



ÉTICA DO CUIDADO: POTENCIALIDADES PARA UM NOVO ETHOS¹ EDUCATIVO

RODRIGUES, Alexnaldo Teixeira
Professor da Faculdade Visconde de Cairu – FVC
alexnaldotr@yahoo.com.br

527

RESUMO

Esta comunicação tem como objetivo analisar a ética do cuidado, a partir da perspectiva feminista, compreendendo o seu potencial para a formação docente. Longe de estabelecer uma demarcação exaustiva sobre a sua origem e inventariar as diferentes perspectivas dessa teoria moral, procuraremos estabelecer uma visão ampla que tente defini-la, ao tempo que enfatizaremos quais elementos aparecem como essenciais para a construção de um novo *ethos* educativo.

Palavras-chave: Ética do Cuidado. Formação Docente. Filosofia Moral

ABSTRACT

This paper aims to analyze the ethics of care, from a feminist perspective, understanding their potential for teacher training. Far from establishing an exhaustive demarcation of their origin and catalog the different perspectives of this moral theory, seek to establish a broad vision that try setting it at the time that emphasize elements which appear as essential for the construction of a new educational ethos.

Key-words: Ethics of Care. Teacher training. Philosophy Moral

1. ÉTICA DO CUIDADO: uma aproximação conceitual

O pequeno livro do filósofo americano Milton Mayeroff (1925-1979), *On Caring*, 1971, é uma das obras a que podemos atribuir a gênese da *ética do cuidado*. Podemos sustentar essa assertiva, posto que esse autor limita todo o seu discurso no cuidar, tão somente — diferentemente do filósofo Martin Heidegger (1889-1976), que lhe é anterior e dedicou em *Ser e Tempo*, 1969, uma parcela de suas análises ao cuidado, enfatizando que ele é a essência do ser humano, ou melhor, o ser humano existe no mundo através do cuidado (afirmação da dimensão

¹ Este artigo é parte das considerações expostas na tese de doutorado intitulada Formação ética do(a) pedagogo(a): Entre o dever e o cuidado? Defendida em 2013 no Programa de Pós-graduação em Estudos Interdisciplinares Sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, Universidade Federal da Bahia.



ontológica); além de salientar o quanto o cuidado autêntico não usa do poder para manter o outro sob dependência, pelo contrário, auxilia o outro a cuidar do seu próprio ser. (WALDOW, 2004).

O surgimento da *ética do cuidado*, propriamente dita, é conferida às obras da psicóloga Carol Gilligan e da filósofa Nel Noddings nos meados da década de 1980 do século passado (SANDER-STAUDT, 2011). Antes ninguém falava de *ética do cuidado*² havia emergido como um conceito importante na história do pensamento ético ocidental, em comparação, por exemplo, aos conceitos de liberdade, justiça e amor (REICH, 1995).

Os estudos de Gilligan e Nel Noddings convergem para uma crítica da parcialidade das tradições éticas tradicionais que se fundam na experiência masculina e excluem as experiências das mulheres, das quais brotam seu ponto de vista ético. Em *Uma Diferente Voz: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta* [In *Different Voice – Psychological Theory and Women’s Development*], Carol Gilligan procura ampliar a compreensão do desenvolvimento humano, introduzindo o grupo omitido, isto é, as mulheres, com o fim de chamar a atenção para o fato dessa ausência tornar o entendimento da moralidade incompleto.

Em suas ponderações, Gilligan sinaliza que a literatura psicológica, em geral, — diga-se aqui, a teoria de L. Kohlberg —, apresenta a moralidade como um desenvolvimento progressivo, relacionando a visão do eu e do pensamento sobre a moralidade com a experiência de conflitos e decisão na vida, em que os conceitos de contrato social e justiça, bem como os aspectos cognitivos no julgamento moral são valorizados. Na verdade, as avaliações morais de pessoas maduras, dentro desse paradigma, são vistas como uma espécie de solução que evoca uma lógica matemática com humanos, e todas as soluções que fogem a essa regra são vistas como gradações mais baixas de desenvolvimento moral que denotam a insuficiente capacidade de pensar por si. (Cf. GILLIGAN, 1982, p.35-73).

De acordo com a teoria de L. Kohlberg, a autonomia segue uma trajetória moral de seis estágios a partir de uma progressão em três níveis: o entendimento egocêntrico de equidade baseada na necessidade individual (estágios um e dois); a concepção de equidade com bases em

² Sugerimos o preciso artigo intitulado *History of the Notion of Care* [A história da noção de cuidado], 1995, de autoria de Warren T. Reich. Nesse artigo, o autor tenta estabelecer a história da noção do cuidado antes do pensamento feminista contemporâneo e da ética médica e da enfermagem, apostando que esse delineamento oferece uma gama ampla de significados e modelos que podem iluminar e desafiar a ética do cuidado. Warren T. Reich é fundador e diretor do *Projeto para a História do*



convenções de acordo social e com elas partilhadas (estágios três e quatro); e, finalmente, um entendimento da equidade que se baseia na lógica móvel da igualdade e reciprocidade (estágio cinco e seis) (GILLIGAN, 1982, p. 38).

O fato de reduzir a moral ao *juízo racional* e situar a meta do desenvolvimento moral na *autonomia da justiça* exclui de saída a possibilidade de outras categorias para a avaliação do desenvolvimento moral. Ademais, a limitação interpretativa, que oferece o paradigma de Kohlberg, subvaloriza o grau de desenvolvimento moral das mulheres ao atestar que elas se mostram mais atraídas ao estágio de desenvolvimento moral até o nível 3, ou do “cuidado”, em contraposição aos homens cujo desenvolvimento se situa melhor no estágio 4, ou da “lei”.

A distinção entre ética da justiça e do direito (perspectiva masculina da moralidade) e ética do cuidado e da responsabilidade (perspectiva feminina da moralidade) feita por Gilligan possibilitou que essa autora oferecesse uma nova reconfiguração do que seria a maturidade moral: uma perspectiva que não só leva em consideração o conceito da justiça e da eleição racional, mais também os aspectos emocionais e a preocupação com o outro.

Nel Noddings (2003) argumenta igualmente que poderíamos dizer que “[...] a ética tem sido amplamente discutida na linguagem do pai: em princípios e proposições, em termos como justificação, integridade, justiça. A voz da mãe tem estado silenciada.” (NODDINGS, 2003, p. 11). Propõe, nesse sentido, uma argumentação filosófica fundamentada na ideia de ligação psíquica, em que o anseio pela bondade, e não exclusivamente no raciocínio moral, é o cerne. As propostas de Noddings são, sobretudo, interessantes por sugerir um realinhamento da educação para encorajar e recompensar não apenas a racionalidade e inteligência treinada, mas também a sensibilidade aumentada nas questões morais.

Em se tratando de um delineamento conceitual, poderíamos dizer que ética do cuidado, como estudo filosófico da moralidade, concentra-se na receptividade, na relação e na sensibilidade. Ela representa uma alternativa, ou mesmo uma visão complementar, às abordagens morais, que por um lado dirigem a sua atenção, por exemplo, para os predicados morais e, na educação, para a questão do raciocínio moral. (NODDINGS, 2003; BENHABIB, 1997, 2006; BOFF, 2012). Em termos normativos, a ética do cuidado procura manter as relações contextuais e promover o bem-estar do objeto do cuidado e da pessoa que cuida em uma rede de relações sociais. Muitas vezes, é definida como uma prática ou virtude, em vez de

Care, é distinto pesquisador de Religião e Ética do Departamento de Teologia da Universidade de Georgetown e Professor Emérito de Bioética da Faculdade de Medicina da Universidade de Georgetown.



uma teoria como tal. (SANDER-STAUDT, 2011). A motivação para cuidar está dirigida ao bem-estar, proteção ou melhora do objeto do cuidado.

Uma ética construída sobre o cuidado é considerada por alguns como compassiva. Ela envolve a construção de um ideal a partir do fato e da memória da ternura. O próprio sentimento ético exige um sentimento natural anterior de cuidado e uma disposição para manter a ternura. [...] Temos lembranças de cuidado, de ternura, e estas nos conduzem a uma visão do que é o bem — um estado que é bom-em-si e um compromisso de sustentar e melhorar aquele bem (o desejo e o compromisso de ser moral). (NODDINGS, 2003, p. 129).

Seguindo uma tradição sentimentalista da teoria moral, afirma que a moralidade está fundamentada e enraizada no sentimento — móvel da ação. Esse, diferentemente da razão, é visto como a faculdade que se encarrega de estabelecer os juízos morais, isto é, de dar a “sentença final” em questões morais. Tal entendimento está em consonância com a filosofia moral de David Hume³ (1711-1776), que refutou “[...] o pensamento racionalista, ao qual acusava de dogmático por manter uma concepção da razão excessivamente idealizada e uma culpável ignorância sobre tudo o que se relaciona com as paixões humanas.” (CORTINA, MARTÍNEZ, 2001, p. 66).

Para Hume, o caráter moral da ação depende de sua associação a determinados sentimentos humanos como a simpatia, a benevolência e a compaixão. Esse filósofo também explica que a razão é a descoberta da verdade ou da falsidade. Elas, por sua vez, consistem na concordância ou discordância com as relações reais da ideia, ou com a existência real das coisas. Daí decorre que tudo que não seja suscetível a essa discordância ou concordância é incapaz de ser verdadeiro ou falso nunca pode ser objeto de nossa razão.

Assim, uma vez que a razão se ocupa da relação entre ideias ou questões empíricas, ela não é suficiente para explicar o nosso agir e fundamentar a moralidade. Agimos porque somos motivados(as) a desejar algo, e isso depende menos do raciocínio do que dos nossos sentimentos. Esta compreensão está sintetizada na máxima humeniana: “a razão é, ou deveria ser, apenas a escrava das paixões”. (Cf. MARCONDES, 2007, p. 84). Além disso, Hume defende a ideia de um padrão de sentimentos universais.

³ Filósofo, historiador e ensaísta, nascido em Edimburgo, Escócia, tornou-se célebre pelo seu empirismo radical e ceticismo filosófico. Publicou seu *Tratado sobre a natureza humana* em 1739 e, considerando o pouco impacto que teve essa obra, reescreveu suas ideias publicando *Uma investigação sobre o entendimento humano* (1748) e *Uma investigação sobre os princípios da moral* (1751).



Apropriando-se dessas considerações e distanciando-se um pouco do filósofo escocês⁴, Nel Noddings (2003) considera que o que torna a moralidade uma virtude ativa são duas sensações: A primeira é o *sentimento do cuidado natural*; e a segunda, que ocorre como resposta a uma recordação do primeiro, o *sentimento do ético cuidado*.

O cuidado natural se define como “[...] a condição humana que nós, consciente ou inconscientemente, percebemos como *boa*, a condição pela qual ansiamos e por cuja obtenção nos empenhamos para satisfazer o outro moralmente [...]”; ele é quem habilita o sentimento ético do cuidado, ou seja, ele é o sentimento inicial que nos proporciona a motivação para sermos morais. (Cf. NODDINGS, 2003, p. 15, 105). Como assevera Nel Noddings (2003, p. 190),

[...] nós nos comportamos eticamente em relação a um outro porque carregamos conosco as lembranças de — e o anseio por — cuidar e ser cuidados. Há uma transferência de sentimentos e uma oportunidade — uma espécie de convite — para nos comprometermos com o reconhecimento desse sentimento e com a receptividade contínua, que vai repetidamente trazê-lo até nós. [...] o cuidado ético está ancorado no sentimento e no reconhecimento das relações que são integrantes do cuidado natural [...].

O cuidado natural no âmbito humano está acessível a todas as pessoas, uma vez que ele está na base da nossa existência continuada. Ele não está em uma posição subalterna em relação ao cuidado ético; como dissemos o cuidado ético mantém uma relação de dependência do cuidado natural que é de extrema importância para a sobrevivência e existir humano.

Entendida a definição de “cuidado natural” e de sua importância, o *sentimento ético do cuidado* ocorre como uma resposta desse sentimento natural: a “[...] lembrança dos nossos melhores momentos de cuidar e ser cuidado nos inunda com um sentimento — *como um eu devo* — em resposta ao empenho do outro e ao nosso desejo conflitante de servir aos nossos interesses.” (NODDINGS, 2003, p. 106). Nel Noddings, assim, deixa claro que o sentimento ético do cuidado exige empenho, que não é forçoso no cuidado natural. Em suas palavras:

[...] quando encontro um outro e sinto a angústia natural em conflito com meus próprios desejos — *eu devo — eu não quero*—, eu reconheço o sentimento e lembro o que seguiu em meus próprios melhores momentos. Tenho um quadro desses momentos em que fui cuidada e em que cuidei, e posso ter essa lembrança e orientar a minha conduta e em que cuidei, e posso

⁴ É preciso demarcar que a aproximação da ética do cuidado à perspectiva de Davi Hume diz respeito apenas à questão da valorização do sentimento na avaliação moral.



ter a lembrança e orientar a minha conduta por ela, se assim quiser. (NODDINGS, 2003, p. 106).

Considerando a obrigação ética do cuidado, Noddigns concorda que Kant fez uma distinção acertada ao identificar e fundamentar o comportamento ético no dever e não no amor. Mas, em se tratando da perspectiva ética do cuidado, a obrigação toma outra direção e significado: “A fonte do comportamento ético está, então, em sentimentos duplos — um que sente diretamente pelo outro e um que sente para e com esse melhor *self*, que pode aceitar e manter o sentimento inicial, em vez de rejeitá-lo”. (NODDINGS, 2003, p. 105).

Em *O Século das mulheres*, Victória Camps (2003, p. 66) nos oferece uma síntese dos traços mais significativos da ética do cuidado: 1) Acrescenta uma abordagem particularizada à abordagem abstrata e geral da ética da justiça. As verdades abstratas têm pouca incidência sobre a prática, apesar de serem guias que podem orientar e também serem passíveis de consenso. Ninguém, por exemplo, nega o valor da solidariedade, mas o princípio em si não nos diz com quem, em concreto, devemos ser solidários. 2) Salienta a implicação e o compromisso direto e quase pessoal com os outros, mostrando como o amor, o cuidado, a empatia e a compaixão se ligam com situações que reclamam ajuda. 3) Mostra que a racionalidade mesclada com a emotividade é eticamente aproveitável. 4) Não se limita a conceber a lei, posto que se interessa pela sua aplicação situacional. Em estrita relação com isso, argumenta que para uma boa aplicação situacional da lei é mister, por sua vez, virtude — *phrónesis* aristotélica — bons costumes, um caráter formado para ser justo. 5) É uma ética relacional, em que os princípios estão sempre ao serviço das pessoas, dado que a relação é o cerne da ética.

Na literatura feminista, a predominância dos trabalhos das quais temos conhecimento tendem a classificar a ética do cuidado como uma vertente da ética feminista, ou seja, uma aproximação crítica que se caracteriza por seu compromisso de repensar a ética com o objetivo de corrigir qualquer forma de preconceito masculino que essa possa comportar (JAGGAR, 1996, p. 167). Contudo, nos últimos anos da década de 1990 do século passado é possível verificar que uma parcela da produção de filósofas, a exemplo de Seyla Benhabib e Adela Cortina, aproxima-se e se debruça sobre a proposta da ética do discurso de Habermas que propõe “[...] encarnar na sociedade os valores da liberdade, justiça e solidariedade por meio do diálogo, como único procedimento capaz de respeitar a individualidade das pessoas e, ao mesmo tempo, sua inegável dimensão solidária”. (CORTINA, MARTÍNEZ, 2005, p. 91). É justamente na questão da intersubjetividade — sobre a qual se é possível pensar uma



averiguação e fundamentação do que seria moralmente válido, bem como a sua aplicação na vida cotidiana —, que essas filósofas encontram a possibilidade de radicalizar a proposta habermesiana incluindo a perspectiva do cuidado.

Seyla Benhabib e Adela Cortina rejeitarão a dimensão procedimental e a excessiva dimensão da racionalidade de Habermas, e cada uma, ao seu estilo, proporá a ampliação da atual teoria moral, de modo que o resultado não seja uma ética feminista senão uma ética melhor e mais ampla. Leonardo Boff (2008; 2009; 2012) e Joan C. Tronto (1997) vêm a ética do cuidado como uma filosofia moral para além da ética do gênero, ou seja, uma visão ética para homens e mulheres indistintamente, o que estamos completamente de acordo.

Não está distante de tal entendimento, também, no campo educativo, a proposta de Edgar Morin (2011) que nos fala de uma *ética do gênero humano*, em que “[...] a Humanidade deixou de constituir uma noção somente ideal, tornou-se uma comunidade de destino [que comporta a tríade indivíduo-sociedade-espécie,] e somente a consciência desta comunidade pode conduzi-la a uma comunidade de vida”. (MORIN, 2011, p. 101). Concordamos e defendemos esse posicionamento, que se apresenta como um horizonte utópico perfeitamente realizável.

Há quem insista na nomeação da ética do cuidado e em sua explicitação como uma crítica às éticas tradicionais. E isso é perfeitamente compreensível em termos sociológicos e axiológicos. É preciso questionar os *scripts* tradicionais de gênero da cultura ocidental contemporânea, a qual define que os homens universalmente se mostram sob uma fachada de calma, falta de excitação, tédio, expressando emoções raramente e em eventos triviais, nos quais não serão levados a sério, bem como que as suas preocupações referentes ao cuidar se voltam para as coisas tidas como mais importantes tais como o dinheiro, a carreira, o sustento da família. (JAGGAR, 1997). E de certo, ao empreender tais críticas, há a possibilidade de (re)pensar uma masculinidade saudável que incorpore o cuidado com as pessoas e o cultivo das relações como um aspecto importante para todas as esferas da vida. Ademais, o questionamento dos *scripts* de gênero deve se remeter às mulheres, empreendendo uma crítica feminista que fuja da mística da feminilidade. O cuidado não deve ser deixado exclusivamente na mão das mulheres, mas este deve estar incorporado às políticas sociais. Como nos diz Marciano Vidal (2005, p. 101):

A característica da ética do gênero feminino deve repercutir no delineamento e nas propostas da moral humana comum. O ponto de vista ético feminino,



traduzido em “cultura feminina”, precisa superar as barreiras da setorialidade e fazer-se realidade pública. Uma ausência da cultura feminina na vida pública enquanto tal. Esta foi, e ainda é em grande medida, de caráter masculino.

Para Victoria Camps (2001; 2003), as mulheres, em termos sociológicos e axiológicos, se apresentam como uma promessa de libertação, pois apesar das discriminações históricas vividas, elas conseguiram criar uma cultura, uma tradição, da qual não necessitam se envergonhar. A distância e a marginalidade do mundo dos poderosos lhes permitiram ter uma maior lucidez das misérias desse mundo dos poderosos para não desejá-lo. Nas palavras de Camps (2003, p. 134): “Quem não tem nada que perder pode carecer de liberdade material, porém possui maior liberdade de pensamento”. Entretanto, tal liberdade de pensamento deve ser relativizada, dado que a maioria dos oprimidos não tem clareza do que são e, portanto, não desenvolveram uma reflexão necessária para desapreciar o dominador e ao seu mundo.

A crença de que as mulheres são capazes de modificar, não apenas, a sua condição, mas também de humanizar a sociedade é partilhada, de igual modo, pela filósofa brasileira Olgária Matos (Cf. 1997, p. 60), que não se declara abertamente como feminista. Em uma obra intitulada *Discretas Esperança: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo*, mais precisamente no ensaio *Benjamin e o moderno: o feminino em três tempos*, Matos (2006), ao retomar os escritos do filósofo associado à Escola de Frankfurt, deixa claro que o feminino para Walter Benjamin, e também para ela, se apresenta como uma utopia perfeitamente possível de ser realizada.

[...] o feminino [...] não é apenas o guia, mas um anjo (como o da História), até hoje impedido de realizar sua missão angélica de libertar os homens, as mulheres, a natureza e as coisas do pensamento dicotômico, das definições ou demonstrações científicas e fetichizadas, em nome de uma outra concepção do pensamento e do conhecimento, diverso da dominação patriarcal na ciência, ou da oposição amigo-inimigo na política. (MATOS, 2006, p. 202).

A postura arrogante do *paradigma da conquista* e a ditadura do *modo-de-ser-no-mundo pelo trabalho* que ele instituiu engendraram o princípio da autodestruição da espécie e de seu habitat, através da cientifização, racionalização e burocratização (BOFF, 2008; 2009; FARGANIS, 1997). Ademais, “[...] abriu espaço para o antropocentrismo, o andocentrismo, o patriarcalismo e o machismo”: “[...] expressões patológicas do masculino desconectado do feminino, o *animus* sobreposto à *anima*. [...] O cuidado foi difamado como feminização das



práticas humanas, como empecilho à objetividade na compreensão e como obstáculo à eficácia”. (BOFF, 2008, p. 98). Urge, então, refazer o caminho de volta ao sentido originário de re-ligação do ser humano com *tudo* e com *todos*; redescobrir dimensões esquecidas da vida, como a do cuidado, para dosar o que está em desequilíbrio. Evidentemente, o resgate dessas dimensões esquecidas não se realiza a custo de trabalho e nem brota de modo espontâneo, mas a partir de uma nova experiência e um novo sentido de ser. Herbert Marcuse denominou a visão das mulheres de *posição negadora e opositora*. (FARGANIS, 1997, p. 230). A “força de/para a negação” das mulheres está, justamente, em se opor a qualquer tipo de dominação; e, de fato, as experiências das mulheres trazem intrinsecamente, em si, padrões alternativos de pensamento e ação. Pois bem, se as mulheres, como assinalamos em outro momento, representam uma *reserva e uma promessa de felicidade* é, justamente, porque as práticas de socialização acalentadoras, que têm caracterizado historicamente a vida das mulheres, oferecem uma posição epistemológica, política e moral valiosa caso sejam colocadas a serviço da construção e reconstrução das vidas individuais e sociais.

A subversão que o “feminino” traz à cultura masculinista e à razão formal-instrumental, originárias do pensamento moderno que elegeu o funcionamento lógico do pensamento como modo de compreender o mundo e o lugar dos seres em seu interior (Cf. MATOS, 2006, p. 180). Ela empreende esforços direcionados a equilibrar a valorização de culturas e experiências diferentes da hegemônica, ao mesmo tempo em que tenta resguardá-las de serem romantizadas, e assim caírem no risco de obscurecer a percepção das limitações e opressões a que estão submetidos os sujeitos que dela fazem parte. (NARAYAN, 1997).

2. CONTRIBUIÇÕES DA ÉTICA DO CUIDADO

Uma vez demarcado o que seria uma ética do cuidado e uma via interpretativa de como devemos examiná-la, convém perguntar: qual são as contribuições da ética do cuidado para a constituição de um novo ethos educativo?

2.1 A vulnerabilidade como um fenômeno da experiência humana.

A ética do cuidado nos lembra de que a vulnerabilidade está diretamente ligada ao cuidado, e não há como negar que ela é uma experiência arraigada na humanidade.



Etimologicamente, *vulnerabilidade* é a qualidade de vulnerável (suscetível de ser ferido, atacado, prejudicado e ofendido). A vulnerabilidade é um fato da experiência pessoal, coletiva e cotidiana, pois estamos constantemente expostos(as) a inúmeros perigos, a exemplo do adoecimento, da agressão, do fracasso e da morte (TORRALBA ROSELLÓ, 2009). Nesse sentido: “Viver humanamente significa, pois, viver em vulnerabilidade”. (TORRALBA ROSELLÓ, 2009, p. 57). O ser humano é um *natural humano* que existe para si mesmo e, portanto, é consciente de si e dos seus atos, e em sendo assim busca orientar o seu agir e a sua prática de modo reflexivo para que lhe seja significativa, útil e funcional. O ser humano é um animal que faz projetos, que idealiza os fins a que se propõe alcançar e assim pode procurar soluções e fórmulas para combater o desalento, o cansaço, a doença, a insegurança e tudo relacionado à vulnerabilidade. (TORRALBA ROSELLÓ, 2009).

Essa pluridimensionalidade torna o ser humano mais vulnerável do que qualquer outro ser vivo, no entanto, ele apresenta uma maior capacidade de se proteger. Para o ser humano a vulnerabilidade, em sua essência, pode se apresentar em níveis distintos: a) a vulnerabilidade ontológica, b) a vulnerabilidade ética, c) a vulnerabilidade natural, d) a vulnerabilidade social e e) a vulnerabilidade cultural.

a) A **vulnerabilidade ontológica** revela a propriedade mais geral do ser humano, a sua raiz, a sua constituição, apartada da infinidade de determinações que ao qualificá-la lhe oculta a sua natureza plena e integral. b) A **vulnerabilidade ética**, conforme Torralba Roselló, pode ser compreendida a partir da perspectiva de dois filósofos, a saber: Paul Ricoeur (1913 - 2005), autor de *Finitude e culpabilidade*, e de Emmanuel Lévinas (1906 - 1995). Para o primeiro, a vulnerabilidade ética é a labilidade (lat. *labilis*, e 'escorregadio, instável, frágil') e que, no sentido moral, corresponde à possibilidade do mal moral, a capacidade do ser humano equivocar-se, de fracassar em seus projetos pessoais e na realização do seu esquema axiológico. Para o segundo filósofo, a vulnerabilidade ética não se remete à capacidade de falhar, mas ao dever de proteger o mais frágil e depreciável. c) A **vulnerabilidade natural** nos remete ao entorno ambiental do ser humano que está sujeito a mudanças, manipulações e transformações. A natureza é frágil e vulnerável considerando a ação técnica colonizadora do ser humano. d) A **vulnerabilidade social** está relacionada ao espaço societário: lugar de realização, por excelência, da pessoa humana. Ela é, justamente, diz respeito à possibilidade do sujeito pertencente à comunidade, isto é, o(a) cidadão(ã) ser objeto de violência, perder a sua segurança no seio dela. O entorno social vulnerável é, por certo, a fonte de muitos sofrimentos



humanos que desembocam na deterioração do tecido social e da subjetividade dos indivíduos. e) A **vulnerabilidade cultural** tem como máxima expressão a ignorância, ou seja, o desconhecimento que o ser humano tem em diferentes ordens do saber.

Nesse sentido, Torralba Roselló (2009) salienta que a educação é fundamental para prevenir e superar a vulnerabilidade cultural. Essa advertência é oportuna, pois a sociedade, em particular a família, não espera que a educação seja um fazer benemérito, caritativo ou assistencialista: “[...] educar é formar a consciência, despertar a curiosidade, interesses pelas questões sociais; e ainda levantar demandas sociais e preparar sujeitos e profissionais para lhes fazer frente”. (PASSOS; RODRIGUES, 2010, p. 88).

A ética do cuidado almeja trazer à consciência dos indivíduos uma dimensão da experiência humana, muitas vezes esquecida: a da vulnerabilidade; e como uma dimensão, essa não corresponde à totalidade da experiência humana que é, também, paradoxal. Caímos, muito facilmente, em puros esquematismos que tentam explicar a complexidade humana, mas não devemos perder de vista que, de um lado, a imponência, a beleza, a glória, as vitórias e, de outro, a vulnerabilidade e a fragilidade são dois extremos da experiência humana. Abarcar esses extremos, e tudo que se encontra no meio, é uma atitude de maturidade que não sucumbe à ilusão dualista, porém dá lugar à sabedoria do “tanto isto quanto aquilo”, quando falamos da complexidade, da incerteza da vida e de nossa experiência imersa nela.

É certo que a atenção à vulnerabilidade abre espaço para cuidarmos e sermos cuidados; abre espaço para um estilo de relacionamento caracterizado por atitudes mutuamente comprometidas, nas quais se tende a aprofundar a conexão com o outro, guardando cada pessoa a sua autonomia; a vulnerabilidade dá bases para a fundamentação de uma ontologia das relações humanas. Ao abordar de alguma maneira o tema da conexão, não há como descartarmos os sentimentos e as emoções que envolvem a conexão; além do que, sentimentos e emoções são aspectos que compõem a realidade humana e são abarcados pela ética do cuidado.

2.2 Emoções como percepção da realidade e componentes de nosso juízo ético

A ética do cuidado advoga que a fonte real do comportamento ético está “na resposta afetiva humana” ou “na relação”. Essa última entendida como “[...] conjunto de pares ordenados gerados por alguma regra que descreve o afeto — ou a experiência subjetiva dos



membros [isto é, daqueles(as) que estão envolvidos(as) na conexão]”. (NODDINGS, 2003, p.14). Assim, em toda a discussão sobre a eticidade, a partir da perspectiva do cuidado, o foco está no afeto, que dá origem ao sentimento ético do cuidar e à necessidade de permanecer em contato com ele. Isso necessariamente não quer dizer que a discussão naufrague no sentimento, mas que é preciso dar atenção e crédito adequado à base afetiva da existência. (Cf. NODDINGS, 2003, p. 14). Deveras, o reconhecimento e o anseio pela relação, para essa perspectiva da moralidade, constitui a base da ética do cuidado, e “a alegria que acompanha a satisfação do nosso cuidado com a ética ideal que nos sustenta como cuidadoras[es]”. (NODDINGS, 2003, p. 17).

A ética do cuidado dá importância à relação de reciprocidade e à compreensão da vida afetiva — emoções e sentimentos — que compõem o ser humano e se constitui em um aspecto fundamental de sua existência. De acordo com as palavras de Ana Mercês Block (2008), que nos apropriamos para reiterar a nossa afirmação, as “[...] emoções e os sentimentos são como o alimento do nosso psiquismo e estão presentes em todas as manifestações da nossa vida. Precisamos deles porque dão cor e sabor à nossa vida, orientam e nos ajudam nas decisões.” E mais, “[...] são elementos importantes para nós [...]”, dado que “não podemos compreender sem sentimentos e emoções”. (BLOCK, 2008, p. 169).

A bem da verdade, as investigações mais recentes no campo ético têm se preocupado não apenas com as fontes ou os fundamentos do dever moral, mas em demonstrar que as emoções têm um papel central na moralidade. Tais investigações vão desde a perspectiva que vê a emoção como determinante da ação moral até a defesa das emoções como motor da ação moral que leva consigo juízos morais evidenciando que as emoções têm um tipo de racionalidade própria. Aliás, partilhamos do entendimento que as emoções e os sentimentos não são desfavoráveis à racionalidade, pelo contrário, são a partir delas que se explicam a motivação para atuar moralmente. Entender os diferentes modos pelos quais as emoções operam conjuntamente com a racionalidade na construção da ética e da formação da personalidade moral, portanto, daria margem para uma intervenção no campo educativo — o que possibilitaria aos sujeitos gozarem de uma experiência ética genuína com a consciência plena e integral que incitaria a assumir responsabilidades morais efetivas (DELGADILLO; MARROQUÍN; LIÉVANO, 2013).

É certo que existem emoções antissociais, daninhas e ambíguas, porque, ainda que não pretendam derrubar os outros, tendem a ser extremamente destrutivas, a exemplo da inveja, da



vingança, do rancor, do ciúme, do ressentimento e do egoísmo. Descartá-las da teoria moral seria nocivo, posto que constituem parte do espectro emocional de todo ser humano. Emoções como a empatia, a compaixão, a preocupação com outrem e a indignação, ante crueldades, são, por sua vez, necessárias para o desenvolvimento de postura morais adequadas. Uma teoria moral adequada seria aquela que nos conduziria a um entendimento tanto dos sentimentos apropriados quanto aos raciocínios adequados. Por conseguinte, isso ampliaria a nossa capacidade de aprender e cultivar nossas emoções, bem como se responsabilizar e ter controle sobre o que sentimos para termos uma vida satisfatória com nós mesmos e com os outros (SOLOMON, 2007). O filósofo Robert Solomon declara que uma das coisas pela qual podemos compreender o que nos torna seres humanos é

[...] ser capaz de nos tornar autoconscientes, refletir e descrever nossos sentimentos, tomar decisões e modificar profundamente o nosso comportamento emocional. Esta é a fonte de nossa liberdade e nossa responsabilidade para com as nossas emoções. E assim, independentemente de quanto alcancemos a entender sobre os mecanismos neurais das emoções, devemos assumir a responsabilidade por nossas emoções e apreciar o papel crucial que desempenham na nossa ética e até que ponto determinam uma boa parte de nossa identidade. (SOLOMON, 2007, p. 314 – tradução nossa).

Todas essas questões estão relacionadas à ética do cuidado, posto que o cuidado é parcialmente emocional, isto é, implica sentimentos e requer certo grau de empatia. As emoções cumprem, por certo, importantes funções no âmbito da moralidade: elas são fenômenos mentais que complementam o discernimento da razão e conduz ao mundo dos valores éticos, estéticos e religiosos; dotam o mundo de significado, pois sem elas só haveria regras e métodos desprovidos de inspiração; exigem do indivíduo uma cuidadosa avaliação da pertinência de cada situação concreta, contrariando as perspectivas tradicionais, que sustentam que uma correta percepção da realidade deve se abster de qualquer conteúdo emocional —, e aqui vale ressaltar a contribuição das emoções nas análises sobre as questões da discriminação, da intolerância e da exclusão; estão constituídas de juízos avaliativos que proporcionam a orientação básica no mundo e em nosso trabalho recíproco com os demais (GONZÁLEZ, 1999; SOLOMON, 2007).

As emoções têm um papel importante no domínio da ação moral ao auxiliar na percepção dos contextos de situações em que elas emergem. Uma correta ação moral deveria ser precedida por uma correta percepção da situação moral. A percepção empática com os



outros, também, permite-nos apreciar a dor alheia. E, em consequência, um compromisso efetivo com a justiça envolve um compromisso intelectual e afetivo. Ademais, não há como fugir da responsabilidade que temos sobre as nossas próprias emoções. A capacidade empática e reflexiva pode reorientar as nossas emoções para que sejam cada vez mais adequadas. Ora, todos esses elementos são direcionados por Alison Jaggar (1997) para o exame do contexto das situações de preconceito, discriminação e intolerância.

Para a filósofa Alisson Jaggar, é possível falar de uma hegemonia⁵ emocional que dentro de uma sociedade hierárquica e desigual tende a (re)produzir os valores e normas de grupos dominantes, assegurando a sua perpetuação. Embora essa afirmação não seja tão determinante na constituição da subjetividade dos sujeitos singulares,

Seja qual for a nossa cor, é provável que sintamos o que Irving Thalberg chamou de “racismo visceral”; seja qual for a nossa orientação sexual, é provável que sejamos homofóbicos; seja qual for a nossa classe, é provável que sejamos pelo menos um tanto ambiciosos e competitivos; seja qual for o nosso sexo, é provável que sintamos desprezo pelas mulheres. As respostas emocionais podem estar tão profundamente arraigadas em nós, que nos tornam impermeáveis a argumentos intelectuais e podem vir à tona quando dirigimos louvores fingidos e convicções intelectuais diferentes. (JAGGAR, 1997, p. 173)

Decerto, é incontestável que as percepções e valores sexistas ou racistas têm a probabilidade de serem incorporados às nossas emoções, tornando-as, igualmente, racistas e sexistas. O trecho supracitado deixa claro que as nossas respostas emocionais, até mesmo as mais viscerais, por que menos conscientes, estão permeadas pelos valores sociais dominantes; o que, por consequência, pode transparecer como uma “viseira”, na medida em que tende a obscurecer a nossa capacidade de perceber situações de abusos, exclusões e menosprezos. Entretanto, a influência preponderante que a sociedade exerce sobre a nossa constituição emocional não é absoluta. As pessoas podem experimentar emoções convencionalmente inaceitáveis, chamadas por Alison Jaggar (1997, p. 174) de “emoções proscritas” — ou seja, as emoções censuradas e interditas socialmente, tais como a raiva, a indignação, etc., vivenciadas de forma visceral. Essas, para além de atestar uma desordem, confusão ou um distúrbio psíquico podem ser a janela pela qual podemos visualizar o sofrimento ou o coração dilacerado de indivíduos ou de grupos subalternos mantidos à custa da manutenção do *status quo*.



A vivência de uma emoção proscrita, por parte de indivíduos e condições de subalternidade, pode proporcionar a incapacidade de nomear experiências dolorosas e até dúvidas sobre a própria sanidade. Contudo, “quando certas emoções são compartilhadas ou validadas por outros”, essas formam uma subcultura definida por percepções, normas e valores que se opõem às dominantes (JAGGAR, 1997, p.174); daí a relevância e o caráter subversivo que oferecem em termos políticos, epistemológicos e éticos. Evidentemente, as considerações de Jaggar (1997) sobre as emoções proscritas têm um caráter profícuo para a ética e para a educação, uma vez que nos direciona à compreensão de que os sujeitos movidos por emoções estão engajados no que estão fazendo.

Entender “onde aperta o calo do outro”, a dor alheia e os motivos que os(as) levam a tomar certas atitudes nos torna, ou deveria nos tornar, melhores como pessoas. No caso das situações de exclusão, discriminação e intolerância, a violação de direitos só pode ser entendida como fruto de um processo de distorção de “educação” daqueles(as) que deveriam resguardar e lutar pelos direitos fundamentais de todo ser humano, a saber: o(a) docente. O posicionamento ético de todo(a) profissional de educação deve contrariar a toda atitude de indiferença que permeia a educação dominante. Não é possível esquecer que o Brasil é um país que já nasceu com a marca da exclusão e herdamos a insensibilidade diante da miséria alheia. É preciso mexer com a mentalidade que nos priva temporariamente de sensibilidade para com a dor alheia. Isso demanda afeto, no sentido epistemológico de se sentir afetado e responsáveis pelas situações de violação de direitos, bem como compromisso político em prol da modificação das estruturas sociais.

Uma sensibilidade, pautada na consciência do papel da afetividade, conduz-nos a entender, como deixa explícito Bader Sawaia (2008) em seu artigo, que a exclusão não é algo adquirido, pois se trata de um fenômeno complexo de determinações sociais mediadas por marcadores biopsicossociais, tais como raça, classe, idade/geração e gênero. Ora, a depender da combinação das múltiplas opressões resultantes de marcadores sociais negativados pelo contexto societário, e que vão sinalizar os lugares de pertencimento na organização social, as desvantagens resultantes da articulação dinâmica dos eixos de poder podem materializar-se em situações bastante arriscadas e que, em contextos de vulnerabilidades pré-existentes, produzem diferentes efeitos no processo de desempoderamento (CRENSHAW, 2002).

⁵ Por hegemonia, entendemos, tal como Antonio Gramsci, uma combinação entre direção moral, política e intelectual com dominação, exercida através do consentimento e da força, posto que não haja possibilidade de existir um convencimento generalizado ou absoluto por parte de toda a sociedade.



A exclusão não apenas promove o desempoderamento e acentua a vulnerabilização dos indivíduos. Ela, também, envolve um embotamento emocional que afeta a capacidade de julgamento dos indivíduos, as suas relações pessoais, a sua segurança, o seu amor-próprio e a sua autoimagem. Nas palavras de Cecília Pires (2004, p. 26), a carência e as necessidades são vivenciadas de forma trágica por esses sujeitos — a ponto de não só agredirem a subjetividade e o ser social dos indivíduos, mas de aniquilá-la. As pessoas excluídas são conduzidas a um “[...] comportamento em que o negativo do valor configura-se de modo positivo, numa situação de beligerância e de dissimulação” (PIRES, 2004, p.26); ou seja, a um estado em que as potencialidades e direitos são esquecidos, em que uma identidade negativa se cristaliza e a servidão e a miséria são interiorizadas.

Deveras, ao encaminhar as nossas considerações para a finalização desse texto, devemos demarcar que a ética do cuidado argumenta que as emoções e os desejos são imprescindíveis para alcançar a sabedoria moral, bem como aponta para a necessidade de estarmos concernidos em relação a situações de exclusão e discriminação. Quando nos concentramos em nós mesmos, diminuimos a nossa capacidade de compadecer e ter empatia; contraímos o nosso mundo e maximizamos os nossos problemas. Ao voltarmos, ao contrário, a nossa atenção para os outros, avultamos a nossa capacidade de conexão e sintonia; o nosso mundo expande e os problemas parecem mínimos. Já dizia um provérbio sueco que “Uma alegria compartilhada se transforma em dupla alegria; uma pena compartilhada, em meia pena.”

Estudos no campo das neurociências, em especial o novo campo da neurociência social, ao analisarem a compaixão — através de imagens de ressonância magnética funcional e tomografia por emissão de prótons, produzidas durante os relacionamentos sociais —, sinalizam que, por padrão, o cérebro nos ordena a ajudar. Conquanto notemos a outra pessoa em sofrimento, temos empatia; observamos o outro, sentimos o que ele(a) sente e agimos para ajudá-lo(a). No momento em que temos empatia, nossas emoções e pensamentos entram em sintonia com os da outra pessoa. A atenção desempenha um papel primordial para a consciência social e desenvolvimento da empatia e da sintonia com o outro. Como deixa claro Dwight Furrow (2007, p. 87): “[...] estar atento é uma função daquilo que nos preocupamos”. [...] Assim como um elevado estado de medo ajuda a detectar perigos no meio ambiente, um elevado estado de empatia ou compaixão engaja a nossa capacidade de detectar propriedades moralmente relevantes”. A atenção e, em seguida, o estabelecimento de laços empáticos



genuínos, portanto, coloca-nos em um estado psicológico de preparação para notar e responder as necessidades alheias.

Enfim, a ética do cuidado, por certo, não tenta transmitir formas morais valiosas por si mesmas, nem convertê-las em condutas a serem seguidas à risca. A melhor contribuição que ela oferece é apontar a moralidade como algo relacionado ao cultivo de hábitos virtuosos, como modo de ser e de se comportar, e que aqui nesse artigo nos limitamos ao aprendizado da nossa vulnerabilidade e do valor das emoções para os juízos morais.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. *O cuidado necessário: na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BENHABIB, Seyla. “O outro generalizado e o outro concreto: a controvérsia Kohlberg-Gilligan e a teoria feminista”. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (Coords.). *Feminismo como crítica da modernidade: releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher*. Tradução de Nathanael da Costa Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987. p. 87-106.

CORTINA, Adela. *Ética de La razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. 2. ed. 1ª reim. Madrid: Ediciones Nobel, 2009.

DELGADILLO, Mejía Andrés; MARROQUÍN, Mônica Almanza; LIÉVANO, Betsy Perafán. “Las emociones en el eterno presente de la acción ética”. In: 2º Congresso Latinoamericano de Filosofía de la Educación - La Filosofía de la Educación: Tradición y Actualidad, 2013, Montevideo. *Anais...* Montevideo: Instituto de Educación, Universidad de la República/ ALFE, 2013. 1 CD-ROM.

FARGANIS, Sandra. “O feminismo e a reconstrução da ciência social”. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (Eds.). *Gênero, corpo, conhecimento*. Tradução de Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997, p. 224-240

FURROW, Dwight. *Ética: conceitos chaves em filosofia*. Tradução Fernando José R. da Rocha. Porto Alegre: Artmed, 2007.

GILLIGAN, Carol. *Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à vida adulta*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982.

GONZÁLEZ, Mariano Rodríguez. *Una introducción a la filosofía de las emociones*. 1. ed. Madrid: Huerga y Fierro, 1999.



JAGGAR, Alison M. “Amor e conhecimento: a emoção na epistemologia feminista”. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (Eds.). *Gênero, corpo, conhecimento*. Tradução de Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997, p.157-185. Coleção Gênero; 1.

JAGGAR, Alison. “Ética feminista: algunos temas para los años noventa”. In: CASTELLS, Carme (org.). *Perspectivas feministas em teoria política*. Barcelona: Paidós, 1996. p. 167-184.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de ética: de Platão a Foucault*. 4. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,2009, p.77-84.

MATOS, Olgária Chain Féres. *Discretas Esperanças: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo*. 1. ed. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.

MATOS, Olgária Chain Féres. *História viajante: notas filosóficas*. São Paulo: Studio Nobel, 1997.

MORIN, Edgar. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

NARAYAN, Uma. “O projeto de epistemologia feminista: perspectivas de uma feminista não ocidental”. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (Eds.). *Gênero, corpo, conhecimento*. Tradução de Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997, p. 276-292

NODDINGS. *O cuidado: uma abordagem feminina à ética e à educação moral*. Tradução Magda Lopes. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2003.

PIRES, Cecilia Maria Pinto. *Ética da Necessidade e Outros Desafios*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.

REICH, Warren T.. “History of the Notion of Care”. In: REICH, Warren. *Encyclopedia of Bioethics*. 2. Edition. 5 Volumes. New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995, p. 319-331. Disponível em: <<http://care.georgetown.edu/Classic%20Article.html>>. Acesso em: 10 nov. 2014.

SANDER-STAUDT, Maureen. “Care Ethics”. In: *The Encyclopedia Internet of Philosophy IEP*; 2011. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/care-eth/>>. Acesso em: 10 nov. 2014

SAWAIA, Bader. “O sofrimento ético- político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão”. In: SAWAIA, Bader (org.). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. 8 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 97-118.

SOLOMON, Roberto C.. *Ética emocional: uma teoria de los sentimientos*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2007.

TORRALBA ROSELLÓ, Francesc i. *Antropologia do Cuidar*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. (série enfermagem).

TRONTO, Joan C. “Mulheres e cuidados: o que as feministas podem aprender sobre a moralidade a partir disso?”. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (Eds.). *Gênero, corpo, conhecimento*. Tradução de Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997, p.186-203. Coleção Gênero; 1.

WALDOW, Vera Regina. *Cuidar: expressão humanizadora da enfermagem*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.