
QUANDO EU LI “UMA VOZ DIFERENTE” DE CAROL GILLIGAN¹

Eva Elisabeth Aspaas Skoe²**Resumo**

Este artigo revisa algumas das ideias de Carol Gilligan sobre a ética do cuidado e da justiça e descreve o desenvolvimento e validação de um instrumento de desenvolvimento moral baseado no cuidado, a *Ethic of Care Interview* (ECI). Seguindo a teoria de Gilligan, a ECI mede cinco níveis hierárquicos de raciocínio de cuidado que envolvem uma compreensão progressivamente mais sofisticada da interconexão humana. Uma série de estudos sugere que a capacidade de cuidar dos outros e de si mesmo é uma qualidade humana valiosa e um aspecto importante da adaptação positiva ao longo da vida. A ligação entre o pensamento moral baseado no cuidado e o desenvolvimento da identidade é forte, especialmente para as mulheres, como sugere Gilligan. Os potenciais determinantes decisivos de crescimento na ética do cuidado e maturidade moral são discutidos. Gilligan e Erikson concordam que a crise revela e cria o caráter. Conflito, tensão e trauma são fontes potenciais de crescimento e força. Crises e eventos de mudança de vida podem levar as pessoas a uma compreensão mais profunda de si mesmas e da verdade da interdependência humana. Questões de moralidade estão ligadas a questões de certo e errado, bem e mal e, em última instância, do significado da própria vida. Por que ser moral? Por que cuidar? Por que viver? Kohlberg e Erikson dizem que a fé e a experiência do amor incondicional (*ágape*) são necessárias para encontrar uma resposta adequada para essas questões profundas. Ambos contemplaram um estágio espiritual superior semelhante de desenvolvimento humano – uma perspectiva transcendente além do universal para a unidade com toda a vida, natureza, cosmos ou Deus. Considera-se um nível mais alto metafórico da ECI. Conclui-se que o cuidado e a justiça fazem parte da

¹ Artigo traduzido por Matheus Estevão Ferreira da Silva. A autora e a Revista Schème agradecem a Matheus Estevão, Mestre em Educação pela Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília (FFC), Universidade Estadual Paulista (UNESP), pela tradução do artigo. E-mail para correspondência: matheus.estevao2@hotmail.com. O tradutor agradece a professora Eva Skoe pela confiança, pela disponibilidade em participar do Dossiê “40 anos de ‘Uma voz diferente’[...]” e pela colaboração no trabalho de pesquisa que desenvolveram em concomitância ao Mestrado e que continuam a desenvolver.

² A autora agradece a Per-Ole Bjørnstad, Elaine Campbell, Josephine Hauer, James Marcia, Cathrine Møller, e Michael Pratt por seus valiosos comentários e incentivo. O pedido para utilizar a *Ethic of Care Interview* (ECI) deve ser enviado a Professora Emérita Eva E. A. Skoe, Universidade de Oslo, Departamento de Psicologia, P.O. Box 1094, Blindern, N-0317, Oslo, Noruega. E-mail: eva.skoe@psykologi.uio.no

ágape. A maturidade moral envolve uma integração que reconcilia as verdades de ambos. Estudos futuros e implicações para a educação moral são sugeridos.

Palavras Chave: Carol Gilligan. Desenvolvimento moral. *Ethic of Care Interview*. Maturidade moral. Fé religiosa e *ágape*.

WHEN I READ CAROL GILLIGAN'S IN A DIFFERENT VOICE

Abstract

This article reviews some of Carol Gilligan's ideas on the ethics of care and justice, and describes the development and validation of a care-based moral development instrument, the Ethic of Care Interview (ECI, Skoe, 1998, 2014a). Following Gilligan's theory, the ECI measures five hierarchical levels of care reasoning that involve a progressively more sophisticated understanding of human interconnection. A series of studies suggests that the ability to care both for others and oneself is a valuable human quality and an important aspect of positive adaptation across the lifespan. The link between care-based moral thought and identity development is strong, especially for women, as Gilligan suggests. Potential decisive determinants of growth in the care ethic and moral maturity are discussed. Gilligan and Erikson agree that crisis reveals and creates character. Conflict, tension and trauma are potential sources of growth and strength. Crisis and life changing events can propel people into a deeper understanding of themselves and the truth of human interdependence. Questions of morality are bound with questions of right and wrong, good and evil, and ultimately of the meaning of life itself. Why be moral? Why care? Why live? Kohlberg and Erikson say that faith and the experience of unconditional love (agape) is required to find an adequate answer to such profound questions. Both contemplated a similar higher spiritual stage of human development - a transcendent perspective beyond the universal to oneness with the whole of life, nature, cosmos or God. A potential parallel higher metaphoric ECI level is considered. It is concluded that care and justice each is a part of agape. Moral maturity involves an integration that reconciles the truths of both. Future studies and implications for moral education are suggested.

Keywords: Carol Gilligan. Moral development. Ethic of Care Interview. Moral maturity. Religious faith and agape.

Prólogo

Depois de trabalhar cerca de dez anos como secretária, decidi voltar para a escola e fui aceita como uma estudante mais velha (com notas medíocres no Ensino Médio na Noruega) na Simon Fraser University, Vancouver, B.C., Canadá. Por volta do final da década de 1970, então graduada em Psicologia Clínica na Simon Fraser University, comecei a notar a frequente falta de participantes mulheres em estudos psicológicos. Em um dia de verão de 1984, eu estava caminhando pelos corredores um tanto vazios do Departamento de Psicologia, imaginando que valioso projeto de doutorado isso seria, esperando e orando por uma ideia significativa. De repente, o professor James Marcia apareceu, caminhando rapidamente em minha direção. Ao nos encontrarmos, ouvi minha própria voz dizendo “Olá, Jim, para meu doutorado eu estou pensando em pesquisar sobre a relação entre a identidade do ego e o desenvolvimento moral das mulheres – parece haver pouca pesquisa sobre as mulheres”. Sem parar ou desacelerar, Marcia respondeu “Leia Carol Gilligan – *Uma Voz Diferente*”. Nunca tinha ouvido falar desse livro, mas fui direto à livraria, comprei, voltei para casa e comecei a ler – uma experiência surpreendente.

Quanto ao Desenvolvimento das Mulheres e Teoria Psicológica

Em seu livro seminal, Gilligan (1982; 1993) destaca a necessidade de teorias e medidas mais ampliadas que englobem os pensamentos e valores das mulheres. Ela conecta os problemas persistentes na interpretação do desenvolvimento das mulheres à frequente omissão das mulheres nos estudos de construção de teorias da pesquisa psicológica (SKOE, 1986). Gilligan observa que as teorias psicológicas refletem um consistente viés de observação e avaliação baseado no gênero. Ela observa que as medições psicológicas foram amplamente desenvolvidas e padronizadas com base nas observações e interpretações dos homens

dos dados de pesquisa extraídos de estudos predominantemente, senão exclusivamente, com homens (SKOE, 1986).

A disparidade entre a experiência das mulheres e a representação do desenvolvimento humano, observada na literatura psicológica, geralmente parece significar um problema no desenvolvimento das mulheres. Em vez disso, o fracasso das mulheres em se adequar aos modelos existentes de crescimento humano pode apontar para um problema na representação, uma limitação na concepção da condição humana, uma omissão de certas verdades sobre a vida (GILLIGAN, 1982; 1993, p. 2).

Gilligan (1982; 1993) argumenta que a teoria de oito estágios de desenvolvimento da personalidade de Erik Erikson (e.g., ERIKSON, 1968) representa essencialmente um modelo masculino. Suas descrições do desenvolvimento da identidade são normativas para homens, mas não necessariamente para mulheres. A ordem sequencial das tarefas de desenvolvimento de Erikson na adolescência e na idade jovem adulta – “Identidade *versus* Confusão” e “Intimidade *versus* Isolamento” (estágios cinco e seis, respectivamente) – pode desenvolver-se simultaneamente ou fundir-se no caso das mulheres. Gilligan afirma que “a intimidade vai junto com a identidade, na medida em que a mulher passa a se compreender como é conhecida, por meio de seu relacionamento com os outros” (p. 12). O conceito de identidade, diz ela, se amplia para as mulheres para incluir sua experiência e senso de interconexão. Pesquisas apoiam os argumentos de Gilligan. Em um estudo longitudinal com 34 mulheres com Ensino Superior, Josselson (1987) observa que os aspectos mais salientes para a formação da identidade das mulheres foram ignorados ou negligenciados pela teoria psicológica e pesquisas que enfatizam “o crescimento da independência e autonomia como marcas da idade adulta. Comunhão, conexão, imersão relacional, espiritualidade, afiliação – constroem uma identidade com essas mulheres ” (p. 191).

A identidade do ego (*ego identity*) foi estudada mais extensivamente por meio da semiestruturada *Identity Status Interview* construída por James Marcia (1966). Envolve categorizar os indivíduos em um dos quatro *status* de identidade, com base nos dois critérios de processo de exploração de alternativas e grau de comprometimento subsequente em diferentes domínios. Congruente com a crítica de Gilligan, esta medida foi inicialmente desenvolvida apenas para homens e utilizou os dois domínios de escolha ocupacional e ideologia (religioso e político). Só mais tarde os domínios foram revisados para incorporar valores sexuais-interpessoais considerados particularmente relevantes para as mulheres (MARCIA, 2004; MARCIA, WATERMAN; MATTESON; ARCHER; ORLOFSKY, 1993; 2011).

Ao longo de várias décadas, os domínios foram revisados e expandidos, enquanto os critérios do processo de exploração e comprometimento permaneceram os mesmos. Hoje, a entrevista de identidade de Márcia aparece em quase todos os livros didáticos sobre o desenvolvimento de adolescente e ainda é uma das medidas de identidade mais utilizadas. Para muitos, o quadro de desenvolvimento da personalidade de Erikson, retratando possibilidades realistas, bem como armadilhas potenciais (MARCIA, 2004), continua a ser o ponto focal de estudos sistemáticos (FERRER-WREDER; KROGER, 2019; PRATT; MATSUBA, 2018). Nenhuma outra teoria da personalidade fornece uma pesquisa tão profunda e abrangente do ciclo de vida humano (MARCIA, 2004).

Desenvolvimento moral: as Éticas da Justiça e do Cuidado

Precisamos de uma filosofia moral em que o conceito de amor, tão raramente mencionado agora pelos filósofos, possa mais uma vez ser tornado central.

(Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 1970, p. 46)

Lawrence Kohlberg é responsável pelo trabalho mais influente sobre os estágios de desenvolvimento na compreensão da justiça (GIBBS, 2010). Seus estudos são discutidos em todos os livros-texto de psicologia do desenvolvimento, e seu famoso modelo de desenvolvimento do raciocínio moral ainda estabelece um quadro de referência para a pesquisa contemporânea em psicologia moral (JUURJÄRVI; HELKAMA, 2020). Dando continuidade ao estudo pioneiro de Piaget (1965) sobre o pensamento moral em crianças, expandindo-o para a adolescência e idade adulta, Kohlberg (e.g., 1984) derivou seis estágios de desenvolvimento moral baseado na justiça com base em análises de casos extensas apenas de meninos, com idades entre 10 e 16 anos (SKOE, 1986). Gilligan (1982; 1993) observa que na pesquisa da qual Kohlberg deriva sua teoria, as mulheres simplesmente não existem. Os estágios de Kohlberg que descrevem o desenvolvimento do raciocínio moral da infância à idade adulta são baseados empiricamente em um estudo de 84 meninos cujo desenvolvimento Kohlberg acompanhou por um período de mais de 20 anos. Gilligan especifica que os seis estágios de desenvolvimento de raciocínio moral traçam uma progressão de três níveis de um entendimento egocêntrico de justiça com base na necessidade individual (Pré-convencional, estágios um e dois), para uma noção de justiça ancorada nas convenções compartilhadas de acordo social (Convencional, estágios três e quatro) e, finalmente, para uma compreensão de princípios de justiça baseada na lógica autônoma de igualdade e reciprocidade (Pós-convencional, estágios cinco e seis).

Embora Kohlberg tenha reivindicado universalidade para sua sequência de estágios, os grupos não incluídos em sua amostra original raramente alcançam os estágios superiores (GILLIGAN, 1982; 1993; SNAREY, 1985). Proeminentes entre aqueles que, portanto, parecem ser deficientes em desenvolvimento

moral quando medido pelo modelo de Kohlberg são as mulheres, cujo raciocínio parece “exemplificar o terceiro estágio” (GILLIGAN, 1982; 1993, p. 27). Em quase todas as idades, as mulheres tendem a gravitar em direção ao estágio 3, onde o que é certo é definido em termos de relacionamentos interpessoais com ênfase na simpatia, compaixão ou amor como motivação para a ação moral. Em contraste, o raciocínio moral dos homens normalmente avança linearmente em direção aos estágios 4 e 5, onde o direito é definido por regras sociais e princípios de justiça universal (SKOE, 1986).

Em sua própria pesquisa, Gilligan (1982; 1993) percebeu “duas maneiras de falar sobre problemas morais, dois modos de descrever a relação entre o outro e o *self*” (p. 1). As mulheres parecem ter diferentes noções sobre o que é importante na vida e diferentes construções de dilemas morais. Elas estão mais preocupadas com relacionamentos e responsabilidades do que com direitos individuais e justiça. Gilligan especifica que a “moralidade da responsabilidade” ou “ética do cuidado” das mulheres representa uma noção moral diferente que fornece uma visão alternativa da maturidade (SKOE, 1986). Enraizados na ética kantiana, Piaget e Kohlberg definiram a moralidade em termos de uma orientação única (i.e., justiça), sem considerar que as pessoas podem definir o domínio moral de maneiras diferentes devido a diferentes experiências de vida. Em termos de vários fatores, como biologia reprodutiva, *status* social e poder, por exemplo, existem diferenças em como homens e mulheres vivenciam suas interações com outras pessoas. Além disso, Gilligan e outros (e.g., GILLIGAN; WIGGINS, 1987; JOSSELSO, 1987) propuseram que as diferenças de gênero na orientação moral são devidas a diferenças nas experiências de socialização de meninas e meninos, particularmente em relação ao apego à mãe (PRATT; SKOE; ARNOLD, 2004).

Considerando que a ética do cuidado se desenvolve a partir das experiências de apego aos outros na primeira infância e reflete um ideal de amor, conexão e responsividade mútua, a ética da justiça se desenvolve a partir das primeiras experiências de desigualdade e reflete um ideal de igualdade, justiça e reciprocidade (GILLIGAN, 1982; 1993). Como as crianças não podem sobreviver sem uma figura de apego e nascem em uma posição de desigualdade, todas as crianças são expostas às condições formativas de ambas as orientações morais (JAFFEE; HYDE, 2000). Tradicionalmente, no entanto, as mulheres são estimuladas a uma “moralidade de responsabilidade”, uma preocupação com as necessidades e o bem-estar de outras pessoas, e os homens são socializados em direção a uma “moralidade de direitos”, uma preocupação com a autonomia no julgamento e na ação, bem como para liberdade e não interferência nos direitos abstratos dos indivíduos. A moralidade dos direitos difere da moralidade da responsabilidade em sua ênfase na separação ao invés da conexão, e em sua consideração primária do individual ao invés do relacionamento. Enquanto a ética da justiça procede da premissa da igualdade, de que todos devem ser tratados da mesma forma, a ética do cuidado repousa na premissa de que ninguém deve ser ferido. Para Gilligan (1982; 1993), as duas orientações morais de direitos ou justiça *versus* responsabilidade ou cuidado são duas abordagens distintas e independentes do julgamento moral. Somente na maturidade de desenvolvimento é que uma integração dessas orientações é considerada possível (SKOE, 1986).

A crítica de Gilligan a Kohlberg instigou um debate acalorado e uma série de pesquisas sobre as diferenças de gênero no pensamento moral. Sua afirmação de que o modelo de Kohlberg favorece os homens foi refutada de forma bastante consistente. Em extensas revisões e meta-análises, Walker (e.g., 1984)

descobriu que as diferenças de gênero³ nos níveis de estágio de Kohlberg desapareceram quando a educação e a ocupação foram controladas. Em contraste com as conclusões equivocadas para estágios de raciocínio baseado na justiça, algumas diferenças de gênero surgiram quando a orientação moral (preferência por raciocínio de cuidado *versus* raciocínio de justiça, independentemente do estágio ou nível) foi medida.

Geralmente, pesquisas substanciais mostraram que tanto homens quanto mulheres parecem ter tanto a orientação de justiça (preocupação com igualdade, justiça e direitos individuais) quanto a orientação de cuidado (preocupação com responsabilidade, harmonia e prevenção de danos nos relacionamentos) disponíveis e as usam diferentemente, dependendo de vários fatores contextuais e de “pano de fundo” (PRATT et al., 2004). Tanto para homens quanto para mulheres, os dilemas que envolvem relacionamentos pessoais íntimos tendem a suscitar considerações voltadas para o cuidado, enquanto os dilemas de natureza institucional mais impessoal tendem a suscitar raciocínios voltados para a justiça. Embora isso sugira que o tipo de conflito pode prever a orientação moral melhor do que o gênero, as mulheres parecem discutir espontaneamente mais conflitos pessoais da vida real do que os homens, o que significa que as mulheres realmente mostram mais respostas de cuidado do que os homens (e.g., PRATT; DIESSNER; HUNSBERGER; PANCER; SAVOY, 1991; SKOE; GOODEN, 1993; SKOE; PRATT; MATTHEWS; CURROR, 1996; TURIEL, 1998). Em uma grande meta-análise, Jaffe e Hyde (2000) encontraram diferenças modestas no apoio à hipótese de que as mulheres são mais orientadas para questões morais relacionadas ao cuidado, enquanto os homens são mais orientados para a justiça. Além disso, observou-se que as mulheres também veem uma variedade

³ O tradutor optou por usar gênero para diferenciar de sexo biológico, pois entende que gênero é a constituição social identitária de homem e mulher.

de dilemas como mais importantes e mais difíceis de resolver do que os homens (e.g., SKOE; CUMBERLAND; EISENBERG; HANSEN; PERRY, 2002; SKOE; EISENBERG; CUMBERLAND, 2002; WARK; KREBS, 1997). Portanto, de acordo com Gilligan, há evidências empíricas de que mulheres e homens diferem em termos de como vivenciam, avaliam e resolvem situações morais (JUJÄRVI; HELKAMA, 2020; SKOE, 2014a).

Pesquisas desafiaram a alegação de Gilligan sobre diferenças de gênero no julgamento moral e seus métodos de mensuração (e.g., WALKER, 2006). Alguns também argumentaram que a teoria de Gilligan fornece poucas orientações sobre quando uma orientação moral é a base mais adequada para a ação moral (JAFFEE; HYDE, 2000), e que não está claro como ocorre uma integração das duas orientações (WALKER, 2006). No entanto, Gilligan foi claramente creditada por estender o domínio moral para inclusão de uma orientação de cuidado, bem como uma orientação de justiça. É hoje reconhecido que pensar sobre cuidado, contexto e conexão nos relacionamentos é um componente importante dentro da complexa esfera da moralidade (e.g., SKOE, 2014a; WALKER, 2006). Além disso, corroborando a ideia de Gilligan de que a ética da justiça e do cuidado representam, não uma, mas duas formas distintas de cognição, a pesquisa neuropsicológica indica que o raciocínio de justiça e cuidado na verdade ativa diferentes regiões do cérebro (CÁCEDA; JAMES; ELY; SNAREY; KILTS, 2011).

A Ethic of Care Interview: Medindo os Níveis de Desenvolvimento do Raciocínio de Cuidado

Lembre-se de que todas as nossas falhas são, em última análise, falhas no amor.

(Iris Murdoch, *The Bell*, 1958, p. 237)

Quando li “Uma voz diferente”, foram especialmente as descrições de Gilligan das perspectivas de desenvolvimento no raciocínio de cuidado que capturaram meu interesse. Derivado de seu estudo de acompanhamento de um ano com 21 mulheres (idades de 16 a 35), com origem étnica, situação socioeconômica e estado civil diversos (o estudo de decisão sobre o aborto), Gilligan (1982; 1993) delineou uma sequência de perspectivas morais com base em uma ética do cuidado, assim como Kohlberg delineou uma sequência de perspectivas morais com base em uma ética da justiça. O amplo foco nas diferenças de gênero geralmente mascarou esta importante implicação da teoria de Gilligan – a ideia de que o raciocínio de cuidado, assim como o raciocínio de justiça, segue caminhos de desenvolvimento específicos e varia individualmente (SKOE, 1998; 2014a). Embora Gilligan tenha abandonado um modelo de estágio de desenvolvimento humano, concentrando-se em leituras interpretativas de narrativas sobre justiça, cuidado e auto-relação (e.g., GILLIGAN; BROWN; ROGERS, 1990), a questão da progressão do desenvolvimento na ética do cuidado continua a ser de interesse empírico e teórico. Em meu Doutorado (SKOE, 1986), uma medida de raciocínio moral baseada no cuidado da teoria original de Gilligan foi construída e parcialmente validada com uma amostra de 86 estudantes universitárias. Enquanto Gilligan descreve a sequência de desenvolvimento em termos de diferentes *perspectivas*, elas são chamadas de *níveis* neste novo instrumento (SKOE, 1986; SKOE; MARCIA, 1991).

Seguindo Gilligan (1982;1993), a *Ethic of Care Interview* (ECI) mede cinco níveis de raciocínio hierárquico de cuidado que retratam uma compreensão progressivamente mais complexa do *self* e das interações humanas. A ética do cuidado envolve uma compreensão cumulativa das relações interpessoais com base no *insight* de que o *self* e o outro estão interligados e que a atividade de cuidar beneficia os outros e a si mesmo, assim como o ato de violência é, em última

análise, destrutivo para todos. Com base em um estudo piloto inicial com mulheres e estudos subsequentes com mulheres e homens (SKOE, 1986; SKOE; MARCIA, 1991; SKOE; DIESSNER, 1994), o manual da ECI (SKOE, 1993) foi construído contendo descrições alinhadas com a teoria de Gilligan (1982; 1993) e amostras de respostas para cinco níveis da ética do cuidado. Esses níveis se movem de uma posição inicial de auto-preocupação, através de um questionamento em que esse é o único critério, para uma posição de preocupação principalmente com o outro, através de um questionamento em que o outro é o critério central, para uma posição final de um *self* equilibrado com os interesses de outros.

O nível de raciocínio de cuidado é avaliado pelo uso de protocolos de entrevista com base em um dilema da vida real gerado pelo participante e três dilemas interpessoais padrão relativos aos conflitos em torno de (a) gravidez não planejada, (b) fidelidade conjugal e (c) cuidados para com um pai ou mãe (consulte o Apêndice I). Esses dilemas foram criados porque representam situações interpessoais que ocorrem com frequência, em que ajudar os outros pode custar o preço de se machucar. As entrevistas semiestruturadas são gravadas em áudio e pontuadas de acordo com o manual da ECI (SKOE, 1993; 1998; 2014a). A seguir estão breves descrições de cada nível da ECI e exemplos de respostas a um dilema que envolve o cuidado de um pai ou mãe. As mulheres são apresentadas a um protagonista feminino e os homens a um protagonista masculino:

Kristine/Chris, uma mulher/homem de 26 anos, decidiu morar sozinha depois de dividir um apartamento com uma/um amiga/o nos últimos três anos. Ela/ele descobre que é muito mais feliz morando sozinho, pois tem mais privacidade e independência e consegue mais trabalho e estudos. Um dia sua mãe/pai, que há muito não [a](#) vê por não se darem muito bem, chega à porta com duas malas grandes, dizendo que está só e quer morar com Kristine/Chris. O que você acha que Kristine/Chris deveria fazer? Por quê?

Nível 1. Cuidar de si mesmo (baseado na sobrevivência). O raciocínio é caracterizado por se proteger para garantir a própria felicidade e evitar ser ferido. A

preocupação central é pragmática, e o que se pensa que se deve fazer é indiferenciado do que se deseja fazer. A questão de o que é certo surge principalmente se as próprias necessidades estão em conflito. Há pouca ou nenhuma evidência de cuidar das necessidades ou do bem-estar de outras pessoas e nenhuma consideração de princípios éticos.

Abrir a porta, deixar o pai entrar, colocar as suas malas no chão. Mas não o deixar desfazer as malas. “Devemos conversar sobre isso. Você não entra simplesmente, tenho 26 anos”. Esse é o argumento básico. Chris deveria fazer isso, basicamente, porque perderia sua privacidade e seu pai não está exatamente fazendo uma coisa boa para si mesmo ao se tornar dependente de Chris... O pai deveria encontrar seu próprio lugar; a menos que seu pai seja senil, louco ou algo assim. Então, talvez ele devesse considerar uma casa de repouso.

Nível 1.5 Transição da sobrevivência para a responsabilidade. O movimento é em direção a um senso de responsabilidade pelos outros. Conceitos de egoísmo e responsabilidade aparecem pela primeira vez. Embora agora haja alguma consciência e preocupação com as necessidades de outras pessoas, os próprios desejos e bem-estar são mais importantes.

Suponho que ela tenha que deixá-la ficar um pouco, de qualquer forma. Você não pode recusar sua própria mãe[/pai]. Mas, depois de um tempo, você tem que ter uma discussão franca sobre porque não é justo que a mãe[/pai] faça isso com sua filha. Esperançosamente, elas poderiam descobrir algo, ela poderia alugar um apartamento perto de sua filha e poderiam se visitar. Porque depois de um tempo elas vão perceber o quão pouco elas se dão, então a mãe[/pai] provavelmente está querendo ir embora de qualquer maneira, com sorte. Do contrário, a filha não tem escolha a não ser pedir que ela vá embora. Ela está infringindo sua vida e não a deixando mais feliz, então ela tem que ir. (POR QUE VOCÊ A/O DEIXARIA FICAR, EM PRIMEIRO LUGAR?) Porque se alguém parou em sua porta, você pelo menos tem que ouvir a história. Você não fala com ninguém pelo buraco da fechadura, então você tem que deixá-los entrar e pelo menos ficar para o café da manhã e, então, depois disso eles podem ir.

Nível 2. Cuidado com os outros. O raciocínio é caracterizado por uma forte ênfase na responsabilidade, obrigação e compromisso com outras pessoas. A pessoa adota valores sociais, e a bondade se torna a principal preocupação, pois agora

se percebe que a sobrevivência depende da aceitação dos outros. Existe uma grande necessidade de segurança. Ser uma boa pessoa equivale a sacrificar-se ao cuidar dos outros, e a coisa certa a se fazer ou dizer é definida externamente, geralmente pela família, igreja ou sociedade. Os conflitos surgem especialmente sobre a questão de ferir, e muitas vezes os outros são ajudados ou protegidos às custas da autoafirmação.

Trazê-la/o para dentro... Eu não pensaria duas vezes... Não apenas porque muitas pessoas neste mundo não têm a segunda chance que [Kristine/]Chris está tendo, mas porque a família deveria estar em primeiro lugar em sua mente. Em uma família, se você não pode acolher seu próprio pai [ou mãe], não pode acolher mais ninguém. Então você está se fechando à vida, e que maneira triste de se viver. Você deve isso a seu pai[/mãe], cuidar dele[/a].

Nível 2.5 Transição da Bondade para a Verdade. O raciocínio é marcado por uma mudança na preocupação da bondade para a verdade e honestidade nos relacionamentos. Há uma reconsideração da relação entre si e o outro, à medida que a pessoa questiona a bondade de proteger os outros às suas próprias custas. Comparado com a visão de mundo mais “preto e branco” do nível anterior, nuances, incertezas e complexidades são expressas.

Se a mãe[/pai] dela é muito velha e precisa de atenção, acho que ela deveria ser acolhida. Porque a mãe[/pai] apoiou a criança quando ela estava crescendo. Depende da ideia de que a mãe[/pai] precisa de ajuda. Mas se a mãe[/pai] é completamente autossuficiente e de repente sente vontade de ir morar com a filha, a filha deve dizer ‘você pode ficar por uma ou duas semanas, mas não acho que devemos viver juntos porque eu quero minha independência’. Mas se a mãe precisa de ajuda, acho que ela deveria dar a ela. (POR QUÊ?) Tem a ver com devoção dos pais. Meus pais sempre foram bons comigo. Eu cuidaria deles se tivessem problemas. Eu não poderia simplesmente colocá-los em uma casa e apenas visitá-los. Mas se a mãe estiver sozinha, ela poderia morar em algum lugar sozinha, e Kristine[Chris] poderia visitá-la ou ela deveria tentar se envolver com pessoas de sua idade. Ela provavelmente causará uma cisão entre ela e sua filha por causa de diferentes valores e pontos de vista. Seria muito difícil para as duas.

Nível 3. Cuidado com os outros e consigo mesmo (a Ética do Cuidado). A ética do cuidado é totalmente realizada. Agora, a moralidade da ação é julgada, não com base em como aparece aos outros, mas com base em sua intenção e efeitos reais. A tensão entre egoísmo e responsabilidade é resolvida por meio de uma nova compreensão da interconexão humana. Ao cuidar dos outros, você se preocupa consigo mesmo e vice-versa. Os critérios de bondade se moveram para dentro. Não mais restrito por convenções sociais ou opiniões de outras pessoas, pode-se fazer escolhas, aceitar a responsabilidade pelas decisões e assumir o controle de sua própria vida. A preocupação é expressa por todos os afetados na situação e são feitas tentativas para minimizar os danos a todas as partes envolvidas.

Se eu fosse [Kristine/]Chris, deixaria claro que certamente meu [mãe/]pai seria bem-vindo temporariamente... E eu diria ao meu {mãe/]pai que se ele estivesse sozinho, talvez poderíamos encontrar algo por perto ou talvez no mesmo prédio, mas que eu ainda precisaria do meu espaço... Neste ponto, [Kristine/]Chris tem uma vida própria e parece estar expressando uma real necessidade de um pouco de solidão e apenas de ter seu próprio domínio por um tempo. O dilema de seu [mãe/]pai é que ele está sozinho e quer viver com , [Kristine/]Chris. Acho que isso poderia ser resolvido muito bem se seu pai morasse nas proximidades. Isso permitiria que eles pudessem se encontrar de vez em quando ou com frequência. [Kristine/]Chris pode estar lá para ajudá-lo e, em caso de emergência, ele pode estar lá... Então, acho que é um bom compromisso.

Pesquisas

Uma série de estudos, tanto longitudinais quanto transversais, forneceram um suporte considerável para a ECI como uma medida válida de desenvolvimento do raciocínio moral orientado para o cuidado (JUUSJÄRVI; HELKAMA, 2020; SKOE, 2014a). Sendo uma medida de desenvolvimento do raciocínio de cuidado, proposta como uma alternativa a uma medida de desenvolvimento do raciocínio de justiça, as pontuações de uma pessoa na ECI devem ser positivamente correlacionadas com os testes de raciocínio de justiça. Os modelos

de Kohlberg e de Gilligan são baseados na teoria do desenvolvimento cognitivo piagetiana. A validade concorrente foi obtida pelos achados de relações positivas com o raciocínio de medida de justiça de Kohlberg, tanto a original *Moral Judgment Interview* (MJI) (COLBY; KOHLBERG, 1987) e formas escritas de medida como o instrumento de múltipla escolha de justiça de Rest (1979), o *Defining Issues Test* (DIT), bem como a *Sociomoral Reflection Measure* (SRM) desenvolvida por Gibbs e Widaman (1982). Embora os modelos de desenvolvimento moral de cuidado e justiça se concentrem em concepções um tanto distintas de moralidade e obrigações morais, como argumentado por Gilligan (1982; 1993), eles podem compartilhar mecanismos de desenvolvimento geral subjacentes. Os avanços em ambas as vertentes do pensamento moral envolvem o questionamento de posições anteriores e a formulação de uma posição nova e mais inclusiva. A semelhança desses processos com os processos de desequilíbrio e acomodação, supostamente subjacentes ao desenvolvimento cognitivo piagetiano, é clara (SKOE; MARCIA, 1991). Eles também podem compartilhar os mecanismos subjacentes de controle de impulso e tomada de perspectiva; ambos retratam o progresso da preocupação inicial com o interesse próprio em direção à preocupação com outras pessoas (JUJÄRVI; HELKAMA, 2020; SKOE, 2014a).

A identidade sempre foi conceitualmente ligada à ideologia e aos valores éticos (e.g., ERIKSON, 1968; KOHLBERG; GILLIGAN, 1972; MARCIA, 1980). Ambos são considerados relacionados ao desenvolvimento cognitivo, envolvendo processos semelhantes, como conflito ou desequilíbrio, exploração e comprometimento (MARCIA et al., 1993; 2011). Pesquisas confirmaram esta sugestão. A validade de construção do ECI foi evidenciada por estudos (SKOE; MARCIA, 1991; SKOE; DIESSNER, 1994) mostrando uma forte relação positiva entre a ECI e o desenvolvimento da identidade, conforme descrito por Erikson

(por exemplo, 1968) e medido pela *Identity Status Interview* (MARCIA, 1980; MARCIA et al., 1993; 2011).

A validade de construto foi obtida pela descoberta de uma forte ligação entre a ECI e o *sentence completion test of ego development* de Loevinger (1979). Skoe e Lippe (2002) relataram que o ego e o desenvolvimento do raciocínio de cuidado parecem ter mais em comum um com o outro do que com o desenvolvimento do raciocínio da justiça, especialmente nos estágios mais elevados em que o cuidado e o crescimento do ego incluem maior capacidade de integrar o respeito pela autonomia pessoal com responsabilidade, intimidade e compaixão nas relações interpessoais. Portanto, o desenvolvimento do ego e o desenvolvimento do cuidado podem ser vistos como intensificadores reciprocamente (SKOE, 2014a). Apesar das semelhanças entre o modelo do ego de Loevinger e o modelo de justiça de Kohlberg, observa Blasi (1998), há uma perspectiva diferente por meio da qual o conteúdo dos estágios é abordado. Enquanto os estágios de raciocínio de justiça de Kohlberg se referem ao significado ou compreensão cognitiva, os estágios do ego de Loevinger se referem ao significado ou importância pessoal. No modelo de desenvolvimento cognitivo, a mente é uma base impessoal e o foco está na compreensão da realidade *objetiva* e dos relacionamentos. Emoções como carinho ou compaixão não desempenham um papel. Em contrapartida, tanto no desenvolvimento do ego quanto no desenvolvimento do raciocínio do cuidado “objetos, pessoas e também as próprias características da pessoa são abordadas especificamente pelas relações que mantêm com o sujeito, a saber, com as necessidades, anseios, interesses, objetivos da pessoa e assim por diante” (BLASI, 1998, p. 16). As interações emocionais e sociais dos indivíduos são centrais no desenvolvimento do raciocínio do ego e do cuidado.

A ECI também está ligada à empatia afetiva e tomada de perspectiva (JUJÄRVI; MYYRY; PESSO, 2010; SKOE, 2010), reflexões cognitivas complexas

e consulta com outros (SKOE et al., 1996), e ao estilo de apego. Sochting (1996) examinou as relações entre o raciocínio do cuidado e as medidas de apego, relações objetais e cognição social. Ela relata que as pessoas que raciocinam nos níveis mais baixos do ECI (principalmente auto-orientado) pontuam mais alto no estilo de apego com medo, e eram menos maduras nas dimensões afetivas e cognitivas das relações objetais e cognição social do que as pessoas que raciocinavam nos níveis mais elevados da ECI (SKOE, 1998). Em relação à ação moral, a ECI está relacionada a alguns comportamentos pró-sociais, como o voluntariado, doar para a caridade e cuidar de pessoas idosas e doentes (PRATT et al., 2004). Como Skoe (1998) observa, no entanto, Blasi (1980) argumenta que os fenômenos morais não devem ser limitados ao comportamento observável porque a ação moral é complexa e envolve uma variedade de questões, sentimentos, dúvidas e decisões. Um teste melhor e mais válido de comportamento moral pode ser como os indivíduos conduzem suas vidas a longo prazo – uma perspectiva de vida mais ampla pode fornecer uma imagem mais precisa da qualidade de integração moral de um indivíduo (BLASI, 1995).

Provocada por Uma voz diferente (GILLIGAN, 1982; 1993), a questão das diferenças de gênero no raciocínio moral tem sido controversa (e.g., WALKER, 2006), e a evidência empírica para tais diferenças na ECI tem sido complexa. A resposta parece ser: “depende”. A maioria dos estudos não encontrou diferenças significativas entre homens e mulheres nos níveis médios da ECI durante a adolescência ou na idade jovem adulta, pelo menos não entre indivíduos com alto nível de escolaridade (e.g., JUUJÄRVI et al., 2010; PRATT et al., 2004; SKOE, 2010; SKOE; DIESSNER, 1994; SKOE; LIPPE, 2002; SOCHTING; SKOE; MARCIA, 1994). Essa falta de diferenças entre os gêneros foi encontrada em vários países, como Estados Unidos, Canadá, Noruega e Finlândia. No final da idade adulta, no entanto, as mulheres tiveram pontuações mais altas do que os homens em

duas amostras canadenses independentes (SKOE et al., 1996). Estudos entre crianças e adolescentes encontraram uma diferença entre os gêneros semelhante, favorecendo as mulheres, nos EUA e no Canadá (MEYERS, 2001; SKOE; GOODEN, 1993), mas não houve essa diferença na Noruega (SKOE et al., 1999). Assim, as diferenças de gênero podem estar ligadas à cultura, local e tempo.

Em um estudo comparando o raciocínio de cuidado com uma amostra de 120 alunos no Brasil e 120 alunos na Noruega (VIKAN; CAMINO; BIAGGIO, 2005), os brasileiros pontuaram mais alto do que os noruegueses em *coletivismo*, medido com o *Test of Cultural Orientations* de Triandis (e.g., 1996). Além disso, a pontuação média para os brasileiros estava no nível 2 da ECI (auto-sacrifício, cuidado com os outros), enquanto a pontuação média para os noruegueses estava no nível 2,5 da ECI (transição da bondade para a verdade). As pontuações mais baixas na ECI dos alunos no Brasil, em comparação com os alunos na Noruega, podem ser devido ao fato de os brasileiros serem mais orientados para o coletivo. As pessoas em uma cultura coletivista tendem a valorizar muito o bem-estar de todo o grupo coletivo e, portanto, muitas vezes subordinam suas próprias necessidades e objetivos pessoais aos do grupo maior. Em contraste, as pessoas em uma cultura individualista tendem a valorizar altamente a autonomia e independência pessoal (KASHIMA et al., 1995; SKOE, 1998; TRIANDIS, 2001). Congruente com os achados em outros países, conforme observado acima, não houve diferenças entre os gêneros nas pontuações da ECI, nem no Brasil nem na Noruega. Pode haver menos diferenças em amostras com formação universitária, talvez na maioria dos países e culturas.

No entanto, descobriu-se que a ECI está mais fortemente relacionada ao desenvolvimento da identidade para mulheres do que para homens (SKOE; DIESSNER, 1994) e à orientação andrógina de papéis de gênero apenas para mulheres (SKOE, 1995; SOCHTING et al., 1994). Essas descobertas sugerem que o

desenvolvimento do raciocínio de cuidado é mais central para as mulheres do que para o desenvolvimento psicossocial dos homens, o que pode explicar por que as mulheres geralmente relatam mais conflitos voltados para o cuidado em suas vidas diárias, em comparação com os homens. Isso, por sua vez, apoia a afirmação de Gilligan de que as concepções femininas de *self* e moralidade estão intimamente ligadas. Portanto, embora os resultados da pesquisa com a ECI sugeriram que as diferenças entre homens e mulheres podem não ser tão pronunciadas quanto Gilligan alegou, eles também indicam que tais diferenças podem ser mais complexas do que simples efeitos principais em medidas padronizadas (SKOE, 1998, 2014a). Talvez essas descobertas reflitam uma distinção entre o que as pessoas podem fazer (competência) quando necessário e o que farão (preferência) em métodos de avaliação mais abertos. A medida de Kohlberg é projetada para retratar o raciocínio de justiça, contrapondo as leis e regras sociais às necessidades humanas, e a ECI para retratar o raciocínio de cuidado, contrapondo as necessidades e desejos dos outros aos de si mesmo (SKOE; DIESSNER, 1994). Além disso, vários estudos foram restritos a populações de estudantes universitários, e as diferenças de gênero podem ser minimizadas em tais amostras. Muitas variáveis adicionais devem ser consideradas na compreensão do desenvolvimento moral além do gênero. Pesquisas futuras devem prestar mais atenção, por exemplo, às variações de coorte, papéis de gênero, circunstâncias, histórico cultural e experiência religiosa ou espiritual (SKOE, 1998, 2014a).

Reflexões e direções futuras

O amor é o último e secreto nome de todas as virtudes.

(Iris Murdoch, *A Fairly Honourable Defeat*, 1970, p. 81)

Ao longo dos anos, o programa de pesquisa da ECI forneceu amplo suporte empírico para a validade do esboço de Gilligan (1982; 1993) sobre uma

sequência de desenvolvimento da ética do cuidado (JUJÄRVI; HELKAMA, 2020; SKOE, 2014a). Os resultados sugerem que a sofisticação no raciocínio sobre o cuidado, ou cuidado equilibrado consigo mesmo e com os outros, é um aspecto da adaptação positiva ao longo do ciclo de vida, tanto para homens quanto para mulheres. Em comparação com indivíduos com pontuação baixa na ECI, aqueles com pontuação alta parecem ter um senso mais forte de si mesmo e responsabilidade social, uma capacidade elevada de ver a vida do ponto de vista dos outros, bem como uma tolerância maior para a ambiguidade e para as pessoas necessitadas. Os níveis mais elevados da ética do cuidado envolvem uma integração de capacidades de autonomia e intimidade (SKOE, 2014a; SKOE; LIPPE, 2002). Habilidades mais maduras em pensar sobre como cuidar de si mesmo e de outras pessoas parecem um recurso psicológico vital na adaptação aos desafios centrais da vida adulta, como alcançar intimidade, um senso de generatividade e integridade do ego (e.g., ERIKSON, 1998; SKOE et al., 1996). Nesse contexto mais amplo de desenvolvimento ao longo da vida, os dois componentes do *self* e dos outros se integram, embora de maneira um tanto diferente, em cada um dos estágios psicossociais da idade adulta. O cuidado equilibrado de si mesmo e dos outros parece um aspecto essencial da integridade e da sabedoria (MARCIA, 2004; SKOE, 2014a). Nas palavras de Erikson (1998): “É na realidade que vivemos, nos movemos e compartilhamos a terra uns com os outros. Sem contato não há crescimento; na verdade, sem contato a vida não é possível. Independência é uma falácia” (p. 8).

A pesquisa mostra que a ECI também parece funcionar bem com os homens. Isso pode parecer surpreendente ou mesmo errado para aqueles que argumentam que a sequência da ética do cuidado é um modelo apenas para as mulheres, uma vez que o ímpeto para ela veio do estudo do desenvolvimento do

pensamento moral das mulheres especificamente (SKOE; MARCIA, 1991). No entanto, Gilligan (1982; 1993) afirma:

A descoberta que agora está sendo celebrada pelos homens de meia-idade sobre a importância da intimidade, dos relacionamentos e do cuidado é algo que as mulheres sabem desde o começo. No entanto, por esse conhecimento nas mulheres ter sido considerado 'intuitivo' ou 'instintivo', função da anatomia aliada ao destino, os psicólogos deixaram de descrever seu desenvolvimento. Em minha pesquisa, descobri que o desenvolvimento moral das mulheres se concentra na elaboração desse conhecimento e, portanto, *delineia uma linha crítica de desenvolvimento psicológico na vida de ambos os sexos* (p. 17, grifos meus).

Tanto homens quanto mulheres podem lutar com o dilema de vários pretendentes ao amor e ao cuidado de alguém. "Qual é o equilíbrio ideal de cuidado entre os requerentes legítimos de família, nação, mundo?" (GIBBS, 2010, p. 214). Esta é uma pergunta difícil de responder para qualquer pessoa, seja homem ou mulher, velho ou jovem. Em um ensaio intitulado *Right and Wrong as a Clue to the Meaning of the Universe*, C. S. Lewis (2002) escreve que ao longo da história civilizações e eras diferentes tiveram moralidades semelhantes, como gentileza recíproca e altruísmo. Elas diferem sobre para quem você deve ser altruísta - sua própria família, ou pessoas em seu mesmo país ou comunidade, ou pessoas em todo o mundo. "Mas eles sempre concordaram que você não deve se colocar em primeiro lugar. O egoísmo nunca foi admirado" (LEWIS, 2002, p. 6).

Se isso estiver correto, em todo o mundo, tanto homens quanto mulheres provavelmente sofreram alguma pressão social para parecerem "altruístas", alguém que fala e age principalmente para o benefício de outras pessoas (GILLIGAN, 1982; 1993). Nas entrevistas da ECI, parece evidente que ambos os gêneros com pontuação no nível 2 do ECI (auto-sacrifício, cuidado com os outros) lutam com o problema do egoísmo. Nesse nível de desenvolvimento do cuidado, as pessoas são incapazes de considerar moral cuidar também de si mesmas, mas apenas dos outros. Portanto, elas se machucam e se sacrificam em nome de ser

um bom filho, uma boa mãe, um bom católico ou um bom amigo e assim por diante. Como Gilligan (1982; 1993) pergunta: Se é bom e certo cuidar dos outros, por que é egoísmo responder a si mesmo? Em algumas situações de conflito, diz Gilligan, não há como não machucar alguém. Quando confrontado com tais conflitos, no entanto, não se deve abdicar da responsabilidade pessoal pela escolha, mas sim reivindicar o direito de se incluir entre as pessoas que é moral não machucar.

Enfatizando a capacidade integradora de compreensão, Blasi (1995) vê a compreensão moral como o ponto de partida e a pedra angular da integração moral. Ele argumenta que a compreensão moral iniciará a ação moral de forma mais confiável se for traduzida em um julgamento ou senso de responsabilidade pessoal. A responsabilidade pessoal como uma qualidade da personalidade – uma motivação para ser moral – é o resultado da integração dos valores morais na identidade ou no senso de si mesmo (BLASI, 1993). Na mesma linha, Gilligan (1982; 1993) argumenta que “a essência da decisão moral é o exercício da escolha e a disposição de aceitar a responsabilidade por essa escolha” (p. 67). Para compreender e explicar os fenômenos morais de forma mais completa, Blasi (1980) recomenda que estudos futuros enfoquem os processos e habilidades necessárias para investir a vida com significados que são pessoalmente compreendidos e agir de acordo com esses *insights* e valores. Da mesma forma, Erikson pensa que o *insight* é estéril sem um comportamento responsável (HOARE, 2002).

Um estudo relevante sobre integração moral ou identidade moral é o estudo de caso de Colby e Damon (1992) com 23 pessoas que, por um painel de especialistas sobre ética, foram identificadas como levando vidas de extraordinário compromisso moral com a ajuda humanitária e promoção da justiça social. Notavelmente, eles descobriram que cerca de 80% de seus exemplos morais atribuíam os compromissos sustentados subjacentes às suas ações morais à sua fé

religiosa. Essa descoberta foi inesperada e surpreendente, uma vez que os critérios de nomeação não incluíam nada de natureza abertamente religiosa ou espiritual. Embora as afiliações religiosas e a fé desses exemplares fossem bastante variadas, havia entre eles uma “sugestão de transcendência: uma fé em algo acima e além de si mesmo” (COLBY; DAMON, 1992, p. 311). Também digno de nota, todos os exemplos morais que falaram da importância do amor em seu trabalho eram profundamente religiosos. Essas descobertas afirmam a ideia de Blasi (1993) em relação à integração moral ou identidade moral, e a visão de Erikson de que a experiência religiosa e a fé desempenham um papel vital na manutenção de um compromisso moral vibrante, evidenciado no amor e no comportamento pró-social. Erikson acredita que “o senso de self como um ser espiritual é, necessariamente, um concomitante do ético” (HOARE, 2002, p. 79).

Crise

Estudos com a ECI mostram que as pessoas raramente pontuam nos níveis de raciocínio de cuidado mais elevados. Considerando a relação observada entre maturidade no raciocínio do cuidado e adaptação pessoal e psicossocial positiva, a capacidade de cuidar de si e dos outros parece uma força ou qualidade humana vital e valiosa. Então, que tipo de mecanismo ou fator pode promover mudança e crescimento no raciocínio do cuidado? De acordo com Gilligan (1982; 1993), a essência de uma abordagem desenvolvimentista é que a crise não apenas revela, mas também cria o caráter. Ao identificar a crise e o conflito como o precursor do crescimento na ética do cuidado, Gilligan baseia-se nas obras de Piaget e de Erikson que, ao mapear o desenvolvimento da personalidade durante a crise, demonstra como a vulnerabilidade elevada cria uma oportunidade difícil e arriscada de crescimento. Conflito, tensão e trauma são fontes potenciais de crescimento, força e comprometimento, afirma Erikson (1964). No primeiro estudo

com o ECI (SKOE, 1986; SKOE; MARCIA, 1991), houve um exemplo especialmente comovente de crescimento iniciado por crise. Uma mulher de 20 anos com pontuação mais alta na ECI e também na *identity interview* de Márcia, revelou que estava morrendo de câncer. Diante de sua morte iminente, ela se engajou em uma séria busca da alma, revisando suas próprias crenças e valores, o sentido de si mesma e seus relacionamentos interpessoais.

Na mesma linha, Gibbs (2010) afirma que as crises com risco de vida, as chamadas *experiências de quase morte*, definidas como “eventos psicológicos com elementos transcendentais e místicos, ocorrendo tipicamente em indivíduos próximos à morte ou em situações com intensidade física ou perigo emocional” (p. 187), pode ter profundos efeitos de mudança de vida que promovem o crescimento pessoal, incluindo menor preocupação com o materialismo e competição e maior preocupação em ajudar os outros e assuntos espirituais. Alguns sobreviventes de *experiências de quase morte* também parecem acessar uma realidade mais profunda de amor incondicional, onde toda a natureza está interconectada e todas as pessoas são partes interdependentes. Esses eventos de mudança de vida podem levar algumas pessoas a um senso mais profundo e desenvolvido de si mesmas e de seu lugar no universo.

Mas a crise também contém potenciais para niilismo, desespero e desilusão. Gilligan retrata casos de niilismo moral em mulheres que, esmagadas por um sentimento de derrota, perda e luto, não encontraram resposta para a pergunta “Por que cuidar?”. Da mesma forma, em um estudo longitudinal finlandês (JUJARVI, 2006), a única pessoa que regrediu na ECI foi um homem, cheio de frustração e raiva, que acabara de perder a custódia de seus filhos em um amargo caso de divórcio. Nessa situação sombria, ele até abandonou a carreira de cuidador. A posição niilista, diz Gilligan (1982; 1993), sinaliza “um retrocesso do cuidado para uma preocupação com a sobrevivência, a postura autoprotetora final”

(p. 126). Sendo abandonado por outros, uma resposta prevalente é abandonar a si mesmo. Gilligan e Erikson concordam, entretanto, há potencial para crescimento mesmo após o niilismo moral ou desespero. A própria crise, eles acreditam, pode sinalizar um retorno a uma oportunidade perdida de mudança vital e crescimento. Cada crise, diz o líder dos direitos civis Martin Luther King, Jr. (1958), tem seu perigo e oportunidade. O desenvolvimento pode vir por meio de um encontro com tensão, estresse e luta.

Fé e a Ética do Cuidado

As questões de moralidade estão intimamente ligadas a questões de certo e errado, responsabilidade pessoal para consigo mesmo e para com os outros e, em última análise, com o propósito da própria vida. Consistente com a posição de Blasi de que a compreensão é essencial para a motivação para agir moralmente, os teóricos morais exploraram as questões existenciais mais amplas de “por que cuidar?” e “por que ser justo?”.

Kohlberg (1974) postula um *Estágio 7* metafórico, que ele chamou de orientação da fé. Kohlberg admite que essas não são questões morais e não podem ser resolvidas em bases puramente lógicas ou racionais. Ele sugere que elas dependem mais da fé e de formas transcendentais ou místicas de experiência – um senso de unidade com a natureza, o cosmos ou Deus (KOHLBERG; RYN-CARZ, 1990). Neste estágio do desenvolvimento humano, Kohlberg (1974) pensa, o essencial é “a sensação de ser parte de toda a vida e a adoção de uma perspectiva cósmica em oposição a uma perspectiva humanística universal (*Estágio 6*)” (p. 15). Discutindo a teoria da lei natural de Spinoza e suas visões éticas, Kohlberg escreve:

Spinoza está convencido de que não podemos escapar do domínio de nossas afeições. Somos escravos do amor por algo. O amor que escraviza só pode ser superado se houver e se puder encontrar um objeto que inspire um amor que liberta. Se o prazer e o poder não são fins

intrínsecos, apenas algum tipo de amor pode ser um fim intrínseco. Só alcançamos um estado mais forte e estável de nós mesmos se alcançarmos um amor forte e mais estável por algo. Esse amor, diz Spinoza, envolve o amor por algo eterno e infinito (KOHLBERG; RYNCARZ, 1990, p. 200).

Kohlberg (1974) acredita que o Estágio 7 – a orientação da fé – não muda a definição do Estágio 6 dos princípios universais de justiça, mas os integra com uma perspectiva do significado último da vida. A maturidade moral final requer uma resolução madura para a questão do significado da vida (KOHLBERG; RYNCARZ, 1990). Conforme observado por Gibbs (2010), no entanto, não apenas adultos ou pessoas com raciocínio moral pós-convencional, mas também jovens (adolescentes) podem refletir sobre questões existenciais e espirituais metaéticas, como “Por que ser moral?”, “A moralidade é relativa?”, “Qual o significado da vida?” e “Por que cuidar?”. Em qualquer momento da vida, essas podem se tornar questões urgentes e desesperadas, especialmente talvez depois do niilismo moral e do desespero. Sem uma resposta adequada, podemos correr o risco de indiferença, solidão, doença, medo e, na pior das hipóteses, violência, assassinato em massa ou suicídio.

Uma parte de sua concepção do Estágio 7, Kohlberg (1974) diz, vem da discussão de Erikson sobre um estágio final no ciclo de vida onde “a integridade é encontrada e o desespero finalmente confrontado” (p. 14). Digno de nota, como Kohlberg, Erikson também contemplou um estágio além de seu estágio final original 8 (Integridade *versus* Desespero) no desenvolvimento da personalidade. Desespero, Erikson (1998) diz, assombra o Estágio 9 assim como o Estágio 8, e o caminho mais sábio talvez seja “enfrentar o desespero com fé e humildade apropriada” (p. 106). Este novo estágio final do ciclo de vida proposto envolve “gerotranscendência” – uma mudança na meta perspectiva, de uma visão racional e materialista para uma visão cósmica e transcendente. Neste estágio, o indivíduo

pode experimentar “um sentimento de comunhão cósmica com o espírito do universo, uma redefinição de tempo, espaço, vida e morte e redefinição de si mesmo... uma diminuição no interesse pelas coisas materiais e uma maior necessidade de ‘meditação’ solitária” (ERIKSON, 1998, p. 124). Agora a integridade se torna “integralidade” (o estado de ser total e completo ou totalidade), trabalhando apenas para manter o corpo, a mente e a psique unidos. Além disso, a fé e a esperança substituem a sabedoria à medida que as forças ganham (HOARE, 2002).

A semelhança da ideia de Erikson de um Estágio 9 com a noção de Kohlberg de um Estágio 7, bem como com as *experiências de quase morte* e as experiências espirituais ou religiosas relatadas por William James (2002), é evidente. Também é evidente a influência dos valores espirituais no modelo de desenvolvimento da personalidade de Erikson ao longo da vida. O próprio Erikson tornou-se um cristão professo mais tarde na vida (WULFF, 1997). Erikson reconheceu que a fé religiosa individual pode levar à distorção patológica, a devoção pode se transformar em fanatismo ou dogmatismo e que grupos ou organizações religiosas inspiraram violência, ódio, opressão, preconceito e perseguição. No entanto, ele sustentou que em suas formas positivas, a fé e a tradição religiosa são vitais para atingir a maturidade e o bem-estar humanos (SKOE, 2008; WULFF, 1997).

Embora o desenvolvimento da personalidade requiera uma variedade de suportes sociais, Erikson argumenta, é principalmente a religião que lida com as primeiras e últimas questões existenciais – confiança básica e um senso de ordem cósmica (WULFF, 1997). Para ele, adultos éticos são aqueles que possuem valores positivos, estão ativamente envolvidos em seu trabalho mundano, mantêm seus compromissos e evitam a moralização e a censura (HOARE, 2002). Tão

importante quanto, eles têm fé sem a qual a “totalidade” é impossível. O desenvolvimento humano nunca é completo, acredita Erikson, ele sempre se move em direção a outras pessoas e em direção ao “Outro Último” (HOARE, 2002, p. 85). Ele estava “em busca do ‘gênio religioso’ que exemplificasse uma base unificada para a ética adulta, uma ética que está aberta tanto à diversidade transcultural quanto à centralidade da era” (HOARE, 2002, p. 78). Erikson sustentou que a dotação biológica é importante para o desenvolvimento da personalidade, mas também o são a história de vida da pessoa, o significado pessoal interno da experiência e o contexto cultural e histórico (FERRER-WREDER; KROGER, 2019). E Gilligan concorda com ele. Em uma entrevista, ela disse: “Estou muito com Erikson, quero dizer, uma declaração de Erikson que levei comigo foi: você não pode separar uma vida da sua história. Você não pode falar sobre desenvolvimento em separado da cultura e da história” (JORGENSEN, 2006, p. 186).

Erikson sustentou que a esperança primordial e a fé são resultados saudáveis da infância (HOARE, 2002). A resolução positiva de seu primeiro estágio de desenvolvimento de Confiança *versus* Desconfiança é a base de seu modelo de vida. A confiança ou a fé e a esperança surgem do amor entre a criança e os pais ou responsáveis. Esses pontos fortes também se destacam como o melhor cenário da última fase da vida (HOARE, 2002). Na verdade, fé ou fidelidade também é um conceito central no quinto estágio de desenvolvimento psicossocial de Erikson, que envolve a crise adolescente de Identidade *versus* Confusão. Nesta encruzilhada, começa-se a buscar seriamente respostas para perguntas sobre o significado da vida e o lugar que ocupamos nela. Fidelidade, afirma Erikson (1968), é a própria essência da identidade. O desafio central é se tornar fiel, leal e comprometido com alguma cosmovisão ideológica – encontrar uma causa digna de todos os poderes de cada um, corpo e mente. A fidelidade é a força humana vital de que a juventude precisa “para desenvolver, empregar, evocar - e morrer

por ela” (ERIKSON, 1968, p. 233). A falta dela pode resultar em desconfiança ou delinquência. Em *Gandhi's Truth*, ele escreve: “não pode haver identidade sem uma ideologia” (ERIKSON, 1969, p. 163). A religião, ressalta Erikson (1968), parece a instituição mais antiga e duradoura para promover a fidelidade – “um senso de confiança na forma de fé” (p. 106). Perto do fim de sua longa vida, Erikson declara:

Se as considerações de desenvolvimento nos levam a falar de esperança, fidelidade e cuidado como as forças humanas ou qualidades do ego emergindo de estágios estratégicos como a infância, adolescência e idade adulta, não deveria nos surpreender (embora nos surpreenda quando tomamos conhecimento disso) que elas correspondem a valores de crédito importantes como esperança, fé e caridade. Tais valores tradicionais comprovados, embora se refiram às mais altas aspirações espirituais, devem de fato ter nutrido desde seus primórdios obscuros alguma relação com os rudimentos de desenvolvimento da força humana, e seria muito instrutivo buscar tais paralelos em diferentes tradições e línguas (ERIKSON, 1998, p. 58).

Tanto Kohlberg quanto Erikson acreditavam que se a fé é necessária para encontrar uma resposta às questões mais amplas de “por que ser justo?” e “quem eu sou?”. A fé também parece necessária para responder à questão de “por que se importar?” (SKOE, 2008, 2014b). O questionamento existencial ou a crise certamente podem estar relacionados ao desenvolvimento moral baseado no cuidado em direção a níveis mais elevados. Estudos futuros podem considerar a noção de um hipotético nível 3.5 da ECI que assume uma perspectiva social expandida, envolvendo o cuidado também para algo mais amplo do que a própria relação interpessoal – cuidado equilibrado de si mesmo e dos outros em interação com a sociedade (SKOE, 2014a). O nível social, no qual o relacionamento do *self* e do outro estão inseridos, envolve cuidado, compromisso e um senso de responsabilidade pessoal para com a sociedade, o meio ambiente e as gerações futuras.

No estudo de *direitos e responsabilidade*, Gilligan (1982; 1993, p. 21) apresenta a seguinte resposta de uma estudante de direito de 25 anos quando solicitada a se descrever:

Tenho um sentimento muito forte de ser responsável para com o mundo, que não posso viver apenas para o meu próprio prazer, mas apenas o fato de estar no mundo me dá a obrigação de fazer o que puder para tornar o mundo um lugar melhor para se viver, não importa quão pequena seja a escala.

Essa mulher parece raciocinar em um nível mais alto do que o nível 3 da ECI (Cuidar dos outros e de si mesmo). Ela vai além de ser pessoalmente responsável pelos outros e por si mesma – para um senso de ser responsável com todo o mundo. Ela pode muito bem representar um nível 3,5 hipotético da ECI.

Por sua vez, este nível pode ser uma transição para um nível 4 metafórico da ECI – um estágio espiritual ou nível que tem uma visão estendida, mais universal ou cósmica nas transações entre o *self*, o outro, o mundo mais amplo, o universo e, finalmente, a própria vida (SKOE, 2014a). Esta estrutura mais ampla, meio paralela ao Estágio 7 de Kohlberg e Estágio 9 de Erikson, é baseada na fé e no amor eterno. Martin Luther King Jr. pode muito bem representar um nível 4 hipotético da ECI. Seu pensamento e ação demonstram o mais alto nível de cuidado – uma fé forte e um amor profundo que o inspirou e sustentou seu trabalho não violento pelos direitos civis – uma causa pela qual ele morreu. King (1960) diz que seu envolvimento em uma luta severa mudou seu conceito de Deus de uma categoria metafísica para uma realidade viva, validada na experiência da vida cotidiana. Ele se convenceu da existência de um Deus pessoal. Em meio ao perigo exterior e angústia, ele sentiu uma paz interior e conheceu recursos que somente Deus poderia dar.

Talvez um estudo de caso transcultural possa valer a pena, explorando a possibilidade de níveis mais elevados de raciocínio de cuidado entre os exemplos morais. Erikson vinculou a identidade e o desenvolvimento moral ao amor *ágape*, argumentando que as ações desse amor definem o nível mais alto de maturidade humana. A ética do cuidado, diz Erikson, encontra sua prova positiva no nível coletivo e duradouro “De geração em geração, o teste do que você produz está no cuidado que inspira” (HOARE, 2002, p. 75).

Agape

Um ensinamento central da maioria das religiões é a Regra de Ouro - faça como você gostaria que fosse feito a você (LEWIS, 2002). Para Erikson, um *insight* mais maduro está contido no mandamento cristão - você deve amar o próximo como a si mesmo. Esta injunção, diz Erikson (1964), sugere até “um verdadeiro amor e um verdadeiro conhecimento de nós mesmos” (p. 221). O que é, então, amor? O que é cuidado? O que é compaixão? King (1958) explica que a palavra grega para amor é *ágape*, que significa compreensão e boa vontade redentora para com todas as pessoas. Não faz distinção entre amigo e inimigo. *Ágape* é um amor transbordante que não busca nada em troca. Em última análise, continua King, a *ágape* envolve o reconhecimento de que toda a vida está inter-relacionada e toda a humanidade está envolvida em um único processo. “Na medida em que eu prejudico meu irmão, não importa o que ele esteja fazendo comigo, eu estou prejudicando a mim mesmo... Se você me prejudica, você prejudica a si mesmo” (p. 106).

De acordo com Gilligan (1982; 1993), reconhecer “a verdade da perspectiva das mulheres para a concepção de desenvolvimento moral é reconhecer para *ambos os gêneros* a importância ao longo da vida da conexão entre o *self* e o outro, a *universalidade da necessidade de compaixão e cuidado*” (p. 98, grifos meus). Ao presumir a primazia moral da justiça, Kohlberg provavelmente subestimou a

força da emoção e do amor (SKOE, 2008). Como King (1958) diz, quando somos ordenados a amar, somos ordenados a lutar contra a injustiça, restaurar a comunidade e atender às necessidades de todos os nossos semelhantes. Desse modo, King coloca o amor ágape como a fonte tanto da justiça quanto dos aspectos de cuidado do funcionamento moral. Em outras palavras, praticar a justiça e a misericórdia ou o cuidado são os “frutos” visíveis do amor.

Resta uma pergunta – é possível amar verdadeiramente os outros como a si mesmo e agir de acordo sem primeiro amar a Deus? Spinoza diz em seu *Ethics* (2002) que as experiências de felicidade são essencialmente experiências de beleza. A beleza da natureza é a beleza de um sistema eterno, ser, ou Deus, e ele acredita que, se entendermos Deus, não poderemos deixar de amar todas as coisas da natureza. Pode valer a pena testar a teoria de Spinoza de que a única maneira de atingir um senso de identidade mais forte e estável é alcançar um amor mais forte e estável por algo eterno e infinito (SKOE, 2014b). Uma maneira de estudar isso poderia ser examinar transculturalmente a relação da experiência pessoal do *amor* a Deus com a identidade do ego, raciocínio de justiça e de cuidado, e atividades de cuidado e bem-estar. A experiência e prática do amor ágape podem promover uma compreensão moral mais madura e integração moral, bem como um senso mais forte de si mesmo e do lugar da pessoa na própria vida.

Estudos futuros

Estudos futuros devem examinar mais de perto que tipo de experiências, crises ou acontecimentos importantes da vida, em que fase ou época da vida, podem determinar mudanças, para melhor ou para pior, no desenvolvimento moral e psicossocial. A pesquisa longitudinal é necessária para lançar mais luz sobre a progressão do desenvolvimento dos níveis de raciocínio moral baseados no cuidado. No Canadá, Pratt et al. (2004) descobriram que a ênfase dos pais em práticas de cuidado e incentivo à autonomia, bem como um estilo parental mais

autoritário (envolvendo alta responsividade ao adolescente e altas demandas de maturidade), aumentaram o crescimento no desenvolvimento do raciocínio de cuidado dos 16 aos 20 anos. Na Finlândia, os resultados mostraram que a simpatia e uma preferência por valores de autodireção previram o desenvolvimento do raciocínio de cuidado entre estudantes de enfermagem e de assistência social (JUJÄRVI; MYYRY; PESSO, 2012). Mais estudos longitudinais são necessários para descobrir mais especificamente os determinantes do desenvolvimento do raciocínio da ética do cuidado (JUJÄRVI; HELKAMA, 2020).

Além disso, a natureza da moralidade, identidade e gênero em diferentes culturas deve ser estudada mais de perto (SKOE, 1998). O desenvolvimento humano, como dizem Erikson e Gilligan, sempre ocorre em um contexto histórico e cultural específico. O modelo da moralidade de justiça de Kohlberg foi criticado por levar em conta inadequadamente, não apenas a voz das mulheres, mas também a classe social e as diferenças interculturais no raciocínio moral. Em uma revisão de estudos transculturais usando a medida de desenvolvimento moral de Kohlberg, Snarey (1995) observou formas genuínas de pensamento moral convencional e pós-convencional do tipo comunitário, enfatizadas em grupos culturais e comunidades da classe trabalhadora, que estavam faltando no esquema de Kohlberg. Os valores ausentes incluíam “compreensão, reciprocidade, relações de papel e a unidade da vida” (SNAREY, 1995, p. 120). Estudos futuros devem avaliar a generalização do modelo de ética do cuidado em uma variedade de populações humanas.

Skoe (1998) sugere que estudos futuros examinem a relação entre a ética do cuidado e a saúde física e mental. Em pesquisas com idosos canadenses, as avaliações de melhor saúde física foram relacionadas a níveis mais elevados de cuidado, especialmente para os homens (SKOE; PRATT et al., 1996). Em uma

amostra com mulheres americanas mais jovens, os níveis da ECI foram associados ao bem-estar geral, autoestima e satisfação conjugal (REDD, 1992). Estudos podem investigar se as pessoas em níveis mais elevados da ECI cuidam melhor de si mesmas, por exemplo, gastando mais tempo em atividades prazerosas e exercícios, se alimentam de forma mais saudável ou fumam e se preocupam menos (SKOE, 1998). Em relação à saúde mental, Gilligan et al. (1990) observaram que a posição “altruísta” costumava ser acompanhada por evidências de sofrimento psicológico, como sintomas de transtornos alimentares e depressão. Portanto, pode ser útil investigar se as pessoas no nível 2 da ECI (auto-sacrifício, cuidado dos outros) sofrem mais de depressão e abuso de substâncias do que as pessoas nos outros níveis de cuidado. Evidências empíricas ressaltariam a importância de cuidar de si mesmo e das outras pessoas na vida cotidiana (SKOE; DI-ESSNER, 1996).

Análise final

Nestes tempos turbulentos em todo o mundo, que ameaçam nosso futuro com guerras, rumores de guerra, armas nucleares, descontentamento civil e tumultos, terremotos, incêndios, temperaturas extremas, polos derretidos, terra, mar e poluição do ar, perda de vida selvagem e extinção de espécies, aumento da violência e suicídio, e a atual pandemia persistente, surge uma questão urgente: o que fazemos agora para tornar este planeta um lugar melhor para a vida?

A consciência moral e a educação exigem um lugar muito mais proeminente em nossas sociedades. Ensinar e treinar jovens como cuidar de si mesmo e dos outros, e praticar ativamente a justiça e a misericórdia, pode ser útil para o presente, mas exigido para o futuro. Conforme expressado por Maxwell (2021), nas escolas e universidades, há uma necessidade urgente de mudança nos objetivos e métodos de ensino. A educação deve encorajar os alunos a buscar sabedoria além de adquirir conhecimento. Atualmente, as universidades se dedicam

à busca de conhecimento especializado e tecnologia. Elas precisam ser transformadas, Maxwell argumenta, para que uma tarefa central se torne ajudar a humanidade a lidar com os problemas de vida, incluindo os problemas globais, de forma cooperativa. Uma parte da sabedoria é perceber o que é de valor real e duradouro na vida (MAXWELL, 2021) e, então, agir de acordo. Outra parte da sabedoria é amar e cuidar do planeta Terra e de todos os seus habitantes, assim como você ama e cuida de si mesmo.

No desenvolvimento de uma compreensão ética pós-convencional, afirma Gilligan, as mulheres passam a ver a violência inerente à desigualdade, enquanto os homens passam a ver as limitações de uma concepção de justiça cega para as diferenças nas vidas humanas. A complementaridade dessas duas éticas é “a descoberta da maturidade” (GILLIGAN, 1982; 1993, p. 164). Tanto a integridade quanto o cuidado devem ser incluídos em uma moralidade que possa abranger os muitos dilemas difíceis que surgem ao longo da vida humana. Para mim, justiça e cuidado são as duas faces da mesma moeda – cada uma é uma parte do amor ágape. Se você realmente ama alguém incondicionalmente, incluindo a si mesmo, seus pensamentos e ações serão justos, bem como cuidadosos e compassivos, para com os outros e para consigo mesmo. Em última análise, então, a ética da justiça e do cuidado representam, cada, uma verdade parcial. A maturidade moral implica uma integração ou síntese que reconcilia as verdades de ambas.

Hoare (2002) observa que aparentemente “todos os pensadores originais, quer saibam ou não reconheçam isso, usam seu trabalho e suas vidas para buscar o desígnio e a intenção de Deus” (p. 82). Os escritos de Erikson sobre moralidade, fé e espiritualidade, ela observa, mostram sua busca para se tornar o modelo ético-espiritual retratado em sua obra. Afinal, ele estudou a vida de Martin Luther e Mahatma Gandhi (ERIKSON, 1958; 1969). E para Erikson, Jesus, o

curandeiro galileu, foi o modelo ideal que mostrou o caminho para uma forma transcendente de humanidade, crença e comportamento – afirmando um estilo de vida ativo, saudável, de fé e cuidado (HOARE, 2002).

Se não todos, muitos pensadores morais, muitas vezes em uma idade madura, parecem eventualmente imaginar um estágio superior semelhante de desenvolvimento humano e consciência, envolvendo uma visão transcendente além do universal para a unidade com toda a vida, natureza, cosmos ou Deus (KOHLBERG; RYNCARZ, 1990). Todos eles também apontam para a força da fé, esperança e amor. A fé, afirma Erikson (1998), permite que você, por transcendência, vá além, não apenas do planeta, mas também “além do universo e do tempo” (p. 124). Desse modo, a religião permanece soberana – a fé religiosa oferece ao indivíduo uma relação com algo ou alguém maior e eterno e dá respostas a questões profundas sobre a vida e a morte, sobre o propósito e o significado da existência. Em última análise, King (1960) conclui, a única resposta para a dor e os problemas da humanidade é o amor – não qualquer tipo de amor, mas ágape.

Epílogo

E agora de volta ao início. Depois de ler Uma voz diferente duas vezes e fazer anotações cuidadosas na segunda vez, escrevi uma proposta de tese de doutorado à mão e corajosamente perguntei a James Marcia se ele poderia dar uma olhada nela. Ele fez isso e, para minha surpresa, depois de ler a proposta, ele até disse “sim” para ser meu supervisor sênior. A reunião acidental no corredor e suas consequências se tornaram um marco importante em minha vida. Para a surpresa de todos, Carol Gilligan disse generosamente “sim” para ser a examinadora externa. A presença dela deu um sentido especial de solenidade à defesa da dissertação em 20 de setembro de 1986. Um professor do Departamento de

Psicologia (nenhum nome será mencionado) me parabenizou pela defesa que tinha ouvido que ocorreu muito bem. Em seguida ele me disse que eu deveria perceber que não tinha futuro acadêmico porque era *velha* e uma *mulher*. Receber o *The Best Student Paper Award*, da Associação Canadense de Psicologia, Ottawa, Ontário, me fez sentir muito melhor por ser uma mulher mais velha. E um convite de Carol Gilligan para vir para a Universidade de Harvard como pesquisador visitante certamente compensou a deprimente, mas felizmente falsa, previsão desse professor. Não é difícil para qualquer um imaginar como Harvard foi uma experiência extraordinária e surpreendente. O privilégio inesperado de trabalhar com tais estudiosos supremos contribuiu muito para o meu próprio crescimento e carreira. A sabedoria, conhecimento e fé deles em meu trabalho fizeram toda a diferença.

Por muitos anos, a corrente principal da psicologia resistiu ao estudo do amor, vendo-o como algo fora do alcance da ciência, apesar de ser um dos aspectos essenciais da felicidade humana e, de fato, da sobrevivência. Embora o estudo do amor romântico e do amor entre pais e filhos tenha se tornado cada vez mais aceito como uma área legítima de pesquisa, a alma, a espiritualidade e a fé permanecem em grande parte “intocáveis” por pesquisadores interessados em estabilidade, promoção e reconhecimento profissional. Quando era uma pesquisadora mais jovem, fui pessoalmente aconselhada a manter minha fé religiosa separada de minha pesquisa, para que não fosse um “suicídio profissional”. Pode ser que sejam necessárias pessoas como eu, em final de carreira, com o programa de pesquisa em grande parte por trás, para apontar essa omissão. O último ou os últimos livros de James (2002) e Erikson (1998) e Tolstoi (2001) foram todos sobre a importância da espiritualidade, fé religiosa e amor ágape. A fé e o fascínio de Erikson por Jesus e pelo pensamento do Novo Testamento aparecem principalmente em seus artigos não publicados (HOARE, 2002).

Apesar das evidências convincentes da importância da fé para a felicidade e a saúde das pessoas, para a interação interpessoal e para a justiça social, há pouco ou nenhum reconhecimento nem incentivo do papel central da fé no pensamento moral – apesar de sua óbvia importância no âmbito pessoal e nível social. Ela contribui para o melhor (amor ágape) e o pior (guerras) da interação humana. No final, acredito, por trás e além de tudo existe Amor.

Referências

BLASI, A. Bridging moral cognition and moral action: A critical review of the literature. *Psychological Bulletin*, v. 88, p. 1-45, 1980.

BLASI, A. The development of identity: some implications for moral functioning. In: NOAM, G. G.; WREN, T. E. (Orgs.). *The moral self: building a better paradigm*. Cambridge, MA: MIT Press, 1993. p. 99-122.

BLASI, A. Moral understanding and the moral personality: the process of moral integration. In: KURTINES, W. M.; GEWIRTZ, J. L. (Orgs.). *Moral development: an introduction*. Boston, MA: Allyn & Bacon, 1995. p. 229-253.

BLASI, A. Loevinger's theory of ego development and its relationship to the cognitive-developmental approach. In: WESTENBERG, P. M.; BLASI, A.; COHN, L. D. (Orgs.). *Personality development: theoretical, empirical, and clinical investigations of Loevinger's conception of ego development*. London: Erlbaum, 1998. p. 13-25.

CÁCEDA, R.; JAMES G. A.; ELY, T. D.; SNAREY, J.; KILTS, C. D. Mode of effective connectivity within a putative neural network differentiates moral cognitions. *PLoS ONE*, v. 6, n. 2, p. 1-12, 2011.

COLBY, A.; DAMON, W. *Some do care*. Contemporary lives of moral commitment. New York, N.Y.: The Free Press, 1992.

COLBY, A., & KOHLBERG, L. *The measurement of moral judgment*. New York: Cambridge University Press, 1987.

ERIKSON, E. H. *Young man Luther: a study in psychoanalysis and history*. New York: Norton, 1958.

ERIKSON, E. H. *Insight and responsibilities: lectures on the ethical implications of psychoanalytic insight*. New York: Norton, 1964.

ERIKSON, E. H. *Identity youth and crisis*. New York: Norton, 1968.

ERIKSON, E. H. *Gandhi's truth: on the origins of militant nonviolence*. New York: Norton, 1969.

ERIKSON, E. H. *The life cycle completed*. extended version. New York: Norton, 1998.

FERRER-WREDER, L. A.; KROGER, J. *Identity in adolescence: the balance between self and other*. 4. ed. London. UK: Routledge, 2019.

GIBBS, J. C. *Moral development & reality: beyond the theories of Kohlberg and Hoffman*. 2. ed. Thousand Oaks, California: Sage Publications, 2010.

GIBBS, J. E.; WIDAMAN, K. F. *Social intelligence: measuring the development of sociomoral reflection*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1982.

GILLIGAN, C. *In a different voice: psychological theory and women's development*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

GILLIGAN, C. *In a different voice: psychological theory and women's development*. 2. ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

GILLIGAN, C.; BROWN, L. M.; ROGERS, A. *Psyche embedded: a place for body, relationships, and culture in personality theory*. In: RABIN, A. I.; ZUCKER, R. A.; EMMONS, R. A.; FRANK, S. (Orgs.). *Studying persons and lives*. New York: Springer, 1990.

GILLIGAN, C.; WIGGINS, G. *The origins of morality in early childhood relationships*. In: KAGAN, J.; LAMB, S. (Orgs.). *The emergence of morality in young children*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

HOARE, C. H. *Erikson on development in adulthood: new insights from the unpublished papers*. New York: Oxford University Press, 2002.

JAFFEE, S.; HYDE, J. S. Gender differences in moral orientation: a meta analysis. *Psychological Bulletin*, v. 126, n. 5, p. 703-726, 2000.

JAMES, W. *Varieties of religious experience*. Centenary edition. a study in human nature. London, England: Routledge, 2002. (Original work published 1902).

JORGENSEN, G. Kohlberg and Gilligan: duet or duel? *Journal of Moral Education*, v. 35, n. 2, p. 179-196, 2006.

JOSSELYN, R. *Finding herself: pathways to identity development in women*. San Francisco: Jossey-Bass, 1987.

JUUJÄRVI, S. The ethic of care development. A longitudinal study of moral reasoning among practical-nursing, social-work and law-enforcement students. *Scandinavian Journal of Psychology*, v. 47, p. 193-202, 2006.

JUUJÄRVI, S.; HELKAMA, K. Duties and responsibilities in adulthood: Integrating care and justice perspectives. In: KALLIO, E. K. (Org.). *Development of adult thinking: interdisciplinary perspectives on cognitive development and adult learning*. London. UK: Routledge, 2020. p. 63-77.

JUUJÄRVI, S.; MYYRY, L.; PESSO, K. Does care reasoning make a difference? Relations between care, justice and empathy. *Journal of Moral Education*, v. 39, p. 469-490, 2010.

JUUJÄRVI, S.; MYYRY, L.; PESSO, K. Empathy and values as predictors for care development. *Scandinavian Journal of Psychology*, v. 53, p. 413-420, 2012.

KASHIMA, Y.; YAMAGUSCHI, S.; KIM, U.; CHOI, S.; GELFAND, M. J.; YUKI, M. Culture, gender, and self: a perspective from individualism-collectivism research. *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 69, n. 5, p. 925-937, 1995.

KING, M. L. Jr. *Pilgrimage to non-violence: from stride toward freedom*. New York: Harper & Row, 1958.

KING, M. L. Jr. *Pilgrimage to nonviolence*. University of California Press at Berkeley and Los Angeles, 1960.

KOHLBERG, L. Education, moral development and faith. *Journal of Moral Education*, v. 4, n. 1, p. 5-16, 1974.

KOHLBERG, L. *The psychology of moral development*. San Francisco: Harper & Row, 1984.

KOHLBERG, L.; GILLIGAN, C. The adolescent as a philosopher: the discovery of the self in a postconventional world. In: KAGAN, J.; COLES, R. (Orgs.). *12 to 16: early adolescence*. New York: Norton, 1972. p. 144-180.

KOHLBERG, L.; RYNCARZ, R. A. Beyond justice reasoning: moral development and consideration of a seventh stage. In: ALEXANDER, C. N.; LANGER, E. J. (Orgs.). *Higher stages of human development*. New York: Oxford University Press, 1990. p. 191-207.

LEWIS, C. S. *Mere Christianity*. London, England: Harper Collins Publishers, 2002. (Original work published 1952).

LOEVINGER, J. Construct validity of the sentence completion test of ego development. *Applied Psychological Measurement*, v. 3, p. 281-311, 1979.

MARCIA, J. E. Development and validation of ego identity status. *Journal of Personality and Social Psychology*, 3, 551-558, 1966.

MARCIA, J. E. Identity in adolescence. In: ADELSON, J. (Org.). *Handbook of adolescent psychology*. New York: Wiley & Sons, 1980. p. 159-187.

MARCIA, J. E. Why Erikson?. In: HOOVER, K. R. (Org.). *The future of identity: centennial reflections on the legacy of Erik Erikson*. Lanham, MD: Lexington Books, 2004. p. 43-59.

MARCIA, J. E.; WATERMAN, A. S.; MATTESON, D. R.; ARCHER, S. L.; ORLOFSKY, J. L. *Ego Identity: a handbook for psychosocial research*. New York: Springer-Verlag, 1993.

MARCIA, J. E.; WATERMAN, A. S.; MATTESON, D. R.; ARCHER, S. L.; ORLOFSKY, J. L. *Ego Identity: a handbook for psychosocial research*. 2. ed. New York: Springer-Verlag, 2011.

MAXWELL, N. *The world crisis and what to do about it: a revolution for thought and action*. London: University College London, 2021.

MEYERS, C. S. *Care-based reasoning of early adolescents: Its relationship with sex differences, feminine gender role identity, and teacher-perceived cooperation*.

Paper presented at the Association for Moral Education Conference. Vancouver, B.C. Canada., 2001.

MURDOCH, I. *The Bell*. London: Chatto & Windus, 1958.

MURDOCH, I. *A fairly honourable defeat*. London: Chatto & Windus, 1970.

MURDOCH, I. *The sovereignty of good*. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.

PIAGET, J. *The moral judgment of the child*. New York: The Free Press, 1965. (Original work published 1932).

PRATT, M. W.; DIESSNER, R.; HUNSBERGER, B.; PANCER, S. M.; SAVOY, K. Four pathways in the analysis of adult development and aging: comparing analyses of reasoning about personal-life dilemmas. *Psychology and Aging*, v. 6, p. 666-675, 1991.

PRATT, M. W.; SKOE, E. E.; ARNOLD, M. L. Care reasoning development and Family socialization patterns in later adolescence: A longitudinal analysis. *International Journal of Behavioral Development*, v. 28, n. 2, p. 139-147, 2004.

PRATT, M. W.; MATSUBA, M. K. *The life story, domains of identity, and personality development in emerging adulthood*. Integrating narrative and traditional approaches. New York: Oxford University Press, 2018.

REDD, M. C. *An examination of the relationship between a woman's level of moral development and her health, self esteem and marital satisfaction*. Unpublished masters thesis, Utah State University, Logan, Utah, 1992.

REST, J. R. *Development in judging moral issues*. Minneapolis. University of Minnesota, 1979.

SKOE, E. E. The development and partial validation of a care-based measure of moral development. Dissertation (Doctor's degree) – Simon Fraser University, Burnaby, British Columbia. *Dissertation Abstracts International*, v. 50, 04-B, p. 1657, 1986.

SKOE, E. E. *The ethic of care interview manual*. Unpublished manuscript available from the author upon request. University of Oslo, Oslo, Norway, 1993.

SKOE, E. E. Sex role orientation and its relationship to the development of identity and moral thought. *Scandinavian Journal of Psychology*, v. 36, p. 235-245, 1995.

SKOE, E. E. A. The ethic of care: issues in moral development. In: SKOE, E. E. A.; LIPPE, A. L. V. D. (Orgs.) *Personality development in adolescence: a cross-national and life span perspective*. London: Routledge, 1998. p. 143-171.

SKOE, E. E. A. Why care? Moral development and Religious Experience. In: HEYDEN, U. V. D.; FELDTKELLER, A. (Orgs.). *Border crossings: explorations of an interdisciplinary historian*. Festschrift for Irving Hexham. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008. p. 287-303.

SKOE, E. E. A. The relationship between empathy-related constructs and care-based moral development in young adulthood. *Journal of Moral Education*, v. 39, n. 2, p. 191-211, 2010.

SKOE, E. E. A. Measuring care-based moral development: the ethic of care interview. *Behavioral Development Bulletin*, v. 19, n. 3, p. 95-104, 2014a.

SKOE, E. E. A. Religion and morality. In: DANBOLT, L. J.; ENGEDAL, L. G.; STIFOSS-HANSEN, H.; HESTAD, K.; LIEN, L. (Orgs.). *Religionspsykologi (Psychology of Religion)*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2014b. p. 189-202.

SKOE, E. E. A.; CUMBERLAND, A.; EISENBERG, N.; HANSEN, K.; PERRY, J. The influences of sex and gender-role identity on moral cognition and prosocial personality traits. *Sex Roles*, v. 46, n. 9-10, p. 295-309, 2002.

SKOE, E. E.; DIESSNER, R. Ethic of care, justice, identity and gender: an extension and replication. *Merrill-Palmer Quarterly*, v. 40, p. 102-119, 1994.

SKOE, E. E. A.; EISENBERG, N.; CUMBERLAND, A. The role of reported emotion in real-life and hypothetical moral dilemmas. *Personality and Social Psychology Bulletin*, v. 28, p. 962-973, 2002.

SKOE, E. E.; GOODEN, A. Ethic of care and real-life moral dilemma content in early adolescents. *Journal of Early Adolescence*, 13, v. 2, p. 154-167, 1993.

SKOE, E. E. A.; HANSEN, K. L.; MØRCH, W. T.; BAKKE, I.; HOFFMANN, T.; LARSEN, B.; AASHEIM, M. Care-based moral reasoning in Norwegian and Canadian early adolescents: a cross national comparison. *Journal of Early Adolescence*, v. 19, p. 280-291, 1999.

SKOE, E. E.; LIPPE, A. L. V. D. Ego development and the ethics of care and justice: The relations among them revisited. *Journal of Personality*, v. 70, p. 485-507, 2002.

SKOE, E. E.; MARCIA, J. E. A care-based measure of morality and its relation to ego Identity. *Merrill-Palmer Quarterly*, v. 37, n. 2, p. 289-304, 1991.

SKOE, E. E.; PRATT, M. W.; MATTHEWS, M.; CURROR, S. E. The Ethic of Care: stability over time, gender differences and correlates in mid to late adulthood. *Psychology and Aging*, v. 11, p. 280-293, 1996.

SNAREY, J. Cross-cultural universality of social-moral development: a critical review of Kohlbergian research. *Psychological Bulletin*, v. 97, p. 202-232, 1985.

SOCHTING, I. *Ethic of care and its relationship to attachment, object relations and social cognition*. Unpublished doctoral dissertation, Simon Fraser University, Burnaby, B. C., Canada, 1996.

SOCHTING, I.; SKOE, E. E.; MARCIA, J. E. Care-oriented moral reasoning and prosocial behavior: a question of gender or sex role orientation. *Sex Roles*, v. 31, p. 131-147, 1994.

SPINOZA, B. *Etikk*. (Translated by Ragnar Hertzberg Næss). Oslo, Norway: Pax Forlag, 2002.

TOLSTOY, L. *The law of love and the law of violence*. Trad. Mary Koutouzow. Honolulu, Hawaii: University Press of the Pacific, 2001. (Original work published 1948).

TRIANDIS, H. C. The psychological measurement of cultural syndromes. *American Psychologist*, v. 51, n. 4, p. 407-415, 1996.

TRIANDIS, H. C. Individualism-collectivism and personality. *Journal of Personality*, v. 69, n. 6, p. 907-924, 2001.

TURIEL, E. The development of morality. In: DAMON, W. (Org.). *Handbook of child psychology*. 5. ed. New York: Wiley, 1998. V. III.

VIKAN, A.; CAMINO, C.; BIAGGIO, A. Note on a cross-cultural test of Gilligan's Ethic of care. *Journal of Moral Education*, v. 34, n. 1, p. 107-111, 2005.

WALKER, L. J. Sex differences in the development of moral reasoning: a critical review. *Child Development*, v. 55, p. 677-691, 1984.

WALKER, L. J. Gender and morality. In: KILLEN, M.; SMETANA, J. (Orgs.). *Handbook of moral development*. Mahwah, New Jersey: Erlbaum, 2006. p. 93-115.

WARK, G. R.; KREBS, D. L. Sources of variation in moral judgment: Toward a model of real-life morality. *Journal of Adult Development*, v. 4, p. 163-178, 1997.

WULFF, D. M. *Psychology of religion: classic and contemporary*. New York: John Wiley & Sons, 1997.

Recebido: 26/08/2021

Aprovado: 22/10/2021

APÊNDICE I - Os dilemas da Ethic of Care Interview

O dilema da vida real gerado pelo participante

O dilema da vida real é gerado pelos participantes em resposta a uma pergunta geral sobre sua experiência pessoal de conflito moral. A pergunta é feita de várias maneiras: Você já esteve em uma situação em que não tinha certeza do que era a coisa certa a fazer? Você já teve um conflito moral? Você poderia descrever um conflito moral? Essas perguntas que suscitam um dilema são seguidas por um conjunto consistente de perguntas: Você poderia descrever a situação? Quais foram os conflitos para você nessa situação? O que você fez? Você achou que era a coisa certa a fazer? Como você sabia que era a coisa certa a fazer?

Os dilemas gerados/contados pelo pesquisador

Os dilemas gerados/contados pelo pesquisador e específicos para mulheres são os seguintes:

O dilema de Lisa

Lisa é uma professora de sucesso com quase 30 anos que sempre se sustentou. A sua vida tem sido centrada no trabalho e foi-lhe oferecida uma posição permanente para o próximo ano. Recentemente, ela teve um intenso caso de amor com um homem casado e agora descobre que está grávida. O que você acha que Lisa deve fazer? Por quê?

O dilema de Betty

Betty, com quase trinta anos, é casada com Erik há vários anos. Eles têm dois filhos, de 8 e 10 anos. Ao longo do casamento, Betty ficou em casa, cuidando da casa e dos filhos. Nos últimos anos, Betty tem se sentido cada vez mais infeliz no relacionamento conjugal. Ela acha o marido exigente, egocêntrico e insensível, bem como desinteressado em suas necessidades e sentimentos. Betty tentou várias vezes comunicar sua infelicidade e frustração ao marido, mas ele continuamente ignora e rejeita suas tentativas. Betty ficou muito atraída por outro homem, Steven, um professor solteiro. Recentemente, Steven pediu a Betty um relacionamento mais íntimo e comprometido. O que você acha que Betty deve fazer? Por quê?

O dilema de Kristine

Kristine, uma mulher de 26 anos, decidiu morar sozinha depois de dividir um apartamento com uma namorada nos últimos três anos. Ela descobre que é muito mais feliz morando sozinha, pois agora tem mais privacidade e independência e consegue trabalhar e estudar mais. Um dia sua mãe, que ela não vê há muito tempo porque não se dão muito bem, chega à porta com duas malas grandes, dizendo que está sozinha e quer morar com Kristine. O que você acha que Kristine deveria fazer? Por quê?

Os dilemas gerados/contados pelo pesquisador e específicos para homens são os seguintes:

O dilema de Derek

Derek é um professor casado e bem-sucedido de quase 30 anos. Sua vida foi centrada em seu trabalho e ele foi oferecido um cargo permanente para

o próximo ano. Recentemente, ele se envolveu em um intenso caso de amor com uma mulher solteira que acaba de lhe dizer que está grávida e que o filho é seu. O que você acha que Derek deveria fazer? Por quê?

O dilema de Erik

Erik, com quase trinta anos, é casado com Betty há vários anos. Eles têm dois filhos, de 8 e 10 anos. Ao longo do casamento, Betty ficou em casa, cuidando da casa e dos filhos. Nos últimos anos, Erik tem se sentido cada vez mais infeliz no relacionamento conjugal. Ele acha sua esposa exigente, egocêntrica e insensível, bem como desinteressada em suas necessidades e sentimentos. Erik tentou várias vezes comunicar sua infelicidade e frustração à esposa, mas ela continuamente ignora e rejeita suas tentativas. Erik ficou muito atraído por outra mulher, Carol, uma professora solteira. Recentemente, Carol pediu a Erik um relacionamento mais íntimo e comprometido. O que você acha que Erik deveria fazer? Por quê?

O dilema de Chris

Chris, um homem de 26 anos, decidiu morar sozinho depois de dividir um apartamento com um amigo nos últimos três anos. Ele descobre que é muito mais feliz morando sozinho, pois agora tem mais privacidade e independência e consegue trabalhar e estudar mais. Um dia seu pai, a quem não via há muito tempo porque não se dão muito bem, chega à porta com duas malas grandes, dizendo que está sozinho e quer morar com Chris. O que você acha que Chris deveria fazer? Por quê?