pois “A cuidadora não está preocupada com o tecido humano, mas com a consciência humana – com o sofrimento, o prazer, a esperança, o medo, a súplica e a resposta” (NODDINGS, 2003, p.116). Logo, recorrer a

soluções genéricas, que estão sustentadas em normas absolutas, tende a não diminuir o sofrimento do objeto do cuidado e muito menos satisfazê-lo. No exemplo criado, há uma gestante que nutre laços afetivos com seu bebê, pois demonstra ansiedade em descobrir suas feições, então, conclui-se que existe uma relação, já que o bebê está inserido em seu círculo interno de cuidado: “Ele está ligado ao círculo interno de uma maneira claramente definida. Eu poderia desejar não está grávida, mas não posso destruir essa futura pessoa conhecida e potencialmente amada. Já existe uma relação, embora indireta e formal. Minha decisão é uma decisão ética, nascida do cuidado natural” (NODDINGS, 2003, p.116). A opção da mãe foi pela continuidade da gravidez, porque percebe a existência de uma relação, eles estão conectados pelo cuidado. Suponha agora, que a mesma mãe, com a filha já adulta, esteja vivenciando o mesmo dilema, a diferença é que, a gestante é sua filha. Logo, a cuidadora, isto é, a mãe, ao perceber o sofrimento do objeto do cuidado, sua filha, deverá se posicionar moralmente. Esse posicionamento pode acontecer de algumas maneiras, dentre elas, o uso de uma máxima religiosa ou recorrer ao contexto da situação e dos agentes morais. Como esperado, Noddings escolhe a segunda opção, defendendo uma análise do dilema, a qual deve ser feita pela cuidadora, dito isso, sabe-se que, sua filha não está segura quanto ao amor que sente pelo namorado, como também, o seu futuro profissional ainda é incerto. E nota que não há nenhuma relação estabelecida, pois, a filha não criou nenhum laço afetivo com bebê, desta forma, a interrupção da gravidez representa a melhor saída. Porém, imaginando outro cenário, em que a filha nutre uma relação afetiva com seu bebê, a cuidadora deve se comportar em favor dessa gestação mesmo que as condições sejam difíceis:

A cuidadora, ao considerar o aborto também em todas as outras questões, cuida primeiro daquele que está em risco ou perigo imediato. Ela pode sugerir uma forma breve e direta de aconselhamento, em que uma jovem mãe grávida poderia se desentender com seus sentimentos. Se a criança incipiente tem sido santificada por sua mãe, todo esforço deve ser feito para ajudar as duas a conseguirem uma vida estável e auspiciosa juntas; caso contrário, ela deve ser removida rápida e misericordiosamente com toda a atenção amorosa voltada para a mulher, o paciente consciente. Entre essas duas reações claras está uma reação de possível confusão: a jovem mulher não está segura de como se sente. A cuidadora sonda gentilmente para ver o que tem sido considerado, levantando questões e recuando quando as questões foram obviamente consideradas e agora causando grande sofrimento. (NODDINGS, 2003, p. 117).

Portanto, e de acordo com o exemplo criado por Noddings, a cuidadora tende a conhecer o contexto da situação e os sentimentos envolvidos, além de conceber o objeto do cuidado com um ser concreto, constituído por histórias. Por esse motivo, o posicionamento moral não deve visar o

mero julgamento entre certo ou errado, mas visar a satisfação do outro, a quem se deve cuidado. Esse modo de agir, orientado pela autora, alimenta a absorção e o deslocamento motivacional, próprios da cuidadora, pois, agindo conforme o exemplo, a cuidadora sente com o outro as suas dores e após ter consciência da realidade do objeto do cuidado, ela cuida:

A decisão pró ou contra o aborto deve ser tomada por aqueles diretamente envolvidos na situação concreta, mas não precisa ser tomada sozinha. A cuidadora não exige que todos se comportem como ela se comportaria em uma determinada situação. Ao contrário, quando ela ousa dizer *Acho que você deve fazer x*, acrescenta também: *Posso ajudá-la?*. Aquela que está sob o seu olhar atento está sob o seu apoio, não sob o seu julgamento (NODDINGS, 2003, p. 118, *grifo do autor*).

Em geral, essas são as orientações primordiais de como se deve agir, depois de acatar ao *eu devo*. E, embora, a ética do cuidado seja uma teoria com foco no comportamento moral, ela não se restringe a determinar sob quais condições tornam um dilema certo ou errado, pois, o julgamento não é um interesse da cuidadora. O que se pretende é a satisfação do objeto cuidado, por meio do conhecimento da situação e dos agentes envolvidos. No entanto, mesmo que o fim último não seja a determinação do certo e do errado, há uma discussão de como esse julgamento pode ser abordado na ética do cuidado e é o que se verá no tópico a seguir.

### 3.4.1 O julgamento

A reflexão sobre o julgamento na ética do cuidado revela uma nova característica da teoria, pois, classificar uma situação como certa ou errada só acontece após o conhecimento do dilema, visto que, nem sempre atitudes consideradas erradas estão, de fato, erradas. Por isso, evita-se o julgamento baseado em princípios e normas, mas ainda pode ser utilizado: “Em primeiro lugar, é importante entender que não estamos fundamentalmente interessados em julgar, mas sim em elevar a percepção e a sensibilidade morais. Mas o certo e errado podem ser úteis” (NODDINGS, 2003, pp.118-119). Então, de acordo com Noddings, as declarações universalizáveis como- “não matarás”, tornam-se flexíveis, visto que na ética do cuidado, a cuidadora deve priorizar o contexto: “Ela própria é tão relutante em universalizar além das demandas do cuidado que não pode dizer *É errado* para tudo o que é ilegal, proibido pela igreja ou contrário a uma etiqueta predominante” (NODDINGS, 2003, p. 120, *grifo do autor*). No entanto, isso não reduz a ação da lei, pois podemos

condenar alguém legalmente, só o julgamento moral, que necessita de outras informações, como o motivo de ter cometido a ação: “Podemos punir legalmente uma pessoa que roubou, mas não podemos fazer um julgamento moral sobre ela até saber por que ela roubou. É provável que uma ética do cuidado seja mais estrita em seu julgamento do que a ética com outro tipo de base. Para a cuidadora, roubar é quase sempre errado” (NODDINGS, 2003, p. 122). Dito isso, sentenças de natureza universal são evitadas, logo, frases como: “é errado roubar”, não são ditas pela cuidadora, pois acredita-se que antes é preciso conhecer a situação e descobrir se naquele momento, realmente, roubar era um erro. Esse argumento pode ser exemplificado através do clássico “Os Miseráveis” de Victor Hugo, quando o herói desafortunado Jean Valjean é condenado por roubar um pão para alimentar sua família:

Jean Valjean foi declarado culpado. Os termos do código eram categóricos. Nossa civilização tem momentos terríveis: são os momentos em que uma sentença anuncia um naufrágio. Que minuto fúnebre esse em que a sociedade se afasta e relega ao mais completo abandono um ser que raciocina. Jean Valjean foi condenado a cinco anos de trabalhos forçados nas galés (HUGO, 2013, p. 145)

A temática do julgamento na ética do cuidado é controversa, porém, fica entendido que na maior parte dos casos cometer roubo ou assassinato é uma ação condenável, assim, a cuidadora deve estar ciente das particularidades de cada situação antes de se posicionar: “O cuidador, em geral, acha errado matar, mas, se o objeto do cuidado está objetivamente desesperado em sua infelicidade, seu cuidado pode achar melhor matar do que se abster de matar. Ela não lhe pode dizer: “Eu gostaria de ajudá-lo, mas não posso matar”, porque isso seria colocar o princípio acima da pessoa (NODDINGS, 2003, p. 139). Esse argumento pode ser endossado com exemplo de Jean Valjean e também com as situações de legítima defesa, uma vez que, os sujeitos cometem atos considerados impróprios com intuito de zelar por seus entes ou até mesmo se defender. Essa abordagem acerca do julgamento e a submissão dos princípios ao contexto da situação, torna a ética do cuidado ainda mais polêmica e até mesmo fonte de questionamentos sobre sua eficiência, por conta disso, o último tópico a ser explorado procura validar esta teoria e demonstrar o quanto ela pode ser prática e eficiente.

### 3.5 A VALIDAÇÃO DA ÉTICA DO CUIDADO

O distanciamento dos princípios e, em contrapartida, o interesse pelo contexto da situação pode estereotipar a ética do cuidado em uma teoria relativista, além disso, pode-se pensar que seja uma extensão do catolicismo, em virtude, da sua tendência para o cuidado e para a bondade. Contudo, Noddings afirma que sua ética do cuidado é prática e serve para este mundo, a autora se esforça em distanciar a teoria de qualquer alusão ao agapismo e a classifica como rígida, pois renega as abstrações e faz dos dilemas e dos agentes morais elementos essenciais para atingir a bondade e o posicionamento ético: “Em vez de nos esconder de nossos impulsos naturais e fingir que podemos alcançar a bondade por meio de abstrações superiores, aceitamos o que está ali- tudo o que está ali- e usamos o que já avaliamos como o bom para controlar o que não é bom” (NODDINGS, 2003, p. 131).

Além disso, o recurso de utilizar o contexto e os agentes envolvidos como os elementos necessários, ainda que não suficientes, para o cuidado, impede a crença no impossível, isto é, no amor universal, tornando a ética mais prática: “O cuidado preserva tanto o grupo quanto o indivíduo e, como já vimos, limita nossa obrigação para que ela possa ser realisticamente cumprida. Não vai nos permitir sermos distraídos por visões de amor universal, justiça perfeita ou um mundo unificado sob princípios” (NODDINGS, 2003, p. 131). A impossibilidade do amor universal é citada porque a autora limita o exercício do cuidado, como uma forma de mantê-lo viável e, esse limite acontece através dos círculos do cuidado, termo já abordado. Logo, conclui-se que, se há uma restrição para nossas ações, então, não se pode cuidar de todos: “Não somos obrigados a assumir o *eu devo* se não há possibilidade de nos completarmos no outro. Não sou obrigado a cuidar das crianças famintas na África, porque não há como esse cuidado ser completado no outro, a menos que abandone o cuidado ao qual sou obrigada” (NODDINGS, 2003, p. 113-114). Assim, a única possibilidade de promover o cuidado às crianças da África seria que elas se transformassem no círculo interno da cuidadora, isto é, que a cuidadora se distancie do seu atual círculo de cuidado e adote outro e, essa ação exige, inclusive, a mudança de local- por isso- a obrigação em cuidar é limitada. O mesmo acontece com o cuidado aos animais, que é impedido devido à ausência de reciprocidade: “Na ligação com os animais, no entanto, podemos achar possível recusar a própria relação, baseados em uma espécie de impossibilidade específica de qualquer forma de

reciprocidade no cuidado” (NODDINGS, 2003, p. 114). A autora restringe o cuidado para que sua ética seja viável e não seja tentada por abstrações universais.

Desse modo, optando pela utilização de elementos concretos para agir moralmente, a trajetória da cuidadora pode ser identificada da seguinte maneira; primeiro reconhecimento da sua vontade em manter-se conectada, o que faz com que o seu *eu devo* seja acatado, contribuindo assim, para o *self* ético e, por último, após todo esforço para satisfazer o seu objeto do cuidado, ela se aproxima do ideal ético. Aponto que durante esse processo, é fundamental que a cuidadora mantenha-se “forte, corajosa e capaz de alegria” (NODDINGS, 2003, p. 131)<sup>41</sup>, pois só assim poderá cuidar. Além disso, ela precisa cuidar de si, requisito importante para que não se perca em sua função.

Sendo assim, toda ação feita por aquele que cuida inicia com sua vontade em ser bom e em manter-se em relação, nada parte de entidades abstratas ou de regras absolutas, pois, ao encarar o agente moral como ser concreto e constituído por histórias, sabe que tudo que se precisa para satisfazê-lo moralmente está ao nosso alcance, é como Noddings afirma: “o que está ali- tudo o que está ali” (NODDINGS, 2003, p. 131). Daí temos uma ética para este mundo. Contudo, após abordar os principais tópicos da ética do cuidado, resta uma indagação; mesmo argumentando que tal ética é prática e eficiente, temos uma ética para todos?

O propósito da indagação é refletir se, de fato, a autora acredita na abrangência de sua ética, ou seja, na participação masculina em uma ética considera feminina. E mais, sob quais condições, biológicas ou culturais, é possível determinar que um sexo está mais propenso ao cuidado que outro: “há razão para acreditar que as mulheres estão um pouco mais bem equipadas para o cuidado do que os homens. Isso é, em parte, resultado da construção de estruturas psicológicas profundas no relacionamento mãe-filho” (NODDINGS, 2003, p. 127). Esses questionamentos são feitos contra Noddings, muito por conta proximidade, quase essencialista, que a autora confere entre a mulher e o cuidado. Além disso, outras críticas são realizadas, como o seu distanciamento dos

---

<sup>41</sup> A menção sobre a alegria justifica-se porque a autora dedica um capítulo para analisar esse afeto. Segundo Noddings, a alegria é um sentimento primordial para a relação, pois ao alegrar-se em uma relação, o *self* ético é alimentado: “Sentir alegria na conexão-, seja em relação a pessoas, outras coisas vivas ou ideias – encoraja o crescimento do ideal ético para com ele. Queremos permanecer em contato direto com o que nos proporciona alegria e, de alguma forma, com essa própria alegria” (NODDINGS, 2003, p. 169). Esse afeto é tão fundamental em um encontro, que se para Heidegger a angústia é singular por revelar o nada, isto é, a totalidade originária do “ser-aí”, para Noddings a alegria é tão importante quanto: “O filósofo que parte de uma consciência extremamente livre– uma solidão e um vazio no âmago da existência- identifica a *angústia* como o sentimento humano básico. Mas a nossa visão, enraizada na relação, identifica a *alegria* como um sentimento humano básico (NODDINGS, 2003, p. 15, *grifo do autor*).



princípios, afirmando que o cuidado também está regido por alguma regra. E há quem vá além, condenando o sentimento, em geral, como fonte perigosa para a moralidade. Dito isso, a próxima abordagem, que será conclusiva desta pesquisa, colocará a ética do cuidado sob análise.

## 4 UMA CRÍTICA À FEMINILIDADE NA ÉTICA DO CUIDADO

### 4.1 A NORMATIVIDADE DO CUIDADO

Neste último momento do texto, pretendo oferecer contrapontos consistentes à teoria de Noddings e elaborar, de maneira detalhada, a problemática desta pesquisa, isto é, criticar a feminilidade na ética do cuidado. Dito isso, levanto a primeira crítica ao trabalho de Noddings, um questionamento sobre seu distanciamento dos princípios. Ao longo do segundo capítulo, foi exposta a rejeição às normas e aos princípios no agir ético baseado no cuidado, pois o comportamento moral da cuidadora requer o conhecimento do dilema e dos sentimentos envolvidos. Logo, evita-se a recorrer a expressões universais ou soluções genéricas, e quando isso acontece, a cuidadora falha em sua função de cuidar: “Mas, como comentamos antes, se me comporto consistente e automaticamente segundo a regra, não se pode dizer que cuido. Meu interesse parece estar concentrado em obter crédito pelo meu cuidado” (NODDINGS, 2003, p.73). Entretanto, há uma perspectiva de teor lógico, observada pelo professor Darlei Dall’Agnol, da Universidade Federal de Santa Catarina, que demonstra que Noddings não escapa dos princípios e que, em verdade, sua observação se expande para qualquer teoria ética do cuidado, pois quem cuida, necessariamente deve se empenhar para gerar mais benefícios que danos, visto que cuidar implica em não fazer o mal, como informa o professor.

O argumento pensado por Dall’agnol surge de uma linguagem lógica e se fortalece em exemplos do cotidiano, como o caso das enfermeiras, que necessariamente devem seguir o princípio de fazer o bem, para assim cuidar:

Para manter o mesmo exemplo, nenhuma enfermeira poderia pretender estar cuidando de alguém se fizesse algo que causasse ainda mais danos à saúde daquele que é cuidado não apenas negando-lhe nutrientes básicos, mas também não ministrando os remédios prescritos. Nesse sentido, há princípios e normas que ela deve seguir e que não elementos cognitivos constitutivos do cuidado enquanto expressão do saber-como (DALLAGNOL, 2010, p. 33).

A observação do autor implica afirmar que a cuidadora, para desempenhar o seu papel, deve seguir a norma de não fazer o mal, logo, a ética do cuidado também seria regida, ainda que no mínimo, pela normatividade: “Seguir certas instruções normativas é absolutamente necessário para a constituição da atitude do cuidar” (DALLAGNOL, 2010, p. 33). Argumentar que o funcionamento do cuidado exige necessariamente o uso do “princípio da não-maleficência”

desequilibra a postura de Noddings em relação aos princípios, já que a autora se empenha em afastar a normatividade da sua teoria. No entanto, como colocado por Darlei Dall'Agnol, o princípio de não fazer o mal na atitude do cuidado mostra-se bastante coerente, ou melhor, lógico.

Como já abordado, a rejeição pelos princípios na ética do cuidado justifica-se porque regras universais seriam insuficientes para o posicionamento moral, visto que os agentes envolvidos em um dilema são seres concretos, constituídos por relacionamentos e afetos, contingências que devem ser consideradas no agir ético. E mais, consciente de que há comportamentos guiados por princípios, Noddings declara que fazer o uso de máximas universais pode causar a ira em alguns sujeitos morais quando em face ao diferente, isto é, com aquele que não compartilha da mesma regra:

Onde houver um princípio, aí está implícita a sua exceção, e, muito freqüentemente, os princípios funcionam para nos separar mutuamente. Podemos nos tornar perigosamente farisaicos quando percebemos possuidores de um princípio precioso que o outro não tem. O outro pode então ser desvalorizado e tratado *diferentemente* (NODDINGS, 2003, p. 16, *grifo do autor*).

Contudo, o professor argumenta que está implícito o uso de um princípio na ética do cuidado, pois a ação da cuidadora deve admitir o pressuposto de não fazer mal, “Ninguém pode dizer que cuida se, através de suas ações, causa mais dano do que benefícios. Além disso, se qualquer intervenção produz somente dano, então existe a obrigação, para que exista cuidado, de nada fazer” (DALLAGNOL, 2010, p. 34). Ou seja, no mínimo, a cuidadora deve ter ciência de como agir: “Enfim, é preciso *saber-como* cuidar, saber-como prevenir dano. Uma regra específica, que figura como premissa menor no raciocínio moral, subsume o caso na normal geral permitindo uma conclusão sobre o que fazer” (DALLAGNOL, 2010, p. 34, *grifo do autor*). Mas o que se nota na teoria de Noddings é que a autora delimita a participação da normatividade na ética do cuidado, de tal modo que o distanciamento dos princípios provoca uma dicotomia entre a ética do cuidado e a principialista, uma oposição que também afeta os sexos: “A ética do cuidado em Noddings é construída a partir de uma crítica aos princípios e leis universais da moral, geralmente formuladas por filósofos do sexo masculino” (KUHNEN, 2010, p. 156-157). Sendo assim, enquanto Noddings desqualifica o princípio como um elemento eficiente para o agir moral, além de afirmar que tal comportamento está mais presente nos homens, o professor Darlei aponta que a própria ética do cuidado é regida, em algum nível, por preposições absolutas, indicando a normatividade na teoria do cuidado, característica que a filósofa se esforçou para combater:

Suponhamos que a cuidadora tenha decidido que não roubará. Ela chegou nessa regra ou princípio geral depois de mais ponderação do que posso registrar aqui, e a decisão é firme. Uma vez que ela tomou a decisão, não surge a tentação. Roubar é indigno dela; não condiz com o quadro que ela compôs do seu ser ético. Mas, embora a decisão seja firme e clara- e simplifique muito a vida-, não é final, não é absoluta, e a cuidadora sabe disso. São excelentes as chances de a cuidadora jamais roubar nos tipos de situações que aqueles de nós que participam desse diálogo temos probabilidade de enfrentar. Mas, como ela está conectada pelos vínculos básicos da vida, não colocará o princípio onde possivelmente não possa mantê-lo. Ele é frágil demais para permanecer na sua presença de, digamos, uma criança, um amigo faminto, um estranho faminto. Por isso, embora a cuidadora possa levar uma vida descrita pelos outros como *extremamente íntegra*, ela própria está peculiarmente atenta aos princípios. Não será facilmente desviada dos eventos dinâmicos e complexos da vida concreta por promessas de simplicidade e estabilidade abstratas. Na verdade, como veremos, ela pode preferir explicar sua abstinência de roubar sem referência a nenhum princípio (NODDINGS, 2003, p. 78-79, *grifo do autor*).

Assim, Noddings evidencia a fragilidade dos princípios, optando pelo distanciamento e criando rígidas delimitações dos elementos que envolvem o cuidado. Logo, a crítica do professor Dall'Agnol oferece uma nova perspectiva à teoria de Noddings, isto é, uma postura mais alinhada com a normatividade, que se assemelha com os pensamentos da psicóloga Carol Gilligan, abordada no primeiro capítulo. Portanto, como solução a esse impasse, retomo Gilligan, visto que possui um entendimento distinto acerca dessa oposição: cuidado *versus* princípios. E, mesmo afirmando que as mulheres tendem mais para o cuidado, enquanto os homens para uma ética racionalista, e também compartilhando a crença que o cuidado é formado por sentimentos e narratividade, Gilligan defende a interação entre as orientações morais, ou seja, ambos comportamentos podem interagir e contribuir para o posicionamento moral: “Gilligan não sugeriu suplantar o modo masculino de pensar a moralidade pelo feminino, como o faz Noddings. Ao contrário, a inquirição de Gilligan aponta para a coexistência das duas ‘vozes’ da moralidade” (KUHNEN, 2010, p. 159). Tal ideia de interação já foi apresentada, de modo breve, no primeiro capítulo, mas retomo o argumento como meio de solucionar o impasse, pois sem o desejo de fazer juízo de valor ou de substituir uma orientação pela outra, Gilligan, em seus estudos, identificou que, na fase adulta, mulheres e homens reconhecem a posição moral de cada um, entendendo que o dilema varia de acordo com o modo como é observado. Com isso, ela exemplifica sua hipótese com o exemplo de dois advogados que percebem a importância do cuidado e dos princípios. O primeiro é Alex, que acredita que a moralidade deve ir além da equidade, visto que “As pessoas têm concretas

necessidades emocionais de estarem ligadas a alguma coisa, e a igualdade não lhe dá ligação. A igualdade fratura a sociedade e dá a toda pessoa o encargo de ficar de pé sobre os dois pés” (GILLIGAN, 1982, p. 179). Enquanto Hillary admite como princípio não causar dano a si mesmo, ou seja, ainda que sua ação prejudique terceiros, ela acredita que o cuidado e a vida do agente moral devem ser considerados em um julgamento:

Em ambos os casos, ela verificou que a obrigação absoluta de não causar dano a outros era uma orientação inadequada para solucionar os dilemas concretos que ela enfrentava. Sua descoberta da disparidade entre intenção e consequência e das restrições concretas da escolha levaram-na a compreender que, em certas situações, não há jeito nenhum de não causar dano. Ao encarar esses dilemas tanto na sua vida pessoal como profissional, ela não abdica da responsabilidade da escolha, mas, pelo contrário, reivindica o direito de incluir-se entre as pessoas a quem ela considera moral não prejudicar. Sua moralidade mais abrangente agora contém a obrigação de ser fiel a si mesma, dotando-a de dois princípios de julgamento cuja integração ela ainda não pode vislumbrar claramente. O que ela de fato reconhece é que tanto a integridade como o cuidado devem ser incluídos numa moralidade que abranja os dilemas do amor e do trabalho que surgem na vida adulta (GILLIGAN, 1982 p. 177).

Desse modo, ao incluir o “eu” na relação do cuidado, Hillary aceita a integridade do sujeito moral como um princípio, além de aproximar o cuidado da normatividade, isto porque, Gilligan acredita que a ética emotivista necessita de uma maior participação do “eu”, visto que é uma orientação centrada no outro, logo, ao encarar a integridade do sujeito como uma regra, cria-se uma interação entre os comportamentos. O mesmo ocorre com Alex, após reconhecer a importância de manter-se sempre em conexão, desejo que o cuidado preserva. Daí que se pode pensar em uma harmonização entre as orientações e não em uma exclusão, como propõe Noddings. A oferta de Gilligan de uma interação entre orientações, transmite uma moralidade ainda mais concreta, pois é flexível quanto a participação de outros elementos, já que diminui as tensões entre conceitos e aumenta a possibilidade de resolução. E essa intermediação representa a maturidade no comportamento moral, pois, se em Lawrence Kohlberg o amadurecimento é conquistado através dos estágios, como observado no primeiro capítulo, e em Noddings ele é conquistado por meio do aprimoramento do cuidado, como descrito no segundo capítulo, e com Gilligan, há a defesa de que o amadurecimento moral ocorre com o reconhecimento de outros comportamentos e também da interação entre eles:

Como se observa, a maturidade no desenvolvimento moral humano de homens e de mulheres é completa quando ambos compreendem as diferenças entre a moralidade masculina e a feminina, mas também a possibilidade de conciliar essas diferenças. Do mesmo modo que a atitude do cuidado pode ser compartilhada

pelos homens, os princípios e regras universalizáveis podem ser partilhados pelas mulheres. Em outras palavras, a necessidade de respeitar os direitos dos outros e de cuidar dos outros torna-se, portanto, integrada. Trata-se de uma forma nova de ver a moralidade, caracterizada por uma compreensão de dois pontos de vista diferentes, o que permite atingir a convergência entre as duas vozes morais, apesar de ambas originarem inicialmente a tensão entre direitos e responsabilidade no desenvolvimento humano. As duas vozes da moralidade são duas experiências que estão, no fim, ligadas (KUHNEN, 2010, p. 159-160).

Portanto, a problemática da participação de regras e princípios na ética do cuidado torna-se menos tensa com o argumento da psicóloga, embora a crítica contra Noddings permaneça, ou seja, de que o cuidado pensado por ela é regido por algum princípio. Dito isso, levanto como pontos positivos da interação entre cuidado e normatividade a compreensão e a aproximação entre os sexos, pois, ao invés de excluir ou inferiorizar uma orientação moral e, com isso, os sujeitos que se guiam por tais orientações, é possível criar até uma harmonização entre as orientações e um entendimento melhor sobre o sexo alheio: “O diálogo entre equidade e cuidado não apenas oferece uma compreensão melhor das relações entre os sexos como dá também ensejo a uma compreensão mais abrangente do trabalho adulto e das relações familiares” (GILLIGAN, 1982 p. 186). E, ao compreender o comportamento distinto, dissipa-se a ideia de excluir ou de substituir uma orientação moral por outra, como também diminui o conflito de eficiência entre as orientações e a rejeição: “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” (KUHNEN, 2010, p. 160). Desse modo, se Noddings defende o afastamento de princípios e regras no papel da cuidadora, enquanto o professor Dall’Agnol identifica uma participação lógica do princípio no cuidado, Gilligan aparentemente cessa este embate com a observação de que é possível, através do amadurecimento moral na fase adulta, a interação entre os comportamentos, ainda que, em cada sexo prevaleça um tipo específico de moralidade. Portanto, a crença na tendência masculina pela ética normativa permanece, da mesma maneira que as mulheres tendem mais para o cuidado. No entanto, as possibilidades não se encerram em tais determinações, podendo acontecer um complemento dos elementos morais e o reconhecimento das vozes antes silenciadas. Assim, a tensão entre cuidado e princípios representa a primeira crítica ao sistema do cuidado formulado por Noddings e, ao analisar tal impasse, é possível pensar em uma nova reconfiguração da ética do cuidado em que possa haver maior presença da normatividade. Logo, continuando com o levantamento das principais controvérsias

encontradas nos estudos de Noddings, sigo agora com uma nova crítica; a da reciprocidade do objeto do cuidado.

#### 4.1.2 A reciprocidade

Um dos requisitos para que a relação do cuidado se mantenha é que ocorra a reciprocidade no objeto do cuidado, ou seja, que ele responda às intenções da cuidadora, ainda que seja livre para responder ao seu modo. Pede-se reciprocidade, pois só assim a cuidadora poderá avaliar suas ações e perceber se está a caminho do *ideal* ético. E ser recíproco não indica que o cuidado acontecerá mutuamente. Como expliquei alhures, em situações de mesmo nível, o cuidado mútuo acontece e é saudável, mas em relações desiguais, como pai e filho, a transformação daquele que recebe em agente provedor não é recomendada, logo, em relações deste caráter não é possível afirmar que há cuidado. Contudo, considerando a existência de uma clássica relação, espera-se que o objeto do cuidado receba e responda as atenções da cuidadora, enquanto ela o absorve e se desloca para a realidade alheia, demonstrando a interdependência entre as partes: “Em tudo o que discutimos aqui, devemos ser lembrados da nossa conexão fundamental, da nossa dependência um do outro. Somos ao mesmo tempo livres- aquilo que eu faço *eu* faço – e ligados; posso fazer o bem melhor se você me ajudar e muito, muito pior, se você abusar de mim, insultar-me ou me ignorar” (NODDINGS, 2003. p. 70, *grifo do autor*).

Dito isso, a reciprocidade pode apontar para alguns problemas, entre eles: como o objeto do cuidado pode responder se está em uma relação efêmera? E, ao exigir a proximidade física para que a reciprocidade aconteça, seria a ética do cuidado de Noddings narcisista, já que só acontece entre pares? A primeira indagação surge a partir da observação feita por outra autora do cuidado, a saber, Joan Tronto. Em breve, trabalharei com mais afinco a teoria de Tronto, mas neste momento, friso sua crítica à Noddings. Dessa forma, em relação a reciprocidade, Tronto afirma que existem relações que são tão momentâneas e que, por isso, não há tempo para ser recíproco, no entanto, o cuidado acontece. E, nesses casos, esperar pelo reconhecimento pode levar algum tempo; por exemplo, a reciprocidade da relação de mãe/filho acontece, contudo, o que ocorre com as relações de menor duração, como o do professor/aluno?

Em relação à mãe, uma criança pode desenvolver o que Noddings consideraria a sensibilidade adequada em relação aos cuidados que dela recebe durante um longo período; mas outros, como professores (as) e enfermeiros (as), que proporcionam

cuidados durante menos tempo, não podem esperar que seu empenho seja reconhecido e recompensado da mesma forma (TRONTO, 1997, p. 193).

Tronto observa que, nas relações de menor duração, o cuidado acontece, mas a reciprocidade pode não ocorrer e que, mesmo assim, podemos considerar que houve uma relação de cuidado, isto é, a autora concebe o cuidado sem exigência de resposta, diferente de Noddings, que a impõe. De forma semelhante, o professor Dall’Agnol também observa que o cuidado é possível, ainda que o objeto do cuidado não responda: “Há vários contraexemplos que mostram que o cuidado existe mesmo que ele não seja reconhecido (o caso de Terri Schiavo pode ser invocado aqui como ilustração)” (DALLAGNOL, 2010, p. 31). O exemplo citado pelo professor é um caso real de uma americana que viveu mais de uma década em estado vegetativo, sendo cuidada pelos familiares. E, com esse exemplo, o professor defende a possibilidade de existir o cuidado sem a reciprocidade e, por isso, acredita que a teoria de Noddings deveria exigir apenas o recebimento e não a reciprocidade do objeto do cuidado: “Se Noddings tivesse apenas apresentado a necessidade de recebimento do cuidado, a análise seria mais adequada. Por conseguinte, o reconhecimento não é condição para o cuidado” (DALLAGNOL, 2010, p. 31).

Ainda nesta crítica, Tronto observa que solicitar a resposta do objeto do cuidado representa um conforto para a cuidadora, já que suas ações serão reconhecidas, mas geram, no entanto, outra crítica, pois como objeto do cuidado necessita responder às investidas da cuidadora, logo, a relação só é possível com os mais próximos: “O argumento de Noddings é sedutor, ao sugerir que somos sempre reconhecidos(as) por nossos sacrifícios, mas é também perigoso, ao nos encorajar a restringir os cuidados apenas àqueles próximos de nós numa base contínua” (TRONTO, 1997, p. 193). Daí, provoco o questionamento sobre a possibilidade de a ética do cuidado ser narcisista, uma vez que tende a acontecer somente com os pares. Quanto a essa crítica, sabemos que o mito de Narciso pode fornecer ideias de autoerotismo ou egoísmo a depender da abordagem, mas que sempre restringe as atenções a si ou ao seu semelhante:

Narciso, foste caluniado pelos homens,  
por teres deixado cair, uma tarde, na água incolor,  
a desfeita grinalda do teu sorriso.

Narciso, eu sei que não sorrias para o teu vulto, dentro da onda:  
sorrias para a onda, apenas, que enlouquecera, e que sonhava  
gerar no ritmo do seu corpo, ermo e indeciso,

a estátua de cristal que, sobre a tarde, a contemplava,  
florindo-a para sempre, com o seu efêmero sorriso... (MEIRELES, 1983, p. 180)



Muito discutido na psicanálise, recorro ao pensamento freudiano para desenvolver esta reflexão, pois, em “Introdução ao Narcisismo”, ao admitir a libido no Eu, Freud lista uma espécie de fases narcisistas que acometem o sujeito em alguns momentos de sua vida. Entre essas fases, destaco o narcisismo primário por acontecer na relação entre pais e filhos. E, segundo o psicanalista, os pais revivem nos filhos seus privilégios e seus momentos narcisistas, já abandonados:

Se prestarmos atenção à atitude de pais afetuosos para com os filhos, temos de reconhecer que ela é uma revivescência e reprodução de seu próprio narcisismo, que de há muito abandonaram. O indicador digno de confiança constituído pela supervalorização, que já reconhecemos como um estigma narcisista no caso da escolha objetal, domina, como todos nós sabemos, sua atitude emocional. Assim eles se acham sob a compulsão de atribuir todas as perfeições ao filho - o que uma observação sóbria não permitiria - e de ocultar e esquecer todas as deficiências dele. (Incidentalmente, a negação da sexualidade nas crianças está relacionada a isso.) (FREUD, 2010, p. 57)

Portanto, o filho seria a renovação dos sonhos dos pais, assim, por meio dele, os progenitores obteriam uma segunda chance, por isso, o concebe sem defeitos e sem restrições, formando um soberano: “Sua Majestade o Bebê”. E mais, segundo Freud, o amor dos pais, tão incondicional e para alguns tão natural, indica o renascimento do narcisismo: “O amor dos pais, tão comovedor e no fundo tão infantil, nada mais é senão o narcisismo dos pais renascido, o qual, transformado em amor objetal, inequivocamente revela sua natureza anterior” (FREUD, 2010, p. 57). A possibilidade de uma ética narcisista ganha mais força quando lembramos que o cuidado de Noddings acontece com os mais próximos e tem raízes no cuidado natural, exemplificado na relação entre mãe e filho. No entanto, em minha exposição sobre a ética do cuidado, apresentada no segundo capítulo, Noddings reconhece que a cuidadora torce para não se deparar com um estranho, mas que, caso isso aconteça, ela irá cuidar:

Na ética do cuidado, conforme concebida por Noddings, só há obrigação de cuidar dos que estão próximos. Embora a autora admita que a ética do cuidado não nega a possibilidade de cuidar de estranhos, podendo a cuidadora ser receptiva em relação ao estranho que não integra sua cadeia de cuidados, 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 (KUHNEN, 2010, p. 161).

A insuficiência citada por Kuhnen deriva da disposição da cuidadora com os estranhos, pois ela pode agir guiada por princípios, logo, não haverá deslocamento motivacional e absorção, funções autênticas da cuidadora:

Posso passar a me basear quase inteiramente nas regras externas e, se assim me comporto, acabo me desligando do próprio cerne da moralidade: a sensibilidade que inspira o cuidado. Em um sentido importante, o estranho tem um enorme apelo sobre mim, porque não sei onde ele se encaixa, quais solicitações ele tem o direito formal de fazer ou que necessidades pessoais ele vai passar para mim (NODDINGS, 2003, p. 68).

Além disso, é impossível afirmar que cada pessoa se encontra em uma cadeia de cuidado, conectado a uma cuidadora; daí é fácil supor que haverá sempre alguém carente de atenção e, ao alimentar uma ética que se constitui a partir dos seus próximos corre o risco de ser entendida como narcisista e estar favorecendo o distanciamento daquilo que é diferente. Entretanto, Noddings recomenda o acolhimento do desconhecido; assim, a cuidadora deve acatar o seu impulso em cuidar e recebê-lo de modo afetivo, encarando-o como ser um ser concreto, mas isso não rompe os limites do cuidado, pois, ainda assim, a autora afirma que não podemos cuidar de todos:

Além disso, como vimos em nossa discussão da cuidadora, há um medo legítimo do estranho que está próximo-daquela pessoa que pode solicitar mais do que nos sentimos capazes de dar. Vimos que não podemos cuidar de todos. Quando tentamos fazê-lo, o próprio cuidado é reduzido a uma mera conversa sobre o cuidado. Devemos reconhecer, então, que uma ética do cuidado implica um limite em nossa obrigação (NODDINGS, 2003, p.113).

Podemos aprofundar a questão do narcisismo, se consideramos o outro como uma projeção do eu, sendo assim, a cuidadora exerceria sua atenção e zelo ao outrem, não por um sentimento genuíno, mas porque o objeto do cuidado é seu reflexo, um exemplo disto seria os cuidados familiares, como já citado. Contudo, essa crítica da ética do cuidado ser narcisista gera um longo debate que não é foco desse trabalho, desse modo, deixo a questão em aberto, mas friso que Noddings não escapa de outros limites de sua própria teoria, como a restrição do cuidado, assim, ele não atingiria a todos e falha em uma pretensão universal, ocasionando pessoas sem cuidados, o que gera uma contradição. Observa-se que tal restrição atinge outras camadas, como a de gênero, mesmo a autora incentivando a participação masculina, pois ela cria uma hierarquia na qual as mulheres estariam mais aptas para o cuidar. Dito isso, o que quero indicar é que a mulher está mais próxima da ética do cuidado, mas que essa proximidade deve ser questionada e reavaliada, enquanto devemos encorajar a participação masculina, portanto, essa será a análise do tópico seguinte e representa a problemática desta pesquisa.

## 4.2 A CRÍTICA À FEMINILIDADE

Até o momento, percebemos que a ética do cuidado é caracterizada como uma ética feminina seja por motivos empíricos ou biológicos. E é essa a feminilidade que desejo questionar, no sentido de repensar quais são os critérios empíricos e biológicos que as autoras do cuidado assumem para defender a feminilidade em tal ética. Além disso, desejo demonstrar que, ao defender a proximidade da mulher com o cuidado, estereótipos são preservados, da mesma forma que a participação masculina, ainda que estimada e aceita, torna-se secundária ou insuficiente na relação do cuidado. Assim, transgredir o feminino na ética do cuidado é romper uma de seus maiores aspectos, mas também representa expandir a ética para além do gênero. Como este capítulo destina-se, principalmente, a analisar a teoria de Noddings, abordo algumas críticas apresentadas contra a autora e que atenuam a relação entre a mulher e o cuidado em sua obra, mas posteriormente retomo Gilligan para também analisar seu entendimento do cuidado com o feminino. Portanto, logo na introdução de seu livro “O Cuidado”, de 2003, Noddings informa que a visão de sua ética é feminina, mas que isso não impede a participação masculina:

Sugiro que essa abordagem da lei e dos princípios não seja a abordagem da mãe. É a abordagem daquele que está separado, o pai. A visão que será expressada aqui é uma visão feminina (...). Ela é feminina no sentido clássico profundo- enraizada na receptividade, na relação e na sensibilidade (...). Pode, na verdade, acontecer de esta abordagem ser mais característica das mulheres do que dos homens, mas essa é uma questão empírica que não vou tentar responder (NODDINGS, 2003, p. 12).

No entanto, posteriormente, ao expor o motivo das mulheres estarem mais propensas ao cuidado, Noddings recorre a estrutura psicológica feminina, pois a mulher pode ser mãe, que é uma condição especial e singular, capaz de aprimorar a cuidadora. Assim, não são somente as circunstâncias que aproximam a mulher do cuidado, mas a sua biologia: “Os esforços de cuidados de uma mãe em prol do seu filho não são em geral considerados éticos, mas naturais. Mesmo os animais maternos cuidam de sua prole, e não lhe creditamos um comportamento ético” (NODDINGS, 2003, p. 105). Tal questão ganha novos contornos a partir da publicação de “The Maternal Factor”, livro em que, como mencionei no capítulo anterior, a autora acrescenta o argumento do instinto maternal. Para a filósofa, o cuidado natural tem raízes nesse instinto, por isso, se supormos uma sequên/cia, teremos como elemento precedente a “aptidão” para ser mãe,

que causa o cuidado natural e que, por sua vez, dá origem ao ético. Portanto, Noddings declara o instinto maternal como um possível elemento na constituição da moralidade:

Mas como poderia um sujeito moral emergir desses começos instintivos? Como as mulheres poderiam ter começado a se preocupar com bem-estar de outras crianças e de outras mães? Quais conceitos e compromissos estão envolvidos na transição de um cuidado instintivo para um cuidado moral e quais problemas especiais surgem? (Os leitores devem entender que não estou reivindicando que o caminho a partir do instinto maternal é o único caminho para uma vida moral plena, mas é um forte candidato que tem sido negligenciado) (NODDINGS, 2010, p. 6, tradução nossa)<sup>42</sup>

E para sustentar a relação do instinto maternal com a moralidade, a autora recorre ao evolucionismo, apontando exemplos do desenvolvimento entre a mãe e sua cria:

O instinto de cuidar e criar a prole é básico para sobrevivência de todas as espécies. Alguns dos animais “inferiores” como insetos, peixes e répteis podem simplesmente preparar o ambiente natal para que os animais desovados tenham uma maior probabilidade de sobreviver sem atenção de um dos pais. A maioria dos mamíferos tem que prover comida e proteção para seus bebês até que estejam prontos para agirem por si mesmos. Geralmente é a fêmea que toma conta do mais jovens, as vezes o macho prover proteção para ambos, a mãe e os filhos. Mas alguns machos são conhecidos por ameaçarem ou mesmo destruírem a prole. Então a mãe com a ajuda de um macho ou de outras fêmeas, deve defender seus bebês. Com frequência ela faz isso pondo sua própria vida em risco (NODDINGS, 2010, p. 10-11, tradução nossa)<sup>43</sup>

A particular relação entre a progenitora e seus descendentes provoca o surgimento da sensibilidade moral nos humanos, sentimentos como cuidado e empatia brotam dessas relações, por isso, Noddings defende o instinto maternal como um candidato a gênese da moralidade:

O instinto maternal nas fêmeas é acompanhado por respostas biológicas que estimulam a empatia, por exemplo, uma criança chorando, mesmo uma que não tem relação com essa mãe, induzirá o derramamento de leite em uma fêmea lactante e uma coceira nos seios daquelas que não estão lactando. Essa resposta biológica pode muito bem ser acompanhada pelos sentimentos costumeiros de

<sup>42</sup> But how might a moral subject or agent emerge from these instinctive beginnings? How might women have become concerned about the well-being of other children and other mothers? What concepts and commitments are involved in the transition from instinctive caring to moral caring? What special problems arise? (Readers should understand that I am not claiming that the path from maternal instinct is the only path to full moral life, but it is one primary candidate that has been neglected.) (NODDINGS, 2010, p. 6).

<sup>43</sup> The instinct to nurture and care for offspring is basic to the survival of every species. Some of the “lower” animals—insects, fish, and reptiles—may simply prepare the natal environment so that the newly hatched are likely to survive without the attention of a parent. But most mammals must provide food and protection for their babies until they are ready to fend for themselves. It is usually the female who cares for the young. Sometimes a male provides protection for both mother and infants, but some males have been known to threaten or even destroy the young. Then the mother, with help from one male or other females, must defend her babies. Often she will do this at the risk of her own life (NODDINGS, 2010, p. 10-11).

simpatia e urgência que uma mulher tem pelo seu próprio filho e pode prover a base do cuidado natural para além do instinto maternal. De maneira similar, as fêmeas desenvolvem uma preocupação por outras fêmeas que estão alimentando seus bebês. Elas estavam cientes do que outras mães estavam sentindo, outra extensão da empatia (NODDINGS, 2010, p. 15-16, tradução nossa)<sup>44</sup>

Contudo, identificar o instinto maternal como a base do cuidado é defender uma hipótese ousada, principalmente quando há questionamentos sobre a própria existência de um instinto materno. Assim, embora Noddings resguarde a participação masculina em tal ética e acredite nas circunstâncias empíricas que aproximam a mulher do cuidado, é possível afirmar que a sua teoria prioriza as mulheres a partir de elementos biológicos e considera, de algum modo, os homens menos capacitados para o cuidar, mesmo sendo aceita sua participação: “Apesar de achar que a ética do cuidado é distintivamente feminina, ela não defende que os homens são incapazes de pensar em tais termos ou que eles não devem ser encorajados a fazerem isso” (SLOTE, 2007, p. 10, tradução nossa)<sup>45</sup>. E reforçando a crítica contra o instinto materno, exploro agora a concepção feminista diante de um possível instinto. Por exemplo, para as autoras da segunda metade do século XX como Simone de Beauvoir, a biologia torna-se menos expressiva na constituição da pessoa, isto é, a cultura atua com mais intensidade na formação das vontades, dos gostos e das escolhas das mulheres e dos homens do que a biologia, por isso ainda que a maternidade seja uma disposição biológica, não possui força o suficiente para despertar o desejo em ser mãe, pois há mulheres que dispensam esse papel:

É pela maternidade que a mulher realiza integralmente seu destino fisiológico; é a maternidade sua vocação "natural", porquanto todo o seu organismo se acha voltado para a perpetuação da espécie. Mas já se disse que a sociedade humana nunca é abandonada à natureza. E, particularmente, há um século, mais ou menos, a função reprodutora não é mais comandada pelo simples acaso biológico: é controlada pela vontade (BEAUVOIR, 1980, p. 248).

Em outro momento, Beauvoir lista alguns exemplos de mães que desenvolveram uma difícil relação com a maternidade, em que sentimentos como angústia, medo e insegurança assaltaram sua

---

<sup>44</sup> The maternal instinct in females is accompanied by biological responses that encourage empathy. For example, a crying infant—even one unrelated to the mother—will induce a letting down of milk in a lactating female and a tingling in the breasts of those who are not lactating. This biological response may well be accompanied by the customary feelings of sympathy and urgency a woman has for her own child, and it may provide a basis for the development of natural caring beyond maternal instinct. Similarly, females likely developed concern for other females who were nourishing their babies. They were aware of what other mothers were feeling—another extension of empathy (NODDINGS, 2010, p. 15-16)

<sup>45</sup> Although she thinks that an ethics of caring is distinctively feminine, she doesn't hold that men are incapable of thinking in such terms, or that they shouldn't be encouraged to do so” (SLOTE, 2007, p. 10).

nova postura e a fizeram questionar sobre o seu instinto: “Todos esses exemplos bastam para mostrar que não existe instinto materno: a palavra não se aplica em nenhum caso à espécie humana. A atitude da mãe é definida pelo conjunto de sua situação e pela maneira por que a assume. É, como se acaba de ver, extremamente variável” (BEAUVOIR, 1980, p. 277-278). Uma obra mais recente, de outra autora francesa, ajuda a romper com a existência de um instinto maternal, além de questionar a naturalidade dos cuidados maternos. Em “O mito do amor materno”, Elisabeth Badinter observa que, mesmo que se negue a presença do instinto, a maternidade permanece com contornos inatos e enigmáticos:

É certo que há algum tempo os conceitos de instinto e de natureza humana perderam o prestígio. Examinando-se de perto a questão, torna-se difícil encontrar atitudes universais e necessárias. E como os próprios etologistas renunciaram a falar de instinto ao se referirem ao homem, estabeleceu-se um consenso entre os intelectuais para lançar o vocábulo à lixeira dos conceitos. Assim, o instinto materno não está mais em circulação. Não obstante, rejeitado o vocábulo, resta uma idéia bastante tenaz da maternidade, que apresenta notável semelhança com o antigo conceito abandonado. Mesmo reconhecendo que as atitudes maternas não pertencem ao domínio do instinto, continua-se a pensar que o amor da mãe pelo filho é tão forte e quase geral que provavelmente deve alguma coisa à natureza. Mudou-se o vocabulário, mas conservaram-se as ilusões (BADINTER, 1985, p. 21).

Também é possível observar exemplos ao longo da história que desqualificam o instinto maternal ou a naturalidade do amor materno, visto que houve épocas em que as relações entre mãe e filho eram vivenciadas de outro modo, como também o entendimento acerca da criança. Dependendo da época e da cultura, era comum o abandono do filho ou que sua criação fosse feita por terceiros. Além disso, a criança já foi vista como um “pequeno adulto”, o que altera o modo de cuidar. Acerca da infância na Antiguidade, podemos dizer que:

As crianças vivem a primeira infância em família, assistidas pelas mulheres e submetidas à autoridade do pai, que pode reconhecê-las ou abandoná-las, que escolhe seu papel social e é seu tutor legal. A infância não é valorizada em toda cultura antiga: é uma idade de passagem, ameaçada por doenças, incertas nos seus sucessos; sobre ela, portanto, se faz o mínimo investimento afetivo, como salientou Ariès para todas as sociedades tradicionais em geral (CAMBI, 1999, p. 81-82).

Por exemplo, é sabido o acontecimento de infanticídios e abandonos na Antiguidade, e cidades como Esparta e Roma são também conhecidas por seu desprezo ou a seleção de filhos. Na polis Espartana, além de dispensar as crianças com alguma deficiência, já que tinham como foco a

formação militar, o Estado assumia o lugar dos pais na criação dos meninos a partir dos seus sete anos: “As crianças do sexo masculino, a partir dos sete anos, eram retiradas da família e inseridas em escolas-ginásios onde recebiam, até os 16 anos, uma formação tipo militar, que devia favorecer a aquisição da força e da coragem” (CAMBI, 1999, p. 83). Enquanto que, em Roma, a presença do *pater familias* demarcava a atuação da mãe, a *mater familias*, e a convivência em família, ou seja, o pai era a autoridade máxima, e cabia a ele o destino do seu filho:

Sabemos também pelo direito que certos herdeiros tentavam suprimir uma criança a nascer, que pudesse ter pretensões à herança. A ausência de *pater* impedia, neste caso, que se recorresse à exposição. Mas o pai permanecia senhor da sua descendência mesmo depois da sua própria morte. Ele podia precisar no seu testamento que deveria ser exposto um filho deserdado, e deixar a responsabilidade do abandono à mãe (DUBY; PERROT, 1990, p. 363, *grifo do autor*).

Assim, percebe-se que a criança romana, sob a autoridade do *pater* estava sujeita ao abandono, à carência de afeto e a até a sua eliminação. E o abandono, como também o assassinato de crianças, estava relacionado principalmente com a condição financeira da família: “Até o final da Antiguidade os pobres abandonaram ou venderam os seus filhos. O imperador Constantino decidiu em 315 que se daria aos pobres o necessário para que alimentassem vestisse os seus filhos para evitar o infanticídio, interditado por novas leis” (DUBY; PERROT, 1990, p. 363). Medidas legais foram, então, criadas, pois o infanticídio na Antiguidade tornou-se um método de controle da família: “Um dos meios para limitar as famílias na Antiguidade foi a supressão dos recém-nascidos” (DUBY; PERROT, 1990, p. 362). No entanto, tal hábito se estendeu até a Idade Moderna, mesmo de forma sigilosa:

Em primeiro lugar, eu chamaria a atenção para um fenômeno muito importante e que começa a ser mais conhecido: a persistência o fim do século XVII do infanticídio tolerado. Não se tratava de uma prática aceita, como a exposição em Roma. O infanticídio era um crime severamente punido. No entanto, era praticado em segredo, correntemente, talvez, camuflado, sob a forma de um acidente: as crianças morriam asfixiadas naturalmente na cama dos pais, onde dormiam. Não se fazia nada para conservá-las ou para salvá-las (ARIÈS, 1973, p. 15).

O que quero ressaltar com esses exemplos históricos é que o conceito de família e de criança nos tempos remotos distingue-se daquele que conhecemos hoje e, por isso, defender o instinto materno ou o amor natural entre mãe e filho provoca uma contradição, se consideramos os comportamentos de outras civilizações. Atos abomináveis como assassinatos e abandonos de crianças nos fazem refletir sobre os motivos dessas atitudes quando entendemos que devemos zelar

por nossa família. Daí, nota-se que o próprio conceito de família era entendido de outro modo. As autoras feministas estão cientes dessa disparidade entre as épocas e, portanto, recorrem à história para desmitificar a existência do instinto materno ou do amor natural:

As hordas primitivas quase não se interessavam pela sua posteridade. Não estando fixadas em um território, nada possuindo, não se encarnando em nenhuma coisa estável, não podiam ter nenhuma idéia concreta da permanência. Não tinham a preocupação de sobreviver a si mesmas e não se reconheciam na sua descendência: não temiam a morte e não reclamavam herdeiros; os filhos constituíam para elas um encargo e não uma riqueza; a prova está em que os infanticídios foram numerosos entre os povos nômades e muitos recém-nascidos que não eram exterminados morriam por falta de higiene em meio à indiferença geral. A mulher que engendra não conhece, pois, o orgulho da criação; sente-se o brinquete passivo de forças obscuras e o parto doloroso é um acidente inútil e até importuno. Mais tarde, deu-se maior importância ao filho (BEAUVOIR, 1970, p. 83)

Elisabeth Badinter também compartilha a visão de que há muito do fator cultural na relação materna:

O amor materno não constitui um sentimento inerente à condição de mulher, ele não é um determinismo, mas algo que se adquire. Tal como o vemos hoje, é produto da evolução social desde princípios do século XIX, já que, como o exame dos dados históricos mostra, nos séculos XVII e XVIII o próprio conceito do amor da mãe aos filhos era outro: as crianças eram normalmente entregues, desde tenra idade, às amas, para que as criassem, e só voltavam ao lar depois dos cinco anos. Dessa maneira, como todos os sentimentos humanos, ele varia de acordo com as flutuações sócioeconômicas da história (BADINTER, 1985, introdução).

Desse modo, após o levantamento de alguns fatos históricos, é possível aceitar o amor materno como uma construção social e o instinto como uma provável ilusão, quando questionamos, por exemplo, onde estavam as mães que provavelmente não lutaram por seus filhos?

O amor materno é apenas um sentimento humano. E como todo sentimento, é incerto, frágil e imperfeito. Contrariamente aos preconceitos, ele talvez não esteja profundamente inscrito na natureza feminina. Observando-se a evolução das atitudes maternas, constata-se que o interesse e a dedicação à criança se manifestam ou não se manifestam. A ternura existe ou não existe (BADINTER, 1985, p. 22).

Além disso, restringindo essa discussão ao campo ético, utilizo outra autora do cuidado que, ao formular sua crítica à Noddings, também faz uso dos dados históricos para questionar a proximidade da mulher com o cuidado:

O mesmo acontece com a relação mãe/filho. Embora freqüentemente haja um forte vínculo entre mães e filhos, a construção ideológica disto como a primeira relação da vida é relativamente nova. Há séculos, em países ocidentais, as crianças



eram colocadas aos cuidados de suas amas-de-leite, que se conservavam distantes das mães. O termo ‘Doulia’ descrito por Eva Kittay era utilizado para indicar uma ajudante que estava presente desde muito cedo na vida das crianças. Babás, pais, irmãos, avós e outros adultos da família frequentemente exercem influências significativas na vida das crianças. A idéia de que apenas a mãe cuida da criança ajuda a criar a falsa impressão sobre a natureza do cuidado (TRONTO, 2007, p. 295).

Joan Tronto, diferente de Noddings, formula sua teoria do cuidado de forma mais política e sem preferências de gênero. Todavia, mais adiante, devo me ater a sua concepção do cuidado, isto porque continuo a reunir argumentos que questionam a proximidade da mulher com o cuidado. Debater sobre a naturalidade das atenções maternais, como também a existência do instinto maternal, gera outras questões, entre elas: o quão benéfico é para a mulher ser identificada como cuidadora? Ou é possível afirmar que a teoria de Noddings perpetua velhos estereótipos, como o de que a mulher sempre está voltada para o lar e os afetos? Salienta-se que, além de ser conhecida com feminina, a ética do cuidado também pode ser entendida como feminista; assim, surge outra questão: estaria Noddings contribuindo para emancipação feminina através do cuidado? Para responder a esse questionamento, relaciono a filósofa com Simone de Beauvoir, pois, para a francesa, a maternidade pode representar um fardo ou até mesmo suas ações podem ser realizadas devido ao compromisso moral e não por um amor autêntico:

Certas mulheres alimentam durante toda a vida o desejo de dominar crianças, mas conservam um sentimento de horror ao trabalho biológico do parto; fazem-se parteiras, enfermeiras, preceptoras; são tias dedicadas, mas recusam-se a ter filhos. Algumas também, sem rechaçar com desgosto a maternidade, são por demais absorvidas pela sua vida amorosa ou por uma carreira, para que lhe reservem um lugar na existência. Têm medo do fardo que o filho representaria para elas ou para o marido. (BEAUVOIR, 1980, p. 259).

O discurso de Beauvoir representa uma maternidade mais tangível e relativa, formada por contornos sociais e culturais. Diferente de Noddings, que insiste na naturalidade dos cuidados maternais: “Não acho que cuidar do meu próprio filho seja moral, mas, antes, natural. Uma mulher que permite que seu próprio filho morra por negligência é frequentemente considerada doente, não imoral; ou seja, nós achamos que ela ou a situação a que ela foi impelida deve ser patológica” (NODDINGS, 2003, p. 109). Para Noddings, o filho despertaria, em nós, mulheres, o cuidado genuíno, possibilitando a sistematização do cuidado ético. Portanto, retomo a questão: insistir em uma ética do cuidado feminista ou feminina contribui para o desenvolvimento da mulher? Ou

melhor, se há exemplos históricos de que, de acordo com cada época, os conceitos de família e criança variam e com eles os modos de cuidar, por que continuar a defender o amor materno como natural, como também a existência do instinto? Por fim, após a exposição de alguns exemplos históricos mais a reflexão de certas autoras, me parece cada vez mais claro que pensar em uma ética do cuidado para além do gênero pode ser uma alternativa para atenuar os estereótipos femininos, fazendo com que as mulheres se tornem mais autônomas em suas escolhas, além de igualar ou tentar igualar a participação masculina na ética do cuidado.

A psicóloga Carol Gilligan oferece um caminho mais flexível para o cuidado, contudo, ainda é possível sublinhar alguns desafios em sua obra. Pois, enquanto Noddings argumenta que as mulheres estão mais próximas do cuidado, ora por conta do evolucionismo ora por ter uma estrutura psicológica distinta ou até mesmo por razões empíricas, Gilligan acredita que essa proximidade acontece por exclusiva influência do meio. Mas, da mesma maneira que questionei a realidade do instinto materno e do amor natural entre mãe e bebê, meu questionamento pode ser estendido para Gilligan, pois se classifico o cuidado como feminino, considerando as características empíricas, indago: em qual exemplo de mulher a autora se inspirou para afirmar que o cuidado tende para o feminino? Indo além, que *feminino* é esse? O intuito de refletir sobre essas questões é perceber que Gilligan também nutre uma ideia pré-determinada das características que formam cada gênero. Entretanto, percebemos que tais aspectos são moldáveis:

Até os doze anos a menina é tão robusta quanto os irmãos e manifesta as mesmas capacidades intelectuais; não há terreno em que lhe seja proibido rivalizar com eles. Se, bem antes da puberdade e, às vezes, mesmo desde a primeira infância, ela já se apresenta como sexualmente especificada, não é porque misteriosos instintos a destinem imediatamente à passividade, ao coquetismo, à maternidade: é porque a intervenção de outrem na vida da criança é quase original e desde seus primeiros anos sua vocação lhe é imperiosamente insuflada (BEAUVOIR, 1980, p. 9).

O escrito de Gilligan “Uma voz diferente”, publicado no início da década de oitenta, surge em uma época em que os estudos sobre a redesignação sexual não estavam tão presentes no meio acadêmico como hoje, ou seja, a inserção dessa nova temática cria o seguinte desafio: qual seria a posição dos transexuais na ética do cuidado? Se autoras afirmam que as mulheres solicitam mais informações para se posicionar moralmente e que consideram seus relacionamentos, como também evitam magoar seus entes em um dilema moral, a pergunta persiste: que mulheres são essas? Do mesmo modo, quando as autoras afirmam que os homens compreendem o agente moral como ser

abstrato e, por isso, recorrem a princípios e regras para se posicionarem moralmente, devo questionar: quem são esses homens? Questionamentos como esses fortalecem a hipótese desta pesquisa: pensar em uma ética do cuidado para além do gênero.

Não é possível encontrar a resposta para a pergunta sobre o lugar dos transexuais na ética do cuidado, seja no livro trabalhado de Gilligan ou no de Noddings. Além disso, há certa fragilidade em argumentar que as mulheres estão mais próximas do cuidado por questões biológicas, quando levantei fatos históricos que demonstram o quão distinto era a relação materna do passado em relação a que entendemos hoje. Da mesma maneira, o argumento é frágil quando a justificativa é empírica, isto porque há uma predeterminação nas características sociais que constroem a ideia de mulher, logo, não há uma orientação de como encarar as mulheres transgêneras no cuidado, por exemplo.

Dito isso, ao propor uma ética do cuidado para além do gênero e evitando caracterizá-la a partir de um sexo, mas sim de ações, lucra-se com sua expansão e com a redução dos estereótipos femininos. Até porque as atividades que envolvem o cuidar, como zelar pela casa e pela família, ainda que sejam exercidas por mulheres, geralmente também são realizadas pelas classes marginalizadas, como os negros e os pobres, por isso, é comum a profissão de doméstica, babá e servente entre os membros dessas classes. Joan Tronto, filósofa americana, estuda o cuidado a partir de uma perspectiva mais social. E, por mais que autora relacione o cuidado com as mulheres, ela também acredita na proximidade com a classe popular:

Outras feministas propõem abordagens que interpretam a atividade de cuidado tanto como uma maneira de as mulheres se sentirem aceitas e pertencentes a um mundo social, quanto uma forma de buscarem a realização pessoal que lhes é negada, utilizando o cuidado como um substituto positivo para interesses egoístas. Joan Tronto encontrou esses mecanismos de compensação não apenas entre as mulheres, mas em grupos marginalizados em geral (MONTENEGRO, 2003, p. 495)

Friso que, diferente de Noddings, Tronto não pensa que a proximidade feminina seja resultado de questões biológicas, mas sociais, isso porque a mulher está inclusa nas classes marginalizadas, assim como os negros e os pobres:

Na medida em que o cuidar é uma maneira de "estar atento a", pode refletir um mecanismo de sobrevivência para as mulheres ou outros que estão lidando com condições opressivas, ao invés de ser uma qualidade de valor intrínseco em si mesma. Uma outra maneira de compreender o cuidar é vê-lo como ética mais apropriada para os que estão numa posição social subordinada. Como as mulheres — e outras pessoas que não estão nos corredores centrais do poder nesta sociedade

— adotam uma variedade de maneirismos diferentes (*e.g.*, diferenças na fala, no sorrir, nas formas de linguagem corporal etc), para servir a seus propósitos de sobrevivência, também podem ter adotado uma atitude que Noddings aprobativamente chama de "estar atento a", mas que, sob outros aspectos, pode ser compreendida como a necessidade de prever os desejos de seu superior (TRONTO, 1997, p. 200).

O que Tronto quer indicar é que o cuidado pensado por Noddings corresponde a uma maneira de obter poder, pois a relação do cuidado é hierárquica, e a cuidadora deve estar em posição superior ao objeto do cuidado para poder cuidar:

Além disso, a dualidade sempre focaliza aquele que fornece o cuidado. Nós quase nunca pensamos em nós mesmos como aqueles que o recebem. Se “nós” pudermos ser mais compassivos, ou exercer o reconhecimento, ser mais prestativos, então, o cuidado irá aumentar. Mas toda a atenção está voltada para aquela pessoa considerada com mais poder (TRONTO, 2007, p. 297).

Assim, seria nas atividades que envolvem o zelo que as classes excluídas têm a oportunidade de vivenciar uma posição elevada. No entanto, como já abordado, Tronto também acredita que reforçar a feminilidade da ética do cuidado tem a reação adversa de manter estereótipos:

Essa abordagem "feminina" do cuidar não pode, então, servir de ponto de partida para um questionamento mais amplo do papel adequado do cuidar na sociedade. Como a descrição de Temma Kaplan (1982) da "consciência feminina", a abordagem feminina do cuidar carrega o fardo da aceitação das divisões tradicionais de gênero numa sociedade que desvaloriza o que as mulheres fazem. Dessa perspectiva, cuidar será sempre um corretivo da moralidade, um aspecto "extra" da vida, não sugerindo, nem exigindo um repensar fundamental das categorias morais (TRONTO, 1997, p. 200).

Logo, a autora extrapola o campo moral e pensa o cuidado inserido em um sistema sócio-político, daí ela acreditar em uma democratização do cuidado com o objetivo de aprimorar a própria democracia, ou seja, se o cuidado for exercido por todos, sem restrições, teremos uma sociedade mais democrática:

Em contraste, uma abordagem feminista do cuidar necessita começar por ampliar a compreensão do que significa cuidar de outros, tanto em termos de questões morais, como em termos da necessidade de reestruturar instituições políticas e sociais mais amplas, se o cuidar de outros constituir uma parte mais central das vidas de todos os dias de todo mundo na sociedade (TRONTO, 1988, p. 200).

Não irei me ater à teoria do cuidado de Joan Tronto, pois meu objetivo ao utilizar sua obra, foi apenas ressaltar alguns pontos que reforçam a hipótese do cuidado para além do gênero. Mas

informo que a comunhão entre o cuidado e a democracia requer três ideias básicas: a primeira delas é que todos reconheçam sua vulnerabilidade, e esse reconhecimento é importante porque amplia a responsabilidade para com o outro: “De fato, um reconhecimento genuíno de nossa enorme e inter-relacionada vulnerabilidade pode muito bem mudar a forma como pensamos sobre as responsabilidades sociais” (TRONTO, 2007, p. 299). Portanto, ao reconhecer que somos vulneráveis, notamos que precisamos do outro para recebermos cuidados e que nossa responsabilidade deve se prolongar para além de si e de nossos entes queridos. O segundo requisito é que o cuidado seja distribuído de forma uniforme, pois só assim teremos realmente uma equidade na competição:

Isto ocorre também porque, se os recursos utilizados para o cuidado forem desiguais, nós nunca seremos capazes de alcançar o objetivo democrático da igual oportunidade ou aquilo que os teóricos da justiça descrevem como competição aberta e justa por empregos na sociedade. Igual acesso a bons cuidados é necessário para que nos certifiquemos de que as pessoas tenham oportunidades (TRONTO, 2007, p. 299-300).

Dessa forma, aqueles que detêm menos recursos para cuidar de si ou de seus filhos são as mesmas pessoas que sofrem para conquistar um emprego e bons estudos, por exemplo. E, por último, para aprimorar a democracia a partir do cuidado se faz necessário respeitar o modo como o cuidado é ofertado em determinadas culturas: “As sociedades democráticas têm a obrigação de permitir, proteger e, de fato, valorizar essa variação. Isto não significa que todas as práticas culturais são permitidas se elas se referem ao ‘cuidado’, mas fornecem o foco substantivo sob o qual tais disputas podem ser moldadas” (TRONTO, 2007, p. 300).

Do pouco que foi apresentado do pensamento de Tronto, creio que, mesmo assim, o cuidado pode ser visto a partir de um novo horizonte, com menos demarcações de gênero e ofertado tanto por pessoas quanto por instituições, algo que não era possível para Noddings. E conceber uma nova perspectiva para o cuidado, sem a sua feminilidade tão característica, é propor uma maior participação masculina e diminuir os estereótipos femininos, nos tornando mais livres. Para Tronto, as mulheres são mais próximas do cuidado porque estão à margem da sociedade. Por isso, a autora pensa em democratizar o cuidado, pois, se o cuidado for exercitado por todos, ele aprimora a democracia e expande sua atividade. Com isso, se lhe atribuirmos um caráter político, é possível pensar na transgressão da feminilidade do cuidado e propor uma ética para além do gênero.

E, mesmo que este trabalho tenha construído um apanhado de críticas contra Noddings e até mesmo apontado algumas problemáticas no pensamento de Gilligan, não se nega a importância dessas autoras e de seus escritos. Noddings, por sistematizar a ética do cuidado e estabelecer a temática na filosofia, e Gilligan por perceber anomalias na teoria de Kohlberg e a partir desta observação investigar e legitimar outro comportamento moral pautado no cuidado. Por isso, as apreciações feitas não têm o intuito de ofuscar o pensamento de cada autora, mas, de algum modo, aprimorá-lo. Em verdade, este trabalho busca, fundamentalmente, o aperfeiçoamento da ética do cuidado de Nel Noddings. A tentativa de criticar seu aspecto feminino, como também de interagir com os princípios e de cuidar para além dos entes próximos representam pontos frágeis de sua teoria que são constantemente atacados. Daí, recorro a outros autores que disponibilizam um novo modo de encarar o cuidado. Dessa forma, finalizo meu escrito afirmando que a ética de Noddings é uma teoria para este mundo e que pode ser para todos, desde que sofra algumas alterações. Fora isso, o cuidado se comporta como um elemento vital, presente nas diversas instâncias da vida, logo, aponto como um estudo vindouro a sua relação com o âmbito político, já que, democratizando o cuidado, é possível melhorar a democracia. Assim, o cuidado se instala nas esferas públicas e privadas da sociedade, consolidando sua relevância e perdendo as nuances de gênero.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há dois interesses fundamentais que estimularam a construção deste trabalho; o primeiro foi demonstrar que o cuidado pode ser um elemento moral legítimo e o segundo, pensá-lo para além do gênero, que é o cerne da minha problemática. Para reconhecer o cuidado como uma ética possível, utilizei grandes nomes da literatura a respeito do tema, como Carol Gilligan e Nel Noddings. Por outro lado, também foi preciso articular um raciocínio para que o entendimento tradicional sobre a moralidade viesse à tona e o leitor percebesse a força dos escritos de Gilligan e de Noddings, por contrariar tal padrão. Por exemplo, a vontade de apresentar a importância do livro “Uma voz Diferente” me fez destinar um espaço considerável à teoria do raciocínio moral de Lawrence Kohlberg, pois foi combatendo as ideias principais de tal obra que Gilligan rompeu paradigmas:

Caberá aos futuros historiadores da ciência decidir se com essas aceitações e reservas a teoria kohlberguiana entrou na fase ‘ad-hocismos’, na expressão de Imre Lakatos, ou se o questionamento de Gilligan e de outros críticos levou esse paradigma da pesquisa a nova fase, na qual novos problemas e conceituações levarão a resultados mais proveitosos (BENHABIB, 1987, p. 90)

Pelo mesmo motivo recorri às concepções piagetiana e freudiana da moralidade, embora consciente de que esses autores não determinaram a moral como o eixo de seus estudos, mas serviram como um exemplo para ilustrar a moralidade tradicional. Denomina-se como comportamento padrão aquele pautado ora por princípios ora por regras e que admite o sujeito moral como um ser abstrato, ausente de histórias e de relacionamentos. Contudo, através de pesquisas na psicologia da moralidade, foi observado outro tipo de comportamento, que por sua vez foi esquecido em obras de autores clássicos, como os já citados. Por isso, procurei caracterizar e legitimar tal orientação, principalmente porque existe uma relação de gênero neste campo moral, isto é, a legitimidade não serve apenas para o comportamento moral em si, mas inclusive para aqueles que o praticam: “Para as mulheres, espero que este trabalho ofereça uma representação de seu pensamento à formação da identidade das mulheres e seu pensamento que lhes permita enxergar melhor sua integridade e validade, reconhecer as experiências que seu pensamento retrata e compreender a linha do seu desenvolvimento” (GILLIGAN, 1982, p. 13). Com isso, notamos que o reconhecimento do cuidado na moralidade entoa a voz daqueles que frequentemente foram esquecidos nos estudos clássicos ou o seu comportamento moral foi considerado defeituoso, pois

Gilligan sai em defesa dessa moralidade menosprezada. Portanto, admitindo que o objetivo da primeira seção era abordar através de Gilligan, o desenvolvimento dos primeiros estudos acerca do cuidado e descrever teorias que se contrapõem a tal modelo, já que a análise da psicóloga surge de uma refutação, acredito que o objetivo foi conquistado e que a partir de sua leitura é possível absorver as primeiras características da ética do cuidado e defender sua legitimidade. Esse reconhecimento ganha mais força com a sistematização do cuidado feita por Nel Noddings. Assim, no capítulo destinado à autora, um dos objetivos propostos era apresentar sua ética do cuidado, apontar seus principais conceitos e caracterizar as ações morais condizentes à teoria, por isso optei por desenvolver um capítulo de caráter mais descritivo. E creio que essas metas foram realizadas, pois caracterizei conceitos como “cuidadora”, “objeto do cuidado”, “self ético” e o próprio “cuidado”, além de ter indicado o comportamento moral a ser seguido, já que deve se basear no contexto da situação e considerar o agente como um ser concreto, constituído de histórias, e que está envolvido em relacionamentos, assim todas essas contingências devem ser respeitadas em um posicionamento: “De acordo com Noddings, essa visão feminina da ética considera o fato de que a maior parte das mulheres não aborda os problemas morais como problemas de princípios, de raciocínio e de julgamento, mas leva em conta os elementos concretos da situação específica” (KUHNEN, 2010, p. 157). A exposição do funcionamento da ética de Noddings contribui para o reconhecimento do cuidado como elemento moral, pois a autora trabalha para desmitificar a ideia que tal ética seja um comportamento inferior à orientação dos princípios, criando um sistema ético que se define prático e “para este mundo”, pois: “o desejo de ser bom, de ser cuidador em resposta a essas pessoas cuidadas aqui e agora, proporciona uma base alternativa sólida e atraente para o comportamento ético” (NODDINGS, 2003, p. 62)

No entanto, apesar do caráter descritivo do segundo capítulo, ele já sugere algumas problemáticas, como a proximidade do cuidado com a mulher, a restrição de só cuidar dos entes próximos e da exigência da reciprocidade. Para todos os casos a autora oferece uma explicação alinhada à postura da cuidadora. Portanto, se ela defende que a mulher está mais próxima do cuidado, seu argumento envolve questões empíricas e biológicas, que ganham mais força com a publicação de “The Maternal Factor”. Recorrer a uma segunda obra se tornou necessário, pois ampliava a discussão da feminilidade no cuidado, mas optei por ser econômica na sua abordagem, por considerá-la uma obra auxiliar. Outra controvérsia é a questão de o cuidado ser realizado apenas com os pares, já que autora declara que não podemos cuidar das crianças famintas da África, em



virtude da reciprocidade, ou seja, a relação do cuidado pensada por Noddings requer que o objeto do cuidado responda às atenções da cuidadora, pois essa resposta vai avaliar os cuidados ofertados e pode alimentar o *self ético* daquele que cuida. Assim, enquanto no primeiro capítulo existem as orientações iniciais do cuidado como elemento ético, o segundo já embasa uma teoria do cuidado, logo, tais capítulos convergem para legitimar a ética do cuidado e satisfazer um dos interesses centrais dessa pesquisa que é reconhecer tal ética, assim sendo, creio que destaquei argumentos e autores suficientes para afirmar que o cuidado também se comporta como um elemento moral.

Como relatado, há dois desejos que orientaram a construção deste trabalho, o primeiro, já demonstrado, que foi legitimar a ética do cuidado, e o segundo que foi pensá-la para além do gênero, uma vez que caracterizam o cuidado como uma ética feminina. O redirecionamento da feminilidade constitui a minha problemática, por isso, diferente das outras partes, desenvolvi um capítulo com mais oscilações, isto é, apresentando controversas que desequilibram alguns aspetos da ética do cuidado de Noddings, mas sem questionar o cuidado como elemento moral e, além disso, decidi por adotar uma postura menos passiva, em que minha inclinação por uma ética sem preferências de gênero torna-se mais clara. Além disso, ao final da discussão, ofereci um novo rumo ao cuidado, como uma possível continuidade desta pesquisa, uma vez que o cuidado pode contribuir para a formação de sociedade mais democrática.

É no terceiro capítulo que desenvolvo com mais afinco a questão da reciprocidade do objeto do cuidado, que impede o comprometimento da cuidadora com aqueles que não fazem parte de seu ciclo, podendo tal ética ser taxada de narcisista. Mas começo as críticas à Noddings com a percepção que sua ética também é regida por algum princípio, mesmo que seja mínimo, já que cuidar implica não causar danos. Para argumentar contra Noddings, recorri a outros estudiosos do cuidado, que não questionam a ética do cuidado em si, mas alguns aspectos da teoria de Noddings. E durante o capítulo retomei o pensamento de Gilligan, por acreditar que seu posicionamento é mais flexível comparado ao de Noddings. Por exemplo, perpassa por todo texto uma certa rivalidade entre a razão e o sentimento na moralidade, esse duelo ganha mais força a partir de Noddings, já que autora admite prioridade nas emoções: “Por isso, no cuidado, meus poderes racionais não estão diminuídos, mas estão envolvidos em servir à minha absorção no outro. O que vou fazer está subordinado ao meu compromisso em fazer alguma coisa” (NODDINGS, 2003, pp.53-54). Contudo, Gilligan assume uma postura de integração dos comportamentos morais que se torna mais interessante que a separação, pois ela acredita que, na fase adulta, há um

amadurecimento moral que causa interação entre os comportamentos, mesmo sem alterar a preferência do sujeito por algum elemento moral. Assim, Gilligan afirma que ambas as orientações podem se interagir e contribuir para o próprio desenvolvimento, atenuando a rivalidade entre sentimento e a racionalidade, por isso recorro à psicóloga para tentar dirimir tal dilema.

Gilligan também reaparece quando desenvolvo a problemática deste trabalho, entretanto, assim como acontece em Noddings, questiono alguns aspectos de seu pensamento, em verdade, analiso o seu argumento que defende a proximidade feminina com o cuidar, por acreditar que a insistência na caracterização do cuidado como uma ética feminina é prejudicial para as próprias mulheres e também para expansão da teoria, pois, segrega ou hierarquiza ao invés de unir. O argumento construído para sustentar uma ética além do gênero é arquitetado através de fatos históricos, já que o conceito de família sofre alterações ao longo do tempo, da mesma forma que há mudanças na relação entre mãe e filho, pois, houve épocas em que era comum o abandono das crianças. Assim, recorrer ao instinto maternal ou conceber o amor materno como natural é uma alegação débil, mas ao mesmo seria por endossar estereótipos. Situação semelhante ocorre com o pensamento de Gilligan, a qual se baseia em arquétipos femininos para determinar que um sexo está mais próximo à ética do cuidado que o outro, contudo, sabemos que os atributos constitutivos do gênero podem ser culturais. Mas o que quero indicar é que não há grandes ganhos para a ética do cuidado se afirmando como feminina, mesmo apoiando a participação do sexo oposto, isso porque, se as autoras insistem em um caráter feminino do cuidado, logo, estereótipos são mantidos, homens são afastados ainda mais das atividades que exigem o zelo e o cuidado torna-se limitado, quando deveria se expandir. E sua expansão é pensada por outra autora do cuidado, a saber, Joan Tronto. Assim, minha hipótese se fortalece por meio dos estudos de Tronto, já que de acordo com seu pensamento, o cuidado não se destina somente às mulheres, mas também as classes marginalizadas, por isso, nos consideramos mais íntimas do cuidado porque é uma atividade de quem vive à margem. Sua teoria advoga em favor da democratização do cuidado para aprimorar a democracia, ou seja, é estimulando a prática do cuidado em todas as classes sociais, que se terá uma sociedade mais democrática. Sei que não me aprofundo no pensamento de Tronto, mas foi proposital, pois sua teoria servirá como um guia para os trabalhos vindouros. Então finalizo meu escrito afirmando que é possível pensar em uma ética do cuidado para além do gênero, contudo, só é possível através da sua democratização, logo, o cuidado ultrapassa o campo moral e atinge a esfera sócio-política.

Com o término deste trabalho, determino o acesso à bibliografia como a maior dificuldade para desenvolver os três capítulos, já que é um tema recente e cujo material possui ainda poucas traduções em português. Mas, se o leitor reconhecer o cuidado como um elemento moral, ainda que mantenha sua preferência a normas e princípios e caso acredite também que o cuidado não deva se limitar a um gênero, concluo que a dissertação obteve um resultado satisfatório, pois os desejos fundamentais que acionaram a feitura do texto foram realizados, ou seja, houve o reconhecimento do cuidado e sua possibilidade em criticar a feminilidade.

## REFERÊNCIAS

ANDERSON, Joel. HONNETH, Axel. Introdução a “Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça” de Axel Honneth e Joel Anderson. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**: Traduzido por *Nathalie Bressiani*. São Paulo: USP, Nº 17, pp. 81-112.

ARIÈS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado**: O mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BATAGLIA, Patrícia Unger Raphael. Morais, Alessandra de. Lepre, Rita Melissa. A teoria de Kohlberg sobre o desenvolvimento do raciocínio moral e os instrumentos de avaliação de juízo e competência moral em uso no Brasil. In: **Estudos de Psicologia**, Rio Grande do Norte: 15(1), Janeiro-Abril/2010, 25-32. Disponível: [www.scielo.br/epsic](http://www.scielo.br/epsic) acessado em 10 de jul de 2016.

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo**: A experiência vivida. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1980.

BENHABIB, Seyla. O outro generalizado e o outro concreto: a controvérsia Kohlberg-Gilligan e a teoria feminista. In: **Feminismo como crítica da modernidade**. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1987.

BIAGGIO, Angela Maria Brasil. **Psicologia do desenvolvimento**. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. **Introdução à teoria de Julgamento Moral de Kohlberg**. In: Moral e tv. Porto Alegre: Evangraf, 1998.

\_\_\_\_\_. **Lawrence Kohlberg**: ética e educação moral. São Paulo: Moderna, 2.ed. 2006.

BÍBLIA. **Bíblia sagrada**: contendo o antigo e o novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil.

CAMBI, Franco. **História da Pedagogia**. São Paulo: Unesp, 1999.

DALL’AGNOL, Darlei. **Uma análise conceitual do “cuidado” e as suas implicações**. Florianópolis: UFSC, v.9, n.3, p.29-36, 2010.

\_\_\_\_\_. Cuidar e Respeitar: atitudes fundamentais na bioética. IN: **Revista Bioethikos**: Centro Universitário São Camilo – 2012, pp. 133-146

DUBY, Georges, PERROT, Michelle. **História das mulheres no Ocidente**. São Paulo: Ebradil, 1990.

FONSÊCA, Flaviano Oliveira. **Hans Jonas: (bio)ética e crítica à tecnociência**. Recife: Editora Universitária UFPE, 2007.

FREITAS, LIA. **A moral na obra de Jean Piaget: um projeto inacabado**. São Paulo: Cortez, 2003.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos. In: J. Strachey (Ed.), **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (Vol. VII). Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

\_\_\_\_\_. Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In J. Strachey (Ed.), **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (Vol. XIX). Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

\_\_\_\_\_. A questão da análise leiga. In: J. Strachey (Ed.), **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (Vol. XX). Rio de Janeiro: Imago, 1996c.

\_\_\_\_\_. Introdução ao narcisismo. In: **Sigmund Freud, Obras completas (Vol 12). São Paulo: Companhia das letras, 2010.**

GALEANO, Eduardo. **O livro dos abraços**. Porto Alegre: L&PM, 2009.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

GILLIGAN, Carol. **Uma voz diferente**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

HOSSNE, William Saad. Dos referenciais da Bioética – a vulnerabilidade. IN: **Bioethikos: Centro Universitário São Camilo - 2009;3(1)**, pp. 41-51.

HUGO, Victor. **Os Miseráveis**. São Paulo: Cosac Naify, 2012

HUIZINGA, Johan. **Homo ludens: o jogo como elemento da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: UNESP, 2009.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Temor e tremor**. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KOHLBERG, L. **Psicologia del Desarrollo Moral**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992.

\_\_\_\_\_. BOYD, Dwight, LEVINE, Charles. O Retorno do estágio 6: seu princípio e ponto de vista moral. In: **Lawrence Kohlberg: ética e educação moral**. São Paulo: Moderna, 2.ed. 2006.

KUHN, T. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

LA TAILLE, Yves de. **Moral e ética: dimensões intelectuais e afetivas**. Porto Alegre: Artmed, 2006.

MEIRELES, Cecília. **Obra Poética**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1983.

MONTENEGRO, Thereza. Deferências de gênero e desenvolvimento moral das mulheres. In: **Estudos feministas**, Florianópolis, 360, Julho-dezembro/2003.

MOTA, Fernanda Ferreira. Joan C. Tronto. Caring democracy: Markets, equality, and justice. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília: setembro - dezembro de 2015, nº18, pp. 317-327.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

NASSAR, Raduan. **Lavoura arcaica**. São Paulo: 2006.

NODDINGS, Nel. **O cuidado: Uma abordagem feminina à ética e à educação moral**. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2003.

PIAGET, Jean. **O juízo moral na criança**. São Paulo: Summus, 1994.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SLOTE, Michael. **The ethics of care and empathy**. New York: Routledge, 2007.

THOREAU, H. D. **A Desobediência Civil**. Porto Alegre: L &PM, 2007.

TRONTO, Joan. Assistência democrática e democracias assistenciais. In: **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 22, n. 2, p. 285-308, maio/ago. 2007.

\_\_\_\_\_. Mulheres e cuidados: o que as feministas podem aprender sobre a moralidade a partir disso? In: **Gênero, corpo, conhecimento**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.