



UNIVERSIDADE DE ÉVORA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Mestrado em Filosofia
Variante Ética, Género e Cidadania

Dissertação

**IMPLICAÇÕES DO “FEMININO” NA ÉTICA, A
PARTIR DO PENSAMENTO DE CAROL
GILLIGAN**

Ana Maria Marques Barbas

Orientador:

Professora Doutora Margarida Isaura Lourenço da Silva Almeida Amoedo

setembro / 2012

Mestrado em Filosofia
Variante Ética, Género e Cidadania

Dissertação

**IMPLICAÇÕES DO “FEMININO” NA ÉTICA, A
PARTIR DO PENSAMENTO DE CAROL
GILLIGAN**

Ana Maria Marques Barbas

Orientador:

Professora Doutora Margarida Isaura Lourenço da Silva Almeida Amoedo

Ao Di, minha fonte inesgotável de Amor.
Que, no futuro, possas Ser o que quiseres.

AGRADECIMENTOS

É com grande satisfação que expresso aqui o mais profundo agradecimento a todos aqueles que, de forma direta ou indireta, tornaram a realização deste trabalho possível. Em primeiro lugar, agradeço aos meus pais, a quem devo tudo. Em particular à minha mãe, pelo apoio incondicional, e por ser, em todos os momentos, mas especialmente nos últimos meses, mãe a dobrar. Ao meu filho Diogo, agradeço não só o incentivo, mas também a compreensão pela minha ausência, muito mais importante para mim do que se possa imaginar. À restante família, amigos e colegas, que de alguma forma acompanharam esta longa jornada, o meu sincero agradecimento.

Muito especialmente, agradeço à minha Orientadora, Professora Doutora Margarida Amoedo, a total disponibilidade, desde o primeiro momento, para orientar este trabalho, a confiança que sempre me concedeu, e a preciosa ajuda no acompanhamento de todas as fases que levaram à concretização desta dissertação. Pela competência científica demonstrada, a exigência de método e rigor, os proffcuos comentários, correções, esclarecimentos e sugestões, mas, sobretudo, pela acessibilidade, cordialidade e simpatia, que foram decisivas em determinados momentos da elaboração deste trabalho, o meu Muito Obrigada.

Gostaria ainda de agradecer à Professora Doutora Fernanda Henriques, pelas aulas inspiradoras, que muito contribuíram para o delinear deste projeto.

Pelo crescimento profissional e pessoal conquistado e partilhado, o meu mais sincero agradecimento.

Samatvam, meu guruji... a liberdade que eu procuro.

*“While we live,
while we are among human beings,
let us cultivate our humanity.”*

Séneca

*“Temos o direito a ser iguais
sempre que a diferença nos inferioriza;
temos o direito a ser diferentes
sempre que a igualdade nos descaracteriza.”*

Boaventura de Sousa Santos

RESUMO

Implicações do “feminino” na Ética, a partir do pensamento de Carol Gilligan

A crítica de Carol Gilligan ao modelo de desenvolvimento moral de Kohlberg suscita novas considerações quanto à importância dos paradigmas na investigação e a necessidade de se encontrar uma perspectiva ética que ultrapasse o unilateralismo de gênero. A desconstrução deste modelo através da inclusão do “feminino” contempla a ideia de reciprocidade a partir da natureza contextual das relações, possibilitando uma visão mais global do desenvolvimento humano e alargando os limites da compreensão ética para além da interpretação intelectual do juízo moral. Ao introduzir a temporalidade e a relação entre pessoas como ingredientes da justiça, permite abarcar na definição de maturidade humana outras perspectivas e critérios que possibilitam a integração das dimensões dos direitos e da responsabilidade, articulando *cuidado* e *justiça* na reflexão ética. A sua relevância é, assim, não apenas ética, mas também axiológica, já que refletir sobre uma ética do *cuidado* é pensar essa “voz diferente” e é também um debate sobre os valores e sobre como deve ser uma ética para todos – uma ética inclusiva que permita a partilha do espaço público e do espaço privado, por mulheres e por homens, numa sociedade onde seja possível viver melhor.

Palavras-Chave: Feminino – Carol Gilligan – Desenvolvimento moral – Cuidado – Justiça – Ética – Axiologia.

ABSTRACT

Implications of the "feminine" on Ethics, according to Carol Gilligan's thought

Carol Gilligan's criticism to Kohlberg's development model brings about new concerns related to the relevance of paradigms used in research and the need to define an ethical perspective in order to overcome unilateralism of gender. Deconstructing this approach by including the "feminine" view introduces the idea of reciprocity within the context of human relations. It, thus, provides a more comprehensive approach on human development and expands the boundaries of ethical understanding beyond the intellectual interpretation of moral judgment. Considering temporality and people's relationships as part of the concept of justice, it allows other views and standards when defining human maturity because it opens up to the domains of rights and responsibility, articulating *care* and *justice* in the ethical thought. Its relevance is both ethical and axiological because reflecting upon the ethics of care is to consider that "different voice" and to set an argument about values and an ethics for all, an inclusive one that allows public and private places to be shared by men and women, within a society where we can hope for a better life.

Keywords: Feminine – Carol Gilligan – Moral Development – Care – Justice – Ethics – Axiology.

Índice

Resumo	vi
Abstract	vii
Introdução.....	9
 Capítulo I - Identidade e Moralidade – Diferentes concepções do <i>Eu</i> e da <i>Moralidade</i>	
I.1. <i>Uma voz diferente</i> : redefinição do paradigma científico.....	12
I.2. Relações de dependência: <i>conexão</i> e <i>separação</i>	25
I.3. <i>Cuidado</i> e <i>Justiça</i> : para além da(s) dicotomia(s).....	40
 Capítulo II – Implicações éticas, políticas e epistemológicas do paradigma do <i>cuidado</i>	
II.1. O universalismo pós-ilustrado de Seyla Benhabib.....	54
II.2. <i>Cuidado</i> e emoções na articulação entre o universal e o particular, em Martha Nussbaum	73
 Epílogo: Por uma Ética inclusiva e plural.....	95
 Bibliografia	110
Bibliografia Principal	110
Bibliografia Secundária	112

Introdução

Se considerarmos que o saber, o pensamento e a vida são construtivamente históricos, podemos comparar, como sugere Seyla Benhabib, as investigações de Carol Gilligan na área da psicologia do desenvolvimento moral ao modelo da estrutura das revoluções científicas de Thomas Kuhn.¹ De facto, o seu livro de referência – *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (1982), considerado pela Harvard University Press como “o pequeno livro que começou uma revolução” – constitui um dos momentos de viragem para uma reflexão diferente sobre a Ética, na medida em que revê e amplia o paradigma de análise do desenvolvimento moral que configura o modelo da *maturidade moral*: quer em termos quantitativos, porque introduz na sua análise a voz e a experiência das mulheres (até então ignoradas no processo de construção das teorias), quer em termos qualitativos, porque reformula alguns dos princípios básicos do paradigma anterior (assente no modelo de desenvolvimento moral de Lawrence Kohlberg).

Assim, no Primeiro Capítulo desta dissertação procuraremos mostrar como, ao tornar visível a importância da perspectiva feminina nas teorias morais – estruturada como *ética do cuidado* –, a “voz desconstrutora” de Gilligan contesta a imposição do padrão masculino como ideal de desenvolvimento humano – que tem por meta a autonomia da *justiça* –, reivindicando a singularidade das perspectivas de género que considera necessário reconhecer na sua diferença e abarcar, com o mesmo rigor e com o mesmo valor que o padrão masculino, na reflexão ética. Nesse sentido, abre caminho a uma perspectiva simultaneamente plural e inclusiva da Ética, assente nas relações interpessoais e no valor do *cuidado* como complementar ao da *justiça*. Tais considerações acarretam uma visão mais abrangente de moralidade, na medida em que traduzem um pensamento ético que emerge da figura do *Outro* em situação, superando, assim, o formalismo do universal abstrato, rompendo com as pretensões das teorias morais à neutralidade e à objetividade, na esteira do paradigma epistemológico ocidental.²

¹ Cf. BENHABIB, S. (2006) - *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona: Gedisa, p.171.

Doravante, citaremos esta, assim como as outras obras, no corpo do trabalho, através da indicação, entre parêntesis, do respetivo ano de publicação, reservando o rodapé para primeiras referências bibliográficas e para outros registos que consideremos pertinentes.

² Tal como Gilligan, sustentamos que a Ética, embora não se identifique com nenhum código moral, não é, nem pode ser, neutra diante dos diferentes códigos morais. Com efeito, enquanto saber que reflete

No Segundo Capítulo propomo-nos articular o pensamento filosófico de duas autoras da atualidade, respetivamente, Seyla Benhabib e Martha Nussbaum, com a conceptualização do feminino – consolidada pela pertinência epistemológica da perspectiva do género e pela legitimidade de uma *ética do cuidado*. A partir do trabalho desenvolvido por Gilligan no campo da moralidade, mais concretamente pela introdução na reflexão ética de outros valores e conceitos que não só a justiça e o dever, diversos autores trazem importantes contribuições para a compreensão do fenómeno da moralidade, possibilitando que os seres humanos sejam compreendidos no contexto das suas vivências, das suas relações e da sua individualidade.

Entre esses autores, Nussbaum e Benhabib reforçam, na senda de Gilligan, a importância de uma moralidade integrada no *Eu* por via de um processo de construção valorativa pelo sujeito. Sugerindo uma maior aproximação entre a construção valorativa e o *Eu*, e entre o *Eu* e o *Outro*, pretendem, tal como Gilligan, superar uma visão parcial e linear da moralidade, integrando no juízo moral não apenas aspetos cognitivos, mas também afetivos, preferenciais e eletivos, que se traduzem em valências éticas como o amor, a atenção ao outro, a inter-relação, a responsabilidade e a compaixão – num esforço de correção das teorias morais universalistas, que propõem um *Eu* impessoal e abstrato. De acordo com as autoras, a identidade moral é um processo intersubjetivo que se constrói a partir de valores universais, mas também contextuais, que emergem das experiências e dos conflitos concretos vivenciados e sentidos pelos sujeitos. Desse modo, é possível articular a universalidade dos princípios e a contextualidade das vivências, o que, fazendo eco nas teorias pós-modernas, acarreta a redefinição do paradigma de racionalidade: (re)configura-se, assim, uma racionalidade mais aberta e integradora, que permite uma maior compreensão dos seres humanos, nos quais a dimensão cognitiva não aparece desvinculada de outros aspetos internos e externos ao sujeito.

Partindo, portanto, do reconhecimento de que é na relação com os outros, num contexto social e cultural, que nos construímos moralmente, que se desenvolvem os princípios e valores morais que assumimos, abordaremos, no Epílogo, a relação entre Ética e Cidadania com base num modelo de racionalidade capaz de dar conta da realidade com todas as suas diferenciações. Nesse sentido, apelamos à necessidade de

sobre a dimensão moral da ação humana, isto é, enquanto filosofia moral, a Ética esclarece o que é a moral (dimensão normativa ou prescritiva da ação) e fundamenta a moralidade (dimensão prática ou efetiva da ação), permitindo-nos manter a nossa capacidade crítica diante da realidade moral – nesse sentido, ela é crítica dos costumes.

superar a “lógica binária” que alimenta hierarquias – que, por sua vez, podem alimentar desigualdades – e à aplicação de princípios morais universais que não ignorem as diferenças, uma vez que apenas estes representam a possibilidade de uma autêntica convivência em pluralismo e não de um mero *politeísmo axiológico* – sendo que esses princípios morais são mínimos e exigíveis (cf. CORTINA: 1986).³

Ainda que não seja objetivo desta dissertação aplicar no universo ético posicionamentos feministas, não podemos deixar de atender à condição histórica e simbólica do “feminino”, configurada por uma conceptualização antropológica assimétrica e desvalorizadora das mulheres – em que o masculino foi assumido como o “padrão” (a norma, a referência) e o feminino como o “derivado” (o desvio, o secundário). O que se pretende é tematizar todos os aspetos relativos à condição humana tomada integralmente, numa ótica de reciprocidade, tendo como condição essencial o “diálogo ético”⁴, respeitador do pluralismo de perspetivas, interesses e valores.

Afinal, o reconhecimento de que homens e mulheres têm “vozes” diferentes, em vez de ser um constrangimento, representa, no dizer de Gilligan, uma “compreensão renovada do desenvolvimento humano” e uma “visão mais criativa da vida humana” (GILLIGAN, 1997: 270)⁵, constituindo-se, dessa forma, como uma oportunidade para a evolução global da humanidade numa sociedade onde será possível viver melhor.

³ CORTINA, A. (1986) - *Ética Mínima: introducción a la filosofía práctica*, Madrid: Tecnos.

⁴ Marciano Vidal, na obra *Feminismo y ética. Como “feminizar” la moral* (apud AMOEDO, M. Almeida, *Faces de Eva. Estudos sobre a Mulher*, Lisboa, nº 6, 2001, 236-241) aponta o “diálogo ético” como condição essencial para uma “*praxis* da igualdade” entre sujeitos humanos, historicamente desiguais, na sua condição de axiologicamente iguais.

⁵ GILLIGAN, C. (1997), *Teoria Psicológica e Desenvolvimento da Mulher*, Lisboa: FCG.

Doravante, utilizaremos a versão portuguesa da obra de Gilligan, *In a Different Voice*, para recorrer à tradução de expressões ou citações da versão original. Para outras obras, desta e de outros autores, utilizaremos a tradução livre, salvo indicação em contrário.

Capítulo I - Identidade e Moralidade – Diferentes concepções do *Eu* e da *Moralidade*

1. Uma voz diferente: redefinição do paradigma científico

“Ter uma voz é ser humano. Ter alguma coisa para dizer é ser uma pessoa”, recorda Carol Gilligan na “Carta aos Leitores” que acompanha uma nova edição da obra *In a Different Voice*⁶. E, porque falar depende de ouvir e ser ouvido, a autora evoca, desta forma, a dimensão relacional da linguagem para chamar a atenção, não só para o silêncio das mulheres, ao longo dos séculos, nas teorias do desenvolvimento moral, mas também para a dificuldade em ouvir o que elas dizem quando falam – sugerindo, pois, que nem tudo o que aparece como silêncio das mulheres é ausência de discurso, mas antes “repetida exclusão das mulheres nos estudos críticos e teorizantes da pesquisa em psicologia” (GILLIGAN, 1997: 9).

Na referida obra, Gilligan faz o balanço dos trabalhos produzidos na área da psicologia moral, constatando a disparidade entre a experiência das mulheres e a representação do desenvolvimento humano registada nas teorias morais tradicionais. Verifica que o facto de as mulheres não se ajustarem aos modelos de desenvolvimento humano estabelecidos é tido como um problema no desenvolvimento das mulheres, consideradas, por isso, inferiores do ponto de vista moral.⁷ Para a autora, porém, o problema não está no desenvolvimento das mulheres, mas na metodologia utilizada na construção das teorias: segundo Gilligan, existe um problema de interpretação ou, como a própria refere, um “problema de representação que parece indicar a existência de uma limitação no próprio conceito de condição humana” (1997: 10). É precisamente essa limitação que a autora pretende corrigir, introduzindo o *género* como uma categoria de análise no desenvolvimento moral humano, no sentido de colmatar o “problema de adequação” entre a “voz das mulheres” e aquilo a que podemos chamar a “voz da autoridade” – que, segundo ela, é masculina.

⁶ Esta “Letter to Readers” foi incluída na edição de 1993 da obra *In a Different Voice. Psychological Theory and Women’s Development*, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.

⁷ Na obra em questão, Gilligan faz referência a vários autores que, ora ignoraram, ora desvalorizaram, a experiência das mulheres no campo do desenvolvimento moral. Entre estes destaca a crítica de Freud ao sentido de justiça das mulheres, retomada por Piaget e Kohlberg, cujos estudos enclausuram as mulheres num estágio inferior de desenvolvimento moral – segundo Gilligan, incorre-se nesse tipo de interpretação quando se assume a experiência dos homens como a “regra” utilizando-a na observação do comportamento feminino.

Devemos, contudo, salientar que, apesar de Gilligan considerar o gênero um fator significativo na expressão da “voz moral”, este não é o único fator a ter influência na constituição dos sujeitos morais. Na sequência do trabalho iniciado em *In a Different Voice*, a autora reconhece a complexidade da relação entre gênero e “voz moral”, razão pela qual argumenta que as diferenças não podem ser reduzidas a questões de gênero.⁸ Assim, podemos dizer que, embora se deva a Gilligan o reconhecimento do impacto das diferenças de gênero no campo da psicologia moral, não foi a categoria de *gênero* que guiou os seus primeiros trabalhos; foi antes, a determinação empírica de diferenças de gênero, na sua investigação, que precedeu o uso do *gênero* como categoria explícita de análise (cf. BENVENISTE, 2006: 218).

De acordo com a autora, o propósito do seu trabalho não é determinar as diferenças de gênero no raciocínio moral, nem tão-pouco explicar ou definir a origem da moralidade, mas sim fazer ouvir uma *voz moral diferente* que, segundo ela, foi deixada de fora na construção das teorias – uma “voz” que se identifica não pelo gênero, mas pelo tema, e que pode ser associada às mulheres por via de uma observação empírica que não é absoluta. Ela própria o diz, claramente, na “Introdução”, como que antecipando a controvérsia do essencialismo⁹:

“A voz diferente que eu descrevo caracteriza-se não pelo gênero, mas pelo tema. A sua associação com as mulheres resulta de uma observação empírica e é essencialmente pelas vozes femininas que sigo o seu desenvolvimento. Mas esta ligação não é absoluta e o contraste entre as vozes femininas e masculinas é apresentado aqui para evidenciar a diferença entre duas formas de pensamento e destacar um problema de interpretação mais do que representar uma generalização sobre qualquer dos sexos” (GILLIGAN, 1997: 10).

Com efeito, Gilligan sustenta que mulheres e homens diferem no que diz respeito ao modo de falar sobre problemas morais e de descrever a relação entre o *Eu* e o *Outro*, elaborando e avaliando os conflitos morais de forma diferente: os homens

⁸ Em investigações subsequentes, nomeadamente nas obras *Mapping the Moral Domain* (1988) e *Meeting at the Crossroads* (1992), Gilligan explora a série de fatores que, para além do gênero, intervêm na constituição das diferentes vozes morais, mostrando-se particularmente sensível ao papel da socialização.

⁹ Gilligan refere, por diversas vezes (sobretudo no último capítulo de *In a Different Voice* e em trabalhos mais recentes) que a *voz diferente* a que se refere é maioritariamente exprimida pelas mulheres, o que não significa que lhes seja exclusiva ou reservada – o que a autora sugere é a existência de um “padrão” (em termos empíricos, uma “amostra significativa”), ao qual corresponde um determinado “perfil”. Embora algumas correntes feministas pós-modernas tenham acusado Gilligan de abrir as portas ao essencialismo, a autora recusa esta abordagem, invocando que não pretende apontar uma singularidade constitutiva das mulheres, mas sim reconhecer a legitimidade do padrão não-dominante de moral.

assumem o enfoque da *justiça* na solução dos problemas morais e, como tal, valorizam o dever, os direitos e as regras, dando particular relevo à imparcialidade e à objetividade, caminhando para a abstração, para o pensamento formal e para a autonomia, enquanto que o problema moral é, para as mulheres, uma questão de *cuidado* e responsabilidade nos relacionamentos, o que as leva a dar prioridade ao *Outro* nas suas ações morais, valorizando a interdependência e indo além do princípio da justiça. Como refere a autora:

“Quando se começa a estudar as mulheres, e das suas vidas se extrai uma estrutura de desenvolvimento, o esboço de um conceito de moral diferente daquele que foi descrito por Freud, Piaget ou Kohlberg começa a emergir e modela uma descrição do desenvolvimento que se mostra diferente. (...) Este conceito de moralidade em ligação com a atividade relativa à preocupação com os outros [*care*, no original] centra o desenvolvimento moral na compreensão das responsabilidades e dos relacionamentos, tal como o conceito de moralidade em ligação com a justiça vê o desenvolvimento moral apoiado na compreensão dos direitos e das regras” (GILLIGAN, 1997: 36-37).

Nesse sentido, Gilligan reivindica a existência de duas “vozes morais” que organizam o pensamento de forma distinta, isto é, duas formas diferentes, mas igualmente válidas, de assumir decisões morais – que a autora articula nas duas orientações morais a que chamou “ética do cuidado” e “ética da justiça” –, propondo, com base na interpretação das diferentes “vozes morais”, uma visão mais abrangente do domínio moral e um conceito alternativo de maturidade moral. Ao mostrar que o discurso moral e o sujeito moral não são neutros, Gilligan dá voz às mulheres que se sentiam excluídas ou silenciadas pelo “discurso monocórdico”¹⁰ das teorias psicológicas dominantes, possibilitando que a realidade e a experiência das mulheres fosse assumida e valorizada na reflexão ética. Como a própria autora reconhece no final do seu livro de referência, o seu trabalho nessa direção traz, à compreensão desenvolvimentista, uma nova perspetiva sobre os relacionamentos que altera as construções básicas da sua interpretação e, conseqüentemente, amplia o domínio moral (cf. 1997: 268).

Efetivamente, ao incluir a voz *diferente* das mulheres na investigação empírica, Gilligan produz uma mudança no paradigma científico e, conseqüentemente, na

¹⁰ Veja-se a esse respeito: GILLIGAN, C. (2003) - “On the Listening Guide: A Voice-Centered Relational Method”, in CAMIC, P. M., RHODES, J.E., YARDLEY, L. (eds), *Qualitative Research in Psychology: Expanding Perspectives in Methodology and Design*, Washington, DC: APA Books, pp. 157-172.

compreensão da condição humana. Não só porque amplia o paradigma de investigação moral (que passa a integrar aspetos da experiência humana que foram deixados de fora na construção das teorias morais), mas também porque desenvolve uma nova teoria do desenvolvimento moral que desafia a visão parcial e racionalista das teorias psicológicas que se inscrevem na tradição kantiana¹¹ e que configuraram as características do que é o modelo da *maturidade moral* – contribuindo, dessa forma, para modificar uma conceção dominante da Ética.

Segundo Gilligan, as conceções morais, de Piaget a Kohlberg, ignoraram esta voz diferente no processo de construção das teorias, avaliando o desenvolvimento das mulheres em função de teorias construídas por homens e apenas com base na observação de homens – não conseguindo, por isso, dar conta do tipo de raciocínio moral tornado visível pelas mulheres entrevistadas nos seus estudos¹². Dessa forma, contesta o facto de a “voz feminina” não ter sido ouvida (ou ter sido mal interpretada) pelas teorias psicológicas do desenvolvimento moral, sendo considerada inferior quando comparada com a “voz masculina”, que é tomada como padrão de medida (cf. GILLIGAN, 1997: 29).¹³

Por essa razão, Gilligan desenvolve, na obra *In a Different Voice*, uma crítica epistemológica à teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg que, na senda de Piaget, realizou uma teorização psicológica da noção de *moral* no quadro estrito de um paradigma masculino, levando à definição de maturidade como sinónimo de autonomia

¹¹ Os pilares da ética moderna, segundo a filosofia crítica de inspiração kantiana, são: a autonomia como condição, a universalidade como critério e a pessoa humana, considerada como fim em si mesma, como conteúdo. Nas suas três Críticas (*Crítica da Razão Pura*, 1781, *Crítica da Razão Prática*, 1788, e *Crítica da Faculdade de Julgar*, 1790), ganha consistência a ideia de *autonomia humana*, na qual Kant baseia a sua filosofia moral. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), Kant associa as ideias de autonomia e imperativo categórico à moralidade, identificando a “verdade moral” com a aplicação de princípios universais abstratos.

¹² A publicação da obra *In a Different Voice* apoiou-se numa série de estudos empíricos baseados em entrevistas que incluíam um conjunto de perguntas sobre a autorrepresentação ética, considerando-a um dado importante para a caracterização da identidade, e experiências em situações de conflito moral, isto é, situações que envolviam conflito entre o *Eu* e os *Outros*. Entre estes estudos, salientam-se o “estudo sobre estudantes universitários”, o “estudo sobre a decisão de abortar” e o “estudo sobre direitos e responsabilidades” - à exceção do estudo sobre o aborto, aplicado apenas a mulheres, os outros estudos envolveram uma amostra de homens e mulheres agrupados por idades, capacidade intelectual, grau de escolaridade, ocupação e classe social. Apesar de não haver dados quantitativos em qualquer um destes estudos, Gilligan baseou-se em excertos citados nas entrevistas e na sua interpretação dos mesmos para evidenciar a existência de duas orientações morais distintas.

¹³ Neste ponto, Gilligan cita McClelland para reforçar a ideia de que o comportamento masculino tem sido visto como a “norma” e o comportamento feminino como o “desvio da norma”. A respeito das representações do feminino que advêm de uma conceção antropológica assimétrica, veja-se a obra de GROULT, B. (1993) - *Cette mâle assurance*, Paris: Albin Michel.

peçoal. Kohlberg¹⁴ defende a convergência da moralidade com a justiça e define o desenvolvimento moral através da capacidade cognitiva para formular juízos morais: segundo ele, o desenvolvimento moral evolui de maneira progressiva, e em diferentes níveis, que conduzem a formas superiores de maturidade moral, sendo a noção de justiça o parâmetro necessário para esse desenvolvimento. Baseando-se inicialmente nas ideias de Piaget, nomeadamente na existência de estádios universais e reguladores no desenvolvimento cognitivo humano, Kohlberg propõe um modelo cognitivo-estrutural do desenvolvimento moral centrado no princípio de justiça, no qual os níveis progressivos de desenvolvimento implicam passar da formulação de juízos heterónomos a um raciocínio ético autónomo – sendo que a autonomia representa a condição, e a justiça o conteúdo formal da moralidade madura.¹⁵

Assim, a sua teoria dos estádios morais de desenvolvimento descreve, como explica Gilligan, a passagem progressiva de uma atitude pré-convencional, onde o indivíduo se reporta exclusivamente aos seus interesses egocêntricos, a uma moral convencional, onde o indivíduo identifica as regras morais com as regras da comunidade a que pertence, e por fim, a uma moral pós-convencional, caracterizada por um grau de reflexividade superior onde são formulados os princípios universais potencialmente válidos para todos. Nesse modelo, o problema moral é definido como um conflito entre reivindicações de direitos, a ser resolvido por meio de um raciocínio dedutivo e abstrato, implicando um ser autónomo capaz de avaliar situações morais problemáticas de forma imparcial, isto é, de agir segundo princípios universais, no âmbito de uma “lógica da igualdade e da reciprocidade” (cf. GILLIGAN, 1997: 118-119).

Ora, à luz deste modelo, as mulheres nunca atingiriam a maturidade moral, uma vez que, segundo Gilligan, para elas “o problema moral nasce de responsabilidades em

¹⁴ Para uma visão mais alargada da teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg, veja-se: KOHLBERG, L. (1981) - *The philosophy of moral development*, San Francisco: Harper and Row. Para o modelo de desenvolvimento moral de Kohlberg, veja-se também: GREENO, C. G. e MACCOBY, E. (1993) - “How Different is the ‘Different Voice’?”, in LARRABEE, M. J. (ed.), *Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, New York - London: Routledge, pp. 193-194.

¹⁵ Para além das nítidas influências kantianas, é também notória a influência da conceção de justiça ilustrada por John Rawls, que tem a justiça como a mais nobre das virtudes – à qual corresponderia, de acordo com Kohlberg, o nível mais elevado de maturidade moral. Note-se a ênfase na noção de justiça enquanto estruturação necessária para o desenvolvimento moral, por ser considerada uma conceção que possibilita a universalização dos princípios morais e o respeito pela reciprocidade, fornecendo à moral um fundamento contratualista e imparcialista que exclui todas as atividades e emoções associadas ao *cuidado*. A este respeito, veja-se as obras: RAWLS, J. (1971) - *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press e RAWLS, J. (2001) - *Justice as Fairness: a restatement*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

conflito mais do que de direitos competitivos e exige, para a sua resolução, um modelo de pensamento que seja mais contextual e narrativo do que formal e abstrato” (1997: 36) – o que, pela ótica de Kohlberg, corresponderia a um nível inferior de moralidade. Segundo a autora, nas respostas das mulheres a dilemas morais (tanto reais como hipotéticos) também se observa uma sequência de desenvolvimento, isto é, “uma mudança de perspectiva, no sentido de formas de pensamento cada vez mais diferenciadas, mais compreensivas e mais refletidas” (1997: 119), o que confirma a lógica de progresso identificada por Kohlberg. Mas as perspectivas morais encontradas por Gilligan nas entrevistas com mulheres indicam a existência de uma linguagem moral distinta, que separa as mulheres dos homens que Kohlberg estudou, uma vez que refletem uma orientação moral diferente. Assente numa “lógica psicológica de relações”, isto é, na compreensão de que o *Eu* e o *Outro* são interdependentes, as construções feitas pelas mulheres, em particular no caso do aborto, indicam a existência de uma linguagem moral distinta, cuja evolução revela uma sequência no que concerne ao *cuidado*, que leva as mulheres a afastarem-se de princípios e procedimentos formais e a conduzirem os dilemas morais abstratos para um contexto mais próximo. Através da linguagem do “egoísmo” e da “responsabilidade”, as mulheres definem o problema moral como a obrigação de exercer o *cuidado* e evitar o sofrimento; articulada no imperativo moral de “cuidar dos outros”, esta orientação moral para o *cuidado* revela-se, de acordo com a autora, como expressão do interesse pelos outros e como cumprimento da responsabilidade moral (cf. GILLIGAN, 1997: 119-120).

A partir destas premissas, Gilligan identificou três níveis de moralidade que, segundo ela, indicam uma sequência estrutural no desenvolvimento da *ética do cuidado* predominante nas mulheres¹⁶: a partir de uma descentração da “lógica da sobrevivência individual”, e através de um processo de aprendizagem (pautado por fases de transição) que permite equilibrar a “lógica do autossacrifício” com a “lógica da bondade”, chega-se à compreensão do que cada pessoa é relativamente aos outros, desfazendo-se a tensão entre “egoísmo” e “responsabilidade”. Nessa medida, a igualdade moral entre o *Eu* e o *Outro* pressupõe, segundo a autora, a existência de um nível pós-convencional onde o *cuidado* é tido como “princípio autoescolhido”, isto é, como imperativo moral que, através da interconexão do *Eu* com o *Outro* (e a inclusão de ambos no âmbito do

¹⁶ Saliente-se que, ao contrário do postulado por Kohlberg, o desenvolvimento moral para Gilligan não está associado às capacidades cognitivas, mas sim a mudanças no sentido do *Eu* que, segundo ela, vão ocorrendo ao longo da vida.

cuidado), se associa ao princípio da não-violência – enquanto forma de manter a harmonia nas relações e evitar o sofrimento (cf. 1997: 120-121). Assim:

“Elevando a não-violência, a condenação do ato de ferir, à posição de um princípio que governa todos os juízos e ações de ordem moral (...) Esta preocupação com os outros [*care*, no original] torna-se então um preceito universal, uma moral autoimposta, que liberta da sua interpretação convencional, leva a uma re colocação do dilema de uma forma que permite a pressuposição da responsabilidade pela opção” (GILLIGAN, 1997: 145).

Reconhecendo, contudo, que independentemente da decisão tomada o resultado será sempre o sofrimento de alguém, e dada a relutância em fazer os outros sofrer, gera-se nas mulheres uma dificuldade para chegar a respostas definitivas nas questões morais – uma dificuldade que, segundo Gilligan, revela as limitações do próprio julgamento moral, uma vez que a identificação da violência implícita no próprio dilema compromete a justiça de quaisquer resoluções possíveis, levando as mulheres a reformular o julgamento moral, passando de uma “consideração pelo bem” (“*consideration of the good*”, no original) para uma “opção entre males” (no original, “*option between evils*”) (cf. 1997: 160).

Embora esta reformulação do julgamento moral represente para Gilligan uma compreensão ética pós-convencional, não se ajusta a nenhuma descrição das fases de desenvolvimento moral estabelecidas por Kohlberg, o que leva a autora a considerar a teoria deste uma visão parcial e linear da moralidade, “útil para o apuro e refinamento de princípios objetivos de justiça e para a medição da lógica formal da igualdade e da reciprocidade” (1997: 159), mas deixando de fora aspetos importantes para a conceção da moralidade – fatores emotivos e pragmáticos – apenas visíveis quando se reconstitui o dilema na sua especificidade contextual e particular.

“(…) a reconstituição do dilema na sua especificidade contextual permite a compreensão da causa e da consequência que captam a compaixão e a tolerância que distinguem os julgamentos feitos pelas mulheres (...). Só quando é dada substância às vidas esqueléticas de gente hipotética se torna possível ter em linha de conta a injustiça social que os seus problemas morais podem refletir, e imaginar o sofrimento individual que o seu aparecimento ou a sua resolução podem provocar” (GILLIGAN, 1997: 159-160).

A autora dá, assim, conta de um problema inerente às teorias psicológicas vigentes: um problema que é, em parte, metodológico (devido à exclusão das mulheres

do campo de estudos sobre o desenvolvimento moral) e, em parte, teórico (pelo valor dado à autonomia e à racionalidade, enquanto critérios de desenvolvimento) (cf. GILLIGAN, 2010: 19).¹⁷ Dessa forma, põe a descoberto a unilateralidade das perspectivas de abordagem que partem da assunção de que existe um único modo de viver a moralidade, coincidente com aquilo que é valorizado e potenciado pela sociedade, isto é, o padrão masculino.¹⁸ Em vez disso, Gilligan evidencia a relatividade dos juízos, reconhecendo que as categorias do conhecimento são construções humanas:

“Numa época em que são feitos esforços para exterminar a discriminação entre os sexos na procura de igualdade social e de justiça, as diferenças entre sexos estão a ser redescobertas nas ciências sociais. Esta descoberta ocorre quando teorias, anteriormente consideradas como sexualmente neutras na sua objetividade científica, são agora vistas como reflexo de preconceitos rígidos na observação e na avaliação. Portanto, a pretensa neutralidade da ciência, como por exemplo no caso da própria linguagem, cede lugar à aceitação de que as categorias do conhecimento são elaboração humana. (...) e o correspondente reconhecimento da relatividade dos juízos influencia também a nossa compreensão científica (...) quando começamos a notar como nos habituámos a ver a vida através dos olhos dos homens” (GILLIGAN, 1997: 16).

A autora acusa, assim, os seus antecessores de terem desenvolvido uma pretensa neutralidade de género, dissimulada num falso universalismo abstrato, a partir do qual construíram as suas teorias. Ao questionar os pressupostos desse modelo, comparando a “voz moral” das mulheres com as teorias psicológicas vigentes, Gilligan mostra que a exclusão da experiência das mulheres nas principais teorias do desenvolvimento moral gera modelos e hipóteses que não são neutrais nem universais, mas antes resultado de preconceitos de género que têm por base “um problema de construção de juízos, uma questão de julgamentos de valor, mais do que uma questão de verdade” (GILLIGAN, 1997: 265).

Opondo à “visão unilateral” da verdade uma “visão dualista” que abre caminho à abordagem da pluralidade de sentidos subjacentes à interpretação das questões morais, Gilligan desafia a visão tradicional do domínio moral, rompendo com as pretensões das teorias morais à objetividade e à universalidade e apelando a uma nova conceção de

¹⁷ GILLIGAN, C. (2010) - “Une voix différent – un regard prospectif à partir du passé”, in NUROCK, V. (coord.), *Carol Gilligan et l'éthique du “care”*, Paris: PUF, pp. 19-38.

¹⁸ Evocando a ideia histórica de que, por razões culturais e até mesmo religiosas, o sujeito moral tem sido sempre o Homem, como generalização da Humanidade, isto é, assumido como universal.

análise científica que muda radicalmente a perspectiva sobre o desenvolvimento moral, uma vez que passa a incluir a interpretação das diferentes “vozes morais” na definição do que é a maturidade humana. Tal inclusão é, para a autora, essencial, não só a nível pessoal e psicológico, uma vez que permite explicar o desenvolvimento das mulheres nos seus próprios termos (em vez de o assimilar aos modelos existentes), mas também a nível teórico, “para a compreensão, em ambos os sexos, das características e antecedentes de uma conceção moral adulta” (GILLIGAN, 1997: 167), isto é, para a compreensão da forma como se configura a maturidade no desenvolvimento moral humano – de homens e de mulheres.

Segundo Gilligan, Kohlberg não consegue “ouvir” a voz diferente das mulheres porque esta é incompatível com os parâmetros da sua teoria de desenvolvimento moral, assente numa conceção de moralidade ligada a ideias de autonomia, independência e autossuficiência, isto é, numa orientação para a *ética da justiça* – ao contrário da conceção de moralidade sugerida pela autora, que tem por base um sujeito situado e particularizado, ou seja, um sujeito relacional e orientado para o *cuidado*. Logo, a tentativa de Kohlberg de categorizar a voz das mulheres num nível inferior de moralidade revela que a redefinição do domínio moral “constitui um novo conjunto de factos não discerníveis em termos da definição tradicional de moralidade” (cf. HEKMAN, 1995: 18),¹⁹ pondo a descoberto as limitações dos anteriores padrões de medida e a necessidade de um modo de interpretação capaz de integrar a possibilidade de diferentes “vozes”.

Se, como Gilligan sugere, interpretarmos a forma como as pessoas falam das suas vidas e das relações que estabelecem como parte integrante da vida humana e do seu desenvolvimento, então interpretaremos as narrativas das mulheres como sendo genuinamente morais – distintas, mas não menos morais, do que as baseadas em princípios abstratos. O que, segundo Gilligan, reflete a convicção central da sua pesquisa: que a linguagem e as relações humanas são significativas, na medida em que revelam a forma como as pessoas veem e agem no mundo em que vivem (cf. 1997: 11). Por essa razão, a autora assume como “desafio interpretativo” a tarefa de trazer a “voz” das mulheres para o campo da psicologia, tarefa essa que, segundo ela, consiste em

¹⁹ HEKMAN, S. (1995) - *Moral Voices, Moral Selves. Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*, US-Canada: Pennsylvania State University Press.

”ouvir as mulheres nos termos das mulheres, em vez de assimilar as vozes das mulheres às estruturas teóricas existentes” (GILLIGAN, 1995¹: 120).²⁰

Nesse sentido, sustentamos que a “voz desconstrutora” de Gilligan, ao pôr em causa as teorias que até então orientavam a investigação no campo do desenvolvimento moral, conduziu a uma mudança de paradigma científico que, à luz da teoria de Thomas Kuhn, pode ser entendida como uma verdadeira revolução científica no domínio da moralidade, conforme sugerido por Seyla Benhabib. Com efeito, quando as mulheres passam a fazer parte do discurso científico estabelecido, seja como objetos de investigação ou como investigadoras, alteram-se os paradigmas, uma vez que “a definição do domínio de objeto, as suas unidades de medida, o seu método de verificação, a suposta neutralidade da sua terminologia teórica e as pretensões de validade universal dos seus modelos e metáforas são postos em causa” (BENHABIB, 2006: 203-204).

Tal significa que para “ouvirmos” a voz moral das mulheres, temos que alterar a nossa estrutura interpretativa, isto é, o nosso paradigma de interpretação, uma vez que o paradigma anterior, por se basear numa orientação para a *justiça*, ignorava ou silenciava as experiências das mulheres, caracterizadas por uma orientação para o *cuidado*. À maneira kuhniana, podemos então afirmar que nós, como ouvintes, ouvimos em função da estrutura interpretativa que usamos – o que explicaria o facto de os antecessores de Gilligan não terem sido capazes de “ouvir” a voz moral das mulheres. Nesse sentido, seria legítimo dizermos que esta ampliação – e consequente redefinição – do paradigma científico permitiu encontrar uma “nova forma de falar” de moralidade e da própria condição humana, introduzindo na reflexão ética outros critérios que não só a justiça e o dever. Contrariamente a Kohlberg, Gilligan considera que os elementos subjetivos e particulares têm um papel importante no raciocínio moral, uma vez que o próprio ato moral envolve uma “particularidade irreduzível – a particularidade do agente, do outro, e da situação” (cf. BLUM, 1993: 51).²¹ Dessa forma, considera que a moralidade envolve necessariamente uma interconexão entre emoção, cognição e ação, e, por conseguinte, uma relação necessária entre princípios reguladores e contextos específicos. Tal consideração sustenta a ideia de “verdade ou resposta apropriada” (cf. BLUM, 1993:

²⁰ GILLIGAN, C. (1995¹) - “Hearing the difference: Theorizing connection”, *Hypatia*, 10 (2): 120-127 (consultado a 21/11/2011 em <http://www.jstor.org/stable/3810283>).

²¹ BLUM, L. (1993), “Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory”, in LARRABEE, M. J. (ed.), ob. cit., pp. 49-68.

52)²², que contraria, segundo a autora, “a vontade cega de sacrificar as pessoas à verdade” e “o perigo das éticas quando isoladas da vida” (1997: 165-166). Na sua perspectiva, o formalismo pós-convencional dá lugar ao contextualismo pós-convencional, na medida em que as noções de *cuidado* e *responsabilidade* fornecem padrões objetivos que garantem a adequação das respostas à avaliação dos casos particulares, revelando-se, dessa forma, “como o guia mais adequado para a resolução de conflitos nas relações humanas” (1997: 167). Nesse sentido:

“A preocupação com os outros [*care*, no original] torna-se o princípio autoescolhido para um julgamento que se mantém psicológico na sua preocupação com as relações e as respostas, mas se torna universal na sua condenação da exploração e daquilo que faça sofrer” (GILLIGAN, 1997: 121).

De acordo com a autora, a esfera do emocional e a perspectiva do *cuidado* não foram suficientemente consideradas na esfera pública por terem sido assumidas de modo prevaiente pelas mulheres. Como a própria refere, os estereótipos sugerem uma “rotura entre amor e trabalho” que relega as “capacidades expressivas” para as mulheres e as “competências instrumentais” para os homens - o que, olhado de outra perspectiva (da perspectiva do *cuidado*), reflete uma conceção de maturidade “desajustada, valorizando a separação do ser individual em detrimento da relação com os outros e inclinando-se mais para uma vida autónoma de trabalho do que para a interdependência com o amor e o carinho” (1997: 134).

Consequentemente, podemos dizer que as implicações da mudança de paradigma não se restringem ao campo da moralidade, estendendo-se igualmente a outros domínios da vida humana (a nível privado e público) com eco, sobretudo, nas esferas social e política. É nesse sentido que argumentamos que o trabalho iniciado por Gilligan em *In a Different Voice* envolve uma dupla crítica, a saber: uma crítica epistemológica às teorias morais tradicionais, que é ela própria indissociável da crítica ao uso patriarcal da razão nas sociedades ocidentais, conforme sustentado e

²² A ideia de “resposta apropriada” é sugerida por Blum como um padrão que nos permite dizer que determinada ação foi adequada a um caso particular, mas não necessariamente que foi a resposta adequada para todas as pessoas naquela situação. Segundo o autor, ainda que não se possa generalizar a todas as pessoas, esta ideia envolve a conceção de “ação correta” e esta, pela implicação universalista que acarreta, permite a Gilligan evitar o subjetivismo individual e, dessa forma, superar as críticas relativistas ao seu trabalho. Na mesma obra, Annette Baier (“What do Women Want in a Moral Theory”, pp. 19-32), refere-se ao conceito de “verdade apropriada” para justificar a conexão, que considera necessária, entre o *cuidado* e a *justiça*, por ser um conceito que permite articular razão e emoção.

desenvolvido pela autora em trabalhos posteriores, onde refere que “ouvir a diferença entre uma voz patriarcal e uma voz relacional define uma mudança de paradigma, uma mudança na conceção do mundo humano”, isto é, uma reformulação do mundo humano no qual “voz, relação, resistência e mulheres adquirem um lugar central, em vez de periférico” (GILLIGAN, 1995¹: 120).

A articulação entre a categoria de género e a crítica do patriarcado foi, com efeito, evidenciada por Gilligan, que nos recorda que já no início do séc. XX, Virginia Woolf alertava para as diferenças de valores entre mulheres e homens, reconhecendo que são os valores masculinos que prevalecem (cf. GILLIGAN, 1997: 32). A semente de uma ideia plantada pela escritora no campo da literatura feminina – a importância da diferença no debate sobre a igualdade – só iria frutificar 50 anos depois, tendo sido reconfigurada pela trajetória do movimento feminista que, no centro dos debates da “segunda vaga do feminismo”, difundiu uma nova conceção de igualdade apoiada numa diferença sem hierarquia.²³ De acordo com Gilligan, esta diferença, longe de ser uma desvantagem ou uma “fraqueza moral” (como consideraram os seus antecessores), constitui a “força” das mulheres e é sinal da sua maturidade – é a este “*paradoxo*” que se refere (1997: 36) quando diz que as características que definem a qualidade moral das mulheres são as mesmas que, à luz do paradigma anterior, definiam a sua menor capacidade moral:

“A sensibilidade para com as necessidades dos outros e o facto de assumir a responsabilidade de tomar conta de outros levam a mulher a escutar outras vozes além da sua e a incluir, nos seus juízos, outros pontos de vista. A fraqueza moral da mulher, manifestada numa aparente confusão e dispersão dos seus juízos, é inseparável da força moral que é uma forte preocupação com relacionamentos e responsabilidades” (GILLIGAN, 1997: 33).

Podemos, por isso, dizer que a visão de Gilligan desafia todo o enquadramento teórico e político da tradição ocidental e que, nesse sentido, foi indiscutivelmente uma visão revolucionária. A mudança de paradigma que se difundiu nas ciências humanas no curso do último quarto de século, e para a qual Gilligan muito contribuiu, permitiu que a “voz das mulheres” não fosse negada ou escondida atrás de um sujeito universal

²³ Sobre o “discurso da diferença” e a sua contribuição para a transformação social veja-se o artigo de Virgínia Ferreira (1988) - “O Feminismo na Pós-Modernidade”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 24, 93-106.

abstrato – o Homem –, permitindo reconsiderar a condição humana em termos relacionais. Ao questionar a pretensão das teorias morais a definir uma forma única de raciocínio moral, Gilligan desafiou a ideia de que há apenas um caminho, singular e absoluto, para a verdade. Com efeito, como seres humanos, nascemos com uma “voz”, e através dessa “voz” somos seres de relações, responsáveis e sensíveis, razão pela qual Gilligan sustém que essa voz “é um poderoso instrumento e canal psicológico que permite conectar o mundo interior e exterior” (GILLIGAN, 1993¹: xvi)²⁴. Sem “voz” não é possível estarmos presentes nas relações nem participarmos nas estruturas sociais e políticas, o que seria, como afirmado por Gilligan numa conferência da UNICEF sobre os direitos das mulheres, “a antítese da democracia, que se baseia na possibilidade de todos terem uma voz e de os conflitos serem dirigidos através do debate livre e aberto.”²⁵

²⁴ *Letter to readers*, in ob. cit.

²⁵ GILLIGAN, “Girls rights in the spotlight as key to development” (consultado a 21/09/2011 em <http://www.youtube.com/watch?v=bGFkI-XuN8M>).

I.2. Relações de dependência: *conexão e separação*

De acordo com Gilligan, a mudança de paradigma implicou uma “estrutura interpretativa” diferente que permitiu abordar a pluralidade de sentidos subjacentes à interpretação das questões morais e, dessa forma, descrever uma “ética do cuidado e da responsabilidade” por contraste com a “ética da justiça e dos direitos”. Considerando que a *voz diferente* das mulheres era ouvida através de um “filtro” que fazia com que esta soasse confusa e incoerente, tornando difícil aos homens compreender as mulheres e às mulheres ouvirem-se a elas próprias, Gilligan procurou, através do seu trabalho, clarificar os principais termos do discurso moral – o conceito do *Eu*, a ideia de relacionamento e a noção de responsabilidade – para, assim, fazer ouvir outras “vozes”, outras perspectivas, na definição do que é a maturidade humana (cf. GILLIGAN, 1993²: 208).²⁶

Por não se encaixar nos cânones estabelecidos, isto é, por não caber nos parâmetros de classificação definidos por Kohlberg, a “voz” das mulheres foi penalizada e relegada para os níveis mais baixos da escala de desenvolvimento moral por este elaborada.²⁷ Contrariando Kohlberg, o trabalho de Gilligan oferece uma perspectiva diferente do desenvolvimento moral, na medida em que coloca em questão os valores da autonomia e da independência nas teorias desenvolvimentistas, considerando que estes “criaram um falso sentido de objetividade, tornando o desenvolvimento feminino problemático” (GILLIGAN, 1993²: 213). Com efeito, a sua investigação nesse sentido, não só confirma a hipótese de uma *voz diferente*, como também fornece uma explicação empírica para o modelo observado nas descrições das diferentes “vozes morais” – razão pela qual a inclusão da “voz” das mulheres no nível pós-convencional oferece uma conceção alternativa de maturidade que permite avaliar estas diferenças e as suas implicações no domínio moral e, ao mesmo tempo, reconhecer a importância da *cuidado* e do *afeto* no ciclo da vida humana (cf. GILLIGAN, 1997: 41-43).

“Assim, as mulheres não só chegam a meio da vida com uma história psicológica diferente da dos homens e encaram nesse período uma realidade social diferente com diferentes possibilidades para o amor e para o trabalho, como também tiram um sentido diferente da

²⁶ GILLIGAN, C. (1993²) - “Reply to Critics”, in LARRABEE, M. J. (ed.), ob. cit., pp. 207-214.

²⁷ De acordo com a escala de Kohlberg, constituída por seis estádios, as mulheres situavam-se geralmente no terceiro, que tinha a ver com o “desejo de aprovação”, raramente alcançando o último estádio, o dos princípios universais.

experiência, baseadas no seu conhecimento das relações humanas.” (GILLIGAN, 1997: 267).

Efetivamente, Gilligan descreve um universo moral no qual os homens, com mais frequência do que as mulheres, concebem a moralidade em termos de obrigações e direitos, “focando” o problema moral a partir do conceito de uma justiça igualitária e impessoal que mede a ação moral em função do dever e não das suas consequências; enquanto as mulheres, com mais frequência do que os homens, concebem a moralidade em termos de *cuidado* e responsabilidade, “focando” o problema moral a partir da sensibilidade às necessidades dos outros, isto é, no contexto particular das relações.

Nesse sentido, as duas “vozes morais” – que representam, segundo Gilligan, formas diferentes de raciocínio moral e, por conseguinte, maneiras distintas de resolver os problemas morais –, permitem articular a experiência humana em termos de prioridades diferentes, chamando a atenção para o facto de uma situação poder ser vista a partir de diferentes ângulos ou perspectivas. Dessa forma, Gilligan evoca a psicologia da *Gestalt* para descrever a forma como as duas perspectivas morais organizam o pensamento de maneira diferente no que respeita ao raciocínio moral: tal como na percepção de figuras ambíguas, onde a mesma imagem pode ser vista de diferentes formas, dependendo do ângulo ou da perspectiva em que nos colocamos (via o que se denomina *gestalt shift*²⁸), o mesmo fenómeno ocorre a nível do julgamento moral, uma vez que os elementos básicos do julgamento moral – o “eu”, os “outros, e a relação entre estes – podem ser organizados de diferentes maneiras, dependendo da forma como a relação é imaginada ou construída (cf. GILLIGAN, 1988: xvii).²⁹

A convicção de que as “vozes” da *justiça* e do *cuidado* representam orientações morais distintas, que evidenciam a forma como os problemas morais são concebidos e refletem diferentes dimensões das relações humanas, resulta de uma série de estudos³⁰ que comprovaram a tendência para o predomínio de uma das “vozes” na análise dos

²⁸ Esta mudança de perspectiva corresponde ao que Gilligan descreve como o *focus phenomenon*, numa investigação levada a cabo pela própria e por Jane Attanuci. Veja-se, a este respeito: GILLIGAN, C. e ATTANUCCI, J. (1988) - “Two Moral Orientations”, in GILLIGAN, WARD, J. V., TAYLOR, J. M. (eds), *Mapping the Moral Domain*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 73-86.

²⁹ GILLIGAN, C. (1988) - “Adolescent Development Reconsidered”, in *Mapping the Moral Domain*, ob. cit., pp. vii-xxxix.

³⁰ Na obra de 1988, *Mapping the Moral Domain*, Gilligan explora a associação entre o género e a orientação moral, fazendo referência a um conjunto de estudos que evidenciaram, de forma sistemática, a tendência para as pessoas organizarem as suas experiências de conflito e escolha moral a partir da perspectiva do cuidado *ou* da justiça. Na sequência do trabalho iniciado em 1982, Gilligan denuncia a predominância da perspectiva da justiça nos campos da psicologia e da educação, avaliando as implicações da excluída perspectiva do cuidado.

problemas morais, sendo que essa tendência resulta das diferentes imagens do *Eu* e do contexto das relações. Embora o padrão dessa tendência não tenha sido considerado específico do gênero, foi, como a autora refere, relacionado empiricamente com o gênero, refletindo diferenças na orientação moral de homens e mulheres em função das diferentes formas de imaginar o *Eu* nas relações (cf. GILLIGAN e ATTANUCCI, 1988: 8). Assim, expandindo a base teórica sustentada em *In a Different Voice* e avaliando, através dos seus métodos de investigação, as respostas das pessoas a uma série de “dilemas morais” com que são confrontadas nas suas vidas reais, Gilligan verifica que o “foco do cuidado” guia os julgamentos e as ações da maioria das mulheres, ao passo que o “foco da justiça” está mais presente nas visões dos homens – o que sugere haver pelo menos duas maneiras de perceber o *Eu* na sua relação com os outros, as duas fundadas na realidade, mas cada uma impondo nessa realidade uma organização diferente.

Com efeito, ao descrever um ponto de vista alternativo, Gilligan pretende reconstruir o desenvolvimento moral em torno das duas perspectivas morais, salientando que a adoção, de uma ou de outra perspectiva, indica diferentes prioridades. Nesse sentido, considera que:

“A perspectiva da justiça chama a atenção para problemas de desigualdade e opressão e sustenta um ideal de reciprocidade e respeito. A perspectiva do cuidado chama a atenção para problemas de separação ou abandono e sustenta um ideal de atenção às necessidades. As duas injunções morais – não tratar os outros injustamente e não virar as costas a alguém com necessidades – capturam estas diferentes preocupações” (GILLIGAN e ATTANUCCI, 1988: 73).

Do ponto de vista do desenvolvimento moral, Gilligan sugere, pois, que as relações de dependência e a forma como os sujeitos se posicionam relativamente às mesmas, estão na origem das concepções do *Eu* de que os sujeitos são portadores, favorecendo a construção de identidades morais distintas – pressupondo, portanto, uma ontologia relacional no domínio moral. Nesse sentido, as relações de dependência são entendidas como “o lugar de uma experiência moral particular, propícia às aprendizagens e ao desenvolvimento de competências morais específicas, e como o fundamento das identidades pessoais e morais dos sujeitos” (GARRAU e GOFF, 2010:

39)³¹, as quais Gilligan articula nas duas orientações morais, através das categorias de *conexão e separação*.

A relação verificada pela autora entre o desenvolvimento moral e as experiências de relacionamento permite-nos recordar que, embora não fosse seu propósito pronunciar-se sobre a origem das diferenças entre as duas “vozes” morais, a explicação dada por Gilligan do desenvolvimento distinto das duas orientações morais na obra *In a Different Voice* fornece uma hipótese relativamente às diferenças entre os géneros. Assim, não obstante refira que “nada se afirma sobre a origem das diferenças descritas”, remete essas diferenças para o contexto social e para o ciclo de vida da mulher, ao afirmar, de forma explícita, que “estas diferenças surgem em contexto social onde fatores de estatuto social e poder se combinam com a biologia reprodutiva para modelar a experiência de homens e mulheres e a relação entre sexos” (1997: 10).

Nesse sentido, a hipótese levantada por Gilligan reporta-se diretamente à “teoria das relações objetais” sustentada por Nancy Chodorow, segundo a qual a diferença de géneros – evidenciada, segundo Gilligan, pelas duas “vozes” morais – teria a sua origem nas diferentes modalidades da socialização primária e na relação mãe/filho(a). Na sua obra, *The Reproduction of Mothering*³², Chodorow distingue “maternidade” de “maternação”, fazendo corresponder a primeira ao período da gestação e do parto, e a segunda à função dos cuidados primários prestados à criança. Definindo a “maternação” como o aspeto que fundamenta a organização social do género – e, como tal, a divisão sexual do trabalho e consequente assimetria de papéis de homens e de mulheres na sociedade –, Chodorow baseia o conceito de género não nas diferenças biológicas entre os sexos, mas numa “aprendizagem social” diferente, que torna as mulheres as principais responsáveis pelos cuidados a dar às crianças e, por essa razão, mais predispostas para situações de empatia. Nessa perspetiva, considera que a explicação para a suposta maior propensão das mulheres para o *cuidado* ocorre mediante processos psicológicos induzidos estrutural e socialmente, reproduzindo, de forma cíclica, certas diferenças gerais que caracterizam a personalidade e as funções masculina e feminina.

Segundo Chodorow, a base relacional para a “maternação” é ampliada nas mulheres, e inibida nos homens: nas raparigas existe uma identificação primária (fusional) com as mães, que permite a continuação da “ligação empática” e a conexão com os outros, ao passo que os rapazes têm que negar a sua primeira identificação com

³¹ GARRAU, M. e GOFF, A. (2010) - “Care”, *justice et dépendence*, Paris: PUF.

³² CHODOROW, N. (1978) - *The Reproduction of Mothering*, Berkeley: University of California Press.

as mães para desenvolver a sua identidade sexual, diminuindo a ênfase no vínculo empático e aumentando os sentimentos de separação e diferenciação no seu processo de desenvolvimento.³³ Assim, para Chodorow, a construção de gênero é internalizada pela criança, mas é construída pela cultura, em função das experiências relacionais com as pessoas que lhe prestam cuidados: a criança impõe, posteriormente, esta estrutura intrapsíquica a situações sociais externas, sendo “esta re-externalização a característica mais importante das situações sociais e interpessoais” (cf. CHODOROW, 1978: 193).

Nos termos de Gilligan, podemos então dizer que as relações, especialmente as situações de dependência, são sentidas diferentemente por homens e por mulheres, favorecendo a construção de identidades distintas:

“Para rapazes e homens, separação e individualização estão profundamente ligadas à identificação sexual, uma vez que a separação da mãe é essencial para o desenvolvimento da masculinidade. Para raparigas e mulheres, situações de feminilidade ou identidade feminina não dependem da realização da separação da mãe ou do progresso da individualização” (GILLIGAN, 1997: 20).

Como tal, o sentimento de conexão que se estabelece, primeiro, entre mãe e filha, e que depois se estende às outras pessoas, determina, segundo Gilligan, a formação da identidade feminina e, por conseguinte, o desenvolvimento de uma orientação moral voltada para o *cuidado* e para a responsabilidade nas relações – uma vez que permite às mulheres conservar capacidades para a empatia, privilegiando a manutenção das relações interpessoais e a ligação afetiva com os outros. Em contraste, a valorização da separação e da individualização, determinadas por uma socialização diferente do ponto de vista da dependência primária, é considerada por Gilligan a dificuldade central com que os homens são confrontados do ponto de vista moral:

“Uma vez que a masculinidade é definida pela separação, enquanto que a feminilidade é definida pela ligação, a identidade sexual masculina é ameaçada pela intimidade enquanto que a identidade feminina é ameaçada pela separação. Assim, os homens tendem a ter dificuldades nos relacionamentos enquanto que as mulheres tendem a ter problemas na individualização” (GILLIGAN, 1997: 20-21).

³³ Para uma visão mais completa da teoria das relações objetais, a partir da perspectiva psicanalítica de Chodorow, veja-se também a obra: CHODOROW, N. (1974) - “Family Structure and Feminine Personality”, in ROSALDO, M. Z. e LAMPHERE, L., (eds), *Woman, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press.

No contexto da legitimação da sua investigação, Gilligan refere, na obra *In a Different Voice*, uma série de estudos realizados nos anos 70 e 80 que põem em evidência as categorias da *conexão* e da *separação* na observação de pessoas dos dois sexos. Segundo a autora, as diferenças sexuais na formação da personalidade no início da infância descritas por Chodorow são, dessa forma, alargadas por outros estudos, de diferentes autores que, no seu conjunto, sugerem que “rapazes e raparigas chegam à puberdade com diferentes orientações interpessoais e diferentes níveis de experiências sociais” (GILLIGAN, 1997: 24).

Entre esses estudos, salientamos as observações de Janet Lever, que estudou os jogos infantis no período médio da infância³⁴, constatando a existência de diferenças sexuais nas brincadeiras de crianças: os rapazes brincam fora de casa mais do que as raparigas, brincam mais vezes do que as raparigas em grandes grupos e com elementos de idades variadas, preferem jogos competitivos, com regras mais complexas, que duram mais tempo do que os das raparigas; ao passo que as raparigas preferem jogos mais curtos e menos complexos, onde as regras podem ser “negociadas” para que ninguém se sinta mal. Dessa forma, Lever confirma as observações de Piaget³⁵ no seu estudo de 1932 sobre as regras do jogo, considerando que os rapazes, por se envolverem mais em situações de competitividade, desenvolvem, durante a infância, uma “fascinação” pela obediência às regras para a solução de conflitos, enquanto que as raparigas, por se envolverem mais em situações de cooperação, têm uma atitude mais “pragmática” e tolerante perante as regras, mostrando-se mais disponíveis para inovações (cf. GILLIGAN, 1997: 22).

Segundo Gilligan, “o preconceito que leva Piaget a igualar o desenvolvimento masculino ao desenvolvimento da criança” (1997: 23) não permite valorizar as características evidenciadas pelas raparigas nas suas brincadeiras, nomeadamente, a lógica da preocupação com os outros e da manutenção de vínculos, reconhecendo que Lever terá sido influenciada por esse “preconceito”:

³⁴ Este estudo, realizado em 1976, envolveu 181 crianças brancas, da classe média, com idades entre os 10 e os 11 anos, que foram observadas enquanto brincavam no recreio da escola e nas aulas de educação física, bem como durante a ocupação dos tempos livres fora da escola (cf. p. 21).

³⁵ Segundo Jean Piaget, os jogos infantis são a mais importante atividade de socialização durante o período de escolaridade, na medida em que é através do jogo que as crianças aprendem a fazer o papel do “outro” e a interiorizar e respeitar as “regras”. Veja-se a este respeito PIAGET, J. (1932) - *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris: PUF.

“A convicção que influencia a discussão é de que o modelo masculino é o melhor, uma vez que satisfaz as exigências do sucesso moderno. Ao contrário, a sensibilidade e o cuidado com os sentimentos dos outros, que as raparigas desenvolvem nas suas brincadeiras, têm pouco valor de mercado e até podem impedir o sucesso profissional. Lever conclui que, dadas as realidades da vida adulta, se uma rapariga não quer ficar dependente dos homens, ela terá de aprender a brincar como um rapaz” (GILLIGAN, 1997: 23).

Esta ideia é reforçada por Martina Horner, que realizou um estudo acerca da “motivação para o êxito”³⁶, observando nos homens duas explicações categoriais – a *esperança de sucesso* e o *medo do fracasso* – e nas mulheres uma terceira categoria – o *medo do sucesso*. O seu estudo detetou, portanto, a existência de um conflito entre feminilidade e sucesso, revelado pela ansiedade sentida pelas mulheres face às realizações competitivas – e associado, segundo os dados, a consequências negativas ligadas ao sucesso, como a ameaça de rejeição social e a perda de feminilidade (cf. GILLIGAN, 1997: 30). Segundo Gilligan, o “medo” manifestado pelas mulheres em situações de competição e disputas pelo sucesso não se deve à sua “incapacidade”, mas sim à sua preocupação com os relacionamentos, o que a leva a considerar que este estudo reflete a conclusão de Chodorow “de que a orientação social dos homens é posicional enquanto que a das raparigas é pessoal” (1997: 32), isto é, que a identidade masculina é construída em relação ao mundo, e a identidade feminina é despertada pelas relações de intimidade. Segundo esse raciocínio, e porque o sucesso implica uma nova maneira de serem vistas e tratadas pela sociedade, as mulheres preferem o anonimato ao prestígio, visto que só assim preservarão os seus relacionamentos sociais e a sua inclusão no todo das relações. Esta convicção terá levado Gilligan a concluir que “enquanto as mulheres tentam mudar as regras para precaver as relações, os homens, obedecendo às regras, descrevem as relações como facilmente substituíveis” (1997: 76).

Tal foi, de facto, o que constatou, quando, em 1982, juntamente com Susan Pollak, levou a cabo um estudo sobre “imagens de violência” nas histórias escritas por homens e mulheres.³⁷ O que o estudo revelou foi uma maior incidência de violência nas histórias escritas por homens envolvendo situações de intimidade, ao passo que nas histórias escritas por mulheres a violência é, por um lado, menor, e, por outro lado,

³⁶ O estudo levado a cabo por Horner em 1978 alarga as observações de David McClelland que, em 1975, realizou o mesmo estudo, tendo como objeto de investigação apenas homens.

³⁷ Este estudo baseou-se na análise de histórias, escritas anteriormente, por estudantes universitários (de ambos os sexos), como exercício escolar num curso de psicologia sobre motivação, revelando que homens e mulheres podem sentir as ligações e as separações de modos diferentes e que cada sexo se apercebe de um perigo que o outro não vê (cf. pp. 72-73).

envolve não a intimidade, mas sim situações de “sucesso competitivo sob regras”.

Segundo Gilligan, os temas da *separação* e da *conexão* são fulcrais neste estudo, que considerou “um corolário para o relatório de Horner” (1997: 69), na medida em que, tomando a violência como resposta à percepção de perigo, os dados recolhidos permitiram associar o imaginário de violência masculino ao perigo da “ligação”, isto é, às relações de intimidade, e às mulheres o perigo da “separação”, refletido nas situações de sucesso competitivo e impessoal.

“(…) os homens veem perigo com mais frequência em associações pessoais íntimas do que no sucesso e imaginam que o perigo vem da intimidade, enquanto que as mulheres veem o perigo em situações de sucesso impessoal e imaginam que o perigo vem do sucesso competitivo. O perigo que os homens descrevem nas suas histórias de intimidade é um perigo de armadilhas e traições, sendo eles apanhados numa relação asfixiante ou humilhados por uma rejeição ou uma fraude. Pelo contrário, o perigo que as mulheres retratam nas suas histórias de sucesso é o perigo da solidão, o receio de que, ao destacarem-se ou ao distinguirem-se pelo sucesso, elas ficarão frequentemente sozinhas” (GILLIGAN, 1997: 73).

Se, na perspectiva das mulheres, o perigo está associado à quebra das conexões humanas e a ausência de violência verificada nas mulheres está ligada a um problema de separação, então as atividades de cuidado com os outros, como as suas fantasias sugerem, tornam seguro o mundo social, evitando o isolamento e prevenindo a agressão. Pelo contrário, se para os homens, há um problema no estabelecimento de conexões, que os leva a associar o perigo a situações de intimidade, a procura de regras para limitar a extensão da agressão torna-se, para estes, um fator de segurança.

“E então, as situações de sucesso competitivo sob regras, que para as mulheres representam uma ameaça para a rede de conexões, aos homens fornece um modo de conexão que estabelece fronteiras nítidas e limita a agressão, aparecendo assim como relativamente seguro” (GILLIGAN, 1997: 75).

As diferentes experiências de homens e mulheres, opondo separação/conexão, estão, segundo Gilligan, na base das diferenças descritas, ampliando, assim, as implicações e as interpretações da investigação de uma *ética do cuidado*. Com efeito, a leitura dos três estudos referidos anteriormente, numa perspectiva evolutiva, sustenta a tese de Gilligan de que o desenvolvimento psicológico de raparigas e rapazes difere,

sendo que, na vida adulta, as mulheres, em geral, formam uma “voz” moral distinta da que é desenvolvida pelos homens – sujeitos a diferentes processos de socialização e passando, ao longo do seu desenvolvimento, por diferentes orientações interpessoais e diferentes níveis de experiências sociais, homens e mulheres desenvolvem diferentes concepções da realidade e, conseqüentemente, da moralidade, transmitindo essas concepções através de diferentes modos de linguagem e de pensamento.

“ Desde a diferente dinâmica da separação e ligação na formação da sua identidade sexual até à divergência de identidade e intimidade que marca a experiência nos anos da adolescência, as vozes masculina e feminina falam tipicamente da importância de verdades diferentes, a primeira fala do papel da separação na definição e fortalecimento do eu, a segunda fala do processo permanente de ligação que cria e mantém a comunidade humana” (GILLIGAN, 1997: 243).

Assim, enquanto a “voz” masculina se direciona para o desenvolvimento de propostas éticas pautadas por princípios e direitos formais, a “voz” feminina aponta para um modo diverso de falar sobre problemas morais, baseado na experiência feminina do relacionamento de cuidado. Essa experiência é considerada feminina por ter a sua origem ligada ao ciclo de vida da mulher, mais especificamente ao cuidado “maternal” primário, que gera um sentimento de conexão entre mãe e filha, sendo a partir dessa experiência que as mulheres desenvolvem uma abordagem moral voltada para o *cuidado*, isto é, para a responsabilidade nas relações – “de tal forma que verem-se como mulheres é verem-se numa relação de conexão” (GILLIGAN, 1997: 266). Dessa forma, a autora conclui que, de modo geral, um problema moral emerge para as mulheres quando há conflitos de responsabilidade entre as várias relações. A resolução do conflito visa garantir a manutenção dos relacionamentos de cuidado, razão pela qual as mulheres, em geral, não recorrem a um modelo de pensamento formal e abstrato, guiando-se por uma lógica menos linear e mais contextual, construída na relação e na concretude.

“Torna-se, portanto, claro porque é que a moralidade, assente nos direitos e na não-interferência, pode parecer assustadora para as mulheres pela sua potencial justificação da indiferença e do desinteresse. Ao mesmo tempo torna-se claro porque, numa perspectiva masculina, uma moralidade assente na responsabilidade parece inconcludente e difusa, dado o seu persistente relativismo contextual” (GILLIGAN, 1997: 41).

Com efeito, esta “complexificação do olhar feminino” não é bem vista pelas teorias tradicionais do desenvolvimento moral. Gilligan chama a atenção para o facto de o paradigma de análise tradicional ter concebido o desenvolvimento moral como um processo de separação e abstração, valorizando na vida adulta a autonomia do ser humano, que se exerce na reivindicação de direitos individuais. Efetivamente, segundo esta orientação moral, em que a moralidade é equiparada à justiça e as relações são organizadas em termos de igualdade e reciprocidade, a tendência é para separar amor e trabalho³⁸, razão pela qual a abordagem moral evidenciada pelas mulheres é vista como sinal de um desenvolvimento moral inacabado:

“A capacidade de integração em relações sociais e pessoais que caracterizam a vida das mulheres, em contraste com a situação dos homens, torna-se não só uma diferença descritiva mas também uma desvantagem quando os marcos do desenvolvimento da infância e da adolescência, nos textos sobre psicologia, são indicadores de uma crescente separação. A incapacidade das mulheres para a separação aparece então, por definição, como um fracasso no desenvolvimento” (GILLIGAN, 1997: 21).

Nesse sentido, voltamos a salientar que a investigação de Gilligan sobre a *voz diferente* evidenciada pelas mulheres implica uma alteração no paradigma apresentado, acrescentando uma nova linha de interpretação que “permite não só ver o desenvolvimento onde antes não era percebido, mas também ter em consideração diferenças na compreensão dos relacionamentos sem graduar essas diferenças entre melhor e pior” (GILLIGAN, 1997: 46) – constituindo o ponto de partida para a formulação de uma conceção diferente de desenvolvimento moral.

Como a autora refere, o problema de interpretação que “ensombra” a compreensão do desenvolvimento da mulher nasce das diferenças observadas nas suas experiências de relacionamento, razão pela qual Gilligan, tal como Chodorow, rejeita os argumentos biológicos sobre o desenvolvimento da moralidade, considerando que toda a configuração identitária se elabora, necessariamente, num quadro de relações interpessoais que são, antes de mais, relações de dependência – onde nem sempre a reivindicação de direitos pode vir em primeiro lugar, uma vez que as vidas individuais estão “tão ligadas e entranhadas num contexto social de relações”, que a perspectiva

³⁸ Numa alusão às esferas do público e do privado, Gilligan refere que: “o poder e a separação tranquilizam o homem numa identidade atingida pelo trabalho, mas deixam-no afastado das outras pessoas que, de certo modo, parecem longe do seu olhar” (cf. p. 253).

moral é alargada “para abranger uma noção de «vida coletiva»” (cf. GILLIGAN, 1997: 230).³⁹ De acordo com Gilligan, o reconhecimento dessa interdependência (ou interconexão) concretiza-se nas diferenças entre o *Eu* e o *Outro*, em termos de individualidade, e na consciência da sua igualdade, em termos de direitos, sendo esse “duplo-reconhecimento” apenas possível num nível pós-convencional, quando o sujeito se apercebe que o investimento nas relações não significa o prejuízo do *Eu* e se inclui a si mesmo como objeto do *cuidado*.⁴⁰

“Quando a afirmação já não parece perigosa, o conceito de relações altera-se, deixando de se referir a um elo de permanente dependência para passar a definir uma dinâmica de interdependência. Assim, a noção de preocupação com os outros [*care*, no original] alarga-se de um paralisante desejo de não ferir os outros para um desejo de agir responsabilmente para com o eu e os outros e assim manter a conexão” (GILLIGAN, 1997: 233).

Trata-se, portanto, de uma interconexão assumida (o dar-se aos outros e o receber dos outros), uma opção que permite equilibrar direitos e responsabilidades, deixando espaço para a individualidade e para a continuidade das relações – sendo a procura de tal equilíbrio a norma das relações de dependência, isto é, da manutenção de uma rede de relações humanas (cf. GARRAU e GOFF, 2010: 47-48) e, por conseguinte, sinal de maturidade moral.

“Uma vez que a realidade das conexões é sentida pelas mulheres como dada, mais do que livremente estabelecida, chegam a uma compreensão da vida que reflete os limites da autonomia e do controlo. Daí resulta que o desenvolvimento das mulheres desenha o caminho não só para uma vida menos violenta como também para uma maturidade realizada através da interdependência e dos cuidados com os outros” (GILLIGAN, 1997: 267).

Com efeito, a centralidade da solução não-violenta de conflitos veiculada pela noção de *cuidado* leva a que se veja as pessoas envolvidas num conflito ético não como adversários numa pendência de direitos, mas como participantes interdependentes de

³⁹ Com frequência, a autora recorre aos termos “rede de conexões” e “teia de relações” para exprimir esta ideia.

⁴⁰ Segundo Gilligan, o reconhecimento desta interconexão está associado ao conceito de direitos, subjacente à ideia de justiça: tal como a linguagem das responsabilidades proporciona um imaginário de relações semelhante a uma teia para substituir uma ordem hierárquica, que desaparece com a chegada da igualdade, assim a linguagem dos direitos sublinha a importância da inclusão na rede dos cuidados, não só dos outros como do próprio, levando à convicção de que todos temos a responsabilidade de olhar uns pelos outros (cf. 233-234).

uma rede de relacionamentos, cuja continuidade resulta essencial para a manutenção da vida de todos os intervenientes. Nesse sentido, a solução do estado conflituoso consiste em ativar esta rede de relações pela comunicação cooperativa (em vez de competitiva), visando a inclusão de todos mediante o fortalecimento (em vez do rompimento) das conexões (cf. GILLIGAN, 1997: 55). De acordo com a autora, a experiência da “intimidade”, ao tornar visível os efeitos das ações nos outros e o seu custo para o próprio, repõe o *Eu* em conexão com os outros, clarificando o entendimento da responsabilidade (cf. 1997: 254-255) – enquanto reconhecimento de que, assim como o incidente de violência acaba por ser destrutivo para todos, a atividade de *cuidado* acaba por valorizar tanto o *Eu* como os outros. Por conseguinte:

“Esta preocupação com os outros [*care*, no original] torna-se então um preceito universal, uma moral autoimposta que, liberta da sua interpretação convencional, leva a uma recolocação do dilema de uma forma que permite a pressuposição da responsabilidade pela opção” (GILLIGAN, 1997: 145).

Por essa razão, Gilligan entende os relacionamentos como “fonte de força moral” (1997: 234), considerando a intimidade a “experiência transformadora através da qual a identidade adolescente se torna na capacidade de geração do amor e do trabalho, na vida adulta” (1997: 254). Dessa forma, podemos dizer que Gilligan retoma a interpretação da teoria das relações objetais de Chodorow para reconceitualizar, de forma positiva, as relações de dependência na construção da subjetividade, enquanto condição do desenvolvimento psicológico moral (Cf. GARRAU e GOFF, 2010: 52). É, pois, no quadro da subjetividade relacional que a *ética do cuidado* surge como uma experiência moral na sua totalidade ou, no dizer de Gilligan, como:

“(…) uma perspectiva moral coerente, em vez de um sinal de deficiência do raciocínio moral das mulheres ou um conjunto subordinado de preocupações dentro do quadro da justiça (…) reformulando o domínio moral como compreendendo, pelo menos, duas orientações morais” (1988: xx).

Ora, “que a moralidade dos direitos difere da moralidade da responsabilidade, na ênfase posta na separação mais do que na conexão, na sua consideração pelo individual mais do que pela relação como primordial” (GILLIGAN, 1997: 37), é bem ilustrado pelas respostas dadas por duas crianças de 11 anos, um rapaz e uma rapariga – Jake e

Amy – que veem no mesmo dilema, dois problemas morais distintos. Referimo-nos ao dilema hipotético criado por Kohlberg para medir o desenvolvimento moral na adolescência, pela apresentação de um conflito entre normas morais, a fim de explorar a lógica da solução, isto é, a estrutura subjacente do pensamento moral – este dilema ficou conhecido por *Dilema de Heinz*⁴¹ e é reavaliado por Gilligan, na obra *In a Different Voice*, à luz do novo paradigma.

Confrontado com o dilema, Jake vê neste um conflito entre o direito à vida e o direito de propriedade, o qual avalia por meio da dedução lógica: entendendo a prioridade da vida face ao valor da propriedade, e considerando o caráter humano (e, por isso, modificável) das leis, conclui de forma categórica que Heinz deve roubar o medicamento para salvar a vida da sua esposa. Assim explica Gilligan o raciocínio de Jake:

“Ao considerar o dilema moral como «uma espécie de problema matemático com seres humanos», ele coloca-o como uma equação e procura encontrar a solução. Uma vez que a solução que encontra é atingida racionalmente, ele conclui que qualquer pessoa, seguindo a razão, deverá chegar à mesma conclusão e, assim, um juiz devia considerar que o roubo era a coisa certa que Heinz devia fazer” (GILLIGAN, 1997: 49).

Confrontada com o mesmo dilema, Amy responde de forma mais contextual do que categórica, não vendo neste um problema de lógica moral, mas sim um problema relacional – o efeito que o roubo poderia ter na relação entre Heinz e a esposa –, percebido como tal sob a base de uma visão do mundo diferente da de Jake:

“Um mundo feito de relações e verdades psicológicas, onde a tomada de consciência da conexão entre as pessoas dá origem ao reconhecimento da responsabilidade de uns perante os outros, uma percepção da necessidade da existência de respostas” (GILLIGAN, 1997: 55).

Segundo a autora, essa maneira de ver o mundo permite explicar o raciocínio de Amy, que a leva a considerar incorreto o roubo do medicamento, da mesma forma que considera errado deixar morrer a mulher pela falta do mesmo. Tendo, portanto, em linha de conta a situação de cada um no seio da configuração relacional particular que lhe é apresentada, e vendo o dilema num contexto de relações que se prolongam no tempo,

⁴¹ Neste dilema, um homem chamado Heinz debate consigo próprio se deve ou não roubar um medicamento que não tem posses para comprar, mas que com ele poderia salvar a vida da mulher. A questão formulada às duas crianças é a seguinte: “Deve Heinz roubar o medicamento?” (cf. p. 47).

Amy considera que o problema não nasce da afirmação dos direitos do farmacêutico, mas sim da sua incapacidade para dar uma resposta à situação, isto é, para responder ao problema da mulher – daí a sua inclinação para um modelo de resolução do conflito que procura a solução mais satisfatória para as necessidades de todos, apenas possível mediante um processo de comunicação (cf. 1997: 51-53).

Dessa forma, a autora conclui que ambas as crianças reconhecem a “necessidade de acordo”, mas veem-no realizado de formas distintas, uma vez que o seu raciocínio se baseia em premissas diferentes. Segundo Gilligan, Jake parte da premissa da *separação*, demarcando o problema da moral da situação interpessoal, o qual resolve por via de um sistema de regras, sustentado por uma hierarquia de valores; e Amy parte da premissa da *conexão*, do reconhecimento da relação, através do qual concebe a moralidade, vendo no processo de comunicação a resposta ao problema. Com efeito, a comunicação, ao contrário das regras, permite o alargamento da ação, em vez da sua limitação, o que nos permite constatar que a determinação do problema, isto é, a forma como o problema é construído por cada uma das crianças, afeta a estrutura interna da sua resolução: “para ele o processo seria impessoal, através de sistemas de lógica e de leis, para ela o processo seria pessoal, por meio de comunicação nas relações” (1997: 53).

Nesse sentido, Gilligan considera que as diferentes formas como as experiências de separação e conexão se relacionam com as vozes de Jake e Amy evidenciam duas lógicas de pensamento distintos, logo, dois caminhos diferentes para o desenvolvimento moral: o de Jake segue a orientação de uma *ética da justiça* que, mediante regras, limita a ação, protegendo a autonomia através da igualdade; ao passo que o de Amy segue a orientação de uma *ética do cuidado*, partindo da responsabilidade para com os outros para a inclusão numa crescente rede de conexões (cf. 1997: 68).

Tais diferenças tornam-se problemáticas quando, refere Gilligan, se toma o desenvolvimento do rapaz “como a linha única para o desenrolar da adolescência de ambos os sexos” (1997: 68), motivo que levou Kohlberg a ver nas respostas de Amy ao dilema “uma imagem de desenvolvimento atrofiado por falta de lógica, uma incapacidade para pensar por si própria” (1997: 50). Com efeito, ao ordenar as respostas, aparentemente evasivas e inseguras de Amy, numa escala de maturidade moral padronizada pela lógica da resposta do rapaz, Kohlberg classifica os juízos de Amy numa fase de maturidade anterior à do rapaz, uma vez que não consegue interpretar a “verdade diferente revelada no juízo feito pela rapariga” (1997: 56).

“Para a pergunta «O que vê ele que ela não vê?», a teoria de Kohlberg tem resposta pronta que se manifesta na classificação dos juízos de Jake classificados numa fase acima em relação aos juízos de Amy na escala de maturidade moral; para a pergunta «O que vê ela que ele não vê?», a teoria de Kohlberg não tem nada a dizer” (GILLIGAN, 1997: 56-57).

Em compensação, se, tal como a autora, questionarmos os pressupostos do modelo de desenvolvimento moral proposto por Kohlberg, perceberemos que a importância dada por Amy às relações de dependência e a atenção que ela concede ao contexto no qual emerge o dilema moral, não só chama a atenção para a necessidade de introduzir a temporalidade e a relação entre as pessoas como elementos constituintes da justiça, como reflete o sentido primordial da *ética do cuidado*, mostrando que a preservação das relações constitui uma questão moral tão importante quanto a procura da justiça.

“Então, a consciência das múltiplas verdades leva à relativização da igualdade na direção da equidade e dá origem a uma ética de generosidade e preocupação com os outros [*care*, no original]. Para ambos os sexos, a existência de dois contextos para a decisão moral torna o julgamento moral, por definição, contextualmente relativo e leva a uma nova compreensão da responsabilidade e da escolha” (GILLIGAN, 1997: 257-258).

Por essa razão, sustentamos que a valorização do *cuidado* como uma perspectiva moral válida e coerente, tornou possível a “re-significação” do domínio moral, servindo de princípio para uma nova conceptualização da Ética estruturada na realidade da convivência. Tal é, sem dúvida, “o primeiro resultado epistemológico alcançado por Gilligan, que não se contenta apenas em sublinhar a parcialidade da teoria de Kohlberg, mas que questiona a pretensão de toda a teoria moral a definir uma forma única de raciocínio moral” (GARRAU e GOFF, 2010: 44), permitindo, dessa forma, alcançar um outro patamar de compreensão do humano.

1.3. *Cuidado e Justiça: para além da(s) dicotomia(s)*

Diz-nos Carol Gilligan que “a ligação e a separação fixam o ciclo da vida humana, descrevendo a biologia da reprodução humana e a psicologia do desenvolvimento humano” (1997: 235). Com efeito, as categorias de *conexão* e *separação*, que descrevem a natureza e a sequência do desenvolvimento infantil aparecem, na adolescência, como identidade e intimidade e, na idade adulta, como amor e trabalho, evocando experiências humanas universais que caracterizam todas as formas de relacionamento, dando corpo a orientações morais distintas: a *separação* é justificada pela *ética da justiça*, ao passo que a *conexão* é apoiada pela *ética do cuidado* (cf. GILLIGAN, 1997: 255).

Referindo-se à *ética da justiça* como a moralidade dos direitos, e à *ética do cuidado* como moralidade da responsabilidade, Gilligan descreve uma mudança de perspectiva estruturada a partir da tessitura dos relacionamentos, em que cada quadro de interpretação leva a uma configuração diferente do *Eu* como agente moral. Assim, a compreensão do *Eu* e do *Outro* vai sendo modificada pelas experiências vividas, reorganizando pensamentos, sentimentos e linguagens em cada fase de transição da vida, de forma a que as imagens ou metáforas dos relacionamentos mudam da ideia de “hierarquia” para a ideia de “rede” ou “teia” – e a questão moral muda de “O que é justo?” para “Como responder?” (cf. GILLIGAN, 1995²: 34-35).⁴²

O trabalho desenvolvido por Gilligan em *In a Different Voice*, com base na comparação entre as éticas do *cuidado* e da *justiça*, revelou o contraste entre duas formas de raciocínio moral diferenciadas no plano das competências morais e do vocabulário moral:

“(…) no plano das competências morais, a *ética do cuidado* repousa mais no desenvolvimento de disposições morais do que na aprendizagem de princípios, no plano do raciocínio moral, ela privilegia as respostas contextuais e específicas dos casos particulares, mais do que se vale de princípios universalmente aplicáveis (...) no plano do vocabulário moral (...) caracteriza-se mais pela ênfase nas responsabilidades e na manutenção das relações, do que pelo primado do respeito pelos direitos” (GARRAU e GOFF, 2010: 45).⁴³

⁴² GILLIGAN, C. (1995²) - “Moral Orientation and Development”, in HELD, V. (ed.), *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics*, Boulder, CO: Westview Press, pp. 31-46.

⁴³ A respeito das diferenças entre as éticas da *justiça* e do *cuidado*, veja-se o quadro comparativo elaborado por Brabeck a partir das descrições feitas por Gilligan e Kohlberg no âmbito do

Gilligan serviu-se dessa comparação para explicar o desenvolvimento moral das mulheres, utilizando-a como recurso metodológico para a sua teoria da *voz diferente* – que é, de acordo com a autora, a voz relacional do *cuidado*, evidenciada, sobretudo, nas narrativas das mulheres. Como a própria refere, “os juízos morais considerados evidenciam um contraste e tornam possível o reconhecimento não só daquilo que falta no desenvolvimento das mulheres, mas também o que lá existe” (1997: 243). Considera, contudo, que a perspectiva do *cuidado* não é reflexo de características psicológicas inatas – o que significa que não está biologicamente determinada nem é exclusiva das mulheres –, mas deve-se, como salienta Gilligan, a uma combinação de fatores psicológicos e sociais que atribuiu às mulheres o papel do cuidado.⁴⁴ É, no entanto, uma perspectiva moral diferente da que se encontra normalmente contemplada nas teorias e escalas psicológicas, e é, convém salientar, uma perspectiva que foi definida escutando tanto mulheres como homens na descrição das suas próprias experiências (cf. GILLIGAN, 1993²: 209).

No desdobramento desse contraste, Gilligan apresenta, todavia, as éticas do *cuidado* e da *justiça* como duas orientações morais das quais é necessário perceber a complementaridade. Considerando que ambas as orientações são constitutivas do pensamento moral maduro, que envolve a habilidade de “ver” das duas formas e de “falar” ambas as linguagens, a autora define a maturidade moral como a integração das duas perspectivas (cf. 1998: xx). Em resposta a Kohlberg, Gilligan sustenta que o problema está na hierarquização, isto é, no facto de o pensamento moral do *cuidado* ter sido desvalorizado pelas teorias tradicionais, propondo, em vez disso, a “integração de direitos e responsabilidades através da descoberta da complementaridade destas visões” (1997: 159) – a articulação entre *justiça* e *cuidado* como duas “vozes” da moralidade que, embora diferentes, se complementam e têm o mesmo valor.

Com efeito, a partir da consolidação do “direito à diferença”⁴⁵, Gilligan reconstruiu os conteúdos e os níveis de desenvolvimento moral estabelecidos por

desenvolvimento moral: BRABECK, M. (1993) - “Moral judgment: theory and research on differences between males and females”, in LARRABEE, M. J. (ed.), *ob. cit.*, p. 37.

⁴⁴ No ponto anterior, vimos como Gilligan, apoiando-se no trabalho de Nancy Chodorow, adota um modelo de “construcionismo social” para explicar a orientação das mulheres para o cuidado. Segundo este modelo, as mulheres não são mais aptas para o cuidado por determinação biológica ou natural (não é uma característica de sexo), mas sim por aprendizagem ou construção social (é antes uma construção de género), resultante da divisão sexual do trabalho e da cisão entre o público e o privado, sobretudo visível na vida familiar tal como ainda está organizada, fazendo das mulheres, em termos históricos, as principais cuidadoras.

⁴⁵ A reivindicação do “direito à diferença”, conforme sustentado por Gilligan, vai no sentido da aceitação das diferentes perspectivas, isto é, dos diferentes modos de estar e de sentir que cada género veicula.

Kohlberg, mostrando como as “vozes” das mulheres, desde que entendidas por direito próprio na sua própria integridade, chamam a atenção para fatores da experiência humana que foram silenciados e desqualificados – introduzindo, dessa forma, a “complexidade” como estatuto próprio do pensamento sobre a realidade. Nessa perspectiva, embora não desconsiderando a construção histórico-social das relações de género, o propósito primeiro de Gilligan é explicitar a interação destas diferentes “vozes”, em diálogo, dialeticamente complementar:

“Compreender como a tensão entre responsabilidades e direitos mantém a dialética do desenvolvimento humano é ver a integridade de dois modos diferentes de experiência que, no fim, estão ligados. (...) Na representação feita na maturidade, ambas as perspectivas convergem na compreensão de que, tal como a desigualdade afeta de forma adversa ambas as partes numa relação desigual, também a violência é destrutiva para todas as pessoas envolvidas. Este diálogo entre justiça e atenção para com os outros [*care*, no original] proporciona não só uma melhor compreensão das relações entre os sexos mas também dá origem a uma representação mais completa das relações adultas no trabalho e na família” (GILLIGAN, 1997: 270).

Por conseguinte, e apesar de a *ética do cuidado* ter sido apresentada no quadro de uma oposição à *ética da justiça*, podemos dizer que Gilligan ultrapassa a tentação de visões absolutas e alternativas (quer elas sejam apoiadas pelo polo da justiça ou do cuidado)⁴⁶, sustentando que os discursos éticos devem contemplar a diversidade de perspectivas. Gilligan procura, assim, alargar a compreensão do desenvolvimento moral por meio da inclusão de ambas as perspectivas, integrando a abordagem de princípios e direitos com a da responsabilidade contextual derivada das relações de cuidado. Como a própria explica:

“Para as mulheres, a integração dos direitos e das responsabilidades realiza-se através de uma compreensão da lógica psicológica das relações. (...) Para os homens, o reconhecimento pela experiência de que existe a necessidade de uma resposta mais ativa

Embora conteste a hierarquia do masculino sobre o feminino, a autora também rejeita a imposição de um modelo único, defendendo a pluralidade dos diferentes modos de ser humano.

⁴⁶ Ao apontar para a coexistência das duas “vozes” da moralidade, Gilligan não defende a necessidade de implementar uma ética do *cuidado* em detrimento de uma ética de princípios – ao contrário do que é sugerido por Nell Noddings, que propõe a ética do *cuidado* como uma visão alternativa e substituta da ética de princípios, considerando que a experiência do *cuidado* é incompatível com a ideia de universalidade sustentada pela ética da *justiça*, por se restringir às relações de proximidade e implicar a ideia de reconhecimento (por parte de quem é cuidado). Veja-se a esse respeito: NODDINGS, N. (1984) - *Caring: a feminine approach to ethics and moral education*, Berkeley: University of California Press.

nos atos nascidos da preocupação com os outros [*care*, no original] corrige a potencial indiferença de uma moralidade de não interferência e desvia a atenção da lógica para as consequências da escolha” (1997: 159).

Compreendendo o processo de desenvolvimento moral em termos relacionais, Gilligan considera que as duas perspetivas morais não só refletem diferentes visões da natureza e da condição humanas, como também assinalam diferentes “vulnerabilidades” e “fontes de erro” – uma vez que “os termos de uma perspetiva não contém os termos da outra.” Aponta como potencial “erro” da *justiça* a tendência para confundir a perspetiva de cada um com um ponto de vista objetivo da verdade, a partir do qual tendemos a definir os outros (aquilo que Gilligan denomina de “latente egocentrismo”), e refere que o potencial “erro” do *cuidado* reside na tendência para o sujeito se definir em função dos outros, esquecendo-se de si próprio (o designado “autossacrifício”). Consequentemente, considera que a “equação do masculino com o humano” é injusta, pela omissão que faz das mulheres, e que a “equação do cuidado com o autossacrifício” constitui uma distorção ou deformação daquilo que a atividade e a ação do cuidado representam (cf. 1995²: 43).

Nesse contexto, Gilligan sugere que ambas as perspetivas são incompletas e limitadas, quando tomadas separadamente, invocando a possibilidade de as duas perspetivas morais poderem ser entendidas e representadas em relação uma com a outra, isto é, a possibilidade de o pensamento ético incorporar as duas perspetivas, uma vez que estas se complementam e corrigem mutuamente (cf. 1995²: 44). Dessa forma, aponta para uma conceção que articule, numa interação dinâmica, aspetos universais de crescimento e desenvolvimento, e aspetos de especificidade contextual, propondo uma conceção moral, ao mesmo tempo, universal e particular (cf. NUROCK, 2010: 47)⁴⁷, no processo de busca de um horizonte regulador. Tal conceção implica a necessidade de princípios morais universais que não ignorem as diferenças, isto é, o carácter singular das pessoas, das situações e das relações, de maneira a articular as exigências de universalidade da ética com as particularidades das existências concretas de cada um. Com efeito, a articulação entre *justiça* e *cuidado*, de acordo com a sua perspetiva, permite manter a intencionalidade universal, sem perder de vista as singularidades dos indivíduos e a produção das suas relações em contextos diversos: corrigindo a latente

⁴⁷ NUROCK, V. (2010) - “Le berceau du *care*: être et devoir être”, in NUROCK, V. (coord.), ob. cit., pp. 39-55.

indiferença de uma teoria moral abstrata, torna-se, então, possível a ascensão do *cuidado* a um conceito central da moral, bem como a sua expansão às mais diversas esferas sociais (cf. GILLIGAN, 1995²: 45). É, pois, no sentido da reversibilidade de perspetivas, que a autora se refere à maturidade moral:

“(…) assim, o contraponto da identidade e da intimidade que marca o tempo entre a infância e a idade adulta articula-se através de duas moralidades diferentes, cuja complementaridade é a descoberta da maturidade” (GILLIGAN, 1997: 255).

A conceção moral sugerida por Gilligan pressupõe, portanto, a ideia de intersubjetividade, uma vez que parte da premissa de que a vida humana não é composta por indivíduos solitários que seguem normas gerais e abstratas, mas por pessoas ligadas entre si por vínculos relacionais – razão pela qual envolve, necessariamente, uma dimensão dialógica e afetiva. Nesse sentido, e porque a fonte das responsabilidades morais é determinada pela presença do *Outro*, Gilligan considera que a identidade moral é construída na relação e na concretude, por meio de um processo intersubjetivo, perpassado por uma dimensão social que dita, como vimos, sensibilidades morais distintas, em função das experiências e dos conflitos vivenciados pelos sujeitos.

Ora, na perspetiva de Gilligan, o discurso ético deve deixar-se dinamizar pelas diferentes sensibilidades morais, uma vez que da sua complementaridade resulta uma identidade moral madura, possibilitando que, na dimensão da moralidade, universal e particular se entrecruzem: segundo os níveis de desenvolvimento moral identificados pela autora, o processo de construção de uma identidade madura vai no sentido da autonomia nos julgamentos e ações morais, o que implica ter na sua base valores que transcendem as meras perspetivas individualistas e oferecem pontos de referência para a avaliação da situação concreta como um todo, tornando possível uma resposta apropriada⁴⁸ a cada caso particular – uma resposta que, segundo Gilligan, se apoia no conceito de equidade, isto é, no reconhecimento de diferenças nas necessidades (cf. 1997: 255).

Como tal, a autonomia a que a autora se refere, em vez de abstrata e impessoal⁴⁹, está associada à *conexão* e assenta na compreensão das ações e das suas consequências

⁴⁸ A respeito da noção de “resposta apropriada” veja-se a nota de rodapé 22 do Cap. I. 1.

⁴⁹ Saliente-se que não é à ideia de justiça, nem tão-pouco à noção de universalidade, que a ética do cuidado se opõe, mas sim ao puro formalismo do universal abstrato – isto é, à visão formal e impessoal das pessoas como sujeitos abstratos, desligados de uma situação existencial (histórica e social) concreta. A autora contesta, assim, a noção, de raiz kantiana, de “agente moral autónomo”, convencionada pelas

a partir de uma situação existencial, histórica e social, concreta – isto é, na consideração do *Outro* e na importância da resposta moral. Trata-se, portanto, de uma autonomia que, inserida no horizonte regulador de um processo de estruturação interna, integra não apenas princípios e direitos, mas também a responsabilidade contextual – apoiando-se, para tal, numa liberdade que impõe limites a si mesma, por estar vinculada ao reconhecimento da natureza contextual da figura do *Outro*. Assim, o reconhecimento de que a maturidade moral, em ambos os sexos, resulta da integração da *justiça* e do *cuidado*, tal como sustentado por Gilligan, alarga a nossa conceção de moralidade, ao incluir os conceitos de autonomia e interconexão:

“Quando as teorias de Gilligan e Kohlberg são tomadas em conjunto, a pessoa moral é vista como aquela cujas escolhas morais refletem um julgamento reflexivo e deliberado, que garante que a justiça seja aplicada de acordo com cada pessoa, permitindo ao mesmo tempo manter uma preocupação com o bem-estar e cuidado de cada um individualmente. A justiça e o cuidado estão, assim, unidos; a demanda de princípios universais e escolhas morais específicas estão ligadas, e a necessidade de autonomia e interconexão estão unidas numa conceção mais alargada e adequada de moralidade” (BRABECK, 1993: 48).

Nesse sentido, argumentamos que a *ética do cuidado*, ouvida por Gilligan nas “vozes” das mulheres, ao criar um novo enquadramento para a teoria e para a investigação psicológica, ofereceu um caminho complementar à compreensão da moralidade orientada para a *justiça* e, conseqüentemente, uma ampliação do conceito de maturidade moral. Ao questionar o monopólio da *justiça* no domínio da moralidade, a teoria da *voz diferente* apontou para a necessidade de ampliar o domínio moral, a fim de incluir o *cuidado*, chamando a atenção para a necessidade de reformular os princípios que estão na base da *justiça* – razão pela qual sustentamos que o *cuidado* e a responsabilidade devem ser entendidos como elementos integrantes e constituintes da *justiça* ou, se quisermos, como condição necessária da *justiça*. Com efeito, a existência de duas perspetivas diferentes, mas legítimas, da moralidade, sugere que estas, quando tomadas unilateralmente, revelam não só a parcialidade, como também a incompletude de um pensamento ético que não é capaz de abranger com coerência a realidade ampla da moralidade. É, pois, nessa perspetiva que entendemos a preocupação de Gilligan em

teorias psicológicas tradicionais e associada à ideia de separação – a imagem do homem racional, agindo sozinho, fora da relação com o mundo interior e exterior –, considerando que tal noção se torna, em si mesma, o problema, uma vez que limita a ação, no sentido da não interferência.

reivindicar uma reformulação ética por meio da qual o modo de raciocínio feminino seja levado em consideração e deixe de ser visto como um problema no desenvolvimento, mas sem exigir que ele seja o único existente – de acordo com a convicção, assinalada pela autora, de que no estágio pós-convencional da moralidade, a “voz” da *justiça* e a “voz” do *cuidado* podem misturar-se num único som humano, a partir do qual “as mulheres veem a violência inerente à desigualdade, enquanto que os homens veem as limitações de uma concepção de justiça que permanece cega para as diferenças na vida humana” (GILLIGAN, 1997: 159).

A pertinência epistemológica da perspectiva do gênero para captar a condição humana e a imprescindibilidade de todas as “vozes” para explicar o sentido da realidade permitem-nos, por conseguinte, dizer que a maturidade, no desenvolvimento moral, é alcançada quando se compreendem as diferenças entre a moralidade dos direitos e a moralidade da responsabilidade, mas também a possibilidade de conciliar essas diferenças – integrando as duas injunções morais, a necessidade de respeitar os direitos dos outros e a necessidade de *cuidar* dos outros, numa ética, ao mesmo tempo, plural e inclusiva, que transcende a(s) dicotomia(s). Afinal, a *voz diferente* descrita por Gilligan é uma “voz” que se descobre no entendimento da diversidade como valor, isto é, na legitimidade das vozes plurais, como anúncio da complementaridade e do diálogo entre as diferenças: “é uma voz que resiste às dualidades e às hierarquias, é uma voz que une razão e emoção, eu e relação, espírito e corpo, natureza e cultura” (GILLIGAN, 2010: 27).

De acordo com Gilligan, o discurso psicológico dominante, construído sob uma “voz” patriarcal fundada na categoria da *separação* e reforçada por um aparato legal que protege os indivíduos da interferência dos outros, incorpora uma visão dicotômica do real que sustenta (e é sustentada) por uma série de dualidades de gênero que envolvem uma hierarquia (uma vez que há um dos elementos que comanda e determina o que deve ser):

“ O patriarcado impõe uma dicotomia de gênero, de tal modo que ser um homem quer dizer não ser uma mulher e vice-versa; perpetua uma hierarquia de gênero onde a autoridade reside, em última análise, nos pais, onde as qualidades consideradas masculinas se tornam superiores às qualidades geradas no feminino, e onde ser um homem significa estar no topo da hierarquia” (GILLIGAN, 2010: 22).

Nesse contexto, a autora invoca o facto de as “vozes” das mulheres não terem sido ouvidas no interesse da manutenção de uma ordem social que perpetua o poder e os privilégios patriarcais e que, segundo ela, restringe tanto homens como mulheres – separando, através da construção hierárquica das relações, alguns homens de outros homens, todos os homens das mulheres e ainda, uns e outros, de partes vitais de si próprios (cf. 2010: 22). Gilligan verifica, assim, a existência de um paradoxo criado pela tensão entre a psicologia relacional e a ordem social patriarcal, uma vez que “vivendo dentro das estruturas do patriarcado, as mulheres descobrem-se a desistir da relação de forma a terem relações” (1995¹: 122)⁵⁰ – sendo que essa tensão, por sua vez, abre espaço para a busca da simetria na distribuição de poder entre homens e mulheres.

Com efeito, Gilligan considera que as dicotomias de género e as hierarquias patriarcais, fruto da diferente distribuição de tarefas e de poderes entre homens e mulheres, criaram uma assimetria nas relações entre ambos – uma assimetria que, no discurso psicológico, se traduz no valor exclusivo da autonomia e da racionalidade como critérios de desenvolvimento (cf. GILLIGAN, 2010: 19-20). Segundo a autora, esses critérios fizeram com que “os artefactos de uma psicologia e de uma política patriarcais aparecessem como naturais e inevitáveis, necessários e bons” (2010: 121), permitindo a perpetuação, na história do desenvolvimento, de “ressonâncias culturais” que afetam aquilo que pode ou não pode ser dito e ouvido, influenciando de forma decisiva o desenvolvimento psicológico de homens e de mulheres.

“[A história do desenvolvimento] é uma história que incorpora a dicotomia do género e as hierarquias patriarcais, uma história que faz uma leitura do patriarcado como natureza (e, desse modo, a moral ou o desenvolvimento tornam-se dependentes da interiorização da voz da lei ou do pai)” (GILLIGAN, 2010: 28).

Assim, a “voz” paradigmática levou a que instâncias como “a razão, o eu, o espírito e a cultura”, por terem sido associadas ao domínio masculino, fossem valorizadas, ao passo que “a emoção, a relação, o corpo e a natureza”, por terem sido relacionadas ao universo feminino, fossem idealizadas e desvalorizadas. Segundo Gilligan, essas divisões revelam um “quiasma” da natureza humana, isto é, uma

⁵⁰ No texto em questão, Gilligan alude ao conceito de “voz” para explicar a tensão a que as mulheres estão sujeitas por viverem no seio de uma estrutura patriarcal: segundo a autora, as mulheres “silenciam” a sua própria “voz” para poderem estar com outras pessoas, “desconectando-se” de si próprias, razão pela qual se refere a esta tensão como potenciadora de uma crise psicológica (e também política) que envolve as mulheres.

“distorção ou uma deformação sistemática das naturezas dos homens e das mulheres”, implicando uma cisão na própria natureza humana que, na sua perspectiva, não tem qualquer sentido – quer do ponto de vista psicológico, quer no plano neurológico (cf. 2010: 27).⁵¹

A esta visão dicotômica do real, Gilligan contrapõe a *voz diferente do cuidado*, não como uma preocupação das mulheres, mas como uma preocupação humana, apelando, nesse sentido, a uma mudança de paradigma que reconsidere a condição humana em termos relacionais – entendendo a categoria da *conexão* como primordial e fundamental para a vida humana. Reconhecer isso significa, segundo Sandra Laugier, reconhecer que a dependência e a vulnerabilidade são características da condição humana (cf. 2010: 65),⁵² o que leva Gilligan a relembrar que nós, como seres humanos, somos, inerentemente,⁵³ seres de relações, responsáveis e sensíveis aos outros – e, como tal, as capacidades emocionais e relacionais associadas ao *cuidado*, consideradas como “verdades sobre a experiência humana”, em vez de serem desvalorizadas, devem ser integradas na reflexão ética e na vida social pública (cf. GILLIGAN, 2010: 37).

Entendido como experiência, o *cuidado* é, por conseguinte, mais do que uma teoria, isto é, um conjunto de proposições e argumentações ou, ainda, um conjunto de princípios: o *cuidado* revela-se na dimensão da sua ação, como uma atividade (no sentido de trabalho, prática ou atitude) essencialmente interativa e dialógica, uma vez que “centra o desenvolvimento moral na compreensão das responsabilidades e dos relacionamentos” (GILLIGAN, 2010: 36-37), configurando-se, como tal, nas

⁵¹ Numa referência a António Damásio e à sua obra, *O Erro de Descartes*, Gilligan socorre-se da neurologia para corroborar a sua contestação às divisões descritas, referindo que, na obra em questão, o autor demonstra que razão e emoção estão neurologicamente unidas, e que a separação entre ambas é sinal da existência de uma lesão ou de um traumatismo cerebral (cf. p. 27 e pp. 29-30).

⁵² LAUGIER, S. (2010) - “L'éthique d'Amy: Le *care* comme changement de paradigme en éthique”, in NUROCK, V. (coord.), ob. cit. pp. 57-77.

⁵³ A este propósito, relembramos a fundamentação antropológica do cuidado levada a cabo por Heidegger, que abriu o caminho para a construção de uma proposta ética do cuidado: associando o cuidado a uma série de elementos ou características estruturais do ser humano (saliente-se a questão da temporalidade), Heidegger define o cuidado como o próprio *sein* do *da-sein* (o modo de ser do ser-aí), entendido, portanto, como uma dimensão ontológica do ser humano. Para uma abordagem mais detalhada ao tema do cuidado, a partir de diferentes domínios de estudo, veja-se a obra: MAIA, M. S. (2009) - *Por uma ética do cuidado*, Rio de Janeiro: Garamond. Em especial, o artigo de Alexandre Costa, que interpreta a fábula de Hígino “O mito do cuidado”, à luz do pensamento heideggeriano (pp. 30-51). Ainda a propósito de uma perspectiva ética, mas envolvendo também aspetos ontológicos e epistemológicos, não podemos deixar de referir a importância do pensamento de Sara Ruddick para a reabilitação do cuidado, através da descrição do “pensamento maternal” como um tipo de prática que se manifesta e consolida nas relações de cuidado – o qual considera próprio, não só das mães, mas de todas as pessoas (incluindo homens) que cuidam de outros indivíduos (que estão sob a sua dependência), estruturando-o com base em elementos cognitivos, afetivos e ativos. Veja-se, a este respeito, a obra de RUDDICK, S. (1989) - *Maternal Thinking*, Boston: Beacon Press.

capacidades de percepção e atenção ao *Outro*. Reivindicando a importância do *cuidado* para a vida humana, a teoria da *voz diferente* estrutura o *cuidado* como o “fio condutor” que assegura a manutenção e a conservação do mundo humano (cf. LAUGIER, 2010: 59), revelando-se, dessa forma, de máxima importância para o pensamento ético e para o reconhecimento de que o domínio moral inclui não apenas regras e princípios de justiça, mas também atitudes de cuidado. Assim, a consciência da importância do *Outro* revela-se como condição fundamental da moralidade, sendo que o *cuidado* nos lembra que precisamos uns dos outros para satisfazermos as nossas necessidades primordiais. Daí podermos dizer que:

“Pensar eticamente é pensar nos outros. Se queremos que esse pensamento seja uma prática, deve traduzir-se em medidas de justiça e atitudes de cuidado. Ambas as coisas são imprescindíveis. A única coisa que faz a ética do cuidado é chamar a atenção para o esquecimento do cuidado como prescrição ética básica.” (CAMPS, 1998: 75).⁵⁴

Esse é, sem dúvida, o propósito maior do trabalho de Gilligan: fazer ouvir a “voz” relacional do *cuidado* e, dessa forma, estabelecer a *conexão* como o fundamento da vida humana. Então, o discurso relacional pode substituir a construção conceptual patriarcal e, através do diálogo, libertar as “vozes” das mulheres e dos homens das restrições patriarcais – pois como a própria autora salienta, “a voz diferente é uma voz de resistência a essas dualidades e hierarquias, e a ética do cuidado, pela atenção à voz (...) e às relações, é a ética de uma sociedade democrática” (2010: 20). Assim, a inclusão do *cuidado* na perspectiva ética é, por sua vez, a integração do *cuidado* numa abordagem social e política mais ampla, permitindo uma melhoria do conceito de justiça a partir da visão de um sujeito concreto não generalizado (ao invés de um sujeito abstrato e impessoal) e de uma perspectiva de análise centrada não apenas na prevenção da agressão, mas também na satisfação das necessidades. Dessa forma, o *cuidado*, que se encontrava circunscrito ao domínio privado, expande-se ao domínio público, contribuindo para a construção de um mundo melhor, uma vez que, segundo Gilligan, “contém as possibilidades para uma abordagem diferente (e mais avançada) para se viver e funcionar” (1997: 263). Ela própria o diz, em resposta às críticas que lhe foram feitas:

⁵⁴ CAMPS, V. (1998) - *El Siglo de las Mujeres*, Madrid: Ed. Cátedra.

“Os meus críticos identificam o cuidado com sentimentos, aos quais opõem o pensamento, e imaginam o cuidado como [um valor] passivo ou confinado a alguma esfera separada. Eu descrevo o cuidado e a justiça como duas perspetivas morais que organizam tanto o pensamento como os sentimentos e levam o sujeito a tomar diferentes tipos de ações tanto na vida pública como privada” (GILLIGAN, 1993: 209).

Com efeito, embora tenham vindo a ser feitas críticas a essa compreensão da moralidade, Gilligan tem também sido apoiada no campo do pensamento filosófico por autoras como Annette Baier, que corrobora o entendimento de Gilligan, afirmando que parece realmente haver uma “voz” feminina diferente da “voz” moral padrão – embora, tal como Gilligan, não generalize essa *voz diferente* a todas as mulheres, nem exclua os homens (BAIER, 1993: 19).⁵⁵ Nesse sentido, também Baier não rejeita a pertinência da *justiça* para a moral, mas contesta as pretensões das teorias que tomam a *justiça* como fundamento único da moral – como exprime o sentido do título do seu texto “The Need for More Than Justice”⁵⁶. Reconhecendo a existência de um “passado patriarcal”, no qual se fundou a perspetiva da *justiça* e o seu sentido de legalidade, a autora acentua, à semelhança de Gilligan, a importância de uma teoria moral caracterizada pela completude, isto é, uma teoria que inclua o pensamento de homens e de mulheres, assegurando a complementaridade entre ambas as perspetivas mediante o reconhecimento da diversidade e da sua unidade. Considera, portanto, que “a melhor teoria moral tem que ser produto da cooperação entre homens e mulheres, tem que harmonizar justiça e cuidado” (BAIER, 1995: 57), a fim de abranger, com coerência, a realidade ampla da moralidade.

Noutro registo, a filósofa francesa Sylviane Agacinski considera que assumir a diferença entre os sexos é reconhecer a diversidade humana e a exigência de novos modos de partilha que questionem a supremacia dos modelos masculinos – o que significa que a diferença de género é, intrinsecamente, política. Na sua obra, *Politique des sexes*,⁵⁷ Agacinski refere que a realidade natural dos sexos não deve ser confundida

⁵⁵ BAIER, A. (1993) - “What do Women Want in a Moral Theory?”, in LARRABEE, M. J. (ed.), ob. cit., pp. 19-32.

⁵⁶ BAIER, A. (1995) - “The Need for More Than Justice”, in HELD, V. (ed.), ob. cit., pp. 47-58. Neste artigo, Baier tece uma crítica à tradição filosófica kantiana que domina a teoria moral ocidental, opondo o *cuidado* à conceção desenvolvida por John Rawls na sua *Teoria da Justiça*. Recorrendo aos conceitos de “obrigação” e “amor”, a autora explica como a “obrigação”, associada à obediência às regras, apenas cobre parte dos comportamentos que se incluem no objeto da moral, excluindo as atividades e os afetos associados ao *cuidado*.

⁵⁷ AGASINSKI, S. (1998) - *Politique des sexes*, Paris: Ed. Seuil. Nesta obra, a autora desenvolve uma “antropologia da diferença” para repensar a liberdade e a igualdade da mulher face ao seu “destino

com a submissão a uma ordem natural, uma vez que está inscrita numa cultura onde o discurso androcêntrico, dissimulando uma suposta “neutralidade” entre os sexos, legitima, por meio de fundamentos mitológicos, religiosos, filosóficos ou científicos, a hierarquização das relações entre homens e mulheres. Considera, por isso, que a mulher foi integrada numa lógica da falha ou da privação, à qual contrapõe uma lógica da diferença – fundada no binómio masculino/feminino – que designa de lógica do misto. Esta “mixidade” não implica, segundo a autora, uma hierarquização nem uma neutralização, de acordo com os esquemas tradicionais, mas sim uma complementaridade fecunda entre os diferentes modos de ser e de estar de cada sexo, aceitando a sua especificidade e relevância, isto é, a singularidade insubstituível da diversidade de géneros (cf. AGACINSKI, 1998: 85-110).

Embora muitos outros estudos sugiram que as diferenças reclamadas por Gilligan tenham menos a ver com o género do que ela pretendeu, a verdade é que a polémica continua aberta e não faltam posições intermediárias que procuram compatibilizar as exigências da *justiça* e a revalorização do *cuidado*. É o caso de Marilyn Friedman que, evocando as diferenças estatísticas no domínio do raciocínio moral de homens e mulheres (referindo-se à pesquisa sobre a hipótese das diferenças de género serem ou não relevantes no raciocínio moral, e à impossibilidade destas serem confirmadas por essa via), considera que “há, contudo, uma diferença real nas normas morais e nos valores culturalmente associados a cada género” – o que quer dizer que os géneros são, nas suas palavras, “moralizados” de formas diferentes (cf. FRIEDMAN, 1995: 61-62).⁵⁸ Não obstante, refere que a moralidade do *cuidado* envolve necessariamente considerações de *justiça*, na medida em que esta determina formas apropriadas de tratar os “outros”, defendendo, por conseguinte, a necessidade de critérios de justiça no âmbito das relações interpessoais (cf. FRIEDMAN, 1995: 67). Friedman remete assim, tal como Gilligan, para a possibilidade empírica de as duas orientações morais estarem interligadas na prática, compartilhando com esta a ideia de que, apesar de diferentes, as duas orientações são compatíveis e, de certa forma, dependentes – contribuindo ambas para o enriquecimento da vida moral coletiva. Dessa forma, considera que “a dicotomia cuidado/justiça é racionalmente implausível” (cf.

biológico”, do qual não deve ser, na sua opinião, uma vítima passiva. Focando temas como a maternidade e a afiliação a partir da “filosofia da mixidade”, Agacinski defende a pluralidade e a complementaridade entre homens e mulheres para uma nova forma de igualdade e democracia, baseada na diferença e na necessária partilha de poderes entre homens e mulheres.

⁵⁸ FRIEDMAN, M. (1995) - “Beyond Caring: The De-Moralization of Gender”, in V. Held (ed.), ob. cit., pp. 61-77.

1995:65), e que ambos os conceitos devem ser incorporados no domínio moral, sugerindo, a partir de um “enquadramento não dicotomizado”, um pensamento ético capaz de expressar todas as nossas preocupações morais e, como tal, ir para além dos limites de género – através daquilo a que chama, com intencional ironia, a “desmoralização dos géneros” (cf. 1995: 70).

Apesar dos diferentes pontos de vista, todas estas posições têm em comum a convicção de que a igualdade só será plenamente realizada na diferença, dando crédito à tese de Gilligan que sugere que, “em vez de ver a anatomia da mulher como destinada a deixar-lhe uma marca de inferioridade, pode ver-se, em vez disso, como ela dá origem a experiências que esclarecem uma realidade comum a ambos os sexos” (cf. 1997: 266). A sua preocupação é, pois, determinar a diferença que faz incluir a “voz” das mulheres no domínio moral ou, noutras palavras, o que se pode aprender ouvindo a “voz” do *cuidado*⁵⁹, e o seu trabalho oferece uma resposta a essa questão, realçando o valor de uma *ética do cuidado* que, mediante o reconhecimento de que a dependência e a vulnerabilidade são características da condição humana, amplia e melhora a perspectiva da *justiça* – superando, dessa forma, a dicotomia entre *justiça* e *cuidado* presente no modelo de desenvolvimento moral de Kohlberg.

Por essa razão, o seu trabalho configura-se como um desafio à supremacia de uma tradição intelectual, de raiz kantiana, construída sob uma visão totalizadora da razão, questionando, através de um pensamento ético que denuncia as deformações conceptuais de um discurso hegemónico, o formalismo, o cognitivismo e a universalidade de um sistema de pensamento racional absoluto – invocando a ideia de que a razão não pode ser um instrumento “puro” e objetivo para estudar a realidade e analisar a experiência humana. Nesse sentido, argumentamos que a relação proposta por Gilligan, entre a *ética da justiça* e a *ética do cuidado*, longe de sugerir a substituição de uma perspectiva pela outra, é concebida em termos de complementaridade de perspectivas, permitindo conservar o legado da modernidade – a legitimidade de uma razão emancipadora – e, ao mesmo tempo, integrar os compromissos concretos de uma moralidade atravessada por novos contextos e por novas problemáticas colocadas pela dinâmica social e cultural a partir da segunda metade do séc. XX – (re)configurando, tal

⁵⁹ Uma alusão ao título de um artigo de TRONTO, J. C. (1995) - “Women and Caring: What Can Feminists Learn About Morality from Caring?”, in HELD, V. (ed.), ob. cit., pp. 101-115, onde a mesma se refere à necessidade de reabilitação do cuidado como forma de contestação à ordem social e política que instaurou algumas das mais profundas dimensões da tradicional diferenciação de género.

como veiculado pelas críticas pós-modernistas, uma racionalidade mais aberta e integradora, capaz de abarcar as diferentes dimensões do ser humano.

Tal (re)configuração inspirou o trabalho de muitos outros autores que, tal como Seyla Benhabib e Martha Nussbaum, trouxeram importantes contribuições para a compreensão do fenómeno da moralidade, não só no campo da psicologia do desenvolvimento moral, mas também na esfera das relações humanas e da justiça social. Com efeito, Gilligan traçou o caminho, modificando a nossa visão da condição humana, e deu-nos o mapa, valorizando outras referências éticas que atendem a aspetos contextuais, afetivos e pragmáticos – vejamos onde esse caminho nos leva nos capítulos que se seguem.

Capítulo II - Implicações éticas, políticas e epistemológicas do paradigma do *cuidado*

II.1. O universalismo pós-ilustrado de Seyla Benhabib

Segundo Gilligan, teorizar a *conexão* como um aspeto primordial e fundamental da vida humana conduz a uma nova psicologia que modifica o terreno no qual operam a filosofia e a teoria política, definindo uma mudança de paradigma que se traduz numa mudança na conceção do mundo humano (cf. GILLIGAN, 1995¹: 120). Com efeito, a *voz diferente*, que foi ouvida por Gilligan, traçou uma nova direção na conceptualização de uma ética mais consentânea com os desafios dos tempos atuais, em que crescem as situações que fragilizam e ameaçam os seres humanos na sua sobrevivência e desenvolvimento – requerendo, por isso, uma reflexão ética fundada na situação do homem no mundo, capaz de conceber outras possibilidades e de pensar cada ação em termos de futuro.⁶⁰ É nesse sentido que a perspectiva do *cuidado* oferece o horizonte adequado para que a vulnerabilidade e a interdependência – pressupostos antropológicos do paradigma do *cuidado* – sejam assumidas com sentido e enriqueçam o sujeito humano, e é nessa perspectiva que se insere o pensamento de Seyla Benhabib, filósofa que se dedica à Filosofia Política, no âmbito da qual tematiza as questões éticas.

Na sua obra de 2006, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*⁶¹, Benhabib assinala a existência de um sentimento geral de “ceticismo” relativamente aos ideais culturais, morais e políticos da modernidade, da Ilustração e da democracia liberal, considerando que, nas últimas décadas, tais ideais têm vindo a perder a sua credibilidade – na senda do discurso pós-modernista que questiona a continuidade do “projeto da modernidade”. Sob a hipótese de estarmos a viver uma era na qual o saber muda de estatuto em toda a sua natureza⁶², Benhabib invoca o significado simbólico do tempo para explicar a desilusão (compreensível, na sua opinião) face a uma forma de vida que, segundo ela, não foi capaz de conciliar os princípios universais (dos direitos

⁶⁰ Parafraseando Hannah Arendt, podemos dizer que a catástrofe e o progresso são as duas faces da mesma moeda, o que significa que o poder de “destruição” surge como uma característica da modernidade técnico-industrial, ligada necessariamente aos seus benefícios, uma vez que a capacidade de aniquilamento procede da mesma fonte que as grandes realizações tecnológicas – razão pela qual, como se sabe, a humanidade enfrenta hoje a possibilidade da sua autodestruição.

⁶¹ Ob. cit. na Introdução.

⁶² Cf. LYOTARD, J.F. (1979) - *La condition postmoderne – rapport sur le savoir*, Paris: Les Éditions de Minuit, p.11. No início da obra, Lyotard faz referência à incredulidade nas metanarrativas da Ilustração, no que respeita às suas pretensões atemporais e universalizantes.

humanos) com as realidades concretas (das identidades particulares). Referindo-se às atuais democracias capitalistas, descreve uma forma de vida que:

“ (...) ainda produz guerras, armamento, destruição do meio ambiente e exploração económica à custa de não satisfazer as necessidades humanas básicas com dignidade; uma forma de vida que ainda relega muitas mulheres, povos não cristãos e não brancos a um estatuto moral e político de segunda classe; uma forma de vida que debilita as bases da coexistência solidária em nome da ganância e da competência” (BENHABIB, 2006: 14).

Defensora de uma perspectiva universalista da Ética, Benhabib propõe, na obra em questão, reavaliar – no sentido de reconstruir, reformar ou, se quisermos, (re) significar – o legado da tradição ilustrada, no que ao universalismo moral e político diz respeito, sendo, por essa via, um dos nomes mais significativos no esforço para valorizar o trabalho de Gilligan como crítica e reformulação do universalismo das teorias morais que se inscrevem na tradição kantiana⁶³. Com efeito, Benhabib refere que as críticas de Gilligan ao paradigma kohlbergiano são as que foram formuladas às filosofias morais neokantianas pelos críticos comunitaristas, neoaristotélicos e neohegelianos: da mesma forma que Gilligan desafiou a “separação de forma e conteúdo na avaliação do juízo moral”, também Benhabib questiona que “a forma dos juízos morais da justiça possa estar tão claramente afastada do conteúdo das concepções culturais da vida boa” (2006: 205), dando, portanto, continuidade ao trabalho de Gilligan na direção de uma “compreensão não formalista, sensível ao contexto e pós-convencional da vida ética” (2006: 206).

Embora partilhe com Habermas a ideia de que a modernidade é um “projeto inacabado”⁶⁴, considera que este só pode ser levado a cabo com os recursos intelectuais, morais e políticos disponibilizados pela própria modernidade, o que implica ser capaz de integrar as críticas das várias fontes da pós-modernidade, respondendo às reivindicações do feminismo, do comunitarismo e do pós-modernismo no que respeita a três temáticas centrais, a saber: ceticismo face às pretensões de uma concepção puramente legislativa da razão; rejeição do ideal abstrato de um *Eu* masculino autónomo apresentado como padrão universal; configuração de uma racionalidade capaz de

⁶³ Benhabib aponta o racionalismo da Ilustração e o projeto político do liberalismo, assentes na tradição universalista kantiana, como os legados, intelectual e político, responsáveis pela atual crise contemporânea (cf. p. 37).

⁶⁴ Sobre a teoria da modernidade como projeto inacabado veja-se: HABERMAS, J. (1988) - “La modernidad: un proyecto inacabado”, in *Ensayos Políticos*, Trad. Ramón García Cotarelo, Barcelona: Ediciones Península.

abarcam a multiplicidade e a contextualidade das ações humanas (cf. BENHABIB, 2006: 15-16).

Dessa forma, declara como objetivo a reconstrução do legado da modernidade a partir das críticas que contra este foram formuladas, visando corrigir as falhas e estabelecer limites às teorias morais universalistas. Vendo na identificação do “ponto de vista moral” com a concepção de um *Eu* geral e abstrato, independente da realidade empírica, a fonte de uma concepção epistemológica incoerente do *Eu* – o qual denomina de ponto de vista do *outro generalizado* –, Benhabib procura mostrar que as teorias morais universalistas na tradição ocidental (as teorias contratualistas, de Hobbes a Rawls) configuraram uma noção errada de autonomia, incompatível com os critérios de reversibilidade e universabilidade promovidos pelos defensores do universalismo (cf. BENHABIB, 2006: 176) – criticando, na senda de Gilligan, a ideia de um *Eu* desenraizado e desvinculado, sem história nem estrutura relacional, como se de um fungo ou cogumelo, de geração espontânea, se tratasse:

“Esta visão dos homens como fungos é uma imagem última de autonomia. (...) Este é, porém, um mundo estranho, em que os indivíduos são adultos antes de ter nascido; em que os rapazes são homens, antes de terem sido meninos; um mundo em que não existem nem mãe, nem irmã, nem esposa” (BENHABIB, 2006: 179 e 181).

Segundo a autora, é nesta perspectiva de autonomia que se definem as éticas da *justiça* que, de acordo com as críticas feministas pós-modernas ao projeto ilustrado, conduzem a “uma *privatização* da experiência da mulher e à exclusão da sua consideração para o ponto de vista moral” (2006: 176). Nesse sentido, Benhabib considera não apenas “ilusório”, mas também “opressivo”, o ideal moral da tradição universalista, que, julgando ter encontrado um “ponto arquimediano situado para além de toda a contingência histórica e cultural” (2006: 16), elimina, da filosofia moral moderna, a especificidade e a variabilidade das situações concretas, bem como a diferença entre os sujeitos morais. Essas teorias são consideradas pela autora como *substituívitas*, no sentido em que, sob o pretexto da imparcialidade (como condição necessária da universalidade), defendem um universalismo formal e abstrato que identifica as “experiências de um grupo específico de sujeitos” (invariavelmente adultos brancos masculinos, detentores de propriedade) com o “caso paradigmático do humano,

enquanto tal” (cf. 2006: 176) – o que, na perspectiva de Benhabib, acentua a exclusão das mulheres (assim como de outras minorias) na concepção do que é a humanidade.⁶⁵

Contra este universalismo “clássico”, que reprime as diferenças e que pretende constituir-se como o conceito único, representativo e com caráter normativo no âmbito moral, político e epistemológico, Benhabib argumenta a favor de um *universalismo interativo pós-ilustrado*, “sem conotações metafísicas ou caráter legislativo”, isto é, um universalismo “conhecedor das diferenças entre géneros, sensível ao contexto e não indiferente às situações” (cf. 2006: 16). Ao reconhecer apenas a dignidade e o valor de um sujeito moral abstrato, a filosofia moral moderna, afirma Benhabib, fracassou no reconhecimento das vulnerabilidades e dependências dos seres morais como sujeitos corpóreos submergidos numa rede de relações humanas – a partir das quais se configuram, “a nossa identidade moral, as nossas necessidades e a nossa visão da vida boa” (2006: 215). Nessa perspectiva, evoca a relevância das questões suscitadas por Gilligan para a fundamentação da moral, frisando que “a autonomia moral também pode entender-se como crescimento e mudança, sustentado[s] por uma rede de relações” (2006: 67), razão pela qual considera que as questões relativas ao *cuidado* e às obrigações relacionais são “genuinamente morais”, pertencendo ao “centro” e não à margem das questões da moralidade (cf. 2006: 212).

Nesse sentido, interpreta, tal como Gilligan, a contextualidade do juízo moral como uma manifestação de maturidade, sustentando que tanto a *justiça* como o *cuidado* são indispensáveis para o desenvolvimento de “indivíduos moralmente competentes e autossuficientes” e, por isso, “essenciais para a transformação da criança humana, dependente e frágil, num indivíduo adulto e autónomo” (2006: 215). Na esteira de Gilligan, Benhabib sugere, portanto, um projeto capaz de fazer convergir *cuidado* e *justiça* na vida ética e, conseqüentemente, uma moralidade pós-convencional capaz de articular a universalidade dos princípios com a contextualidade das vivências – configurando, assim, um universalismo que define como *interativo*, no sentido em que permite “reconhecer as profundas experiências na formação do ser humano, às quais correspondem o cuidado e a justiça” (cf. 2006: 215). Tal como Gilligan associou a moralidade à consciência da *conexão* (através da qual o julgamento absoluto cede lugar

⁶⁵ Segundo Benhabib, tal convicção é partilhada pelos pensadores pós-modernos (desde Foucault, Derrida, até Lyotard) que, independentemente das suas próprias diferenças teóricas, estão unidos na crítica à racionalidade ocidental, rejeitando o ideal de uma razão que exclui, suprime e deslegitima (cf. p. 27). Veja-se, a esse propósito, BENHABIB, S. e CORNELL, D. (eds.) (1990) - *Teoria Feminista y Teoria Crítica*, Valência: Edicions Alfons e Magnànim.

à complexidade das relações), Benhabib concebe os juízos morais contextualizados como o requisito prévio para uma resposta moral – na qual a capacidade para compreender o que o *Outro* está a experimentar é mais importante do que qualquer afirmação ou generalização categórica. Nesse sentido, considera que:

“ A contextualidade, narratividade e especificidade do juízo moral das mulheres não é um sinal de debilidade ou deficiência, mas sim a manifestação de uma visão de maturidade moral que contempla o ser imerso numa rede de relações com os outros. De acordo com esta visão, o respeito pelas mútuas necessidades e a mutualidade do esforço para satisfazê-las sustenta o crescimento e o desenvolvimento moral” (BENHABIB, 2006: 173).

Por esse motivo, a formulação de uma “postura universalista pós-metafísica” implica, segundo a autora, uma mudança de paradigma, isto é, a transição filosófica da *razão ilustrada legislativa* para uma *razão pós-ilustrada interativa*, capaz de reconhecer a pluralidade e as particularidades dos diferentes modos de ser humanos e, portanto, de entender a diferença como o “ponto de partida para a reflexão e a ação” (cf. 2006: 176). Para tal, é necessário incorporar o diálogo e a comunicação no quadro do respeito moral universal (consideração que todo o indivíduo humano merece) e da reciprocidade igualitária (exigida e demonstrada por aqueles com quem temos relações), como “ideal regulador” que permite chegar a um entendimento com o *Outro* e, dessa forma, “alcançar um acordo razoável num diálogo moral aberto”, consentâneo com a partilha do espaço público e do espaço privado, por homens e mulheres (cf. 2006: 20-22 e 25).⁶⁶ Nessa perspetiva, Benhabib reconhece que “a universalidade não é o consenso ideal de seres definidos ficticiamente, mas um processo concreto, na política e na moral, da luta de seres concretos e materializados para atingirem a sua autonomia” (2006: 176) – o que significa que o domínio da moral é o universo de valores que define as culturas e os

⁶⁶ O modelo dialógico de ética proposto por Benhabib não tem como objetivo chegar a um “consenso” ou unanimidade (à maneira habermasiana), mas sim a um acordo de “interesse geral”, implicando um diálogo contínuo onde a compreensão e a incompreensão, o acordo e também o desacordo, atuam de forma interligada (cf. p. 225). Com efeito, do ponto de vista ético, a autora parte da ética discursiva ou comunicativa de Habermas, alargando, contudo, a perspetiva habermasiana, ao considerar que a ética comunicativa, por assentar num processo de argumentação prática, se constitui como uma teoria da justificação moral que permite a articulação entre o princípio universalista da moralidade e o juízo moral sensível ao contexto (cf. pp. 87-88). Nesse sentido, Benhabib considera que a teoria da ação comunicativa de Habermas se restringe ao âmbito da justiça e dos direitos, mantendo, na esteira de Rawls e Kohlberg, o compromisso com o ideal da razão universal imparcial, excluindo e desvalorizando as experiências de vida moral específicas (nomeadamente as experiências particulares e afetivas das mulheres), isto é, a conceção de uma razão prática contextualizada.

indivíduos, traduzindo uma relação entre a moralidade e um contexto ético maior, do qual a moralidade é sempre um aspeto (cf. 2006: 71).

É, pois, nesse contexto, que a autora assinala a existência de dois domínios que limitam e condicionam a teoria moral: por um lado, as macro-instituições da política, da administração e do mercado, que determinam as perspetivas e os padrões da justiça; por outro lado, a cultura e as suas interpretações de vida boa e felicidade, os padrões pessoais de vida e realização (cf. 2006: 71). Ao invés de ver estas contingências históricas como entraves ao desenvolvimento ético, Benhabib vê nelas os “padrões motivacionais” e as “interpretações simbólicas” à luz das quais o sujeito se transforma em pessoa, construindo a sua identidade narrativa e projetando as suas visões da vida boa, razão pela qual considera que “a teoria discursiva pode representar o ponto de vista moral” através da “capacidade de escutar, entender e representar” as diversas perspetivas (cf. 2006: 66, 68 e 69), ou, se quisermos, as diversas “vozes” – mostrando, assim, a articulação entre os nossos compromissos morais e outros compromissos de valores, fundamentais para a condução das nossas vidas (cf. 2006: 71). À maneira gilligiana, a “voz” seria, portanto, o primeiro princípio da sua ética comunicativa, capaz de conduzir a uma “compreensão mútua” da alteridade através da autodefinição, pois como a própria refere, “nem o concreto nem a alteridade do «outro concreto» podem conhecer-se na ausência da voz do outro” (2006: 192).

Ao pretender ir para além dos pressupostos metafísicos da Ilustração, o projeto de Benhabib implica, pois, uma série de clarificações conceptuais que permitem, nas suas palavras, “salvar a ética discursiva dos excessos do seu próprio legado racionalista da Ilustração” (2006: 20). Entre as clarificações que promove, salientamos a distinção entre cognitivismo e racionalismo ético, e a distinção entre “alteridade (outro) generalizada” e “alteridade (outro) concreta”. Na sua opinião, a ética comunicativa é uma forma de cognitivismo ético que tem sido apresentada, pelas teorias morais universalistas na tradição kantiana, como um racionalismo ético – cuja expressão máxima consiste na afirmação de que os juízos de justiça constituem o “núcleo duro” da teoria moral (cf. 2006: 68). Com efeito, Benhabib defende um cognitivismo ético para sustentar a razão como meio através do qual se constitui o “ponto de vista moral”, querendo isso dizer que os juízos e os princípios éticos têm uma estrutura cognitiva, são

sujeitos a argumentação e a justificação, não sendo apenas expressões de preferência ou de gosto imediato (cf. 2006: 66).⁶⁷

A autora demarca-se, contudo, do racionalismo ético estrito, e da sua visão de autonomia fundada num sujeito ético restringido ao juízo moral – uma espécie de “geómetra moral”, abstraído da sua especificidade e do empirismo da sua história concreta (cf. 2006: 66). Como a própria salienta, “não nascemos racionais, mas adquirimos a racionalidade através de processos contingentes de socialização e formação de identidade” (2006: 66), pelo que considera necessária a (re)significação do ideal de autonomia moral e, por conseguinte, a reconceptualização da identidade do ser moral. É, pois, nesse sentido, que Benhabib critica a “cegueira moral” das teorias morais universalistas, que ignoraram ou excluíram os “aspetos incrustados, contingentes e finitos dos seres humanos”, mostrando-se indiferentes à “variedade e à riqueza” dos diferentes modos de ser humano e, como tal, à importância do desenvolvimento emocional e do caráter moral – revelando uma “visão distorcida” das *texturas morais* das relações pessoais (cf. 2006: 66-67), isto é, da multiplicidade das situações e das circunstâncias concretas em que assentam as nossas relações de dependência.

De acordo com a autora, estas “redes de dependência” proporcionam uma situação de diálogo efetiva entre os agentes reais, constituindo, por isso, os “vínculos morais” (2006: 66) a partir dos quais se desenvolve um sentido de justiça e autonomia, descoberto através da nossa pertença a determinados contextos sociais. Estes configuram a nossa identidade (linguística, cultural e de género) numa narrativa coerente que, segundo a autora, representa a nossa “história de vida” (cf. 2006: 186), marcando a transformação da criança em pessoa moral, “capaz de projetar uma narrativa para o mundo, da qual não só é autor mas também ator” (2006: 18). Benhabib segue, assim, o trilha de Gilligan, ao enfatizar a importância do vínculo afetivo e das relações de dependência para a aquisição das competências éticas que nos tornam seres autónomos. Rejeitando qualquer conotação metafísica, entende a autonomia moral como uma capacidade que se vai adquirindo, de forma empírica, ao longo da vida, correspondendo a uma etapa de desenvolvimento na qual os indivíduos, a partir de um questionamento hipotético, superam a identificação entre o “dever moral” (o que se “deve”) e a “validade ou aceitabilidade social” (o que é “socialmente válido”), indo mais além da compreensão convencional da vida ética (cf. 2006: 19).

⁶⁷ Benhabib estabelece, dessa forma, a oposição entre cognitivismo ético e “decisionismo” ético, por um lado, e entre cognitivismo e “emotivismo” ético, por outro.

Esta reconceptualização do “ponto de vista moral” leva Benhabib a avaliar a distinção entre o ponto de vista do *outro generalizado* e do *outro concreto* a partir de um “modelo de continuidade”, ou seja, a partir de uma perspectiva de complementaridade – reconhecendo, todavia, que estas perspectivas refletem as dicotomias, morais e políticas, herdadas da tradição moderna.⁶⁸ Tal significa que, contra as teorias universalistas que privilegiam a perspectiva do *outro generalizado* e, por conseguinte, a autonomia, a imparcialidade e a *justiça*, Benhabib sugere que pensemos no ponto de vista do *outro generalizado* e *concreto* como se este existisse num “*continuum*”, que vai do respeito universal por todas as pessoas como sujeitos morais, por um lado, até à preocupação com o bem-estar dos outros com quem nos relacionamos, por outro (cf. 2006: 23). Dessa forma, propõe o alargamento da ética da *justiça* e a sua articulação com o *cuidado*, como forma de responder à complexidade da vida humana a partir da visão integral do ser humano nas suas diferentes dimensões e relações – configurando um novo conceito de intersubjetividade em que a ênfase é colocada no *cuidado*, sobre a base sempre imprescindível da *justiça*. Segundo Benhabib, esse é precisamente o desafio colocado pelas descobertas de Gilligan às filosofias morais universalistas:

“(…) como reconhecer a importância da justiça ao mesmo tempo que o cuidado nas vidas humanas e como expandir o domínio moral de forma a que inclua considerações acerca do cuidado sem abandonar as restrições justificativas impostas pelo universalismo sobre a articulação da moral” (BENHABIB, 2006: 216).

Tal só é possível, de acordo com a autora, com a introdução da perspectiva do *outro concreto* na esfera do pensamento ético, uma vez que sustentar apenas o ponto de vista do *outro generalizado* implica a definição das pessoas como puros seres racionais e sujeitos de direitos e, conseqüentemente, a abstração da individualidade e da identidade concreta do *Outro*. Situada no plano das “interações públicas e institucionais”, sob as normas da “igualdade e da reciprocidade formal”, as categorias morais que acompanham a nossa relação com o *Outro*, a partir desta perspectiva, são as

⁶⁸ Ao descrever duas concepções das relações entre o *Eu* e o *Outro*, que delineiam duas perspectivas morais e estruturas de interação – a perspectiva do *outro generalizado* e a perspectiva do *outro concreto* –, Benhabib refere que na teoria moral contemporânea estas concepções são vistas como antagónicas e incompatíveis, refletindo uma série de outras dicotomias herdadas da modernidade. A própria se propõe rever este “raciocínio dicotómico”, no sentido de rejeitar as dicotomias sustentadas entre justiça e vida boa, interesses e necessidades, normas e valores (cf. pp. 194-195), considerando que estas contribuíram para traçar “um limite rígido e dogmático entre o público e o privado” (cf. p. 26).

de justiça, obrigação e direito, e os sentimentos morais correspondentes são os de respeito, dever, valor e dignidade” (cf. 2006: 182-183).

A proposta de Benhabib é, pois, que se perspetive as pessoas não só a partir da sua racionalidade, mas também da sua individualidade, isto é, das diferenças específicas que confirmam a sua “humanidade”, vendo “cada ser racional como um indivíduo com uma história, identidade e constituição afetivo-emocional concreta” (2006: 183). Nessa perspetiva, a nossa relação com o *Outro* rege-se por “normas de equidade e reciprocidade complementar”⁶⁹, no quadro das interações tidas como privadas, isto é, não institucionais, que implicam sermos sensíveis às necessidades e motivações do *Outro* – pelo que as categorias morais que acompanham estas interações são as de “responsabilidade, vínculo e desejo de partilhar” e os sentimentos morais correspondentes são os de “amor, cuidado e simpatia, e solidariedade”, que exigem de nós mais do que o simples reconhecimento de direitos e deveres (cf. 2006: 183).

É, portanto, a partir da necessidade de expandir o universalismo cognitivo moral para além das suas limitações racionalistas, e do reconhecimento de que o *outro generalizado* é também um *outro concreto*, que Benhabib concebe um *universalismo interativo* que permite “reconhecer a dignidade do outro generalizado através do reconhecimento da identidade moral do outro concreto” – articulando, assim, uma nova perspetiva moral universalista que define o “ponto de vista moral” à luz da “reversibilidade de perspetivas” e de uma “mentalidade ampliada” (cf. 2006: 189). Tal universalismo envolve, segundo a autora, um processo público e democrático de diálogo, indispensável para que se possa adotar o ponto de vista do *outro concreto* no julgamento moral. É nesse contexto que Benhabib evoca o conceito arendtiano, tomado da filosofia kantiana, de “pensamento ou mentalidade ampliada”, definindo-o como a capacidade de reverter perspetivas morais, imposta pela ética comunicativa – isto é, a capacidade de representar a multiplicidade de pontos de vista e a variedade de perspetivas que constituem uma situação (cf. 2006: 70).

Segundo a leitura de Benhabib, este não é um conceito exclusivamente político, mas também moral, o que significa que a validade intersubjetiva do juízo advém do “pensamento ampliado”, considerado, como tal, um modelo para a “validade

⁶⁹ Para além da equidade, a ideia de “reciprocidade complementar” caracteriza, segundo Benhabib, a relação ética, sendo através dela que reconhecemos, e somos reconhecidos pelos outros, na nossa individualidade concreta. Como refere a autora: “ser parte de tal relação ética significa que, como indivíduos, sabemos o que se espera de nós em virtude do tipo de laços sociais que nos unem ao outro” (cf. 2006:23).

intersubjetiva a que deveriam submeter-se os juízos no âmbito público” (2006: 70). Tal permitiria conciliar universalidade e contextualidade, autonomia e ligação, e, dessa forma, integrar o *cuidado* na esfera pública, tornando possível uma conceção mais ampla da justiça social. Nesse sentido, sublinha que a relação entre a perspectiva do *outro generalizado* e do *outro concreto* é de complementaridade, e não de antagonismo, pelo que não se trata de substituir uma *ética da justiça* por uma *ética do cuidado*, como erroneamente foi interpretada a proposta de Gilligan.⁷⁰ A esse respeito, esclarece:

“A minha posição sobre este tema tão complexo é que o trabalho de Gilligan até ao momento não nos dá razões suficientes para que desejemos rejeitar as filosofias morais universalistas. (...) Pelo contrário, muitas das suas formulações sugerem que gostaria de ver a ética da justiça complementada por uma orientação ética para o cuidado” (2006: 205-206).

Considerando que não é possível formular uma teoria moral adequada à forma de vida das complexas sociedades modernas sem o ponto de vista de imparcialidade do *outro generalizado*, Benhabib, inspirada em Gilligan, propõe, portanto, não renunciar a uma teoria moral universalista, complementando esta com a perspectiva do *outro concreto* (cf. 2006: 206). Com efeito, embora reconheça como legítimas as pretensões normativas racionais, considera que o reconhecimento jurídico do *Outro* como sujeito de direitos é insuficiente, pelo que procura complementar a teoria moral com outro nível de reconhecimento, presente na perspectiva do *cuidado*, que implica o reconhecimento do *outro concreto* na sua singularidade.⁷¹ Dessa forma, sustenta um procedimento de universalização baseado numa “inversão de perspectivas”, por via de uma “mentalidade ampliada”, que permite integrar os contingentes culturais, institucionais e emocionais (inerentes à capacidade de adotar o ponto de vista do *Outro*) no raciocínio moral (cf. 2006: 167-168).

⁷⁰ À semelhança de Gilligan relativamente à perspectiva do *cuidado*, Benhabib faz notar que o seu objetivo não é prescrever uma teoria moral ou política de acordo com o ponto de vista do *outro concreto*, mas sim utilizar este conceito para criticar os limites ideológicos do discurso universalista – a sua intenção não é, pois, prescritiva, mas sim crítica (cf. p. 189). Da mesma forma que rejeita uma teoria moral baseada exclusivamente nas relações de justiça, isto é, no ponto de vista do *outro generalizado*, Benhabib refere que uma teoria moral restringida ao ponto de vista do *outro concreto* pode “transformar-se num simples afirmar que o moralmente bom é aquilo que é melhor para os que são como eu” (cf. p. 214), incorrendo, por isso, no relativismo ou na discriminação.

⁷¹ A inspiração neohegeliana de Benhabib leva-a a sugerir que as duas orientações éticas, a *justiça* e o *cuidado*, correspondem a duas formas de “*reconhecimento recíproco*”, implicando a estreita ligação entre a capacidade de reverter perspectivas e a capacidade de assumir o ponto de vista moral (cf. p. 68-69).

Entendendo este procedimento como um “aspecto das capacidades de imaginação e narrativa moral que o correto juízo engloba” (2006: 70), sublinha a imprescibilidade de um contexto dialógico de compromisso (e, inclusive, de confrontação) capaz de fazer surgir o *Outro* como alguém distinto de mim, sem o reduzir a uma projeção ou fantasia pessoal, ou ignorá-lo na indiferença (cf. 2006: 192). A sua proposta consiste, portanto, na:

“(…) reformulação do procedimento do princípio de universalização seguindo o modelo de um diálogo moral em que a capacidade de reverter perspectivas, quer dizer, a disposição para pensar desde o ponto de vista do outro, e a sensibilidade para escutar as suas vozes é fundamental” (BENHABIB, 2006: 21).

Contra um universalismo *substituívista*, que identifica as ideias de reciprocidade e imparcialidade com a perspectiva do *outro generalizado*, ignorando o ponto de vista do *outro concreto*, Benhabib propõe, portanto, um universalismo *interativo*, assente na pluralidade e na particularidade dos sujeitos em interação, a partir do diálogo, do discurso e da compreensão mútua. Nesse contexto, articula uma ética comunicativa que, segundo ela, promove uma conceção universalista pós-ilustrada da razão, no sentido em que “vê a razão como a aquisição contingente de seres capazes de fala e ação para articular e sustentar afirmações de validade intersubjetiva” (2006: 68) – por oposição às “ilusões metafísicas” da Ilustração do ser racional como um “geómetra moral”. Tendo por base a controvérsia Kohlberg-Gilligan, a autora sugere, pois, que a ética comunicativa, adequadamente formulada, pode mediar os pontos de vista do *outro generalizado* e do *outro concreto*, mostrando a insuficiência, por um lado, e ultrapassando as dicotomias herdadas da modernidade, por outro, das teorias morais universalistas contemporâneas, que restringiram o “ponto de vista moral” à perspectiva do *outro generalizado*. Como a própria sustenta:

“(…) o modelo da ética discursiva ou comunicativa é preferível porque institucionaliza um verdadeiro diálogo entre seres reais que são tanto “outros generalizados”, considerados como agentes morais iguais, como “outros concretos”, quer dizer, indivíduos com diferenças irreduzíveis” (BENHABIB, 2006: 193).

Através de uma “genealogia histórica” (cf. 2006: 179) das teorias morais universalistas (desde as primeiras teorias do “*contrato social*”, às obras de Rawls e de

Kohlberg, nas quais Habermas baseou a sua teoria), Benhabib mostra que omitir o ponto de vista do *outro concreto* conduz a uma incoerência epistemológica, uma vez que a concepção de uma humanidade homogénea, construída sob a base de uma “*identidade definicional*”, não permite distinguir entre seres, conduzindo a uma “reversibilidade incompleta”, dado que o requisito principal da reversibilidade – a distinção coerente entre o *Eu* e o *Outro* – não cabe nestas circunstâncias (cf. 2006: 186). Como a própria refere: “não se pode levar a cabo nenhuma prova de universalidade coerente, porque não contamos com a informação epistemológica necessária para julgar se a minha situação é “similar” ou “distinta” da tua” (2006: 188).

Assim, Benhabib chega à conclusão que “a teoria de Kohlberg só é válida para medir o desenvolvimento de um aspeto da orientação moral, que se centra na justiça e nos direitos” (2006: 172), e que a teoria de Rawls, seguindo a de Hobbes, restringe a identidade humana a uma identidade genérica, uma vez que “sob as condições do «*véu de ignorância*» o *outro* desaparece como *distinto do ser*” (2006: 185). Com efeito, a ideia de um ser autónomo “desencarnado” (incorpóreo) e “desenraizado” (não integrado), que imaginativamente se coloca a si mesmo no lugar do *Outro* (que é igual a si mesmo), fazendo coincidir a “equidade” com a *justiça*, isto é, com um sistema público de direitos e deveres (cf. 2006: 181) reflete, segundo Benhabib, a “cegueira epistemológica” face ao *outro concreto*, uma vez que não há universalidade coerente nem informação suficiente para julgar moralmente uma situação.

Seguindo a teoria psicológica de Gilligan, Benhabib avalia o modelo cognitivo-evolutivo de Kohlberg, questionando a sequência invariável e hierárquica do desenvolvimento das etapas que este definiu como universais – implicando que todas as pessoas, de todas as culturas, e em todos os momentos históricos, desenvolvam o mesmo processo de raciocínio moral, chegando todos à mesma conclusão. Na medida em que perspetiva o agente moral como um agente racional puro, abstraído da individualidade e identidade concreta do *Outro*, bem como de fatores situacionais, culturais e históricos, Benhabib considera que Kohlberg perpetua um dos maiores erros da teoria kantiana, concebendo um agente que raciocina monologicamente (cf. 2006: 187) implicando a ideia de que o “dever” deriva apenas da forma racional da lei moral (cf. 2006: 178).

Ainda que o próprio Kohlberg reconheça que a orientação para o *cuidado* amplia de forma útil o domínio moral (cf. BENHABIB, 2006: 173)⁷², considera, contudo, que este se circunscreve a domínios que são mais pessoais do que morais – como as esferas de parentesco, amor, amizade e sexo (cf. BENHABIB, 2006: 177). Nesse sentido, distingue entre desenvolvimento moral e desenvolvimento do *Eu*, entendendo este último como “uma condição necessária, mas não suficiente para o desenvolvimento moral” (BENHABIB, 2006: 174).⁷³ Ao contrapor “moral” a “pessoal”, Kohlberg restringe os juízos morais ao domínio público da *justiça*, o qual separa do conteúdo pessoal das concepções da vida boa. Segundo ele, uma vez respeitadas as bases sociais dos direitos individuais, o sujeito autónomo poderia, então, definir, segundo a sua própria consciência, o que entende por uma vida boa, ao passo que o que “deve” ser é definido como “aquilo em que todos teriam de estar racionalmente de acordo, para assegurar a paz civil e a prosperidade” (BENHABIB, 2006: 178). Considerada a melhor forma de legitimar a ordem social, a *justiça* torna-se, assim, o centro da teoria moral – para defender a privacidade e a autonomia do ser –, distinguindo-se da vida boa, que engloba as questões referentes ao *cuidado* – entendidas como esferas de decisão pessoal – e, por esse motivo, excluídas das considerações morais e do debate público (cf. BENHABIB, 2006: 177-179). Como a autora salienta:

“A esfera da justiça, passando por Locke e chegando a Kant, é vista como o domínio em que chefes de família masculinos independentes negociam entre si, enquanto a esfera doméstica íntima é colocada para além do alcance da justiça e restringida às necessidades reprodutivas e afetivas (...). Toda uma esfera da atividade humana, a saber, a criança, a reprodução, o amor e o cuidado (...) é excluída das considerações morais e políticas e relegada ao âmbito da «natureza»” (BENHABIB, 2006: 178).

É, pois, nesse sentido, que Benhabib contesta as teorias contratualistas que, inscritas no projeto político liberal, conceberam a autonomia de forma “masculina e

⁷² No que respeita à resposta de Kohlberg às críticas de Gilligan, veja-se as suas “Synopses and Detailed Replies to Critics”, com Charles Levine e Alexandra Hower, em KOLHBERG, L. (1984), *Essays on Moral Development*, San Francisco: Harper and Row - nomeadamente o vol. 2, *The Psychology of Moral Development*. Como salientado por Benhabib, Kohlberg sustenta não haver diferenças significativas entre homens e mulheres no raciocínio moral, de acordo com os dados disponíveis sobre o desenvolvimento cognitivo. Acrescenta ainda que os dados posteriores não são incompatíveis com a sua teoria, mas mostram a necessidade de ter em conta outros fatores, como a educação e o emprego, na avaliação das diferenças de sexo no raciocínio moral adulto (cf. 2006:173).

⁷³ A autora sublinha o facto de Kohlberg considerar o desenvolvimento moral como um dos aspetos do desenvolvimento do *Eu* (e, neste, apenas a sua dimensão cognitiva, isto é, a capacidade de formular juízos morais), opondo as questões relativas ao *Eu* às questões propriamente “morais”.

narcisista”, perspetivando o direito como imagem do “Pai” (cf. 2006: 180), impondo um caráter “ahistórico” ao âmbito privado, que define o “pessoal”:

“(…) no sentido da esfera íntima/doméstica, como ahistórico, imutável e imodificável, retirando-o, por isso, da discussão e reflexão. As necessidades, os interesses, tanto como as emoções e os afetos, são então considerados propriedades dos indivíduos que a filosofia moral rejeita com o argumento de que estes podem interferir na autonomia do ser soberano” (BENHABIB, 2006: 195).

Segundo a autora, a “historicidade” da *justiça*, que se traduz na transição de normas socialmente aceites à generalização de um contrato baseado em princípios, confirma o envolvimento da *justiça* na esfera pública, permitindo “ao ego masculino celebrar a passagem da natureza à cultura, do conflito ao consenso”; ao passo que a “atemporalidade” do *cuidado*, ao excluir a mulher da história, afasta-a da esfera pública, relegando-a ao âmbito da natureza e ao interior do lar, mantendo as mulheres “num universo intemporal, condenadas a repetir os ciclos da vida”, confirmando a permanência do *cuidado* e da intimidade na esfera privada (cf. 2006: 181-182). Esta distinção entre a esfera pública da *justiça* e domínio pessoal do *cuidado* é, segundo a autora, “interiorizada” pelo ego masculino, que se encontra, assim, dividido entre a pessoa pública e o indivíduo privado, entre autonomia e vinculação, razão e emoção, humanizando a natureza exterior através do trabalho, enquanto a natureza interior permanece ahistórica, obscura e sombria (cf. 2006: 182) – sendo que no discurso da teoria moral contemporânea, estas dicotomias ditam a forma como o *Eu* masculino se constitui, reproduzindo a velha e criticada dicotomia entre *público* e *privado*, na qual assenta o ideal de autonomia da tradição moral.

Segundo Benhabib, neste universo, em que o ser autónomo é “desencarnado e desenraizado”, a experiência da mulher não tem lugar, esta é simplesmente o que o homem não é, pelo que a sua identidade se define por uma “falta” – “a falta de autonomia, a falta de independência, a falta de falo” –, que a afasta da esfera pública, encarcerando-a no domínio privado, no terreno da natureza, no mundo repetitivo da criança e da reprodução (cf. 2006: 181). Assim, da mesma forma que as questões referentes ao *cuidado* foram excluídas da teoria moral e remetidas à esfera pessoal, também as relações de género foram removidas da esfera da *justiça*, uma vez que, como salienta Benhabib, para a teoria moral e política moderna “(…) a natureza «pessoal» das esferas não significa o reconhecimento de uma autonomia feminina idêntica, mas sim a

remoção das relações de género da esfera da justiça” (2006: 178). Considerando que a “invisibilidade do género” é perpetuada pelas teorias contemporâneas da *justiça* e da comunidade, a autora refere que “a exclusão [da esfera pública] das mulheres e do seu ponto de vista não é apenas uma omissão política e um ponto cego moral, como também constitui um deficit epistemológico” (2006: 26), razão pela qual identifica os pensadores pós-modernos como aliados cruciais do feminismo contemporâneo, na medida em que pressupõem uma visão mais aberta, tolerante e pluralista do direito à diferença e à alteridade (cf. 2006: 29).

Tendo, portanto, em conta as críticas pós-modernistas, feministas e comunitaristas⁷⁴ ao projeto político liberal da modernidade, Benhabib, à semelhança de Gilligan, chama a atenção para o reconhecimento de que “uma teoria moral universalista também deve prestar atenção à voz dos «outros excluídos»” (2006: 217), o que a leva a denunciar a “armadilha” que o ideal abstrato de cidadania encerra, pelo facto de ter sido construído socialmente sob a categorização androcêntrica dos géneros. De acordo com o pensamento das autoras, a necessidade de ter em conta as diferenças e as particularidades, prende-se com a reafirmação de uma identidade ameaçada pelo princípio da igualdade formal, insurgindo-se, por conseguinte, contra um sistema de pensamento racional absoluto – motivo pelo qual Benhabib dedica o último capítulo da sua obra a uma “crítica antecipatória-utópica” (cf. 2006: 176)⁷⁵ às teorias morais universalistas, a partir de uma perspectiva feminista, pondo em questão as normas e os valores da nossa sociedade, a fim de projetar novas formas de relacionamento entre os seres humanos, e entre estes e a natureza (cf. 2006: 175).

Para além de ressaltar o contributo da *voz diferente*, desenvolvida por Gilligan, para a denúncia de situações de injustiça e desigualdade em processos aparentemente justos e igualitários (cf. 2006: 204), Benhabib estabelece, a partir da teoria crítica feminista, duas premissas que considera relevantes para o debate sobre a teoria moral.

⁷⁴ Benhabib estabelece um paralelismo entre a crítica comunitarista do liberalismo e a crítica pós-modernista do marxismo, sublinhando a sua relação com a primeira geração de pensadores da Escola de Frankfurt – e, nesse sentido, a crítica aos ideais liberais da modernidade, no que respeita à razão instrumental e à conceção de progresso histórico e linear (cf. pp. 84-85).

⁷⁵ Por “crítica antecipatória-utópica”, Benhabib refere-se à capacidade de, através da ética discursiva, se poder projetar a reversibilidade de perspectivas a toda a humanidade – algo que, apesar de ainda ser utópico do ponto de vista político, depende, na sua opinião, da capacidade e da vontade dos indivíduos adultos para transmitir, através da educação, outros modos de ver a realidade e de conceber outras possibilidades (cf. p. 69). Segundo ela, a possibilidade de universalização desta capacidade, antecipa, isto é, promove, uma visão mais integral e, por isso, mais rica, de nós próprios e dos nossos semelhantes, como *outros generalizados* tanto como *outros concretos* (cf. p. 195). Nesse sentido, o seu trabalho assume essa dupla característica: por um lado, a denúncia de um determinado paradigma do pensar e, por outro, a possibilidade da transformação e da reconstrução desse mesmo paradigma.

Em primeiro lugar, define a importância do sistema género/sexo não só para a reprodução de indivíduos materializados, como também para a vivência do seu ser, a partir do seu corpo – considerando-o, por isso, um modo não contingente, mas essencial, de viver a realidade e, como tal, um sistema simultaneamente social, psíquico, e simbólico, através do qual os indivíduos experimentam e modelam a sua identidade corporal. Assim o afirma Benhabib:

“(...) o sistema género-sexo não é contingente, mas sim um modo essencial no qual se organiza, se divide simbolicamente e se experimenta a realidade social. (...) O sistema género-sexo é a quadrícula através da qual o ser desenvolve uma identidade *materializada*, um modo de ser no próprio corpo e de viver o corpo. O ser torna-se um eu ao tomar da comunidade humana um modo de experimentar psíquica, social e simbolicamente a sua identidade corporal” (BENHABIB, 2006: 175).

Em segundo lugar, Benhabib relembra que os sistemas género/sexo historicamente conhecidos, contribuíram para a opressão e para a exploração das mulheres, razão pela qual considera que a tarefa da teoria crítica feminista consiste não apenas em tornar visível este facto, mas também em desenvolver uma teoria que seja reflexiva e, ao mesmo tempo, emancipadora (cf. 2006: 175) – isto é, uma teoria capaz de refletir sobre as experiências das mulheres, dando-lhes a visibilidade necessária para se ter uma outra visão da própria história, da cultura e das sociedades (relativamente ao passado, ao presente e ao futuro). À maneira gilligiana, trata-se, pois, de fazer ouvir a *voz diferente* das mulheres, sendo que, para Benhabib, mais do que a voz das mulheres, trata-se de fazer ouvir a própria voz da *diferença* – servindo de inspiração a muitas das teorias políticas atuais, críticas da igualdade liberal, que centram a sua proposta no reconhecimento das diferenças (sejam elas étnicas, sexuais, linguísticas, etc) deixadas de fora pela razão normativa moderna, por não poderem ser subsumidas pelo princípio da universalidade.

Daí o esforço de Benhabib para trazer à luz as diferenças e as particularidades, mediante um processo normativo e filosófico que, segundo ela, “engloba a clarificação de princípios morais e políticos, tanto ao nível metaético, no que respeita à sua lógica de justificação, como ao nível normativo substantivo, no que se refere ao seu conteúdo concreto” (2006: 176). A consequente reformulação dos conceitos de universalismo e autonomia, permite, nessa perspetiva, integrar *justiça* e *cuidado*, complementando o ponto de vista do *outro generalizado* com a perspetiva do *outro concreto*, a partir de

uma universalidade dialógica interativa que oferece, segundo a autora, um contexto adequado para a manifestação das diferenças, reconhecendo a sua validade moral e política. Dessa forma, Benhabib amplia o domínio da teoria moral, de forma a incluir não apenas direitos, mas também necessidades, não só *justiça*, mas também possíveis modos de vida boa.

“Uma consequência deste modelo de ética comunicacional ou discursiva seria que agora a linguagem dos direitos pode ser questionada à luz das nossas interpretações de necessidades e que o domínio do objeto da teoria moral se amplia de tal modo que, no centro do discurso, se situam não apenas questões de justiça, mas também questões de vida boa (...). O modelo discursivo ou comunicativo da ética subverte a distinção entre uma ética da justiça e dos direitos e uma ética do cuidado e da responsabilidade” (BENHABIB, 2006: 194).

É, pois, nesse sentido, que a autora reclama a mediação entre as perspectivas dos *outros generalizados e concretos*, por via de uma ética comunicativa que fundamenta, através da capacidade do pensamento ampliado reverter perspectivas⁷⁶, um ponto de vista interativo universalista, que modela tanto as normas públicas de coexistência, como as privadas de amor, atenção e amizade (cf. BENHABIB, 2006: 81)⁷⁷ – integrando, dessa forma, as perspectivas da *justiça* e do *cuidado* numa moralidade pós-convencional, baseada no contextualismo do juízo moral e, por isso, capaz de articular os ideais particulares de felicidade com os gerais da *justiça* (cf. 2006: 68).

Este *universalismo interativo pós-metafísico* consiste, portanto, numa reformulação da pragmática universal habermasiana, como base para a validação de afirmações de verdade em termos de uma teoria discursiva de justificação, razão pela qual Benhabib considera que a ética comunicativa é uma ética deontológica, na medida em que “restringe as concepções do bem moral a procedimentos de justificação moral”, isto é, estabelece as restrições dentro das quais deve operar a moralidade do *cuidado*, mas não é “neutra” no sentido de “ter pressupostos filosóficos débeis” ou de ser indiferente à pluralidade de modos de vida humanos (cf. 2006:61).

“Muito pelo contrário, [a ética comunicativa] é uma ética reflexiva que permite o questionamento não dogmático dos seus próprios pressupostos, assim como pluralista e tolerante pelo facto de promover a coexistência de todas as formas de vida compatíveis com

⁷⁶ Como a autora deixa claro, não é tanto o “pôr-se no lugar do outro”, mas sim a capacidade de, através do diálogo, conceber e imaginar outras possibilidades, outros pontos de vista.

⁷⁷ Nota 67.

a aceitação de um quadro de direitos e justiça universais. Neste sentido, na ética comunicativa o direito também é prévio ao bem, pelo fato de promover a visão de uma vida boa que valora as normas de respeito universal e de reciprocidade igualitária” (BENHABIB, 2006: 61-62).

Nesta perspectiva, a universalidade é, segundo Benhabib, um ideal regulador que não nega a nossa “identidade materializada e enraizada”, e que tende a desenvolver atitudes morais e a promover transformações políticas que tenham em conta todos os pontos de vista, para, assim, se poder chegar a um ponto de vista aceitável para todos (cf. 2006: 176). É, pois, na estreita ligação entre a ética e a política, que Benhabib vê os direitos universais como a garantia da diferença (em vez de uma essência ou natureza comum que todos temos ou possuímos), dado que estes permitem, segundo a autora, “estabelecer uma uniformização através da diversidade, do conflito, da divisão e da luta” (cf. BENHABIB, 2008: 191).⁷⁸ Como tal, considera que o objetivo de uma ética universalista “não é negar esta tensão, abraçando apenas uma das alternativas morais, mas sim negociar a sua interdependência ressitando ou reiterando o universal em contextos concretos” (2008: 196).

Configurando, desta forma, uma maior aproximação entre a construção de valores e o sujeito, Benhabib, inspirada em Hannah Arendt, defende a existência de um direito moral fundamental: o “direito a ter direitos”. Segundo a autora, este implica o reconhecimento da nossa própria identidade como *outro generalizado* e, ao mesmo tempo, como *outro concreto*, o que significa que os direitos humanos correspondem a princípios morais que protegem o exercício da nossa liberdade comunicativa, requerendo a sua materialização sob uma forma legal, apenas possível sob uma forma de governo democrática (cf. 2008: 179-180).⁷⁹

Este reconhecimento recíproco de cada um como seres que possuem o “direito a ter direitos” constitui, portanto, para Benhabib, o autêntico significado do universalismo, do qual resulta uma teoria moral mais abrangente e inclusiva, capaz de abarcar as diferenças e as particularidades dos seres humanos. Assim, do mesmo modo que defende que a distinção entre *justiça* e vida boa não pode ser sustentada do ponto de vista da ética discursiva, a autora considera que não se pode privilegiar os juízos morais

⁷⁸ BENHABIB, S. (2008) - “Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos”, *Isegoría*, (39): 175-203 (acedido a 12/01/2012, em <http://isegoria.revistas.csic.eses/index.php/isegoria/article/view/627/628>).

⁷⁹ Para uma visão integral desta questão, veja-se a obra: BENHABIB, S. (2005) - *Los derechos de los otros*, Barcelona: Gedisa.

em detrimento das emoções e do carácter moral (cf. 2006: 68). Com efeito, a reivindicação do ponto de vista do *outro concreto* prende-se com o reconhecimento de que a reflexão ética deve ter em conta as pessoas no seu próprio contexto – pessoal, emocional, histórico e social –, razão pela qual Benhabib sustenta que a ideia de liberdade, fundamento da dignidade humana, não pode ser concebida à margem dos contextos, das particularidades e da diversidade cultural, pois o modo de ser do homem no mundo é intrinsecamente um modo de ser interpessoal, que se realiza no diálogo e na interação com os outros.

Estas posições de Benhabib são partilhadas por outros autores que, não negando o valor da universalidade, procuram configurar um modelo de racionalidade que permita compreender tanto a complexidade humana, como a sua diversidade. É o caso de Martha Nussbaum, que desenvolve uma conceção da Ética baseada na articulação entre emoções e intelecto, vendo o conhecimento moral como dependendo de uma abertura ao *Outro* na sua diferença e particularidade, dando, por isso, prioridade à percepção das dimensões particulares do agir sobre as regras abstratas.

II.2. *Cuidado e emoções na articulação entre o universal e o particular, em Martha Nussbaum*

Caracterizar a modernidade como a saída do homem da sua “menoridade”, mediante a legislação absoluta da razão⁸⁰, implica reconhecer o legado de uma razão emancipadora que, tomando a concepção de uma realidade natural e objetiva como única expressão do rigor e da verdade, alimentou um discurso totalizante e totalizador que excluiu toda a contingência e singularidade – marginalizando ou silenciando as “vozes” diferentes. Ao questionar e rejeitar a visão totalitária e homogeneizadora da razão moderna, as críticas pós-modernistas possibilitaram a reformulação dos pressupostos da modernidade, configurando uma nova forma de encarar a razão, assente no reconhecimento do caráter mutável da realidade e, conseqüentemente, na consciência de que o saber, o pensamento e a vida são constitutivamente históricos. Tomada como produto do conhecimento, e mediada pela linguagem, a realidade passa, então, a ser perspectivada como uma construção conceitual envolvendo uma rede de experiências significativas no exercício de uma liberdade situada historicamente – o que pressupõe a ideia de que a consciência individual é construída coletivamente, legitimando, por conseguinte, a possibilidade de diálogo entre as “vozes” plurais.

Nesse sentido, podemos caracterizar a pós-modernidade como a contestação da supremacia absoluta da razão (enquanto razão pura, totalitária e excludente), em vez da qual se procura uma racionalidade mais aberta e integradora, capaz de abarcar o contextual e a diferenciação e, como tal, a complexidade e a diversidade da vida humana. Não renunciando ao poder analítico e crítico da racionalidade moderna, como instrumento de emancipação, mas tendo em conta a legitimidade dada, pela pós-modernidade, à diversidade como valor, configura-se, dessa forma, um novo modo de pensar a razão, fundamentado na consciência dos seus próprios limites. Tal consciência permite-nos dizer que não existem discursos neutros ou, ainda, que todo o conhecimento é parcial, uma vez que assenta em representações construídas socialmente, a partir das quais organizamos a realidade. Evocando o pensador pós-moderno, Gianni Vattimo, que nos relembra que todas as línguas são “dialetos”:

⁸⁰ Alusão ao emblemático texto de KANT, publicado em 1784 numa revista berlinense, *Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?* (veja-se a tradução de Artur Morão, editada por Edições 70).

“Se, afinal, falo o meu dialeto num mundo de dialetos, estarei também consciente de que ele não é a única língua, mas antes um dialeto, entre muitos outros. Se professo o meu sistema de valores – religiosos, estéticos, políticos, étnicos – neste mundo de culturas plurais, terei também uma consciência aguda da historicidade, contingência, limitação de todos estes sistemas, começando pelo meu” (VATTIMO, 1994: 17-18).⁸¹

Com efeito, a ideia de uma nova epistemologia da racionalidade é partilhada por muitos pensadores pós-modernos – e, como vimos, por Carol Gilligan e Seyla Benhabib, que exploraram essa mais-valia no campo ético-político. À semelhança das duas autoras, Martha Nussbaum propõe um caminho para a configuração de tal racionalidade, enfatizando a necessidade de articular a filosofia e a literatura, isto é, o intelecto e as emoções, na expressão de uma racionalidade mais condizente com o estatuto do humano. Através da exploração filosófica da poética-literária, Nussbaum, profunda conhecedora do pensamento helénico, apela à inclusão das condições concretas da vida (das situações e dos indivíduos) no reconhecimento de uma normatividade que ultrapassa o próprio sujeito – o que significa que universal e particular não se excluem, sustentando uma conceção ética mais ampla, que denuncia o carácter sistemático e abstratizante que a filosofia tem vindo a assumir.

Na perspetiva de Nussbaum, pensar e sentir são ações indissociáveis, razão pela qual faz depender o conhecimento moral da articulação entre emoções e intelecto, considerando a literatura um lugar privilegiado para a perceção moral, isto é, para a expressão e compreensão das questões éticas. Na obra *Love's Knowledge*⁸², que reúne os ensaios publicados pela autora entre 1986 e 1990, prolongando as reflexões de *The Fragility of Goodness*⁸³, Nussbaum procura mostrar, através de uma perspetiva neo-aristotélica, a importância da literatura na filosofia moral e na teoria da ação, atribuindo um valor ético à narrativa das obras literárias, a partir de uma conceção cognitiva das emoções⁸⁴. No prefácio da referida obra, afirma que esses ensaios sustentam uma conceção ética que, ao contrário da tradicional, envolve tanto a atividade emocional como a intelectual, dando primazia à perceção das dimensões particulares do agir sobre

⁸¹ VATTIMO, G. (1994) - “Posmodernidad: una sociedad transparente?”, in AAVV, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona: Anthropos, pp. 9-19.

⁸² NUSSBAUM, M. (1990) - *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford: Oxford University Press.

⁸³ NUSSBAUM, M. (1986) - *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

⁸⁴ A conceção cognitiva das emoções foi teorizada por Nussbaum noutros escritos, nomeadamente na obra *Upheavals of Thought: the Intelligence of Emotions*, a que faremos particular referência ao longo deste capítulo.

as regras abstratas – o que evidencia, na sua opinião, a superioridade de tal concepção em termos de precisão e racionalidade (cf. NUSSBAUM, 1990: ix). Refere também que esta concepção ética encontra a sua expressão mais apropriada em certas formas consideradas literárias, em vez de filosóficas. Como tal, procura mostrar que a forma convencional da prosa filosófica, a sua estrutura de exposição, não é capaz de abarcar a “variedade surpreendente da vida”, que requer uma forma de expressão “mais complexa, mais alusiva e atenta ao particular” (NUSSBAUM, 1990: 3) – que apenas o uso literário da linguagem possibilita –, reconhecendo, portanto, que “algumas verdades que dizem respeito à vida humana só podem ser corretamente expressas pela linguagem e formas características das narrativas” (1990: 5).

Ao passo que a filosofia tende para a univocidade e para a objetividade, a literatura, através da atenção aos detalhes e às diferenças, permite atingir a concretude da vida humana, revelando a complexidade e a singularidade das circunstâncias particulares da vida dos sujeitos morais – que dão forma às suas emoções e aspirações, determinando a sua maneira de agir. Nessa perspetiva, sustenta Nussbaum, as circunstâncias concretas são relevantes para as nossas deliberações, exprimindo um sentido da vida e do valor (cf. 1990: 5), isto é, um sentido normativo da vida, que interfere na configuração da racionalidade, podendo, por isso, orientar práticas concretas de condutas morais e formas de vida pública. A autora assinala, assim, a existência de uma “conexão orgânica” entre forma (estilo) e conteúdo literário, a qual considera essencial para a exploração das problemáticas éticas (cf. 1990: 4), tanto a nível da construção do próprio texto, como do processo (de descodificação) desencadeado em quem lê. Como salienta Nussbaum, é a relação estabelecida entre o texto e o leitor, que determina, na multiplicidade de sentidos possíveis atribuíveis a um texto, a compreensão dos temas em causa:

“A vida nunca é simplesmente *apresentada* por um texto; ela é sempre *representada como* algo. Este ‘como’ pode e deve ser visto não apenas no conteúdo fraseável, mas também no estilo, o qual exprime escolhas particulares e solicita junto do leitor certas atividades mais do que outras” (NUSSBAUM, 1990: 5).

É, pois, nesse contexto, que a autora examina a contribuição de certas obras literárias (nomeadamente, de alguns romances⁸⁵) para o conhecimento moral, realçando a dimensão ética do estilo literário e do conteúdo veiculado. Definindo o romance como o mais concreto dos géneros narrativos, refere que este elabora um “paradigma de um estilo de raciocínio ético” que, sem cair no relativismo, permite obter “prescrições concretas, potencialmente universalizáveis” (cf. NUSSBAUM, 1995¹: 46)⁸⁶ – situando-o, precisamente, nesse horizonte, entre o geral e o concreto. Nessa medida, podemos dizer que o interesse filosófico de Nussbaum pela literatura é, essencialmente, de ordem ética, e prende-se com a convicção de que o conteúdo moral das obras literárias não se reduz a juízos ou argumentos morais, uma vez que envolve uma experiência (a experiência do leitor) que é vivida – pensada e sentida –, de forma diferente e particular, por cada sujeito. A especificidade humana dessa experiência leva a autora a sugerir que a experiência do leitor tem uma dupla função:

“(…) em primeiro lugar, proporciona considerações que deveriam desempenhar um papel na construção de uma teoria moral e política adequada (ainda que não como fundamentos alheios a toda a crítica); em segundo lugar, desenvolve capacidades morais sem as quais os cidadãos não teriam êxito em alcançar os resultados de qualquer teoria político-moral, por mais excelente que esta possa ser” (NUSSBAUM, 1995¹: 47-48).

Segundo a autora, as narrativas literárias, ao tornarem possível a “exploração de algumas questões importantes sobre os seres humanos e a vida humana” (1990: 5), chamam a nossa atenção para a importância da ideia de imaginação como uma instância criadora que remete o leitor à reflexão e à ação. Tendo, pois, em conta, o seu potencial para contribuir para a vida pública (cf. 1995¹: 49), Nussbaum considera que a literatura e a imaginação literária podem ter um efeito “subversivo” face à ideia de racionalidade expressa pelo pensamento económico utilitarista – razão pela qual afirma que “a literatura deve fazer parte de uma educação a favor de uma ideia de racionalidade pública mais ampla do que a ideia de indivíduo como maximizador de utilidades” (1995¹:42). Com efeito, ao priorizar o particular na deliberação ética – a importância do contexto e das relações morais particulares –, a narrativa literária dá-nos uma certa

⁸⁵ A título de exemplo, salientamos dois dos mais citados pela autora: o célebre romance de Charles Dickens, *Hard Times* (1854) e o romance de Henry James, *La Coupe d'or* (1904).

⁸⁶ NUSSBAUM, M. (1995¹) - “La imaginación literaria en la vida pública”, *Isegoría*, (11): 42-80 (accedido a 18/02/2012 em <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/254/254>).

compreensão do *Outro*, na sua diferença e singularidade, permitindo, por via da imaginação, colocarmo-nos no lugar do *Outro* e assumir as suas experiências (cf. NUSSBAUM, 1995¹: 44). Assim, a dimensão do possível, que surge na literatura a partir de uma abertura à concretude, permitindo-nos perceber as situações morais de uma forma ativa, reforça a ideia dos sujeitos humanos como criadores de sentidos e de valores, manifestando a multiplicidade de diferenças que se concretizam nas configurações concretas da vida pública – abrindo, dessa forma, horizontes éticos no que respeita à liberdade e à responsabilidade.

Nesse sentido, argumentamos que a questão da relação entre filosofia e literatura, proposta por Nussbaum, articula a reflexão moral (sobre a capacidade humana de reagir e responder moralmente) com um processo de aprendizagem moral sustentado por uma forma de vida que é, simultaneamente, uma forma moral de inteligência e de competência. Em tal abordagem, em que a competência ética é concebida em termos de percepção e atenção – ao real e ao *Outro* –, o *cuidado* está na raiz da Ética, em vez de ser um elemento subordinado ou marginal, sendo entendido como uma iniciação a uma forma de vida e formação sensível (cf. LAUGIER, 2007: 35).⁸⁷ O reconhecimento de que a narrativa literária nos oferece acesso privilegiado ao conhecimento moral – constituindo-se, por conseguinte, como um processo de aprendizagem da moralidade –, leva a autora a sustentar que as emoções devem atuar em conjunto com a razão, numa dinâmica que ultrapassa o âmbito privado, estendendo-se ao nível político e jurídico. Assim o diz Nussbaum: “a leitura de romances não nos proporcionará uma visão completa da justiça social, mas pode servir como ponte entre uma visão da justiça e a realização social de tal visão” (1995¹: 48).

Embora a autora defenda que, através da imaginação, a literatura revela dimensões da vida moral que não são perceptíveis por outras vias, não quer com isso dizer que a literatura pode substituir a filosofia, nem tão pouco que a imaginação se opõe à razão. Muito pelo contrário, a sua convicção é que, apesar de constituírem campos teóricos diferentes, com linguagens específicas, filosofia e literatura têm a capacidade de “dizer” e descrever a mesma realidade – razão pela qual defende a articulação entre a conceptualização filosófica e a imaginação narrativa, no que à dimensão ética do agir humano diz respeito. A sua oposição é, sim, a um certo tipo de racionalidade, que, ao apresentar-se como verdade absoluta e objetiva, não se dá conta das suas insuficiências,

⁸⁷ LAUGIER, S. (2007) - “Le *Care*: enjeux politiques d’une éthique féministe”, *Raison Publique*, (6): 29-47 (acedido a 17/11/2011, em www.raison-publique.fr/article203.html).

nomeadamente no que respeita à consideração do valor cognitivo e moral dos textos literários. Ela própria nos esclarece a esse propósito: “(...) a narração de histórias e a imaginação literária não se opõem à discussão racional, senão que podem proporcionar ingredientes essenciais para a dita discussão racional” (NUSSBAUM, 1995¹: 44).

É precisamente nessa perspetiva que se enquadra a sua proposta de articular as teses dos clássicos com o desenvolvimento humano e o ponto de vista das capacidades, desenvolvendo uma nova teoria da justiça, fundamentada em princípios aristotélicos. Tal como Gilligan e Benhabib, Nussbaum discute a insuficiência do princípio da *justiça*, salientando a dignidade da vida humana como uma vida marcada pela dependência e pela fragilidade (cf. GARRAU e GOFF: 127), isto é, pela “vulnerabilidade”. Assim, através da consolidação da literatura como fonte de reflexão e de conhecimento, e da convicção de que a emoção não é um obstáculo à racionalidade – antes a suscita e orienta –, a autora desenvolve um modelo de racionalidade que não é exclusivamente intelectual, uma vez que considera também a ação do ponto de vista da sua prática efetiva. Retomando o ideal ético da “vida boa”, do tempo dos gregos, procura mostrar o valor cognitivo das emoções na condução da vida moral e política – e, por conseguinte, a insuficiência da *justiça* e os limites da perspetiva contratualista. A sua investigação académica sobre a antiguidade clássica⁸⁸ levou-a a (re)encontrar, na resposta que esse período deu às questões éticas, a pertinência, por ela veiculada, da literatura para o conhecimento moral, vindo nas tragédias gregas:

“ (...) um reconhecimento da importância ética da contingência, um sentido agudo do problema dos conflitos de deveres e uma sensibilidade à significação ética das paixões que encontrava muito mais raramente, ou mesmo não encontrava, no pensamento de filósofos reconhecidos quer antigos quer modernos” (NUSSBAUM, 1990: 14).⁸⁹

⁸⁸ Nussbaum centra-se essencialmente na discussão da tragédia grega do século V a.C. e nos textos filosóficos do século IV a.C.. Depois de ter escrito *The Fragility of Goodness*, em 1986, dedicou-se à leitura e redação de textos relacionados com a filosofia helenista, principalmente com o estoicismo grego e romano – na área da filosofia política, os seus trabalhos centram-se na questão da justiça social, abordando temáticas relacionadas com o feminismo e a questão de género.

⁸⁹ Esta mesma ideia havia já sido formulada por Nussbaum na obra *The Fragility of Goodness*, na qual analisa o papel da “fortuna” na vida moral, a partir das reflexões de pensadores gregos clássicos, confrontando sobretudo Platão e Aristóteles. Recorrendo à ideia de “*fortuna moral*” no sentido que os gregos usavam para designar os eventos sobre os quais os humanos não tinham controlo, a autora procura legitimar a relevância ética da contingência e das emoções, questionando a pretensão de universalidade das conceções éticas restringidas à autossuficiência racional e desencarnada – representadas, na obra em questão, por Platão, e associadas, na filosofia moral contemporânea, às conceções éticas de influência kantiana. Analisa, assim, na segunda parte da obra, a tentativa platónica de reconstrução racional das bases da Ética (*Platão: bondade sem fragilidade?*) que, negando os efeitos morais da “fortuna”, condiciona a ação humana para o bem ao domínio da razão sobre a emoção; e na terceira parte

A autora destaca, assim, a resposta menos abstrata, mais centrada na concretude e na valorização do papel das emoções na aprendizagem humana, dada pelos gregos à problemática ética (pelo menos até ao período helenístico) – chamando a atenção para a função de orientação da vida prática (pessoal e coletiva) que o teatro grego possuía. Mais do que simples entretenimento, o teatro configurava um processo de questionamento que, envolvendo a crítica e a emoção, se refletia no conhecimento e na participação na vida pública – constituindo-se, por conseguinte, como “uma forma de vida que incluía a reflexão e o debate público sobre questões éticas e cívicas.” (NUSSBAUM, 1990: 16). Aliás, como salienta a autora, as questões éticas e cívicas não representavam, para os gregos, duas esferas distintas ou separadas, uma vez que perseguiram uma questão geral e um objetivo comum: a partir da questão *como devemos viver para sermos humanos*, filósofos e escritores trágicos preocupavam-se com a condução de uma vida (humana) boa, procurando responder, de maneira sensível, às contingências particulares das vidas dos sujeitos humanos (cf. 1990: 15-16).

É, pois, nesse contexto, que surge o modelo de racionalidade proposto por Nussbaum. Ao articular intelecto e emoções, a autora pretende desenvolver uma conceção de racionalidade prática, de inspiração aristotélica, assente no reconhecimento de uma normatividade fundada na perceção dos particulares concretos envolvidos na vida moral – isto é, em princípios morais devidamente contextualizados, mas universalizáveis a partir dos casos concretos (cf. LAUGIER, 2007: 40). Para tal, procura mostrar o valor cognitivo das emoções, tarefa que leva a cabo na obra *Upheavals of Thought*⁹⁰: argumentando que as emoções não são forças ou movimentos irracionais, mas sim pensamentos ou cognições⁹¹ que moldam a nossa vida mental e social, como refere na Introdução, Nussbaum define as emoções como juízos de valor, isto é, como “respostas inteligentes à perceção de valor”, revelando-se, por conseguinte, indispensáveis à deliberação (cf. 2001: 24-27).

debruça-se sobre o esforço de Aristóteles para restaurar uma compreensão da vida moral à “medida do humano”, isto é, assumindo a “fortuna” como condição constitutiva da vida, assim como a imprescindibilidade das emoções para uma adequada deliberação – reconhecendo a “vulnerabilidade” a que a vida humana boa está exposta (*Aristóteles: a fragilidade da vida humana boa*).

⁹⁰ NUSSBAUM, M. (2001) - *Upheavals of Thought: the Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.

⁹¹ A autora utiliza os termos pensamento e cognição como sinónimos, para se referir à “recepção e processamento de informação”, deixando claro que tal não implica “a presença de cálculo elaborado, de computação, ou mesmo de autoconsciência reflexiva” (cf. p.23) – o que lhe permite incluir, na definição de emoção cognitiva, as emoções dos animais e das crianças.

Nesse sentido, considera que não é possível desenvolver uma teoria ética adequada, sem desenvolver uma adequada teoria das emoções, o que se propõe fazer enfatizando a importância do particular e do *cuidado* na vida ética. A autora procura, assim, mostrar que o juízo moral só é verdadeiramente moral se articular o intelecto com as emoções, razão pela qual opõe ao controlo racional das emoções a necessidade de criar formas desejáveis de emoção – em particular uma, a compaixão, que, pela compreensão imediata da figura do *Outro*, permite desenvolver e alargar a nossa consciência ética (cf. NUSSBAUM, 2001: 14). Dessa forma, a autora desenvolve, na primeira parte do livro, uma teoria que denomina de “neo-estóica”, propondo o “refinamento e a reformulação” da perspectiva estóica das emoções a partir de três ideias principais: em primeiro lugar, a ideia de que as emoções são apreciações ou avaliações cognitivas; em segundo lugar, a ideia de “florescimento pessoal”, no que respeita ao nosso esquema individual de projetos e objetivos; e em terceiro lugar, a importância de elementos externos (objetos e pessoas) para esse mesmo “florescimento pessoal” e, conseqüentemente, para o bem-estar, nosso e dos outros (cf. NUSSBAUM, 2001: 4). Tais ideias acarretam, segundo Nussbaum, o reconhecimento da nossa “falta de autossuficiência” (cf. 2001: 22), isto é, da necessidade⁹² que o ser humano tem de elementos que não dependem do seu controlo para se sentir completo (cf. 2001: 19) – reforçando, assim, a ideia de vulnerabilidade da condição humana.

Recorrendo a exemplos concretos⁹³, a autora salienta a dimensão cognitivo-avaliativa das emoções, mostrando que estas envolvem o pensamento sobre um objeto, combinado com o pensamento sobre o valor que esse objeto tem para nós (cf. 2001: 4). Dessa forma, estabelece-se, segundo Nussbaum, um compromisso entre a nossa forma de ver as coisas e as coisas tal como elas são (cf. 2001: 38), o que significa que “as emoções são a nossa forma de registar como as coisas são relativamente aos elementos externos (i. e. incontroláveis) que vemos como relevantes para o nosso bem-estar” (NUSSBAUM, 2001: 4). Por outras palavras, tal significa que as emoções são *eudaimónicas*, isto é, dizem respeito a tudo aquilo que para o sujeito tem valor intrínseco, incluindo todos os elementos externos sem os quais não poderia ter uma vida completa e “florescente” (cf. NUSSBAUM, 2001: 31-32) – ou, no sentido aristotélico do termo, uma vida feliz.

⁹² Entendemos o termo “necessidade” no sentido de “carência” ou “falta”, uma vez que o termo inglês utilizado é “*neediness*”, que nos remete para esse significado.

⁹³ Ao longo da obra, a autora recorre, por inúmeras vezes, a exemplos concretos de situações que envolvem vários tipos de emoção – por exemplo, a “dor” que envolve a morte de um parente (cf. p.4).

Também aqui Nussbaum reforça o papel das artes na vida humana, sugerindo que a *avaliação cognitivo-eudaimonística*, feita por cada sujeito, envolve diferentes tipos de atividade que não implicam necessariamente uma formulação linguística:

“Existem muitos tipos de atividade cognitiva ou de ver a atividade cognitiva nas quais as ideias de relevância e importância figuram: há imaginações pictóricas, imaginações musicais, as formas cinéticas da dança, e outras. Nem todas elas são reduzíveis a, ou diretamente traduzíveis para o simbolismo linguístico, nem devemos supor que a representação linguística tem um lugar de destaque quer como o mais sofisticado quer como o mais básico” (NUSSBAUM, 2001: 127-128).

O que a autora pretende salientar é que todas as formas de expressão das emoções (que suscitam ou exprimem emoções) envolvem um objeto, ao qual está associada uma intenção – o que significa que, independentemente da forma como são formuladas, as cognições que compõem as emoções são, segundo a autora, percepções que implicam intencionalidade, avaliação e crenças⁹⁴, configurando, como tal, diferentes formas de ver e interpretar a realidade (cf. 2001: 27-30). Nessa perspectiva, considera que o tipo de cognição que compõe a emoção não é estático, mas sim dinâmico, podendo mover-se de forma rápida ou lenta, de forma direta ou hesitante (cf. 2001: 45), variando em intensidade, mas implicando sempre uma atividade que dirige e orienta a ação, uma vez que nos diz: “sim, é assim que as coisas são” (2001: 46).⁹⁵

Para além das diferenças de intensidade atribuídas às emoções, em função da avaliação *eudaimonística*, isto é, do grau de importância do objeto avaliado – quanto maior for a relevância do objeto ou da pessoa para o nosso bem-estar, maior será a intensidade da emoção (cf. 2001: 55) –, a autora assinala também a sua importante função motivacional, evocando a tendência das emoções para mover a personalidade para a ação (2001: 22). Justamente, ao definir as emoções como percepções cognitivas intencionais, envolvendo crenças e avaliações, Nussbaum estabelece uma conexão íntima entre emoção e ação, sustentando que a emoção pode conduzir diretamente a uma motivação para a ação (cf. 2001: 135). Dessa forma, a autora inclui as emoções no sistema de pensamento ético, não como simples complemento ou suporte psicológico,

⁹⁴ Segundo Nussbaum, as crenças são fundamentais para a definição de emoção como cognição, uma vez que aquilo em que acreditamos (mesmo que não seja verdadeiro) determina a forma como interpretamos as coisas (cf. pp. 28-29).

⁹⁵ Daí a metáfora utilizada pela autora, que compara as emoções a “erupções geológicas” a nível do pensamento, através do termo que dá nome ao livro, “*upheavels of thought*”.

mas como parte do próprio pensamento ético, fundamental para a deliberação ética e para o florescimento humano –, associando, por essa via, a razão prática com as normativas éticas (cf. 2001: 3). De tal modo que, considerando o desenvolvimento emocional como sendo “profundamente moldado” pelas primeiras relações cognitivas de reconhecimento de valor que a criança estabelece com as pessoas que lhe são mais próximas e que contribuem para o seu bem-estar (cf. 2001: 14), a autora sugere que sem a compreensão da “história das emoções” ocorrida na infância não podemos compreender as emoções que ocorrem na vida adulta (cf. 2001: 178-179) – e, conseqüentemente, o papel das emoções numa vida humana boa (cf. 2001: 11)⁹⁶. Dessa forma, Nussbaum não só evidencia a contribuição das emoções para a vida moral, como destaca o seu importante papel social, consolidando, através do elemento avaliativo-valorativo das emoções, o seu carácter cognitivo:

“As emoções não são apenas o combustível que alimenta o mecanismo psicológico de uma criatura racional, elas são partes (...) desta própria criatura racional. (...) Se pensarmos nas emoções como elementos essenciais da inteligência humana, ao invés de apenas suportes ou adereços da inteligência, teremos razões especialmente fortes para promover as condições de bem-estar emocional numa cultura política: pois tal visão implica que sem desenvolvimento emocional, estará ausente uma parte da nossa capacidade de raciocínio como criaturas políticas” (NUSSBAUM, 2001: 3).

No que respeita à definição de emoção como cognição, a autora estabelece uma relevante distinção entre emoções e sentimentos: focando-se nos sentimentos associados a estados corporais (como o sentimento de fadiga ou o sentimento de excitação), Nussbaum observa que estes carecem de intencionalidade (em relação a um objeto específico), não tendo, por isso, ao contrário das emoções, conteúdo cognitivo. Admite, contudo, que alguns sentimentos têm conteúdo intencional (como o sentimento de “vazio” de uma vida sem a presença de certa pessoa, ou o sentimento de infelicidade amorosa), podendo, nesse caso, ser entendidos como uma variante terminológica das expressões “percepção” e “juízo” (cf. 2001: 60)⁹⁷. Antecipando objeções, Nussbaum

⁹⁶ Segundo Nussbaum, as emoções “moldadas” durante a infância repercutem-se na vida adulta, motivo pelo qual esta fase da vida é crucial para um adequado desenvolvimento emocional – a autora salienta que a incapacidade de processar determinadas emoções, em particular a empatia e a compaixão, pode levar a condutas sociais desastrosas e, inclusive, à violência (cf. 334-335).

⁹⁷ Este raciocínio aplica-se, portanto, ao amor, nomeadamente ao amor erótico, que Nussbaum analisa na última parte da obra, confirmando o seu conteúdo cognitivo, ao entender este como “uma resposta intensa às percepções da particularidade, e do valor particularmente elevado, do corpo e da mente de outra pessoa” (cf. p. 465).

reconhece que, embora as emoções possam incluir movimentos corporais “não-pensados” ou sentimentos “não-intencionais”, não há uma correlação necessária e consistente entre estes e emoções particulares (cf. 2001: 35), dada a grande variabilidade na forma como as pessoas interpretam e exprimem as emoções, podendo estas, inclusive, variar na mesma pessoa ao longo do tempo (cf. 2001: 60-61). Neste contexto, acrescenta que as emoções não podem ser definidas fisiologicamente, com base numa atividade neurológica particular, uma vez que essa mesma variabilidade, a nível do funcionamento neuronal, torna extremamente difícil dizer quais dos efeitos fisiológicos são consequências das emoções, e quais podem, eventualmente, fazer parte das mesmas (cf. 2001: 58).⁹⁸

Considerando, por conseguinte, que pode haver emoção sem a presença de qualquer destes elementos, a autora argumenta que os mesmos não são uma parte necessária das condições internas de definição de qualquer tipo de emoção (cf. 2001: 57), sustentando que as emoções apenas podem ser identificadas e distinguidas através do seu conteúdo *cognitivo-eudaimonístico* – o qual implica, como vimos, avaliação, crenças, reconhecimento e intencionalidade em direção a um objeto ou sujeito (cf. 2001: 44). Segundo a autora, tal significa que as cognições “não são causas externas, mas partes constituintes do que a emoção é”, configurando-se, dessa forma, como requisito necessário e suficiente da definição de emoção (cf. 2001: 56).⁹⁹ A natureza *eudaimonística* atribuída por Nussbaum às emoções, leva-a a considerar que, apesar da “base biológica” comum a todas as pessoas (cf. 2001: 141 e 151), as emoções são “construídas socialmente”¹⁰⁰, podendo, por isso, ser moldadas e modificadas, através da educação (e não da sua supressão):

“(…) o facto de que os seres humanos deliberam eticamente sobre como viver implica que as emoções são parte integrante da deliberação ética. Se virmos as emoções como impulsos, pensaremos que podemos educá-las ou modificá-las apenas através da sua supressão. (...)”

⁹⁸ Numa referência aos estudos neurocientíficos de Joseph Le Doux, Nussbaum reconhece a complexidade da questão, concedendo que, num futuro próximo, possam surgir evidências científicas que permitam incluir um processo fisiológico particular como elemento necessário na definição de um determinado tipo de emoção – pelo menos de emoções simples, como o medo e a surpresa (cf. p. 115). Ainda na área da neurociência, Nussbaum invoca o trabalho de António Damásio como suporte empírico para alguns dos seus argumentos, nomeadamente no que respeita ao papel cognitivo das emoções como “guias internos” da razão prática, reforçando, assim, a importante função das emoções no processo de tomada de decisão (cf. pp. 115-116).

⁹⁹ Justamente, o argumento de Nussbaum não é que as emoções incluem uma componente cognitiva (entre outras componentes), mas sim que as emoções são cognições, em si mesmas.

¹⁰⁰ Devido ao seu carácter social, as emoções podem, segundo a autora, ser modificadas através da mudança de conteúdo das crenças/valorações que estão na sua base.

Mas na vida cotidiana, estabelecemos frequentemente uma imagem diferente: acreditamos que as emoções têm um conteúdo intencional, e que as pessoas podem (...) moldar o seu próprio conteúdo, especialmente o das emoções emergentes dos seus filhos. Assim, o reconhecimento da “construção social” [das emoções] deve conduzir a um reconhecimento de espaço e liberdade, em vez do inverso (NUSSBAUM, 2001: 172).

Partindo, portanto, do pressuposto de que as emoções podem ser “cultivadas” ao longo do tempo, Nussbaum analisa, na segunda parte da obra *Upheavels of Thoughts*, a compaixão¹⁰¹, que considera sobretudo significativa para o desenvolvimento moral – e, conseqüentemente, para a perspectiva do *cuidado*, da qual proporciona uma visão mais global. Argumentando que a compaixão implica uma avaliação e uma reação ao sofrimento do *Outro*, Nussbaum evidencia a sua importância para uma adequada deliberação ética, oferecendo-nos uma visão da compaixão muito próxima da de Aristóteles¹⁰². Segundo a autora, a compaixão é, para Aristóteles, uma emoção dolorosa direcionada à dor ou sofrimento de outra pessoa, envolvendo três elementos cognitivos: a crença de que o *Outro* está realmente a sofrer, e que esse sofrimento não é trivial; a crença de que a pessoa que sofre não merece tal sofrimento; e a crença de que as possibilidades de quem experiencia a emoção são semelhantes às do sofredor, ou seja, a crença de que somos seres vulneráveis de modo similar ao *Outro* por quem nos compadecemos (cf. NUSSBAUM, 2001: 306).

A terceira crença leva Nussbaum a diferenciar empatia de compaixão, divergindo da visão aristotélica no que respeita à necessidade da empatia para a compaixão.¹⁰³ Com efeito, ao definir a empatia como a capacidade de reconstruir, através da imaginação, a experiência vivida por outra pessoa, Nussbaum faz notar que esta “reconstrução imaginativa” não envolve qualquer tipo de avaliação quanto ao tipo de experiência vivenciada (cf. 2001: 301-302). Para a autora, tal avaliação, por implicar a crença num “*julgamento eudaimonístico*” de que “essa pessoa, ou criatura, é um elemento importante no meu esquema de objetivos e projetos, um fim cujo bem deve ser promovido” (2001: 321), constitui o requisito necessário e suficiente para a compaixão,

¹⁰¹ Na referida obra, Nussbaum apresenta o conceito de simpatia como sinónimo de compaixão, diferindo desta apenas em relação à intensidade da emoção experimentada (cf. p. 302). Na obra *Poetic Justice*, utiliza o termo piedade (*pity*) como sinónimo de compaixão, justificando tal uso pela recente conotação de “condescendência” que o termo adquiriu.

¹⁰² Tal visão tem por base o relato de Aristóteles sobre a piedade ou compaixão na *Retórica*.

¹⁰³ Embora diferencie empatia de compaixão, Nussbaum salienta a importância da empatia para a formação da compaixão, reconhecendo que esta, se for devidamente cultivada, pode conduzir à compaixão (cf. pp. 332-333).

permitindo-nos ver os nossos interesses refletidos no *Outro*, que beneficia, assim, da nossa preocupação e apoio. Entendida por Nussbaum como “a maneira de a «nossa espécie» ligar o bem dos outros à fundamentalmente *eudaimonística* (...) estrutura da nossa imaginação e cuidados mais intensos” (2001: 388), a compaixão oferece-nos um compromisso moral para ajudar o *Outro* – sendo que esse compromisso, envolvendo o bem-estar, nosso e do *Outro*, apenas será consistente se, como assinala a autora, estiver enraizado e ligado a uma conceção de *eudaimonia*, de forma a contrariar o potencial da compaixão para a univocidade e para a parcialidade (cf. 2001: 14). Encarnando, dessa forma, uma visão adequada do bem e da responsabilidade (cf. NUSSBAUM, 2001: 404), a compaixão seria, assim, um “guia razoável e confiável” da razão prática (cf. 2001: 374), fundamental para a compreensão do significado humano de eventos e políticas (cf. 2001: 14) e, como tal, para um posicionamento ético adequado. Como conclui a autora, uma pessoa privada das avaliações facultadas pela compaixão, parece estar privada de “informações éticas” fundamentais, sem as quais não é possível valorar adequadamente, isto é, racionalmente (cf. NUSSBAUM, 1995²: 65)¹⁰⁴.

Relembrando, pois, que o conhecimento moral não pode ser apenas acessível ao intelecto, dado o essencial valor cognitivo das emoções para a perspetiva moral, sem o qual este perderia a capacidade avaliativa-valorativa (cf. 2001: 1), Nussbaum contraria a já velha, mas ainda atual, dicotomia entre razão e emoção, opondo-se à tendência do pensamento ocidental¹⁰⁵ para estabelecer uma divisão entre “saberes racionais” e

¹⁰⁴ NUSSBAUM, M. (1995²) - *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Boston: Beacon Press Books.

Também aqui, mais uma vez, Nussbaum destaca a importância da narrativa literária para o conhecimento moral, argumentando que a leitura de alguns romances propicia aos leitores a experiência da compaixão. Segundo a autora, a emoção suscitada pelo sofrimento das personagens é de verdadeira compaixão, uma vez que o leitor acredita que os infortúnios que atingem as personagens são graves e que estas não são responsáveis por isso – acrescentando que tais juízos nem sempre seriam acessíveis dentro da perspetiva empática (cf. p. 66). De qualquer modo, deixa bem claro, logo no prefácio, que as emoções do leitor (principalmente a empatia e a compaixão), instrumentalizadas pela imaginação, são essenciais a uma adequada argumentação ética (cf. p. xvi), dando especial relevo, ao longo da obra, à importância das emoções para o papel dos juízes na esfera da vida pública.

¹⁰⁵ Na obra *Upheavels of Thought*, Nussbaum analisa a dicotomia que opõe a razão à emoção, fazendo referência a uma tradição de pensamento que, por entender as emoções como “perturbadoras da razão”, legitimou o poder da razão sobre a emoção – no sentido de um “cálculo mais frio” ou de “uma análise custo-benefício” (cf. p. 22). Assim, contesta, por um lado, a visão que vem dos Estóicos até Espinosa, que acusa as emoções de parcialidade, considerando que estas, apesar de não serem desprovidas de conteúdo cognitivo, estão fundadas em avaliações falsas ou equivocadas, predispondo o indivíduo a valorizar apenas as pessoas que lhe são mais próximas, quando todas as pessoas devem ser igualmente valorizadas, (cf. pp. 356-361); e por outro, a visão racionalista do mundo moderno económico utilitarista, de influência kantiana, que defende a “irracionalidade” das emoções, considerando, portanto, que estas são desprovidas de conteúdo cognitivo, constituindo-se como impulsos inatos, de natureza pré-racional, devendo, por essa razão, ser controladas e reprimidas, ou até mesmo suprimidas, para que a virtude, alcançada através do poder da razão, possa prevalecer (cf. pp. 378 e 381-383).

“saberes emocionais”, postulando, dessa forma, uma hierarquia entre razão e emoção – na qual a razão tem valor de excelência. Contra esta tendência, que considera ser uma visão parcial e adulterada da realidade, a autora argumenta da seguinte forma, reforçando as suas principais convicções acerca das emoções:

“Há muitas razões especiais para considerá-las [as emoções] com desconfiança, dado o seu conteúdo específico e a natureza de sua história. Isso não significa, todavia, que possamos ignorá-las, como tantas vezes a filosofia moral tem feito. Isso significa que uma parte central do desenvolvimento de uma teoria ética adequada será desenvolver uma teoria adequada das emoções, incluindo as suas fontes culturais, a sua história na infância e as suas às vezes imprevisíveis e desordenadas operações na vida diária de seres humanos que estão ligados a coisas fora de si mesmos” (NUSSBAUM, 2001: 2).

Podemos sintetizar a oposição de Nussbaum ao pensamento tradicional na crença de que “a racionalidade humana, longe de remeter para a atividade de seres autossuficiente e desencarnados, depende, para o seu desenvolvimento, de circunstâncias externas (...)” (GARRAU e GOFF, 2010: 127), salientando, à maneira de Gilligan, que essa crença envolve a sensibilidade para pensar a vida humana como uma rede complexa de relações da qual todos dependem – e ainda, que esse parâmetro de referência é fundamental como possibilidade de garantir a dignidade da vida concreta de cada ser humano. Nessa perspectiva, a autora defende que as emoções devem atuar em conjunto com a razão, no sentido de serem acompanhadas por uma adequada teoria do valor, isto é, por uma teoria ética que promova o acesso da vida humana a um conjunto de bens básicos e necessários para o bem-estar e “florescimento” do ser humano (cf. 2001: 374). É, pois, esta concepção da Ética, concebendo o sujeito humano como um ser de dependências e de vulnerabilidades (que, em numerosas situações, o impedem de fazer valer os seus direitos), que leva Nussbaum a sustentar uma visão moral e política da justiça social que retire a *justiça* do plano do contrato social para a colocar no plano do desenvolvimento humano. Com efeito:

“Se o projeto de Nussbaum é colocar a dependência no coração da ação política, não será à custa da rejeição radical do ideal liberal de liberdade. Pelo contrário, [tal projeto] consiste em combinar o reconhecimento de uma dignidade inerente às relações de dependência com a conservação, por parte do Estado, da meta de um "desenvolvimento de capacidades" dos cidadãos: todos os cidadãos deverão ter a oportunidade de desenvolver o maior número

possível de capacidades e de aceder ao máximo de independência” (GARRAU e GOFF, 2010: 130).

Com esse propósito, desenvolve, a partir da *teoria das capacidades*¹⁰⁶, uma nova teoria da justiça, fundamentada numa proposta normativa política que tem como objetivo fornecer as bases filosóficas para a explicação dos princípios constitucionais básicos que, segundo a autora, deveriam ser respeitados e implementados pelos governos de todas as nações, como mínimo indispensável do que o respeito pela dignidade humana exige (cf. NUSSBAUM, 2000: 5)¹⁰⁷. Concebendo o desenvolvimento humano como expansão das *capacidades* – entendidas como o que as pessoas são efetivamente capazes de fazer e de ser, pessoalmente e em comparação com outras (cf. 2000: 5) –, Nussbaum argumenta que a dignidade humana deve ser garantida por um sistema político público que proporcione aos cidadãos um nível básico de *capacidades*: o designado “limiar de humanidade” (cf. 2000: 12), abaixo do qual a autora considera que não é possível haver justiça, uma vez que determinadas áreas do *funcionamento* humano seriam tanto injustas, como trágicas (cf. 2000: 71).

Pressupondo, portanto, que cada pessoa tem valor, Nussbaum defende uma visão das *capacidades* a partir da perspetiva dos direitos¹⁰⁸ (cf. 2000: 14), sustentando que todos os cidadãos têm o direito de exigir este conjunto de princípios básicos dos seus governos (cf. 2000: 13), e que os mesmos não podem ser desrespeitados em prol de outros tipos de vantagem ou benefício social (cf. 2000: 14). Tal visão permite-lhe obter

¹⁰⁶ A *teoria das capacidades*, desenvolvida por Amartya Sen e Martha Nussbaum, pertence ao campo das teorias contemporâneas da justiça, e oferece uma ampla estrutura normativa para avaliar o bem-estar individual e de grupos populacionais, assim como as medidas sociais e as políticas públicas de uma determinada nação. Utilizada numa variedade de áreas de estudo (desde a política, economia e políticas sociais, à ética e à filosofia), permite analisar uma série de questões sociais, tais como a pobreza, saúde, desigualdades de género, educação e desenvolvimento. Saliente-se que esta teoria, baseada nas *funcionalidades* e nas *capacidades*, foi pioneira, na área da economia, através de Amartya Sen, tendo Nussbaum, a partir da colaboração com Sen, desenvolvido a sua própria versão da mesma, sobretudo na obra que, em seguida, abordaremos com mais detalhe: NUSSBAUM, M. (2000) - *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge: Cambridge University Press. As semelhanças e as diferenças entre as perspetivas dos dois autores são esclarecidas por Nussbaum na obra em questão (cf. pp. 11-15).

¹⁰⁷ Ob. cit. na nota anterior.

¹⁰⁸ Nussbaum faz notar que, apesar da estreita relação entre *capacidades* e direitos, a ideia dos direitos humanos não é uma ideia clara e cristalina, podendo, por isso, produzir a sensação de que existe um acordo, quando na realidade existem profundos desacordos filosóficos relativamente aos mesmos. Segundo a autora, ainda há uma grande discussão em torno do que são ou não são direitos, daí a vantagem da linguagem das *capacidades*, que garante os direitos aos cidadãos como *capacidades* para o *funcionamento* (cf. pp. 97-101). Por esse motivo, a autora considera que, nalgumas áreas, a melhor forma de entender os direitos é vê-los como *capacidades* “combinadas” (cf. p. 98), isto é, como potencialidades naturais e individuais alimentadas por circunstâncias externas apropriadas que permitem o seu exercício (veja-se a distinção feita pela autora entre capacidades básicas, internas e combinadas, pp. 84-85).

uma noção básica, porém bastante objetiva, de “qualidade de vida”, abrindo espaço para a reivindicação de políticas públicas que satisfaçam tais exigências. Nesse sentido, desenvolve uma posição sobre a *justiça* adotando o “*princípio da capacidade de cada pessoa*”, assente no “*princípio de cada pessoa como um fim*” (cf. 2000: 5), enfatizando o caráter universal destes princípios: com efeito, segundo a autora, a abordagem das *capacidades* é plenamente universal, uma vez que as *capacidades* em questão são importantes para todo e qualquer cidadão, de todo e qualquer país, permitindo a cada um ser tratado como um *fim* em si mesmo, e não como um instrumento para os fins dos outros (cf. 2000: 6).

A proposta normativa política de Nussbaum vai, pois, para além da utilização meramente comparativa das *capacidades*, ultrapassando as fronteiras dos nacionalismos e envolvendo “uma forma de universalismo que é sensível ao pluralismo e às diferenças culturais” (cf. 2000: 8). No contexto dessa normatividade, e considerando que o pluralismo e o respeito pela diferença são valores universais fundamentais (cf. 2000: 32), a autora procura desenvolver um argumento transcultural, verdadeiramente universal, a favor da emancipação humana, procurando, igualmente, não se alhear dos contextos, das particularidades e da diversidade cultural:

“Argumentarei que é possível descrever um paradigma (...) fortemente universalista, comprometido com a transculturalidade das normas de justiça, igualdade e direitos, e ao mesmo tempo sensível às particularidades locais, e às muitas formas em que as circunstâncias moldam não apenas as nossas opções mas também as nossas crenças e preferências” (NUSSBAUM, 2000: 7).¹⁰⁹

Nessa perspectiva, Nussbaum considera que as *capacidades*, enquanto oportunidade para escolher modos de vida que a pessoa considera preferíveis, implicam um conjunto de *funcionamentos* que possibilitam a realização efetiva das várias coisas que a pessoa prefere fazer ou ser. A distinção entre *capacidades* e *funcionamentos* permite, assim, preservar *liberdades* e *oportunidades* para cada pessoa (cf. 2000: 55), dependendo o seu exercício das circunstâncias individuais, da relação que a pessoa estabelece com os outros, bem como das estruturas e das medidas sociais que possibilitam realizar as potenciais opções (cf. 2000: 14). Tal significa que o

¹⁰⁹ Na defesa de valores universais, Nussbaum desenvolve, na obra em questão, uma crítica explícita ao relativismo cultural, mostrando a inconsistência dos seus argumentos e a importância do binómio igualdade-diferença. Veja-se, a esse respeito, pp. 41-50.

desenvolvimento humano envolve dois requisitos essenciais: a liberdade de escolha, por um lado, e as circunstâncias ideais, por outro. É, pois, neste contexto, que surge a questão da desigualdade de género, num mundo em que, segundo a autora, as mulheres ocupam um lugar desigual em relação aos homens.¹¹⁰ Precisamente, Nussbaum inicia a sua análise sobre o desenvolvimento e a igualdade mostrando esta desigualdade, evidenciada por uma série de situações que comprovam que muitas mulheres carecem de apoio em funções fundamentais para uma vida plenamente humana, contando, por isso, com *capacidades* inferiores às dos homens:

“[As mulheres] Estão menos bem nutridas do que os homens, têm menor acesso à saúde, são mais vulneráveis à violência física e aos abusos sexuais. É bem provável que tenham menos escolaridade, e que dificilmente tenham alguma instrução técnica ou profissional. Se decidirem entrar no mundo do trabalho, enfrentarão obstáculos maiores, entre os quais se inclui a intimidação por parte da família ou do cônjuge, a discriminação sexual no momento da admissão, e o assédio sexual no lugar de trabalho; tudo isto, com muita frequência, sem a possibilidade de recorrer eficazmente à lei. Obstáculos deste tipo impedem frequentemente a participação efetiva das mulheres na vida política. Em muitos países, não gozam sequer de plena igualdade perante a lei: não têm os mesmos direitos de propriedade que os homens, os mesmos direitos de estipular contratos, os mesmos direitos de associação, movimento e liberdade religiosa. Asfixiadas com frequência pela dupla jornada de trabalho, que acrescenta à fadiga do trabalho externo a responsabilidade do trabalho doméstico e do cuidado dos filhos ficam privadas da possibilidade de encontrar momentos de lazer a fim de cultivar as suas faculdades imaginativas e cognitivas” (NUSSBAUM, 2000: 1).

Esta realidade leva Nussbaum a aliar a sua abordagem normativa das capacidades a um pensamento feminista que se quer internacional, ou seja, um “feminismo universalista” capaz de atravessar as fronteiras da cultura, do país, da religião e da classe (cf. 2000: 34), para formular recomendações normativas sobre as condições de vida das mulheres, principalmente das mulheres dos países do terceiro mundo, onde se verificam as maiores desigualdades e onde as mulheres enfrentam problemas como os acima descritos. Segundo a autora, estes problemas devem ser acrescentados aos temas tradicionais da filosofia feminista, comuns às mulheres ocidentais e às mulheres dos

¹¹⁰ Esta posição é amplamente difundida por Nussbaum na obra *Women and Human Development*, com base em relatórios internacionais sobre o desenvolvimento das mulheres, bem como numa variedade de relatos, (orais e escritos) sobre a vida real de mulheres concretas – sobretudo mulheres de países em desenvolvimento, pois, como observa Nussbaum, existe uma forte correlação entre a pobreza e a desigualdade de género, da qual resulta, na sua opinião, a falência das capacidades centrais (cf. p. 3).

países em desenvolvimento (cf. 2000: 7), devendo este feminismo internacional dedicar-se à formulação de normas de justiça, igualdade e direitos válidos nas diferentes culturas. Nesse sentido, a autora apela à sensibilidade da política internacional para as diferenças de gênero, as quais, salienta, devem ser tratadas como um problema de justiça, acrescentando que a abordagem ao desenvolvimento internacional deve ser avaliada pela sua capacidade para reconhecer estes problemas e fazer recomendações para a sua solução (cf. 2000: 5).

Fazendo, através de comparações interculturais, ouvir as “vozes” das mulheres, Nussbaum argumenta que o seu projeto consiste em desenvolver um conjunto defensável de garantias constitucionais para todas as nações, no que respeita a determinadas normas universais ditadas pela capacidade humana (cf. 2000: 35) – o que seria um instrumento teórico para ser usado na prática, na luta pela garantia de direitos de todas as pessoas em todo o mundo. Convicta de que a linguagem dos direitos permite chegar a poderosas conclusões normativas sobre a existência de *capacidades* básicas (cf. 2000: 100), a autora propõe, então, uma lista de “*dez capacidades funcionais humanas centrais*” que, segundo ela, devem ser promovidas pelas políticas públicas, uma vez que estabelecem um “mínimo social decente numa variedade de áreas” (cf. 2000: 75), isto é, um “limiar” sem o qual uma vida não pode ser considerada *humana*. Entre essa variedade de áreas contam-se a própria vida (a capacidade de viver uma vida humana de duração normal, sem que ocorra morte prematura), a saúde, a integridade física, a liberdade de sentir, imaginar e pensar, assim como a capacidade para desenvolver a vida emocional e a razão prática. As outras capacidades dizem respeito à afiliação, à dimensão lúdica da existência, à interação com outras espécies do mundo da natureza e ao controlo, político ou material, sobre o ambiente – implicando esta última a capacidade de participar efetivamente nas escolhas políticas e o direito à propriedade¹¹¹ (cf. 2000: 78-80).

Apesar de conceber cada uma destas *capacidades* como um “componente isolado” (no sentido em que não podemos satisfazer a necessidade de uma, oferecendo uma maior quantidade de outra), Nussbaum considera que todas elas estão relacionadas umas

¹¹¹ Em listas anteriores não figurava a *capacidade* de ter propriedade, pois Nussbaum temia que o seu projeto fosse confundido com outros enforques universalistas que considera “obtusos”, por entenderem as pessoas como simples agentes racionais, maximizadores de utilidades, num mercado global (cf. pp. 30-31). Mas a experiência com as mulheres na Índia mostrou que uma das grandes causas da sua fraca prosperidade advinha da falta de direito à propriedade, em virtude da qual não podiam reivindicar para si nenhum bem material, em caso de divórcio ou mesmo de partilha de herança – razão pela qual esta passa a ser considerada, pela autora, uma *capacidade* central para o desenvolvimento humano.

com as outras, de acordo com a “*particularidade irreductível*” da complexidade e da diversidade humana (cf. 2000: 81). Salientando que as *capacidades* centrais definidas são valiosas para toda e qualquer pessoa – e, por isso, igualmente fundamentais (cf. 2000: 12)¹¹² –, a autora reforça a importância desta lista como “*medida comparativa*” da qualidade de vida dos seres humanos, argumentando que é pela *capacidade* de cada pessoa que deve ser avaliado o desenvolvimento de uma nação (cf. 2000: 82). Nesta perspectiva, a lista das *capacidades* formulada por Nussbaum pode ser entendida como uma norma de avaliação da *justiça* de uma sociedade, uma vez que permite questionar a organização social no que respeita ao acesso às *capacidades* centrais – revelando-se, por conseguinte, um guia fundamental para a elaboração de políticas públicas (cf. GARRAU e GOFF: 138).

Nessa medida, Nussbaum sustenta que a sua lista, definida no contexto de um sistema político liberal, tem como fundamento premissas éticas baseadas na concepção do que é uma vida verdadeiramente humana ou digna – e não em qualquer visão metafísica ou teleológica específica sobre a natureza humana (cf. 2000: 83). Como tal, considera que esta pode ser objeto de um “*consenso sobreposto*”, como propõe John Rawls¹¹³, entre pessoas que têm diferentes concepções do bem, isto é, que partilham diferentes doutrinas morais, enfatizando que a mesma permanece em aberto, podendo sempre ser discutida e sujeita a revisão (cf. 2000: 76-77). Proporcionando um amplo acordo intercultural, esta forma de compreender a *justiça* abre, assim, as portas a novas avaliações sobre as sociedades e os indivíduos, de acordo com as circunstâncias e as particularidades históricas de cada país, que moldam, como sabemos, as opiniões, as crenças e as preferências das pessoas – permitindo, por essa via, estabelecer uma estrutura universal de valores que deixa espaço para um razoável pluralismo e reforça o valor prático da teoria, pois como assinala Nussbaum, “a liberdade não é apenas uma questão de ter direitos no papel, requer estar numa posição para exercer esses direitos” (cf. 2000: 54).

¹¹² Não obstante, destaca duas capacidades, a razão prática e a afiliação, pela sua “importância especial” na organização e difusão das restantes capacidades, tornando a sua busca “verdadeiramente humana” (cf. p. 82).

¹¹³ Nussbaum sustenta uma versão reformulada dos princípios de justiça de Rawls, considerando que este falha ao utilizar o conceito de “*bens primários*” como premissa da igualdade. Para a autora, não é aceitável uma lista baseada em bens, uma vez que a distribuição equitativa de um determinado número de bens não é suficiente para garantir aos indivíduos um igual “florescimento” ou um nível de bem-estar social equivalente – segundo ela, apenas uma lista baseada nas *capacidades* permite fazer justiça ao esforço dos indivíduos para desenvolver a vida que livremente escolheram levar, no seio de um determinado contexto material e social (cf. pp. 66-70).

Nussbaum afasta-se, assim, da teoria rawlsiana de *justiça*, inscrita na tradição do contrato social e na linha racionalista kantiana¹¹⁴, para seguir a visão aristotélica, evocando a importância das emoções e da imaginação para a capacidade deliberativa e, por conseguinte, o seu importante papel na liberdade de escolha. Recorrendo à noção aristotélica de ser humano como animal político, Nussbaum considera que, embora a racionalidade seja uma das suas características essenciais, não é a única que lhe confere dignidade, lembrando que a relação e a convivência com os outros é extremamente importante para a sua formação e construção enquanto ser virtuoso. Nussbaum reconhece, assim, a influência da ideia aristotélica/marxista das bases materiais do *funcionamento* humano como fundamento da sua abordagem às *capacidades* humanas para a dignidade da vida humana (cf. 2001: 13), a qual se plasma numa ideia central:

“A ideia central é que o ser humano é um ser livre e digno que forma a sua própria vida em cooperação e reciprocidade com os outros, em vez de ser passivamente moldado pelo mundo à maneira de um animal de “rebanho” ou de “manada”. Uma vida realmente humana é a que é formada através dos poderes da razão prática e da sociabilidade” (NUSSBAUM, 2000: 72).

Nessa perspectiva, podemos dizer que com Nussbaum a *justiça* passa a ser tematizada por outros valores, sendo precisamente a esse nível que a autora pode integrar o contributo do *cuidado*, uma vez que este remete para um conjunto de práticas e atitudes sem as quais nenhuma das *capacidades* humanas centrais poderia ser adquirida ou exercida – razão pela qual o *cuidado* está, para Nussbaum, no centro da definição de uma sociedade justa e da ação política (cf. GARRAU e GOFF, 2010: 138). Enfatizando a importância do acesso à *justiça* para o desenvolvimento humano, a autora desloca, todavia, a *justiça*, do nível da abstração intelectual para o terreno da experiência humana, garantindo, através da *teoria das capacidades*, a presença da ideia de *justiça* no nível do concreto em que se vive – isto é, como dimensão constitutiva da

¹¹⁴ Acrescente-se que, mais recentemente, Nussbaum prolongou as suas críticas a Rawls, apontando as limitações da abordagem contratualista que, segundo a autora, exclui do plano da *justiça* tudo aquilo que decorre da heterogeneidade e da particularidade das situações humanas – não dando, por isso, conta das desigualdades que realmente existem entre os indivíduos. Incluindo na lista dos excluídos da *justiça* os incapacitados e os deficientes, os cidadãos dos países do terceiro mundo, e ainda os organismos vivos não-humanos, Nussbaum desvia-se das teorias contratualistas em geral, e em particular da teoria distributiva da justiça de Rawls, da qual formula uma profunda crítica, sobretudo na obra: NUSSBAUM, M. (2006) - *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

vida, e não como mero aspeto regulador de conflitos ocasionais. Por outro lado, observa que a *justiça* respeita a todos os seres vivos, que compartilham com os outros seres a pertença a uma “teia de relações”, tanto a nível individual como institucional. Tal significa, portanto, que “todas as relações humanas, públicas e privadas, podem ser caracterizadas em termos de igualdade e em termos de apego, e que tanto a desigualdade como o desapego constituem as bases da preocupação moral” (cf. PAPERMAN, 2004: 420).¹¹⁵

Uma forma de percepção de *justiça* como a sugerida por Nussbaum anuncia, por conseguinte, uma outra compreensão da racionalidade, constituída no fluir da experiência de si mesmo, da natureza e das relações com os outros. Essa dimensão da racionalidade permite, por sua vez, encarar a dinâmica da moralidade a partir da interioridade, isto é, das experiências concretas dos seres humanos, e não da simples referência a códigos externos. De acordo com a conceção ética de Nussbaum, é, pois, no contacto com essa experiência particular que reside o *cuidado*, que se define, assim, em termos de percepção e atenção, envolvendo crenças, interpretações e, sobretudo, avaliações de natureza normativa (cf. NUSSBAUM, 2000: 265). O conhecimento sensível proporcionado pelo *cuidado* remete-nos, justamente, para uma série de virtudes e capacidades morais; virtudes como a preocupação altruísta, a responsabilidade para com as necessidades dos outros e o espírito de sacrifício; e capacidades como a percepção das situações particulares e necessidades dos outros, assim como a capacidade de raciocinar sobre a melhor forma de atender a essas necessidades (cf. NUSSBAUM, 2000: 242).

Tais virtudes e capacidades, essenciais para um desenvolvimento humano integral, precisam, segundo a autora, de encontrar um lugar num feminismo que se quer universal (cf. 2000: 242), ao que nós acrescentamos: numa Ética que se quer universal e, que, para isso, requer uma nova perspectiva teórica que abarque, na ideia de igualdade, a homogeneidade e a heterogeneidade dos seres humanos. Entendendo as *capacidades* como base de direitos humanos e de políticas públicas mais justas e inclusivas, capazes de colmatar as necessidades dos seres humanos, Nussbaum mostra que o *cuidado* é, com efeito, um problema de *justiça*, e que aliar o pensamento normativo aos recursos políticos é a forma mais adequada de lidar com as questões de justiça social –

¹¹⁵ PAPERMAN, P. (2004) - “Perspectives féministes sur la justice”, *L'Année sociologique*, 54/2: PUF, 413-433 (disponível em <http://www.cairn.info/revue-l-annee-sociologique-2004-2-pag-413.htm>, acedido a 11/02/2012).

destacando, dessa forma, “a fecundidade do diálogo entre as abordagens do *cuidado* e das *capacidades*” (GARRAU e GOFF, 2010: 141). A possibilidade de articulação entre o universal e o particular sustentada por Nussbaum confirma, assim, que não há qualquer contradição entre sensibilidade e conhecimento, entre *cuidado* e *justiça* e, como tal, entre *cuidado* e racionalidade – e porque a *Ética* é atenção ao *Outro*, então podemos dizer que toda a *Ética* é uma *ética do cuidado*, do *cuidado* com o *Outro* (cf. LAUGIER, 2007: 40).

Tais pressupostos tornam urgente repensar a formação da cidadania, no sentido de garantir modelos de participação equilibrados e coerentes – no dizer de Nussbaum, torna-se urgente “*cultivar a humanidade*” que, na sua perspectiva, é o mesmo que educar para a cidadania mundial. Com efeito, na obra *Cultivating Humanity*, a autora reforça o trabalho conjunto entre filosofia e literatura, argumentando que o propósito da educação liberal é cultivar a humanidade para a cidadania mundial, e que tal só pode ser feito mediante o desenvolvimento de três *capacidades* essenciais: a capacidade de autoexame e pensamento crítico sobre a nossa própria cultura e tradições; a capacidade de nos reconhecermos uns aos outros como seres humanos vinculados por laços de preocupação; e a capacidade de imaginação narrativa, isto é, a capacidade de nos identificarmos e colocarmos no lugar do *Outro*, através do pensamento e da imaginação. (cf. NUSSBAUM, 1997: 9-11).¹¹⁶

Funcionando como um “todo orgânico”, o cultivo destas *capacidades* é, de acordo com Nussbaum, fundamental para vivermos “uma vida examinada”, como defendia Sócrates (cf. 1997: 9), através da qual nos podemos desenvolver como cidadãos do mundo, capazes de tomar decisões e de deliberar, em conjunto, sobre o bem comum. Justamente, com base no modelo crítico-socrático de cidadania, a autora propõe um modelo de educação que implica não só pensar criticamente, mas também exercitar a imaginação e empenhar-se na compreensão do *Outro* – destacando, dessa forma, o papel das humanidades e das artes neste modelo de educação crítica e criativa.¹¹⁷ O reconhecimento da pluralidade humana, que se traduz, para Nussbaum, na ideia de igualdade perante leis e oportunidades, implica, portanto, novas responsabilidades cívicas nas cidadanias democráticas atuais – e estas, como veremos a seguir, exigem o *cuidado* para com todos aqueles que nos rodeiam.

¹¹⁶ NUSSBAUM, M. (1997) - *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, 7ª ed., Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.

¹¹⁷ Para uma visão mais global do modelo de educação proposto por Nussbaum, veja-se: NUSSBAUM, M. (2010) - *Not for Profit. Why Democracy needs the Humanities*, Princeton: Princeton University Press.

Epílogo: Por uma Ética inclusiva e plural

A mudança de paradigma epistemológico descrita nos capítulos anteriores, para além da crítica a um modelo redutor e excludente de racionalidade – que instaurou as ideias de neutralidade, universalidade e objetividade como requisitos da verdade e do saber –, avança para a conceção de um modelo de racionalidade mais *holístico* que, não renunciando a certas pretensões normativas, procura, em vez de um universal abstrato, uma universalidade aberta à diversidade e à concretude da vida. Contrariando a ideia de um futuro linear focalizado no presente, esta nova epistemologia da racionalidade prioriza a ideia de um sujeito relacional, imerso num contexto histórico-linguístico, que molda e fornece um horizonte de sentidos – concebendo, por essa via, cenários possíveis para outras narrativas, assentes na ideia de que a pluralidade humana é um universal concreto. Referindo-se à “condição humana da pluralidade”, Hannah Arendt diz-nos que:

“A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspeto de igualdade e distinção. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus antepassados, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender” (ARENDDT, 2001: 224).¹¹⁸

Com efeito, enquanto instrumento hermenêutico de análise e compreensão do real, este novo modelo de racionalidade afasta-se do universalismo e absolutismo da epistemologia moderna para, a partir de um sujeito concreto e situado, sustentar o contexto de possibilidades e de narrativas plurais. Reconstruindo o imaginário social, o novo quadro de inteligibilidade permite, assim, enfrentar os desafios e os problemas do mundo atual com critérios e parâmetros fundamentados numa prática ético-política que reconhece o valor das diferenças, isto é, das contingências particulares, históricas e pessoais que fazem do discurso humano, qualquer que ele seja, uma interpretação da realidade. E se Arendt afirma que, independentemente do que façam, os homens são sempre seres condicionados (cf. 2001: 22), Hans-Georg Gadamer fala-nos de um horizonte histórico co-extensivo à vida que vivemos. Entendendo que toda a compreensão da realidade é hermenêutica, e que esta implica uma determinada tradição

¹¹⁸ ARENDT, H. (2001) - *A Condição Humana*, Trad. Roberto Raposo, Lisboa: Relógio d' Água.

cultural que modela os nossos preconceitos (isto é, os nossos recursos de interpretação), Gadamer apela à necessidade de refletirmos sobre o legado cultural que recebemos – questionando, avaliando e interpretando o mesmo, a partir de uma nova configuração. Nessa perspectiva, considera que somos portadores de uma consciência histórica, temporal, que é, simultaneamente, condição de possibilidade e de constrangimento do modo como interpretamos a realidade, obrigando-nos a reconhecer a pluralidade de “linguagens” e de “vozes” que conferem sentidos diversos à realidade.¹¹⁹

Privilegiando uma perspectiva relacional, Gadamer defende a possibilidade de articulação e de diálogo entre as diferentes formas de experiência, contribuindo, dessa forma, para traçar os limites de uma razão pura e absoluta, sustentada pelo padrão epistemológico da tradição dominante. Tal como Gilligan questionou a existência de uma só voz moral, pondo em causa a *ética da justiça* como paradigma da moralidade, Gadamer questionou a pretensão de um caminho único para a verdade, contestando o valor absoluto atribuído à verdade científica. Este “paralelismo” estabelecido entre os dois autores, e evidenciado por Susan Hekman na já citada obra, *Moral Voices, moral selves*, estende-se, na nossa perspectiva, a muitos outros autores, feministas e não feministas que, tal como Benhabib e Nussbaum, analisaram e reinterpretaram o paradigma epistemológico dominante, contribuindo para inaugurar um horizonte hermenêutico flexível, aberto ao diálogo e à pluralidade (cf. HEKMAN, 1995: 133).¹²⁰

É, pois, na desconstrução e na reinterpretação dessa realidade que Gilligan está comprometida: vendo no *cuidado* o equivalente feminino da *justiça*, a autora contesta a imposição do padrão masculino como ideal de desenvolvimento humano, revelando as limitações do modelo de desenvolvimento moral de Kohlberg, de raiz kantiana, apenas válido para medir o desenvolvimento de um aspeto da orientação moral – que incide sobre a *ética da justiça* e dos *direitos* –, ignorando a possibilidade de outros modos de viver a moralidade. Como complemento a este modelo, Gilligan descreve uma forma de interpretar os juízos morais baseada em experiências e preocupações diferentes, fazendo “ouvir” a voz do *cuidado* como um tipo de raciocínio moral que constitui, com efeito, uma orientação moral diferente, mas igualmente válida. Sustentando que a maturidade moral implica tanto a *justiça* como o *cuidado*, isto é, o reconhecimento da igualdade,

¹¹⁹ GADAMER, H. G. (1996) - *Le problème de la conscience historique*, ed. Pierre Fruchon, Paris: Seuil. Veja-se, em particular, a Conferência 1, que aborda os problemas epistemológicos das ciências humanas, a partir da problemática da nova consciência histórica.

¹²⁰ Concordamos com Hekman quando refere que a oposição dos referidos autores à tradição não é, contudo, de recusa total, considerando que a mesma facultou as “ferramentas” necessárias para a compreensão crítica da realidade e, por conseguinte, para a sua reinterpretação.

assim como o reconhecimento da diversidade, Gilligan amplia a teoria moral vigente – mantendo, da tradição, o poder discriminador e universalizador da razão, sem o qual não é possível a emancipação, mas rejeitando o seu sentido totalizador e excludente, ao qual contrapõe o valor das diferenças como abertura indispensável ao *Outro*.¹²¹

Tal como definida por Gilligan, a *ética do cuidado* configura-se como uma teoria moral contextual que compreende as situações e as relações sociais em termos de dependência e vulnerabilidade, a partir das experiências concretas dos indivíduos particulares. A condição dos seres humanos incluídos numa rede de relações e a consciência de que precisamos uns dos outros para nos desenvolvermos como indivíduos, fazem da responsabilidade (entendida por Gilligan como capacidade de resposta, e não como limitação da ação) um conceito central da *ética do cuidado*, fundamental para a construção do sujeito moral e social. Implicando uma resposta às circunstâncias particulares e às necessidades específicas do *Outro*, a noção de “sujeito relacional”, conceptualizada pela perspectiva do *cuidado*, desafia a visão hierarquizada e unilateral da tradição masculina do sujeito autónomo, sustentada pela *ética da justiça*, enfatizando a ideia de um compromisso moral que une os indivíduos a partir da sua consideração como seres concretos e situados em redes de relações pessoais e sociais, e não como meras abstrações.

Desenvolvendo esta perspectiva, que considera genuinamente moral, Benhabib critica as teorias morais universalistas que restringiram a moral à esfera pública da *justiça*, apresentando o *universalismo interativo*, baseado numa racionalidade discursiva, como proposta normativa do sujeito moral e político – no sentido de promover, através da comunicação e do diálogo, melhores definições do *bom* e do *justo*. Mantendo o universalismo como horizonte normativo e enfatizando a reversibilidade de perspectivas, isto é, a existência de uma pluralidade de “pontos de vista morais”, esta teoria integradora permite articular os ideais particulares de felicidade (a contextualidade das vivências) com os gerais da justiça (a universalidade dos princípios), mediante o reconhecimento de que o *outro generalizado* é também um *outro concreto*. A partir de uma perspectiva intersubjetiva, Benhabib propõe uma ética comunicativa, assente num processo narrativo e discursivo de elaboração moral, que

¹²¹ Como vimos no Cap. I, embora Gilligan estabeleça uma associação entre a *voz diferente do cuidado* e as mulheres, não trata as diferenças como se estas fossem inatas, nem tão pouco sustenta a superioridade de uma orientação moral sobre a outra, mostrando-se essencialmente a favor de uma relação mais completa e equilibrada entre aquilo que faz de nós diferentes e o que temos em comum – o que implica erguer a *voz* em nome de tudo aquilo que foi silenciado, excluído ou marginalizado pela modernidade.

reconhece a contingência, e que amplia o domínio da moral, desenvolvendo uma nova linguagem conceptual capaz de incorporar os valores relacionais do cuidado – transformando, dessa forma, o que até então se considerava assuntos privados da *vida boa* em questões públicas de *justiça*.

Cultivando a conexão, não só dialógica, mas também de percepção e atenção, a *ética do cuidado* reforça a importância do vínculo afetivo e das relações interpessoais para a aquisição das competências éticas que nos tornam seres autônomos, caracterizando-se pela procura de um equilíbrio entre o *cuidado* de si e o *cuidado* do *Outro*. Nesse contexto, o *cuidado* envolve uma interconexão que vai para além dos direitos e dos deveres, realçando uma dimensão da experiência humana que articula a sensibilidade com a atividade prática, remetendo para outras valências éticas – como o amor, a compaixão, a solidariedade – que excedem a *justiça* e se inscrevem, como vimos através de Nussbaum, num movimento de reabilitação das emoções na teoria moral e social. Postulando uma racionalidade prática, constituída no inter-relacionamento do real e do imaginário, Nussbaum mostra como o *cuidado* participa ativamente no agir moral, envolvendo avaliações de natureza normativa que contribuem para a configuração de políticas públicas mais justas e inclusivas. Aliada à abordagem das *capacidades*, a perspectiva do *cuidado* reconhece a diversidade humana como um elemento indispensável à efetiva promoção da igualdade, permitindo empreender esforços para que todas as pessoas sejam respeitadas nas suas especificidades e tenham acesso a meios que lhes permitam o pleno exercício dos seus direitos fundamentais – promovendo, dessa forma, uma teoria ética que fomenta a dignidade da vida concreta de cada ser humano.

Com efeito, a valorização da diversidade e, por conseguinte, da natureza contextual da moralidade e da verdade, proporcionada pela *ética do cuidado*, pressupõe uma mudança de paradigma e uma reconceptualização das teorias morais da tradição ocidental. Não negando nem contradizendo o projeto da igualdade, a reconceptualização da diferença permite, contudo, denunciar as suas incoerências – mostrando que a neutralidade e a imparcialidade sustentada pelas teorias da Ilustração é uma concepção falsamente universal, uma vez que deixa de fora dimensões importantes da experiência humana, nomeadamente a feminina – e superar as suas insuficiências – mediante a inclusão do *cuidado* no domínio moral –, ampliando e melhorando a perspectiva da *justiça* e, por conseguinte, reconfigurando o conceito de maturidade moral. Tal significa, segundo Gilligan, que o discurso ético deve deixar-se dinamizar pelas

diferentes orientações morais, articulando autonomia e interconexão, isto é, as exigências da universalidade da ética com as particularidades das existências concretas dos seres humanos, uma vez que da complementaridade entre *justiça* e *cuidado* resulta, em ambos os sexos, uma identidade moral madura, representada pelos princípios da igualdade e da equidade.

Alargando os limites da compreensão ética para além da interpretação intelectual do juízo moral – que passa, assim, a incluir as capacidades emocionais e relacionais associadas ao *cuidado* –, esta visão mais global do desenvolvimento humano configura uma moralidade que integra a lógica dos direitos numa nova compreensão da responsabilidade. Essa visão é descrita por Kate, uma das muitas mulheres entrevistadas por Gilligan, quando refere que não vê a vida como uma “via”, mas sim como uma “rede onde se pode escolher várias vias, em qualquer momento”, questionando, portanto, a existência de “um só caminho” (cf. GILLIGAN, 1997: 231), ou seja, o carácter absoluto dos julgamentos morais. Tal descrição é interpretada por Gilligan da seguinte forma:

“(...) Kate compreende que haverá sempre conflito [na oposição entre egoísmo e responsabilidade] e que «nenhum fator é absoluto». A única «verdadeira constante é o processo» de tomar decisões com cuidado, na base daquilo que se sabe e tomando a responsabilidade pela opção ao mesmo tempo que se vê a possível legitimidade de outras opções” (GILLIGAN, 1997: 231).

A nova compreensão da responsabilidade está, pois, vinculada ao reconhecimento da natureza contextual da figura do *Outro*, traduzindo uma forma de conhecimento que se desenvolve no *cuidado* e na relação com a vida – mostrando-nos, portanto, que o carácter formal e abstrato do pensamento não pode colocar-se como critério moral absoluto. Como forma distinta de conhecimento ou pensamento moral, a *ética do cuidado*, ouvida por Gilligan nas “vozes” das mulheres, surge, assim, associada, ao “enfoque crítico do género” – uma expressão utilizada por Alicia Puleo¹²² que implica, não só uma análise da construção histórico-social das identidades sexuadas, como também a denúncia das assimetrias nas relações de poder que essa mesma construção estabeleceu. Podemos, com efeito, inscrever a investigação de Gilligan sobre a temática da *voz diferente* nesta conceção crítica do género, argumentando que a inclusão do

¹²² PULEO, A. (2000) - *Filosofía, Género y Pensamiento Crítico*, Valladolid: Universidad de Valladolid.

“feminino” na Ética, por via do *cuidado*, contribuiu para a desconstrução do discurso hegemónico baseado na exclusão e inferiorização das *vozes diferentes* e, conseqüentemente, para o reconhecimento de que uma teoria moral universal deve incluir, no dizer de Benhabib, a “voz dos outros excluídos” – em prol de uma Ética que, envolvendo as diferentes dimensões do ser humano, seja capaz de responder aos desafios colocados pelos novos contextos dos tempos atuais e que, para isso, se quer plural e inclusiva.

Fazendo ouvir a *voz diferente* do *cuidado*, Gilligan reivindicou uma reformulação ética que valoriza o modo de raciocínio feminino – em vez de ver este como um problema no desenvolvimento –, mudando os conceitos e o quadro de referência do paradigma dominante no campo da filosofia moral. Denunciando a invisibilidade da *voz* feminina e, por conseguinte, as situações de subordinação que privam as “vozes diferentes” do seu significado moral, social e político (cf. PAPERMAN, 2004: 415), a autora apresentou o discurso relacional como alternativa à construção conceptual patriarcal, introduzindo, dessa forma, outras interpretações na definição da maturidade humana. Esta exigência da *voz diferente* (e, conseqüentemente, a reavaliação positiva das práticas do *cuidado*) constitui, na nossa opinião, o grande aporte e o valor inegável do trabalho de Gilligan, cujas implicações se fizeram sentir sobretudo no campo da filosofia moral, mas também na vida social pública, permitindo abrir novas perspectivas, teóricas e práticas, para uma abordagem política mais ampla – centrada não apenas na prevenção da agressão, mas também na satisfação das necessidades.

Com efeito, se hoje em dia se fala de éticas e de políticas do *cuidado*, no plural, é precisamente graças à *ética do cuidado* formulada por Carol Gilligan, que, estendendo-se a diversos campos disciplinares académicos, se tornou uma referência incontornável no campo social, moral e político (cf. NUROCK, 2010:9), conduzindo a uma postura afirmativa de novos valores (reavaliados positivamente), válidos para mulheres e homens, tanto na vida pública como na privada – para a qual muito contribuiu o questionamento político levado a cabo pelos movimentos feministas nos debates contemporâneos. A esse propósito, Benhabib faz o seguinte balanço:

“Em muitos sentidos, o movimento contemporâneo da mulher é o culminar da lógica da modernidade que projeta a negociação discursiva de normas societárias, a apropriação flexível da tradição e a formação de identidades próprias e histórias de vida fluídas e reflexivas” (BENHABIB, 2006: 129).

E se é verdade que Gilligan procurou precaver possíveis ilações e interpretações do seu trabalho – afirmando, como vimos, na Introdução de *In a Different Voice*, que a *voz diferente do cuidado* se caracteriza não pelo género, mas sim pelo tema, e que a sua associação empírica com as mulheres não é absoluta –, também é verdade que as suas conclusões acenderam o debate em torno das questões de género, a partir do qual se delinearão diferentes posições. Suscitando críticas diversas ao seu trabalho (inclusive no seio do feminismo), tal debate alimentou visões dicotómicas e pensamentos binários, que a autora considera serem fruto de erros de compreensão e de tradução do seu trabalho, sobretudo quando “partes” são retiradas do seu contexto original (cf. GILLIGAN, 2010: 20). Com efeito, na já referida *Letter to Readers*, Gilligan procura distanciar-se de uma certa aceção do seu trabalho, assimilado, tanto por feministas radicais como por antifeministas, às categorias de pensamento que ela própria criticou:¹²³

“Ouvindo as respostas das pessoas a *In a Different Voice*, ouço muitas vezes o processo em duas etapas pelo qual passei uma e outra vez no decorrer da minha escrita: o processo de escutar mulheres e ouvir algo de novo, uma forma diferente de falar, e depois ouvindo como tão rapidamente esta diferença é assimilada nas velhas categorias de pensamento, que perdem a sua novidade e a sua mensagem: é isto natureza ou educação? São as mulheres melhores que os homens, ou piores? Quando ouço o meu trabalho ser lançado em termos de se as mulheres e os homens são realmente (essencialmente) diferentes ou quem é melhor que quem, sei que perdi a minha voz, porque estas não são as minhas questões. Em vez disso, as minhas questões são acerca da nossa perceção da realidade e da verdade: como sabemos, como ouvimos, como vemos, como falamos. As minhas questões são acerca de voz e de relação. E, as minhas questões são acerca de processos psicológicos e teoria, sobretudo teorias em que as experiências dos homens são tomadas como experiências humanas – teorias que eclipsam as vidas das mulheres e abafam as vozes das mulheres” (GILLIGAN, 1993¹: xiii).

Justamente porque, como salienta a autora, a formulação da *ética do cuidado* não é alheia ao universo sociocultural que o termo “género” abarca, a hipótese da *voz*

¹²³ Algumas das críticas mais veemente formuladas ao trabalho de Gilligan foram expressas por “vozes” que entendem que o seu trabalho apenas repete estereótipos estabelecidos acerca dos géneros, perpetuando, por um lado, o lugar subordinado da mulher na sociedade, e postulando, por outro, a “voz” da mulher de classe média, heterossexual e branca como a “voz” de todas as mulheres. Para uma visão mais detalhada deste tema, veja-se na obra, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, a análise de Benhabib ao debate que, dentro da teoria feminista, envolve a mulher e a teoria moral em torno da questão da “diferença”, a partir das críticas ao trabalho de Gilligan – no que respeita aos enfoques metodológicos, reducionistas e pós-modernos (cf. pp. 217-229).

diferente, ao invés de legitimar uma visão determinística ou essencializante dos sexos, demonstra, antes, a necessidade de alargar a compreensão do desenvolvimento, para incluir as perspectivas de ambos os sexos, na definição da maturidade humana. É a imprescindibilidade de todas as “vozes” que leva Gilligan a reforçar as diferenças da “voz” feminina, deixada de fora da reflexão ética – evidenciando, a partir dela, um contraste, que, na sua diferença, constitui um ponto de partida para a configuração de um novo paradigma de análise do desenvolvimento moral. Fazendo notar que “a ética do *cuidado* é «feminina porque é feminista», e não o inverso” (cf. NUROCK, 2010: 13), Gilligan denuncia a assimetria vivida pelas mulheres para reivindicar a sua “voz” nos diversos domínios do humano, sendo, pois, nessa perspectiva, que devemos entender a distinção, por ela formulada, entre *ética feminina* e *ética feminista do cuidado*:

“Numa sociedade e cultura patriarcais, [a ética d]o *cuidado* é uma *ética feminina*, que reflete a dicotomia do género e a hierarquia do patriarcado. Numa sociedade e cultura democráticas, [a ética d]o *cuidado* é uma *ética feminista*: uma ética que conduz a uma democracia liberta do patriarcado e dos males que lhe estão associados, o racismo, o sexismo, a homofobia e outras formas de intolerância e ausência de *cuidado*. Uma *ética feminista do cuidado* é uma voz diferente porque é uma voz que não veicula as normas e os valores do patriarcado; é uma voz que não é governada pela dualidade e pela hierarquia do género, mas que articula as normas e os valores democráticos (a importância do facto de que todos têm uma voz, e de serem confrontados com os conflitos inerentes às relações)” (GILLIGAN, 2010: 25).

Referindo-se às contradições e tensões entre democracia e patriarcado para justificar por que razão a *ética feminista do cuidado* é, ainda hoje, um “campo de batalha” (cf. GILLIGAN, 2010: 21-22), a autora destaca a importância da “voz” e da textura das relações para as reflexões e práticas morais – e, conseqüentemente, para a participação dos cidadãos nas sociedades democráticas. Com efeito, a reivindicação de um espaço-comum, partilhado por mulheres e homens, tanto no domínio público como privado, deve muito ao trabalho desenvolvido por Gilligan no que respeita à valorização da experiência feminina, pois se, como a própria refere, a *ética feminista do cuidado* “articula as normas e os valores democráticos”, é precisamente pela afirmação das diferentes experiências humanas. Não se trata, portanto, de manter “posturas essencialistas”, trata-se, pelo contrário, de apostar numa sociedade que aceite outras “vozes” e, conseqüentemente, outras formas de atuar (cf. CAMPS, 1998: 17). Nesse

contexto, de reivindicação política e mudança de paradigma, destacam-se, naturalmente, os movimentos feministas, bem como o legado imprescindível de gerações de homens e mulheres que, desde Mary Wollstonecraft, na sua *Vindication of the Rights of Woman* (1792), se esforçaram por mostrar que excluir as mulheres da vida pública e política é negar-lhes os direitos próprios da cidadania, contradizendo o princípio democrático de emancipação e igualdade universais, proclamado em 1789, pela *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*.¹²⁴

Assim, a ética feminista do *cuidado*, que nasce da consciência da interconexão e da responsabilidade, acrescenta à cidadania o verdadeiro sentido de pertença a um destino comum, configurando-se como um valor fundamental para o “aprender a viver juntos” e para a edificação de um futuro que depende da forma como nos apropriamos do presente. Nesta perspectiva, muito mais do que um conjunto de princípios gerais e abstratos, a *ética do cuidado* é o espaço onde projetamos a nossa ação na relação com os outros e onde nos revemos ao nível das consequências dessas mesmas ações, implicando o reconhecimento do *cuidado*, quer como valor, quer como prática. Tal significa que a afirmação ética do *cuidado* não pode passar sem uma reflexão política e uma transformação social, sustentadas em formas democráticas, por uma lógica da inclusão e do pluralismo – somente pondo em causa os limites da conceção tradicional de moralidade será possível libertar a dimensão política da *voz diferente* e, dessa forma, desenvolver uma *ética do cuidado* aplicável a todas as pessoas e a todos os domínios da existência humana (PAPERMAN, 2010: 80).

Esse é precisamente o desafio colocado por Joan Tronto¹²⁵ que, tal como outros autores,¹²⁶ se afastou do debate sobre as noções essencialistas das diferenças de género para explorar a competência e a legitimidade da *ética do cuidado* como teoria moral – sendo nesse contexto que defende a “politização” do *cuidado*, isto é, a sua incorporação como conceito público e político. Nesse sentido, Tronto argumenta que se deve deixar de falar apenas de moralidade (separada da política), bem como de uma “moralidade das mulheres”, para se falar, em vez disso, de uma *ética do cuidado* que integre os valores tradicionalmente associados às mulheres (e, por isso, excluídos da esfera pública) num

¹²⁴ Sobre as origens ilustradas da reivindicação feminina, no debate entre modernidade e cidadania, veja-se: MUNÓZ, C. (2001) - “Genealogía de la vindicación”, in: AAVV, *Feminismos. Debates Teóricos*, Madrid: Alianza Editorial, pp. 17-73.

¹²⁵ TRONTO, J. C. (1993) - *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, London and New York: Routledge.

¹²⁶ Veja-se, no Cap. I, ponto 3. *Cuidado e Justiça*: para além da(s) dicotomia(s), a referência a alguns desses autores.

contexto político (cf. TRONTO,1993: 3). Entendendo, portanto, o *cuidado* como uma prática democrática imprescindível para uma sociedade melhor, Tronto sustenta que a possibilidade da *ética do cuidado* depende da teoria social e política de que faça parte, pelo que considera necessário reestruturar, não só as “fronteiras da moralidade”, como também as instituições sociais e políticas, para incluir os valores e as práticas do *cuidado* no domínio público – pois só dessa forma o *cuidado* poderá servir, tanto como valor moral, como de base para o sucesso político da sociedade, conduzindo-nos a uma “vida boa” (cf. 1993: 9).

Se, como a autora, entendermos o *cuidado* como um valor, próprio do cidadão, veremos a *ética do cuidado* como uma ética de todos e para todos, numa sociedade cada vez mais exigente ao nível do respeito pela dignidade humana e pelos direitos que lhe estão associados – o que leva Gilligan a considerar que a *ética do cuidado* é hoje mais urgente do que há trinta anos atrás, quando se começou a fazer ouvir a sua “voz” (cf. GILLIGAN, 2010: 21). Resgatando a fábula de Higino sobre o *Cuidado*, podemos, pois, dizer que sem o *cuidado* continuaríamos a ser apenas uma porção de argila, como outra qualquer, um espírito desencarnado e solitário, fora do tempo histórico, querendo com isso dizer que o *cuidado* é um fenómeno constitutivo da existência humana num duplo sentido: enquanto condição do humano e como abertura ao *Outro*. Tal significa que a nossa singularidade, enquanto seres humanos, é concebida a partir da experiência da diferença, pressupondo o reconhecimento do *Outro*, na sua alteridade – sendo nesse reconhecimento recíproco que o *cuidado* revela a sua dimensão ética. Expressando a consideração pelo *Outro* e pelas suas necessidades, o *cuidado* configura-se, assim, como a relação fundante com o *Outro*, o ser parte de um coletivo, de uma comunidade, condição fundamental para o desenvolvimento da singularidade humana (cf. PLASTINO, 2009:54).¹²⁷ À luz da diversidade humana, defender a igualdade como direito universal exige, portanto, aceitar a diferença, sendo a verdadeira igualdade, como assinala Victoria Camps, aquela que permite que “todos os indivíduos possam manifestar-se na sua individualidade” (1998: 38).

Ora, se ao âmbito de universalização do humano acrescentarmos a categoria de *pessoa*, teremos então, a partir do mútuo reconhecimento entre indivíduos com igual dignidade, a base axiológica sobre a qual se ergue o projeto universal de uma ética humana – a prévia condição de *pessoa*, que define tanto homens como mulheres

¹²⁷ PLASTINO, C. (2009) - “A dimensão constitutiva do cuidar”, in MAIA, M. S. (org.) - *Por uma ética do cuidado*, Rio de Janeiro: Garamond.

enquanto indivíduos livres e iguais. Esta tese é sustentada pelo teólogo espanhol Marciano Vidal¹²⁸, que argumenta que os princípios axiológicos da dignidade ética da *pessoa* estabelecem a *equivalência recíproca* entre indivíduos e, por conseguinte, a igual dignidade do homem e da mulher – validando, assim, a integração do ponto de vista feminino no modelo da maturidade moral. Evocando a construção sociocultural dos géneros, o autor reconhece a desigualdade histórica que caracteriza a relação mulher-homem, à qual contrapõe o *diálogo ético* como forma de corrigir as assimetrias e implementar uma “*praxis*” da igualdade, capaz de promover a solidariedade – nisso consiste, segundo Marciano Vidal, a “feminização”¹²⁹ da moral, que implica integrar, através das categorias éticas da igualdade e da solidariedade, o *cuidado* e a *justiça* no desenvolvimento de um projeto ético comum a todos os seres humanos.

Nesse sentido, “aprender a viver juntos”, a partir da experiência da diferença, remete para um diálogo entre direitos e responsabilidades e, conseqüentemente, para a articulação da igualdade com a contextualidade, mediante o reconhecimento do potencial de cada um, isto é, da capacidade de cada um desenvolver aquilo que é, para daí retirar conseqüências positivas que permitam a construção de uma sociedade mais digna, tanto para as mulheres como para os homens. Não querendo impor uma forma única de raciocínio moral, Gilligan sustenta a imprescindibilidade das “vozes” múltiplas para abarcar a diversidade de facetas em que a conduta humana se exprime, sendo um facto incontestável que o seu trabalho permitiu convencionar, como nos diz Adela Cortina, a existência de, pelo menos, duas “vozes” morais:

“(…) a voz da justiça, que consiste em julgar sobre o bom e o mau situando-se numa perspetiva universal, mais além das convenções sociais e do gregarismo grupal, e a voz da compaixão para com os que precisam de ajuda, que são responsabilidade nossa, começando pelos mais próximos. Ao fim e ao cabo, não há verdadeira justiça sem solidariedade (...), nem autêntica solidariedade sem uma base de justiça” (CORTINA, 2007: 151).¹³⁰

¹²⁸ VIDAL, M. (2000) - *Feminismo y ética. Como “feminizar” la moral*, Madrid: PPC (apud AMOEDO, M. Almeida, *Faces de Eva. Estudos sobre a Mulher*, Lisboa, nº 6, 2001, 236-241).

¹²⁹ Também Victoria Camps, na obra *El Siglo de las Mujeres*, defende a necessidade de “feminização dos homens” e, por extensão, da sociedade – a qual, em termos políticos, envolve a transformação da dicotomia público/privado, no sentido de tornar os dois domínios mais “compatíveis”, ou seja, guiados pelos mesmos valores (cf. pp. 17-25).

¹³⁰ CORTINA, A. (2007) - *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo: Ediciones Nobel.

Defendendo, tal como Gilligan, a complementaridade entre as diferentes “vozes” morais, Cortina desenvolve, a partir das categorias de *pessoa* e de *cidadão*, uma proposta ética que integra o valor do *cuidado* como valor de cidadania – trata-se de uma ética cívica, isto é, uma ética dos cidadãos, que se reconhecem como parte de uma comunidade de indivíduos livres e iguais, e que, em conjunto, aspiram a construir uma convivência mais justa e feliz. Partindo do pressuposto que todas as pessoas tendem necessariamente à felicidade (entendida como autorrealização, logo, como motivação para a ação)¹³¹, a autora considera que uma proposta ética digna dos tempos atuais, como é o caso da ética cívica, própria das democracias liberais pluralistas, deve ter em conta, para além da dimensão das normas, as diferentes concepções de vida boa: “sem dúvida, é quase impossível averiguar o que é justo se não tivermos uma ideia precedente dos ideais de uma vida digna ou boa, assim como é impossível esboçar um ideal de felicidade sem levar em conta as exigências de justiça” (CORTINA, 1996: 60).¹³²

Precisamente, de acordo com esta perspectiva, uma sociedade é moralmente pluralista quando nela convivem pessoas com projetos e ideais diferentes no que respeita à concepção da vida boa – entendidos como “máximos de felicidade”, que são esperados e desejados, embora sem caráter de exigência, porque correspondem a uma opção pessoal –, mas que, ainda assim, conseguem viver pacificamente porque, ao mesmo tempo, partilham de um conjunto de valores e princípios éticos de valoração das condutas – interpretados como “mínimos de justiça”, que são exigíveis e irrenunciáveis, porque sem eles não é possível considerar a moralidade de uma ação (cf. CORTINA, 1996: 62). Segundo Cortina, a esse “capital ético conjunto”, que nos permite interpretar e orientar a ação, e sem o qual uma sociedade se situa abaixo de mínimos de humanidade, dá-se o nome de ética cívica (cf. 2007: 11-12) – também designada por *ethica cordis* (ética cordial ou ética do coração), justamente porque promove, tanto no campo da teoria moral, como da ação prática, a convivência pacífica entre os diferentes códigos morais, permitindo articular o justo e o bom, isto é, os mínimos e os máximos éticos.

Destacando a centralidade de uma lógica intersubjetiva na dimensão do dever (2007: 18-19), que corresponde, nas palavras da autora, a uma “autonomia de carne e

¹³¹ Cortina evoca a tradição aristotélica, segundo a qual a felicidade é o bem supremo procurado por todos os seres humanos, agindo moralmente quem escolhe os meios mais adequados para a alcançar – o que significa que é a busca da felicidade que justifica a ação humana (fim natural), e que esta busca implica agir prudente e racionalmente (fim moral). Veja-se o Livro I da *Ética a Nicómaco*, no qual Aristóteles discute o tema da felicidade.

¹³² CORTINA, A. (1996) - *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Madrid: Santillana.

osso” (2007: 119), a ética cívica cordial demonstra, assim, que o pluralismo axiológico responde ao melhor das aspirações humanas e da filosofia prática, uma vez que propicia, através do diálogo (da argumentação e da negociação), um certo nível de “consenso razoável”, que passa a ser o fator de legitimação da validade das normas morais.¹³³ Com efeito, a ética cívica proposta por Cortina é uma ética discursiva, contextual e situada, que se configura a partir dos elementos intersubjetivos descobertos na convivência quotidiana e no diálogo que, em condições de simetria, se estabelece entre todos os indivíduos dotados de competência comunicativa – os quais participam na discussão sobre a validade das normas, a fim de determinar o que é universalizável. É pois, a partir deste “vínculo comunicativo”, que se estabelece um compromisso moral que torna possível a articulação entre a particularidade dos casos concretos e a universalidade das normas, fazendo destas, não uma imposição, mas o resultado da consciência e do consentimento de todos aqueles que são afetados por elas.¹³⁴

Nesse sentido, enquanto opção pelo diálogo e pela racionalidade intersubjetiva, a ética cívica implica, não só a participação ativa dos cidadãos, mas também uma vontade política de desenvolver políticas públicas inclusivas e pluralistas, que permitam educar no valor do *cuidado*, por isso, nos valores de liberdade, igualdade, solidariedade, respeito e diálogo, tidos como exigências mínimas das sociedades democráticas pluralistas (cf. CORTINA, 2007: 17). Dessa forma, a autora conclui que tanto a *justiça* como o *cuidado* devem fazer parte de qualquer ética cívica, isto é, do capital ético conjunto sem o qual não é possível uma sociedade moralmente digna: alcançar a maturidade moral não consiste apenas em chegar a ser justo, mas também em ser compassivo e capaz de responsabilizar-se pelos outros (cf. 2007: 150).

Transformado numa prática democrática de política participativa, o *cuidado* revela-se, assim, fundamental para reativar uma cidadania que se quer ativa e comprometida, que procura orientar os indivíduos para a vida na sua comunidade local, mas também para o reconhecimento e participação numa comunidade mundial. Na perspectiva de Cortina, educar para uma cidadania cosmopolita¹³⁵ consiste, portanto, em

¹³³ Segundo Cortina, o pluralismo moral revela, por um lado, a impossibilidade do monismo axiológico e, por outro, a indesejabilidade do politeísmo axiológico, que inviabiliza qualquer tentativa de ação conjunta – sendo, por isso, o modelo mais compatível com as sociedades democráticas pluralistas (cf. 2007: 9-12).

¹³⁴ Esta proposta é reiteradamente discutida por Cortina nas suas diversas publicações, onde se destaca a superação de uma racionalidade monológica, mediante a articulação entre as éticas deontológicas (centradas no dever) e as éticas teleológicas (centrada em fins desejáveis). A este respeito veja-se: CORTINA, A. (1986) - *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*, Madrid: Editorial Tecnos.

¹³⁵ Sobre o modelo de cidadania cosmopolita de Adela Cortina, veja-se: CORTINA (1997) - *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza Editorial.

educar com um profundo sentido de justiça e solidariedade, o que implica não só a transmissão de habilidades e conhecimentos, mas também sabedoria moral e prudência na escolha de uma vida boa (cf. 2007: 253-254).

Uma vida com qualidade é, pois, um convite a pensar e a atuar com uma *voz diferente*, com a consciência de que o caminho para a felicidade depende da articulação fecunda entre os princípios da igualdade e da equidade – por via do reconhecimento da igualdade, não só na dignidade, mas também na contingência, que caracteriza a natureza humana. Deste modo, a *voz diferente* rejeita, portanto, toda a pretensão de possuir o monopólio da verdade, assim como o valor exclusivo da autonomia e da racionalidade como critérios de desenvolvimento, reconhecendo o potencial dinâmico do *cuidado* para reconstruir o mundo de uma forma mais digna e, por isso, mais humana. Possibilitando ao ser humano a experiência fundamental do valor – nomeadamente, ser capaz de acolher o *Outro* como um ser valioso em si mesmo –, o *cuidado* permite que estejamos mais atentos às desigualdades (mesmo quando elas parecem não existir) e, ao mesmo tempo, promove a vontade de criar condições para melhorar a qualidade da vida humana.

Todos esses aspetos apontam para um longo processo de construção da moralidade, que começa na infância, se intensifica na adolescência, e continua por toda a vida, permitindo-nos ver o desenvolvimento moral como um sistema dinâmico, um processo não só cognitivo, mas também afetivo, social e cultural. Mostrando-nos que as pessoas precisam umas das outras para viver uma vida boa, e que só podem existir como indivíduos independentes através das relações de *cuidado* com os outros, a *voz diferente* que Gilligan ouviu e fez ouvir, pressupõe, pois, uma nova maneira de ver e edificar o mundo, um modo de ser ético que inclui a diversidade na defesa dos interesses comuns à humanidade e que tem vindo, nas últimas décadas, a mudar o padrão de comportamento de homens e mulheres nas sociedades ocidentais – conceder este mérito ao feminismo é, segundo a filósofa espanhola Alicia Puleo, a única maneira de garantir que novas conquistas sejam realizadas.¹³⁶

Tal significa que a construção de novas práticas sociais exige uma luta sem tréguas para erradicar assimetrias e exclusões socioculturais, e implica alterar projetos políticos, sociais e educativos, que integrem em vez de excluir, visando diminuir os conflitos, a discriminação e a intolerância. Nas palavras de Hannah Arendt, “exigir o

¹³⁶ Alicia Puleo, no colóquio-apresentação do livro *Ecofeminismo. Para outro mundo possível* (consultado a 12/06/2012 em <http://aliciapuleo.blogspot.pt/>).

impossível a fim de obter o possível” é a proposta da *ética do cuidado*, que se compromete, assim, com a criação de cenários de esperança realizáveis, fundamentados em vivências e aprendizagens quotidianas que nos permitam aspirar a um futuro melhor.

Cabe-nos a nós, agora, agir em conformidade com o caminho traçado por Gilligan.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Principal

BENHABIB, Seyla e CORNELL, Drucilla (eds.) (1990) - *Teoria Feminista y Teoria Crítica*, València: Edicions Alfons e Magnànim.

BENHABIB, Seyla (2005) - *Los derechos de los otros*, Barcelona: Gedisa.

BENHABIB, Seyla (2006) - *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona: Gedisa.

BENHABIB, Seyla (2008) - “Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos”, *Isegoría*, 0 (39): 175-203 [accedido a 12/01/2012, em <http://isegoria.revistas.csic.eses/index.php/isegoria/article/view/627/628>].

BROWN, Lyn Mikel e GILLIGAN, Carol (1992) - *Meeting at the Crossroads. Women's psychology and girl's development*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

CORTINA, Adela (1986) - *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*, Madrid: Editorial Tecnos.

CORTINA, Adela (1996) - *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Madrid: Santillana.

CORTINA, Adela (1997) - *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza Editorial.

CORTINA, Adela (2007) - *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo: Ediciones Nobel.

GILLIGAN, Carol (1993¹) - *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.

GILLIGAN, Carol (1993²) - “Reply to Critics”, in LARRABEE, M. J. (ed.), *Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, New York - London: Routledge, pp. 207-214.

GILLIGAN, Carol (1995¹) - “Hearing the difference: Theorizing connection”, *Hypatia*, 10 (2): 120-127 [consultado a 21/11/2011 em <http://www.jstor.org/stable/3810283>].

GILLIGAN, Carol (1995²) - “Moral Orientation and Development”, in HELD, V. (ed.), *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics*, Boulder, CO: Westview Press, pp. 31-46.

GILLIGAN, Carol (1997) - *Teoria Psicológica e Desenvolvimento da Mulher*, Trad. do original (*In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*), Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

GILLIGAN, Carol, WARD, Janie V., TAYLOR, Jill M. (eds) (1988) - *Mapping the Moral Domain*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

GILLIGAN, Carol (2003) - "On the Listening Guide: A Voice-Centered Relational Method", in CAMIC, P. M., RHODES, J.E., YARDLEY, L. (eds), *Qualitative Research in Psychology: Expanding Perspectives in Methodology and Design*, Washington, DC: APA Books, pp. 157-172.

GILLIGAN, Carol (2010) - "Une voix différent – un regard prospectif à partir du passé", in NUROCK, V. (Coord.), *Carol Gilligan et l'éthique du "care"*, Paris: PUF, pp. 19-38.

GILLIGAN, Carol - "Girls rights in the spotlight as key to development" [vídeo consultado a 21/09/2011 em <http://www.youtube.com/watch?v=bGFkI-XuN8M>].

NUSSBAUM, Martha (1986) - *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

NUSSBAUM, Martha (1990) - *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford: Oxford University Press.

NUSSBAUM, Martha (1995¹) - "La imaginación literaria en la vida pública", *Isegoría*, (11): 42-80 [accedido a 18/02/2012 em <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/254/254>].

NUSSBAUM, Martha (1995²) - *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Boston: Beacon Press Books.

NUSSBAUM, Martha (1997) - *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, 7ª ed., Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.

NUSSBAUM, Martha (2000) - *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.

NUSSBAUM, Martha (2001) - *Upheavals of Thought: the Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.

NUSSBAUM, Martha (2006) - *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

NUSSBAUM, Martha (2010) - *Not for Profit. Why Democracy needs the Humanities*, Princeton: Princeton University Press.

Bibliografia Secundária:

AGASINSKI, Sylviane (1998) - *Politique des sexes*, Paris: Ed. Seuil

AMORÓS, Celia (1997) - *Tiempo de feminismo*, Madrid: Cátedra.

ARENDT, Hannah (2001) - *A Condição Humana*, Trad. Roberto Raposo, Lisboa: Relógio d' Água.

BAIER, Annette (1993) - “What do Women Want in a Moral Theory?”, in LARRABEE, M. J. (ed.), *Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, New York - London: Routledge, pp. 19-32.

BAIER, Annette (1995) - “The Need for More than Justice”, in HELD, V. (ed.), *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics*, Boulder, CO: Westview Press, pp. 47-58.

BLUM, Lawrence (1993), “Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory”, in LARRABEE, M. J. (ed.), *Ethic of Care. Feminist And Interdisciplinary Perspectives*, New York - London: Routledge, pp. 49-68.

BRABECK, Mary (1993) - “Moral Judgment: Theory and Research on Differences between Males and Females”, in LARRABEE, M. J. (ed.), *Ethic of Care. Feminist And Interdisciplinary Perspectives*, New York - London: Routledge, pp. 33-48.

CAMPS, Victoria (1998) - *El Siglo de las Mujeres*, Madrid: Ed. Cátedra.

CHODOROW, Nancy (1974) - “Family Structure and Feminine Personality”, in ROSALDO, M. Z. e LAMPHERE, L. (eds), *Woman, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press.

CHODOROW, Nancy (1978) - *The Reproduction of Mothering*, Berkeley: University of California Press.

FERREIRA, Virgínia (1988) - “O Feminismo na Pós-Modernidade”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 24, 93-106.

FERREIRA, Maria Luísa R. (org.) (2001) - *Pensar no feminino*, Lisboa: Colibri.

FRIEDMAN, Marilyn (1995) - “Beyond Caring: The De-Moralization of Gender”, in V. Held (ed.), *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics*, Boulder, CO: Westview Press, pp. 61-78.

GADAMER, Hans-Georg (1996) - *Le problème de la conscience historique*, ed. Pierre Fruchon, Paris: Seuil.

GARRAU, Marie e GOFF, Alice (2010) - ‘Care’, *justice et dépendence. Introduction aux théories du ‘Care’*, Paris: PUF.

GREENO, Catherine e MACCOBY, Eleanor (1993) - “How Different is the ‘Different Voice’?”, in LARRABEE, M. J. (ed.), *Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, New York - London: Routledge, pp. 193-198.

GROULT, Benoîte (1993) - *Cette mâle assurance*, Paris: Albin Michel.

HABERMAS, Jürgen (1988) - “La modernidad: un proyecto inacabado”, in *Ensayos Políticos*, Trad. Ramón García Cotarelo, Barcelona: Ediciones Península.

HEKMAN, Susan (1995) - *Moral Voices, Moral Selves. Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*, US-Canada: Pennsylvania State University Press.

HENRIQUES, Fernanda (1998) - “Rousseau e a exclusão das mulheres de uma cidadania efectiva”, in FERREIRA, Maria Luísa R. (org.), *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*, Lisboa: CF-UL.

KOHLBERG, Lawrence (1981) - *The philosophy of moral development*, San Francisco: Harper and Row.

KOLHBERG, Laurence (1984), *Essays on Moral Development*, San Francisco: Harper and Row.

LAUGIER, Sandra (2007) - “Le Care: enjeux politiques d’une éthique féministe”, *Raison Publique*, (6): 29-47 [acedido a 17/11/2011, em www.raison-publique.fr/article203.html].

LAUGIER, Sandra (2010) - “L’éthique d’Amy: Le care comme changement de paradigme en éthique”, in NUROCK, V. (coord.), *Carol Gilligan et l’éthique du “care”*, Paris: PUF.

LYOTARD, Jean-François (1979) - *La condition postmoderne – rapport sur le savoir*, Paris: Les Éditions de Minuit.

MAIA, Marisa Schargel (org.) (2009) - *Por uma ética do cuidado*, Rio de Janeiro: Garamond.

MUNÓZ, Cristina Sánchez (2001) - “Genealogía de la vindicación”, in AAVV, *Feminismos. Debates Teóricos*, Madrid: Alianza Editorial, pp. 17-73.

NODDINGS, Nel (1984) - *Caring: a feminine approach to ethics and moral education*, Berkeley: University of California Press.

NUROCK, Vanessa (2010) - “Le berceau du care: être et devoir être”, in NUROCK, V. (coord.), *Carol Gilligan et l’éthique du “care”*, Paris: PUF.

PAPERMAN, Patricia (2004) - “Perspectives féministes sur la justice”, *L’Année sociologique*, 54/2: PUF, 413-433 [disponível em <http://www.cairn.info/revue-l-annee-sociologique-2004-2-pag-413.htm>, acedido a 11/02/2012].

- PIAGET, Jean (1932) - *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris: PUF.
- PULEO, Alicia (2000) - *Filosofía, Género y Pensamiento Crítico*, Valladolid: Universidad de Valladolid.
- PULEO, Alicia - Colóquio-apresentação do livro *Ecofeminismo. Para outro mundo possível* [vídeo consultado a 12/06/2012 em <http://aliciapuleo.blogspot.pt/>].
- RAWLS, John (1971) - *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- RAWLS, John (2001) - *Justice as Fairness: a restatement*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- RUDDICK, Sara (1989) - *Maternal Thinking*, Boston: Beacon Press.
- TRONTO, Joan C. (1993) - *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, London and New York: Routledge.
- TRONTO, Joan C. (1995) - "Women and Caring: What can Feminists learn about Morality from Caring?", in HELD, V. (ed.), *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics*, Boulder, CO: Westview Press, pp. 101-116.
- VATTIMO, Gianni (1994) - "Posmodernidad: una sociedad transparente?", in AAVV, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona: Anthropos , pp. 9-19.
- VIDAL, Marciano (2000) - *Feminismo y ética. Como "feminizar" la moral*, Madrid: PPC.