
O IMPACTO EPISTEMOLÓGICO DA TEORIA DE GILLIGAN PARA UMA REAVALIAÇÃO DA MORALIDADE HUMANA¹

Victor Fernando Alves Carvalho²

Resumo

O objetivo do presente artigo é analisar qual o impacto epistemológico do trabalho de Carol Gilligan no sentido de uma revisão da moralidade humana. Ao descrever a chamada “ética do cuidado” no livro “Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta”, publicado em 1982, esta autora revelou o enviesamento da teoria tradicional sobre desenvolvimento moral, sobremaneira da escala de Lawrence Kohlberg, que universalizou experiências morais do universo masculino e ocultou, assim, a força da “ética do cuidado”, voz moral oriunda da experiência das mulheres. Nesse contexto, Gilligan foi alvo de críticas por parte de algumas autoras feministas, que classificaram seu trabalho como uma tentativa arbitrária de essencialismo sobre a condição das mulheres. Assim, o presente artigo busca discutir se as conclusões de Gilligan sobre a “ética do cuidado” realmente se restringem à condição feminina, como as críticas contra ela sugerem, ou se fornecem uma chave mais ampla, de reavaliação da moralidade humana como um todo, para além de dualismos de gênero.

Palavras Chave: ética do cuidado; desenvolvimento moral; estudos feministas.

¹ Parte do presente artigo foi extraída de trabalho publicado nos Anais do VIII CIDIL da Rede Brasileira de Direito e Literatura, em que se faz uma leitura do filme *Que Horas Ela Volta?* a partir da ética do cuidado de Carol Gilligan. Segue-se a referência:

CARVALHO, Victor Fernando Alves. A ética do cuidado de Carol Gilligan e a maturidade moral feminina no filme *Que Horas Ela Volta?* In: CIDIL – COLÓQUIO INTERNACIONAL DE DIREITO E LITERATURA, 8., 2019, Vitória. **Anais do VIII CIDIL – Colóquio Internacional de Direito e Literatura**. Porto Alegre: RDL, 2020. Disponível em <https://www.rdl.org.br/seer/index.php/anacidil/article/view/692>. Acesso em 28 out. 2021.

² Mestre em Direito pela Universidade Federal de Sergipe. Especialista em Filosofia e Teoria do Direito pela PUC Minas. Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Sergipe. E-mail: victorfernandocarvalho@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8284-7878>

THE EPISTEMOLOGICAL IMPACT OF GILLIGAN'S THEORY IN THE SENSE OF A REAPPRAISAL OF HUMAN MORALITY

Abstract

This paper aims to analyze the epistemological impact of Carol Gilligan's work in the sense of a revision on human morality. By describing the so-called "ethics of care" in the book *In a Different Voice – Psychological Theory and Women's Development*, published in 1982, Gilligan revealed the bias of the traditional theory on moral development, particularly on the Lawrence Kohlberg's scale, which universalized moral experiences from the male universe and thus concealed the strength of the "ethics of care", a moral voice that arises from the experience of women. In this context, Gilligan was criticized by some feminist authors, who have classified her work as an arbitrary attempt at essentialism about the female condition. Thus, this paper seeks to discuss whether Gilligan's conclusions about the "ethics of care" really are restricted to the female condition, as the criticisms against her suggest, or whether her conclusions provide a broader key to reassess human morality as a whole, beyond gender dualisms.

Keywords: ethics of care; moral development; feminist studies.

Considerações iniciais

O estudo sobre desenvolvimento moral da filósofa e psicóloga estadunidense Carol Gilligan, publicado em 1982 com o título “Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta”, revelou os limites da teoria tradicional sobre desenvolvimento moral, sobremaneira da escala de Lawrence Kohlberg.

Inconscientemente, Kohlberg universalizou para todas as pessoas experiências morais tradicionais do universo masculino (a “ética da justiça”), ignorando, assim, uma ética oriunda da experiência das mulheres: a “ética do cuidado”, pautada na interconexão, empatia, comunicação e responsabilidade diante das necessidades e expectativas concretas do outro. Segundo Gilligan (1992), na ética do cuidado, a consciência da conexão interpessoal enseja o reconhecimento da responsabilidade de uns pelos outros. O “eu” é avaliado por seu potencial de cuidar, pela necessidade de resposta às necessidades do outro, pelo entendimento da vida como narrativa de relacionamentos e pela crença na comunicação como caminho para a solução de conflitos. Esse “eu” construído pela conexão contrasta com o “eu” próprio da ética da justiça, definido pela separação, que abstrai o problema pessoal da situação interpessoal, encontrando na lógica da equidade e no ordenamento hierárquico de valores uma maneira objetiva de decidir dilemas morais.

A teoria de Gilligan, no entanto, foi alvo de críticas por parte de algumas autoras feministas, que classificaram seu trabalho como uma tentativa arbitrária de essencialismo sobre a condição das mulheres.

Nesse contexto, o objetivo do presente artigo é, a partir dessas críticas formuladas contra Gilligan, bem como da resposta publicada por ela, analisar qual o impacto epistemológico do trabalho desta autora no campo dos estudos

sobre desenvolvimento moral. Suas conclusões sobre a “ética do cuidado” realmente se restringem à condição feminina? Ou o trabalho de Gilligan abre um caminho para se reavaliar a moralidade humana como um todo, para além de dualismos de gênero?

Para se atingir esse objetivo, o presente artigo foi dividido em três tópicos. No tópico (I), discute-se a controvérsia entre Lawrence Kohlberg e Carol Gilligan, apresentando-se como Kohlberg formulou sua escala de desenvolvimento moral, e também como nasceram as pesquisas de Gilligan em torno da “ética do cuidado”. No tópico (II), busca-se aclarar o que seria a ética da justiça e a ética do cuidado, a partir das diferentes vozes morais identificadas por Gilligan. Por fim, o tópico (III) destina-se a apresentar como Gilligan descreve o desenvolvimento da ética do cuidado rumo a uma complementaridade entre cuidado e justiça, bem como apresentar as críticas, sobremaneira de Joan Scott e Joan Tronto, em relação ao trabalho de Gilligan, para então analisar de que modo pode ser interpretado o alcance das conclusões de Gilligan.

(I) A falsa neutralidade das teorias de desenvolvimento moral

Não há vida humana sem cuidado. O ser humano somente consegue desenvolver uma atividade se “souber cuidar” do que está se propondo executar. “Saber cuidar” é, inclusive, o título de um livro do teólogo e filósofo brasileiro Leonardo Boff (2014), no qual ele desenvolve a ideia de que o cuidado é um elemento ontológico da vida humana, isto é, é ínsito à humanidade enquanto tal, e a sabedoria das mitologias arcaicas assim o revela, como, por exemplo, a fábula de Higino, grande escritor da Roma antiga.

Segundo Boff (2014, p. 57), Higino produziu textos sobre teologia, geografia, ecologia, agricultura, astrologia, porém sua especialidade era a produção biográfica: ele escreveu seis tomos sobre a vida e obra de figuras ilustres da Roma Antiga. Uma de suas principais obras chama-se “Fábulas ou genealogias”, na

qual compilou mais de 300 histórias e mitos da tradição greco-latina. Dessas histórias, se destaca a fábula-mito de número 220, que supostamente teria origem grega, mas foi reelaborada por Higino para adaptar-se à cultura romana. A fábula-mito é narrada do seguinte modo:

Certo dia, ao atravessar um rio, Cuidado viu um pedaço de barro. Logo teve uma ideia inspirada. Tomou um pouco do barro e começou a dar-lhe forma. Enquanto contemplava o que havia feito, apareceu Júpiter. Cuidado pediu-lhe que soprasse espírito nele. O que Júpiter fez de bom grado.

Quando, porém, Cuidado quis dar um nome à Criatura que havia moldado, Júpiter o proibiu. Exigiu que fosse imposto o seu nome.

Enquanto Júpiter e o Cuidado discutiam, surgiu, de repente, a Terra. Quis também ela conferir o seu nome à criatura, pois fora feita de barro, material do corpo da Terra. Originou-se então uma discussão generalizada.

De comum acordo pediram a Saturno que funcionasse como árbitro. Este tomou a seguinte decisão que pareceu justa:

“Você, Júpiter, deu-lhe o espírito; receberá, pois, de volta este espírito por ocasião da morte dessa criatura.

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

Mas como você, Cuidado, foi quem, por primeiro, moldou a criatura, ficará sob seus cuidados enquanto ela viver.

E uma vez que entre vocês há acalorada discussão acerca do nome, decido eu: esta criatura será chamada *Homem*, isto é, feita de *húmus*, que significa terra fértil” (BOFF, 2014, p. 51-52, itálico do autor).³

Nessa fábula-mito, o Cuidado não é uma divindade, como as outras personagens. O Cuidado é, segundo Boff, a “personificação de um modo de ser fundamental” (BOFF, 2014, p. 100). Dessa forma, o que se expressa, por meio de uma linguagem simbólica arquetípica, é que o cuidado não é algo que se tem, mas que se é, possuindo, portanto, uma dimensão ontológica na vida do ser humano.

Se, desde a perspectiva simbólica dos mitos e arquétipos, o cuidado faz parte da natureza humana, é de se esperar que essa dimensão da vida humana

³A tradução do latim para o português foi feita de forma livre pelo próprio Leonardo Boff.

tenha recebido o devido cuidado por parte dos intelectuais ao longo do tempo. Não é isso, porém, o que se constata, porquanto a ênfase dos estudos sobre desenvolvimento moral costuma ser no aspecto lógico racional do ser humano. Os comportamentos humanos que enfatizam a sensibilidade, a atenciosidade e a empatia muitas vezes são lidos como simplesmente “emocionais”, irracionais, e por isso como se fossem “menos”. Na esfera pública, isso ainda se agrava, pois a ideia de “cuidar” é muitas vezes interpretada como uma tendência à parcialidade, uma ofensa ao princípio da igualdade de todos perante a lei, um desequilíbrio na exigência de neutralidade no julgamento, uma brecha para que a justiça “cega” levante sua venda.

Nas últimas décadas do século XX, instaurou-se entre dois intelectuais de Harvard – Lawrence Kohlberg e Carol Gilligan – uma controvérsia que discute justamente essa inferiorização do cuidado ante a justiça pelo *mainstream* acadêmico. O estudo sobre desenvolvimento moral da psicóloga e filósofa Carol Gilligan revelou a existência de um permanente preconceito observacional e valorativo na construção das teorias sobre desenvolvimento moral⁴, pois, embora os estudos sobre juízo moral reivindicuem universalidade, esses mesmos estudos, por considerarem implicitamente as experiências masculinas como normas, têm excluído as mulheres das suas amostragens, razão pela qual elas sempre aparecem como desviantes – o ponto “fora da curva” do desenvolvimento moral. Nesse sentido, a questão central de Gilligan é: o fato de as mulheres não se ajustarem aos modelos existentes de desenvolvimento moral é uma limitação nas

⁴Gilligan refere-se especificamente a Sigmund Freud, Jean Piaget e Lawrence Kohlberg. Como sua ênfase maior dá-se sobre a escala de Kohlberg, é esta escala que será abordada neste tópico, inclusive porque Gilligan apresenta a ética do cuidado a partir de uma releitura de respostas dadas ao Dilema de Heinz, formulado por Kohlberg nas entrevistas que compõem seus achados empíricos.

mulheres ou, na verdade, uma limitação na sua representação, “uma omissão sobre certas verdades da vida” (1982, p. 11)?

É a partir sobretudo de uma crítica à escala de desenvolvimento moral formulada por Lawrence Kohlberg que o argumento de Gilligan é construído. Essa escala é representativa dos modelos de desenvolvimento moral que tratam as mulheres como limitadas. No campo das teorias sobre desenvolvimento moral, a tendência histórica consistiu em elaborar uma única escala para medição desse desenvolvimento, e essas escalas têm sido padronizadas por pesquisadores homens a partir de dados obtidos junto a amostras masculinas. Esse preconceito observacional fez que as mulheres não se ajustassem ao que essas escalas apontam como maturidade moral, resultando em conclusões no sentido de que algo está errado com as mulheres – e não com as pesquisas. Ademais, o preconceito observacional se tornou também valorativo, na medida em que a experiência das mulheres foi lida como se elas fossem imaturas e, por um problema delas (e não das pesquisas), não conseguissem alcançar níveis mais altos e universais de abstração no raciocínio moral.

Lawrence Kohlberg, aclamado tanto na psicologia quanto na filosofia do século XX, começou seus estudos em 1948, na Universidade de Chicago, pretendendo se tornar psicólogo clínico. Contudo, conforme explica Biaggio (2002, p. 10), “as teorias de Jean Piaget sobre desenvolvimento moral de crianças e adolescentes o fascinaram e”, desistindo da psicologia clínica, “ele enveredou para o estudo do desenvolvimento moral de crianças e adolescentes”. Kohlberg concluiu sua tese de doutorado no ano de 1958, na qual, a partir de entrevistas com 72 meninos brancos de Chicago sobre o dilema de Heinz (que será explicado adiante), ele traçou uma escala de desenvolvimento moral que ganhou notoriedade, levando-o a ser contratado pela Universidade de Harvard em 1968.

A teoria de Kohlberg foi revolucionária em muitos sentidos. Na época, a visão predominante na Academia entendia a moralidade “como algo imposto de fora para dentro, ou seja, uma imposição de valores pelos adultos às crianças” (BIAGGIO, 2002, p. 11). De diferentes modos, todas as principais teorias psicológicas sobre o desenvolvimento moral (psicanálise, behaviorismo e teorias sociológicas) desembocavam na perspectiva de que a consciência moral das pessoas era moldada por agentes externos: pelo complexo de Édipo (psicanálise), por prêmios e castigos (behaviorismo) ou pela sociedade (teorias sociológicas).

A questão dos estudos sobre desenvolvimento moral é: “como é que o ser humano, que nasce uma criança sem princípios morais [amoral], vai-se transformando numa pessoa que respeita os outros e vive em sociedade?” (BIAGGIO, 2002, p. 19). A psicanálise freudiana respondia que a maneira pela qual a criança aplacava a ansiedade inconsciente dos desejos incestuosos era incorporando o comportamento e os valores do pai ou da mãe, ou seja, por imitação. Já os behavioristas respondiam que a criança, quanto mais recompensada por um comportamento, mais o internalizava como positivo, ao passo que, quanto mais punida, mais associava o comportamento à reprovação moral. Ademais, do ponto de vista sociológico, crescia a tendência de considerar o comportamento humano como resultante das pressões sociais e de grupo.

Essa abordagem, no entanto, dava um mesmo tom de relativismo moral a todas essas teorias. Com Piaget e em seguida Kohlberg, a abordagem muda para uma perspectiva classificada como cognitivista. Não se tem mais um relativismo moral, mas a ideia do ser humano como “o sujeito autônomo chegando a valores universais” (BIAGGIO, 2002, p. 11). Para Kohlberg, a criança é um filósofo moral, que pouco a pouco constrói uma visão de mundo que passa de estágios mais imaturos para estágios cada vez mais avançados. Ou seja, o sentimento

psicanalítico de culpa ou o sistema de punições e recompensas perdem importância, pois na perspectiva cognitivista a moral não é algo internalizado passivamente, que vem de fora para dentro, mas sim um trabalho autoconsciente da pessoa humana, de si para consigo, que julga suas próprias ações como certas ou erradas a partir de critérios que mudam ao longo do tempo.

Kohlberg foi influenciado pela obra “O juízo moral na criança” de Jean Piaget, lançada em 1932, na qual Piaget pioneiramente explora o argumento de que o julgamento moral das crianças, sobre o certo e o errado, evolui numa sequência invariante. Piaget explora o argumento a partir de observações empíricas de crianças em situação de jogo, bola de gude e amarelinha. Além de Piaget, Kohlberg deve a ideia de universalismo na moral à influência kantiana e sua noção de imperativo categórico, segundo a qual a ética, por estar no campo da liberdade, demanda do ser humano um comportamento como se fosse um legislador universal, pois somente assim a liberdade de um é compatibilizada com a liberdade do outro.

Contudo, Kohlberg foi severamente criticado por diversos autores, por dois motivos. Primeiro, porque parecia politicamente incorreto (para utilizar uma expressão atual) utilizar o mesmo padrão avaliativo (no caso, uma única escala de medição) para toda a humanidade, que é tão plural em termos culturais, mesmo dentro do mundo ocidental. Segundo, porque ele apresentava os estágios de desenvolvimento na escala conforme uma sequência evolutiva, o que também parecia sugerir uma postura etnocêntrica na medida em que alguns grupos culturais, se “empacassem” em estágios iniciais da escala, seriam tidos como moralmente inferiores.

Os seis estágios de desenvolvimento moral que Kohlberg define a partir das entrevistas com crianças e adolescentes são distribuídos dois a dois em

três níveis: pré-convencional, convencional e pós-convencional, sendo que a sequência de estágios é invariante e universal, ou seja, “todas as pessoas, de todas as culturas, passam pela mesma sequência de estágios, na mesma ordem, embora nem todas atinjam os estágios mais elevados” (BIAGGIO, 2002, p. 23). O nível pré-convencional (estágios um e dois) encontra-se em geral em crianças de até nove anos e muitas pessoas que cometem crimes; o nível convencional (estágios três e quatro), na maior parte da sociedade; e o nível pós-convencional (estágios cinco e seis), numa minoria de adultos, cerca de 5%.

O primeiro estágio corresponde ao da obediência e punição: é um estágio consequencialista, em que a criança entende a moralidade como seguir o que os adultos mandam. “O comportamento moralmente correto manifesta-se na obediência à autoridade para se prevenir da punição” (KUHNNEN, 2015, p. 117). Nesse caso, o foco moral da pessoa é evitar ser punida fisicamente, é evitar ser “pega”, por quem exerce sobre ela o papel de autoridade em determinada circunstância. Exemplificando a partir do dilema de Heinz (Heinz, homem adulto, deve roubar o remédio de que sua esposa gravemente enferma necessita, esgotados os meios legais de obtenção do fármaco?), responde-se no estágio um que “Heinz estava certo em roubar o remédio para salvar a vida da esposa caso não tenha sido apanhado em flagrante” (BIAGGIO, 2002, p. 24). Em resumo, o foco moral do agente é não ser “pego” para não ser punido.

O segundo estágio corresponde ao do individualismo e da troca, também chamado de hedonismo instrumental relativista. É um estágio mais hedonista, caracterizado pelo “benefício mútuo através do qual os diferentes pontos de vista individuais podem ser negociados para que cada qual seja favorecido ou tenha suas necessidades imediatas satisfeitas por meio de uma troca justa” (KUHNNEN, 2015, p. 117). Nesse caso, a moralidade é definida como mero instru-

mento para a satisfação pessoal do agente, para obtenção do seu prazer. Exemplificando a partir do dilema de Heinz, nesse estágio costuma-se validar a ação de Heinz “porque ele precisa dela para cozinhar, ou porque ele poderia vir a precisar que ela salvasse sua vida” (BIAGGIO, 2002, p. 25). Tanto como o primeiro, este segundo estágio é egoísta e autocentrado.

O terceiro estágio, por sua vez, corresponde ao dos relacionamentos interpessoais, conhecido também como a moralidade do bom garoto, da boa garota. Nesse estágio, o que é moralmente correto define-se pelos compromissos e pelas obrigações referentes aos papéis sociais e relacionais. A moralidade, aqui, é entendida como ser o “bom menino” ou a “boa menina”. O foco do agente moral é ser atencioso às necessidades e expectativas dos outros. “O bom comportamento nesse estágio significa ser leal, ter confiança, empatia e preocupação com os outros, sobretudo no contexto das relações com membros familiares e amigos próximos” (KUHNEN, 2015, p. 118). Exemplificando mais uma vez a partir do dilema de Heinz, quem se encontra no estágio três valida a ação de roubar o remédio observando que é dever de todo bom marido salvar a vida de sua esposa. Como deixaria a mulher simplesmente morrer? Costuma, assim, ser um estágio de condicionamento a estereótipos e papéis sociais.

O quarto estágio refere-se à manutenção da lei e da ordem: a moralidade é definida em termos de respeito às leis e às autoridades, com vistas à manutenção da ordem social. “A preocupação com os outros expande-se para além das relações mais próximas e volta-se para a sociedade como um todo, intermediada pelas regras sociais” (KUHNEN, 2015, p. 118), pois a ênfase recai a partir deste estágio em assegurar a lei e a ordem social. Costuma ser o mais frequente entre adultos; nesse estágio, mesmo quando as pessoas respondem ao Dilema de Heinz no sentido de que o marido deve roubar o remédio para salvar sua esposa enferma, “ênfatizam o caráter de exceção dessa medida e a importância de se

respeitar a lei, para que a sociedade não se torne um caos” (BIAGGIO, 2002, p. 26).

O quinto estágio corresponde ao do contrato social e dos direitos individuais. No estágio anterior, os relacionamentos pessoais são subordinados às regras e às leis; neste estágio, passam a subordinar-se a princípios gerais de respeito aos direitos individuais e a procedimentos democráticos. “A validade das leis depende de sua contribuição para a promoção da justiça e da igualdade e para a maximização do bem-estar geral” (KUHNNEN, 2015, p. 118). Trata-se da moralidade que sistemas democráticos geralmente definem como sua.

Nesse estágio, “as leis não são mais consideradas válidas pelo mero fato de serem leis” (BIAGGIO, 2002, p. 27), pois já surge uma compreensão de que leis podem ser injustas e, quando injustas, deve-se buscar alterá-las, conforme as regras do jogo democrático que são tidas, assim, como sagradas.

Exemplificando com o dilema de Heinz, na perspectiva do contrato social, os sujeitos nesse estágio “trazem a ideia de que deveria haver uma lei proibindo o abuso do farmacêutico. Falam na necessidade de um sistema público de saúde e de mudarem-se as leis que regulam os lucros em certas atividades” (BIAGGIO, 2002, p. 27).

Por fim, o sexto estágio é o dos princípios universais de consciência individual e representa, na escala de Kohlberg, o grau máximo de maturidade humana. Nesse caso, “[...] o indivíduo passa a orientar sua conduta por princípios universais abstratos, abrangentes e consistentes, com o fim de assegurar a justiça em todas as suas decisões” (KUHNNEN, 2015, p. 118-119). A orientação moral dos sujeitos que se encontram no estágio seis (o que é raro de se encontrar) já superou todas as outras sintonias: evitar ser punido (um), satisfazer algum capricho pessoal (dois), atender às necessidades do outro (três), obedecer à lei (quatro), ou submeter-se ao jogo democrático (cinco). Para esses sujeitos, a única diretriz que

os guia é sua própria consciência, seus princípios morais universais mais profundos, seu ideal de vida, e portanto agem inflexivelmente em conformidade com isto. Para um indivíduo no estágio cinco, se uma lei injusta não pôde ser alterada pelos canais legais do jogo democrático, ele se submete; o sujeito no estágio seis, pelo contrário, resiste à injustiça e nunca se submete ao *status quo*. É a moralidade dos mártires e dos revolucionários, como Cristo, Gandhi e Luther King.

No nível pré-convencional (estágios um e dois), a perspectiva do agente moral é mais autocentrada; não há uma noção de valores socialmente compartilhados. No nível convencional (estágios três e quatro), já há uma noção de compartilhamento de valores e regras com uma coletividade, fazendo o agente moral sentir-se parte de um todo. No nível pós-convencional (estágios cinco e seis), também está presente a noção de aceitação de regras em comum, mas o agente moral as aceita não por se sentir parte do todo, mas na medida em que essas regras entram em ressonância com sua consciência e seus ideais. Em resumo, o nível pré-convencional enfatiza o individual, o convencional enfatiza o societal e o pós-convencional o universal. Considerando-se as relações entre o “eu” (*self*) e as regras sociais, tem-se que:

[...] no nível pré-convencional as regras são externas ao *self*; no convencional, o *self* identifica-se com, ou internaliza, as regras e expectativas dos outros, especialmente das autoridades; e no nível pós-convencional a perspectiva diferencia o *self* das regras e expectativas dos outros e define os valores morais em termos de princípios próprios (BIAGGIO, 2002, p. 24).

É a partir de uma reflexão crítica em cima dessa escala de desenvolvimento moral que a filósofa e psicóloga Carol Gilligan publica a aclamada obra “Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta”, no ano de 1982.

Carol Gilligan nasceu em 28 de novembro de 1936, em New York City. Filha de um advogado e uma professora, Gilligan se autodescreve como uma criança judia da era do holocausto, o que a fez crescer com firmes convicções políticas e morais (MEDEA, 2009, s. p.). Em 1960, concluiu o mestrado em psicologia clínica no Radcliffe College, instituição de ensino superior em humanidades, voltada para mulheres e vinculada a Harvard. Em 1964, concluiu seu Ph.D. em Harvard, porém se desiludiu com as práticas convencionais da psicologia clínica, abandonando o campo e ingressando na área da pesquisa (MEDEA, 2009, s. p.).

Nos anos de 1965 e 1966, Gilligan ensinou psicologia na Universidade de Chicago, mas retornou para ensinar em Harvard, sua casa *mater*, no ano de 1968. Nesse momento, passou a ter Lawrence Kohlberg como colega, que a essa altura já era professor da casa. À época, o nome de Lawrence Kohlberg já estava em destaque na psicologia convencional. Curiosa sobre a escala de desenvolvimento moral, Gilligan passou a colaborar com as pesquisas de Kohlberg, contudo começou a notar que as ideias de Kohlberg sobre dilemas da moralidade refletiam basicamente sua própria filosofia e experiência de vida (MEDEA, 2009, s. p.), ignorando experiências que ela e outras mulheres tinham sobre dilemas éticos.

Inicialmente, Gilligan percebe que 15 das 25 mulheres que haviam se matriculado na disciplina de Kohlberg sobre desenvolvimento moral escolheram abandonar o curso, o que era de pasmar, já que era alta a disputa por vagas para a matéria de Kohlberg. Dos homens, apenas cinco de 15 haviam desistido do curso. Gilligan constatou que as mulheres da turma apresentavam questões mais complexas sobre o sofrimento humano, as quais a teorização moral baseada em direitos e princípios abstratos não conseguia contemplar adequadamente (MEDEA, 2009, s. p.). Por isso, eram vistas como alunas que não conseguiam acompanhar.

Essa realidade chamou a atenção de Gilligan, porquanto era simplesmente “absurdo desdenhar essas mulheres como moralmente defeituosas, ainda que não parecessem se encaixar nos moldes [tradicionais]”. Essa situação a leva à seguinte questão: “será que havia, então, uma perspectiva diferente que as mulheres mantinham em comum?” (MEDEA, 2009, s. p., tradução livre).

Gilligan decidiu buscar as mulheres que haviam desistido da disciplina e entrevistá-las para identificar a perspectiva de moral que elas tinham. Em 1975, ela começou a escrever para compreender melhor suas próprias ideias, até que seu primeiro texto (*In a Different Voice – Women’s Conceptions of Self and Morality*), depois diluído no livro, foi publicado pela *Harvard Educational Review* (MEDEA, 2009, s. p., tradução livre). Quanto mais Gilligan investia em suas novas ideias, mais se descobria afastando-se de Kohlberg, dos colegas professores de Harvard e do paradigma convencional da psicologia. Em 1982, a publicação de “Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta” lhe dá ampla notoriedade, tornando-a professora titular em Harvard no ano de 1986 e mudando o *mainstream* para sempre: a partir dela, “não é mais aceitável realizar estudos excluindo mulheres e então tirar conclusões sobre o comportamento humano” (MEDEA, 2009, s. p., tradução livre).

(II) A ética da justiça e a ética do cuidado

Gilligan chama a atenção para que, na pesquisa de Kohlberg, as mulheres simplesmente não existem. Kohlberg reivindica universalidade para suas conclusões, mas os grupos não incluídos na sua amostragem, como as mulheres, simplesmente não chegam ao nível pós-convencional; sempre “empacam” no nível convencional, geralmente no estágio três, em que a moralidade é definida a partir das expectativas interpessoais, e a bondade é definida como ajudar ou agradar a outrem. No entanto,

Quando se começa com o estudo das mulheres e se extraem constructos desenvolvimentais a partir de suas vidas, o esboço de uma concepção moral diferente da descrita por Freud, Piaget ou Kohlberg começa a surgir e esclarece uma definição diferente de desenvolvimento. Nessa concepção, o problema moral surge de responsabilidades conflitantes e não de direitos em disputa, e exige para sua solução um modo de pensar que é contextual e narrativo em vez de formal e abstrato. Essa concepção de moralidade como envolvida com a atividade de cuidado centra o desenvolvimento moral em torno da compreensão da responsabilidade e dos relacionamentos, assim como a concepção de moralidade como equidade vincula o desenvolvimento moral à compreensão de direitos e regras (GILLIGAN, 1982, p. 29).

Segundo Gilligan (1982), essa maneira diferente de construir os dilemas morais pelas mulheres pode ser lida como a razão de seu aparente fracasso em se enquadrarem na escala de Kohlberg. O dilema de Heinz ilustra essa diferença. Esse dilema fazia parte das entrevistas de Kohlberg para avaliar o desenvolvimento moral na adolescência. No dilema, conforme já indicado, um homem chamado Heinz pergunta-se se deve roubar ou não um remédio que não tem condições de comprar, a fim de salvar a vida da esposa enferma. A construção do dilema – Heinz é pobre, a esposa está doente, o farmacêutico se recusa a doar o remédio – finaliza com a questão fatal: Heinz deve roubar o remédio? Gilligan explora as perspectivas de duas crianças de onze anos entrevistadas por Kohlberg: Jake e Amy, para exemplificar as perspectivas morais masculina e feminina que se repetem nas suas próprias entrevistas. As respostas dadas por Jake e Amy garantiram-lhes, na escala de Kohlberg, uma posição nos estágios quatro ou cinco e nos estágios dois ou três, respectivamente. Em virtude da centralidade desta passagem na obra de Gilligan, será ela reproduzida integralmente:

Jake, aos onze anos, está convicto, desde o início, de que Heinz deve roubar o remédio. Elaborando o dilema, como Kohlberg o fez, como um conflito entre os valores da propriedade e da vida, ele discerne a prioridade lógica da vida e emprega a lógica para justificar sua opção:

“Em primeiro lugar, uma vida humana vale mais que dinheiro, e se o farmacêutico ganha só mil dólares, ele ainda continua vivendo, mas se Heinz rouba a droga, sua mulher vai morrer. (Por que a vida humana vale mais que dinheiro?) Porque o farmacêutico pode ganhar mil dólares, depois, de

uma pessoa rica com câncer, mas Heinz não pode ter sua mulher outra vez. (*Por quê?*) Porque as pessoas são totalmente diferentes e por isso você não podia ter a mulher de Heinz de novo”.

[...]

Em contraste, a resposta de Amy ao dilema dá uma impressão diferente, uma imagem de desenvolvimento perturbada por certa falta de lógica, uma incapacidade de pensar por si mesma. Perguntada se Heinz deve roubar o remédio, ela responde de um modo que parece evasivo e inseguro:

“Bem, acho que não. Acho que pode haver outros meios além de roubá-lo, como se ele pudesse pedir dinheiro emprestado ou fazer um empréstimo, ou coisa assim, mas realmente não deve roubar o remédio – mas também sua mulher não deve morrer!”

Interrogada por que ele não deve roubar o remédio, ela não considera a lei nem a propriedade, mas o efeito que o roubo poderia ter no relacionamento entre Heinz e a esposa:

“Se ele roubasse o remédio, ele podia salvar sua esposa, mas se fizesse isso, podia ir para a cadeia, e então sua mulher podia ficar mais doente de novo, e ele não podia obter mais remédio, e isso não podia ser bom. Por isso, eles deviam realmente conversar sobre o assunto e achar algum outro meio de conseguir o dinheiro”. (GILLIGAN, 1982, p. 37-39, *itálico da autora*).

Pela perspectiva masculina de Jake, a lógica é todo-poderosa e a verdade está na matemática, e o dilema moral é lido como uma equação matemática com seres humanos. No dilema de Heinz, essa equação é construída a partir do pressuposto de que a vida humana vale mais que dinheiro, portanto roubar o remédio seria moralmente correto. “Desde que sua solução é racionalmente deduzida”, os entrevistados de Kohlberg que atingiram o estágio seis “presumem que qualquer pessoa que acompanhe o raciocínio chegará à mesma conclusão e pois que o juiz deverá também achar que Heinz estava certo em roubar” (GILLIGAN, 1982, p. 38), razão pela qual não aplicará a lei para punir o esposo da enferma.

Amy, no entanto, ao deparar-se com o dilema de Heinz, apresenta uma resposta aparentemente marcada pela falta de lógica: acha que o esposo não deve roubar o remédio; que podem existir outros meios de resolver a situação (pedir dinheiro emprestado, por exemplo); mas que, ao mesmo tempo, é simplesmente errado deixar a mulher morrer; e que se o esposo roubasse o remédio, podia ir preso, e então a mulher enferma ficaria sem saída alguma. Nesses termos, o dilema de Heinz não é lido como um problema de matemática com seres humanos, mas sim como uma “narrativa de relacionamentos que se expande pelo tempo” (GILLIGAN, 1982, p. 39), pois:

[...] Amy encara a necessidade permanente que a mulher tem do marido, e a preocupação constante do marido por sua mulher e procura atender a necessidade do farmacêutico de modo a manter, em vez de romper, a conexão. [...] Uma vez que o julgamento moral de Amy baseia-se na crença de que “se alguém tem alguma coisa que possa manter alguém vivo, então não é certo não dar essa coisa a ele”, ela considera que o problema surge no dilema *não de uma afirmativa de direitos do farmacêutico, mas de sua falta em responder* (GILLIGAN, 1982, p. 39, grifo nosso).

Quando colocado dessa forma, o dilema moral é inteiramente ressignificado. Deixa de ser uma questão de regras e princípios que, de forma hierárquica e abstrata, solucionam o conflito, para ser uma questão de relacionamentos, caracterizados pela necessidade de resposta:

[...] vendo o mundo constituído de relacionamentos e não de pessoas isoladas, um mundo compatível com conexões humanas em vez de um sistema de regras, *ela acha que o enigma do dilema reside em o farmacêutico não atender à mulher doente*. Dizendo que “não é direito alguém morrer quando sua vida podia ser salva”, ela presume que se o farmacêutico medisse as consequências de sua recusa em baixar o preço do remédio, compreenderia que “ele devia logo dar o remédio à mulher e então o marido lhe daria o dinheiro depois”. Assim é que, *para ela, a solução do dilema consiste em tornar a condição da mulher mais saliente ao farmacêutico, ou então, falhando isso, apelar para outros que estejam em condições de socorrer* (GILLIGAN, 1982, p. 40, grifo nosso).

Dessa forma, o que fica em destaque na fala de Amy é a convicção na comunicação como método de solução do dilema, pois comunicar a situação ao

farmacêutico tornaria a gravidade desta visível a ele, oportunizando-lhe perceber as consequências prejudiciais causadas por sua falta de resposta. A necessidade de resposta como o problema central do dilema de Heinz deixa em evidência um mundo que a teoria de Kohlberg não consegue alcançar: um mundo não de lógica, mas de verdades psicológicas, definido pela consciência de um estado de conexão permanente entre as pessoas, o qual gera a responsabilidade de uns pelos outros. Se uns estão conectados aos outros, o problema surge quando, com a não resposta, “fura-se” a rede de conexão.

Para Kohlberg, a dificuldade em interpretar o dilema pela via da lógica classifica Amy no estágio dois (autointeresse, hedonismo instrumental) ou no estágio três (expectativas interpessoais, moralidade do bom garoto e da boa garota) de sua escala, tendo em vista a aparente incapacidade da menina em pensar de forma sistemática e abstrata. Uma resposta como “Heinz deve roubar o remédio porque a esposa conta com ele” é interpretada, pelo ponto de vista da escala, assim: “para Amy, a esposa deve pensar egoisticamente no que é bom para ela” (estágio dois) ou “para Amy, se espera do papel social de pessoas casadas que ajudem uma à outra” (estágio três), moralidades classificadas como imaturas na progressão do desenvolvimento. No entanto, pela leitura de Gilligan, o entendimento feminino da moralidade

[...] como surgindo do reconhecimento de relacionamento, sua crença na comunicação como modo de solucionar conflito, e sua convicção de que a solução do dilema provirá de sua imperiosa representação parecem longe de ingênuos ou cognitivamente imaturos (GILLIGAN, 1982, p. 41).

Dessa forma, Amy canaliza uma ética do cuidado, ao passo que Jake canaliza uma ética da justiça. Ainda segundo Gilligan:

A incipiente consciência que ela tem do “método da verdade”, princípio central da solução não-violenta de conflitos, e sua crença na restauradora atividade do cuidado levam-na a ver os atores do dilema enfiados *não como adversários numa pendência de direitos, mas como membros*

de uma rede de relacionamentos de cuja continuidade todos eles dependem. Por conseguinte, sua solução do dilema consiste em ativar a rede pela comunicação, garantindo a inclusão da esposa doente, mediante o fortalecimento em vez do rompimento das conexões (GILLIGAN, 1982, p. 41-42, grifo nosso).

Amy não está fugindo do dilema, mas, pelo contrário, reajustando a questão central. As interpretações diferentes de Amy e Jake em face do dilema de Heinz mostram que, na verdade, eles veem dois dilemas morais diferentes: “Jake, um conflito entre vida e propriedade, que pode ser solucionado por dedução lógica; Amy, uma ruptura do relacionamento humano, que deve ser emendada com o seu próprio fio” (GILLIGAN, 1982, p. 42).

Jake e Amy canalizam, portanto, dois modos diferentes de enxergar a situação – um simbolizado pela hierarquia, outro simbolizado pela rede –, ante os quais a teoria de Kohlberg retratou a perspectiva puramente masculina. Enquanto Jake abstrai o dilema moral do relacionamento interpessoal concreto, mobilizando a lógica da equidade para decidir a disputa de forma objetiva, Amy lê a situação com base não num ordenamento hierárquico entre quem ganha e quem perde e seu ínsito potencial de violência, mas sim com base numa rede de conexão e relacionamentos cujos “furos” um processo de comunicação é capaz de restaurar. Nesses termos, o problema não é mais a “vitória” (lógica) da vida sobre a propriedade, mas sim a questão (psicológica) da exclusão desnecessária, remediável, representada pela recusa do farmacêutico em responder à enferma. Segundo Kuhnen,

O próprio Kohlberg excluiu indivíduos do sexo feminino de suas primeiras pesquisas empíricas sobre o desenvolvimento moral humano. Posteriormente, quando passou a incluir meninas, elas geralmente não passaram do terceiro estágio da escala de desenvolvimento por ele proposta. Dentro da escala de Kohlberg, então, parece que as mulheres são moralmente inferiores por não passarem do terceiro estágio de desenvolvimento, no qual as decisões morais são tomadas a partir da responsabilidade para com aqueles que integram os círculos de relacionamentos. [...] esse aspecto [do cuidado], a saber, a possibilidade de omissão, ausência

de auxílio ao próximo, não é captado dentro da escala de Kohlberg, essencialmente centrada na preocupação com o respeito ao princípio universal da dignidade humana (KUHLEN, 2015, p. 140-143, grifo nosso).

Dessa forma, a maneira de pensar masculina, por basear-se em princípios impessoais, não dá atenção a detalhes circunstanciais, ao passo que a orientação moral feminina, lastreando-se no cuidado pessoal com os outros e com as necessidades concretas das pessoas, leva o agente moral a incluir em seus julgamentos múltiplos pontos de vista, o que valoriza a comunicação não-violenta como meio de transformação dos conflitos, bem como uma abordagem dialógica da vida. O filósofo James Rachels, em comentário às respostas de Amy e Jake, afirma acertadamente que “a resposta de Jake será julgada ‘num nível mais alto’ apenas se alguém assume, como Kohlberg o faz, que uma ética de princípios é superior a uma ética que enfatiza a intimidade, o cuidado e as relações pessoais” (RACHELS, 2006, p. 166).

Apesar de justiça e cuidado serem dois pontos de vista que não se excluem mutuamente, mas, pelo contrário, que se complementam, a exclusão da voz do cuidado pela teorização hegemônica sobre desenvolvimento moral revela a dificuldade de a própria ciência refletir autocriticamente sobre seus pontos cegos. Afirma Gilligan:

Considerando que é difícil dizer “diferente” sem dizer “melhor” ou “pior”, considerando que há uma tendência a elaborar uma única escala de medida, e considerando que essa escala tem em geral surgido e sido padronizada com base nas interpretações dos homens dos dados de pesquisa obtidos predominantemente ou exclusivamente dos estudos de machos, [...] quando as mulheres não se ajustam aos padrões da expectativa psicológica, as conclusões têm sido, em geral, que alguma coisa está errada com as mulheres (GILLIGAN, 1982, p. 24).

Na escala kohlbergiana, o fato de as mulheres entrevistadas alcançarem o terceiro estágio (em que ser ético significa dar atenção às necessidades das pessoas ao redor) é lido por Kohlberg como um comportamento funcional e útil para a vida privada do ambiente doméstico, mas não para a esfera pública, que

deve ser impessoal e imparcial. A reflexão que Kohlberg perdeu a oportunidade de desenvolver é sobre a complementaridade que a concepção do cuidado tem com relação à perspectiva da justiça, podendo ambas ser trabalhadas em conjunto, independentemente da esfera pública ou privada em que o agente moral se encontre. Kohlberg trata a ética do cuidado como uma perspectiva menor, adequada para a esfera privada, mas insuficiente para a vida humana como um todo, dando a entender que “só se as mulheres entrarem na arena tradicional da atividade masculina reconhecerão a insuficiência dessa perspectiva e progresso morais” (GILLIGAN, 1982, p. 28-29).

A mensagem que a abordagem kohlbergiana transmite, portanto, é que a maneira “certa” de tratar os conflitos humanos na esfera pública é sempre com a máxima impessoalidade e objetividade. Quanto mais abstrata for a resolução do conflito e quanto mais o conflito for visto como um problema matemático de sopesamento entre bens jurídicos, mais “correta” e madura é a abordagem, do ponto de vista moral. Nesse sentido, quanto mais o agente consegue mobilizar um instrumental normativo de sopesamento de interesses (por exemplo, vida *versus* propriedade) para solucionar um dilema (que se converte, assim, em equações matemáticas), mais seu grau de desenvolvimento moral é avaliado como maduro e avançado, numa supervalorização do raciocínio lógico, sem atenção às necessidades psicológicas das pessoas envolvidas na situação-problema. No entanto, como mostra a ética do cuidado, a vida não é somente lógica, mas também e sobretudo psicológica.

Salientar a dimensão psicológica da vida humana permite florescer uma visão dos seres humanos não como seres atomizados, mas sim interconectados: em rede, não em tabuleiro; em teia, não em hierarquia. É assim que Amy tratou o dilema de Heinz: a questão que lhe surgia como mais gritante não era a vitória lógica da vida sobre a propriedade, mas sim a expectativa psicológica da

mulher doente em poder contar com ajuda. Uma entrevistada de Gilligan, de nome Claire, identifica no dilema de Heinz o mesmo problema moral identificado pela Amy: o problema revelado pelo dilema seria a falta de resposta à expectativa do outro, em vez de um conflito abstrato entre direitos. Segundo Gilligan, reproduzindo um trecho da entrevista de Claire:

Embora o farmacêutico “tenha um direito, quero dizer, ele tenha um direito legal, acho [Claire] também que ele tinha obrigação moral de mostrar compaixão nesse caso. Acho que ele não tinha o direito de recusar”. Ao vincular a necessidade de agir de Heinz com o fato de que “a esposa precisava que ele fizesse isso naquela situação; ela não podia ter feito, e é responsabilidade dele fazer por ela o que ela necessita”, Claire elabora o mesmo conceito de responsabilidade que foi expresso por Amy. Ambas igualam responsabilidade com a necessidade de resposta que surge do reconhecimento de que outros estão contando com você e que você está em situação de ajudar (GILLIGAN, 1982, p. 65).

O fato de Heinz verdadeiramente amar ou não a esposa é, segundo o ponto de vista de Claire, um dado indiferente. A decisão de Heinz pela ação em buscar o remédio origina-se da simples constatação de que “sua esposa ‘é um outro ser humano que precisa de ajuda’” (GILLIGAN, 1982, p. 65). O simples fato de ficar consciente de que alguém precisa de ajuda gera, nessa perspectiva, a obrigação moral de agir. O que marca, portanto, essa perspectiva do cuidado é a consciência da interconexão entre todas as pessoas, a qual gera a responsabilidade moral de agir; a partir do momento em que uma pessoa fica consciente das necessidades de outra, é imoral não ajudar.

Dessa forma, a perspectiva do cuidado baseia-se na consciência que gera responsabilidade; não se tem como “fechar os olhos” a partir do momento em que se fica ciente da necessidade psicológica de uma pessoa. Independentemente de o outro ser conhecido ou não para o agente moral, a consciência de que aquele tem alguma necessidade que este pode suprir (ou pelo menos ajudar a suprir) gera para este a responsabilidade em agir, em não se omitir, caso contrário a rede que conecta todos os seres humanos, uns aos outros, se rompe. O cuidado

consiste na consciência da interconexão, que gera responsabilidade mútua de uns pelos outros.

O que qualifica alguém como imoral, na perspectiva do cuidado, é a negação do próprio cuidado, negação caracterizada por, mesmo tomando ciência da necessidade do outro, a pessoa prefere omitir-se, escolhe não contribuir para a remenda da teia de relacionamentos que une todos uns aos outros. E é pelo processo de comunicação que se toma consciência das necessidades do outro. Não à toa, desde a entrevista de Amy já aparecia a ideia de “deixar as coisas claras” para o farmacêutico, de que talvez a gravidade da situação da mulher enferma não houvesse sido profundamente comunicada ao farmacêutico, e de que Heinz deve agir em busca de uma solução a partir do momento em que toma consciência do que está acontecendo:

[...] (na fala de Claire) a obrigação moral de agir decorre não dos sentimentos de Heinz sobre sua mulher, mas de sua consciência da necessidade dela, uma consciência mediada não por identificação, mas por um processo de comunicação. Assim como Claire considera o farmacêutico moralmente responsável por sua recusa, do mesmo modo ela relaciona moralidade com a consciência de conexão, definindo a pessoa moral como alguém que, ao agir, “considera seriamente as consequências para todas as pessoas envolvidas” (GILLIGAN, 1982, p. 65).

A lente do cuidado focaliza a vida como uma teia ou rede de relacionamentos humanos que torna todos dependentes uns dos outros, razão pela qual o que subjaz à ética do cuidado é a conexão, de modo que não atender ou sequer ouvir as necessidades e expectativas do outro provoca um “rasgo” na teia humana que precisa ser remendado ou restaurado por iniciativa das próprias pessoas envolvidas. Em outro sentido, a lente da justiça focaliza a vida como uma hierarquia entre direitos e princípios, razão pela qual o que subjaz à ética da justiça é a separação, não mais a conexão, de modo que a esfera particular dos direitos individuais de cada qual seja respeitada e garantida como inviolável.

Pela lente da justiça, as pessoas são consideradas átomos isolados, o que, é claro, é importante num determinado sentido, no sentido da Modernidade, ante a necessidade civilizatória de os direitos individuais serem respeitados; porém, somente com a lente do cuidado se tem em mente que esses átomos estão todos ligados uns aos outros por uma grande teia que é a vida humana, de maneira que a falta de resposta perante as necessidades do outro é a mais grave injustiça, por ferir a interconexão geratriz da responsabilidade de todos por todos. Como diz Gilligan, ainda se referindo à entrevista de Claire (renovada cinco anos depois da primeira entrevista dela):

A reivindicação do farmacêutico [de não facilitar o acesso ao remédio caro] fica em contradição fundamental com essa concepção de realidade social. Vendo a vida como dependente da conexão, como mantida por atividades de cuidado, *baseada num laço de apego mais do que num contrato de acordo*, ela acredita que Heinz deve roubar o remédio, quer ele ame ou não a esposa, “pelo fato de que ambos estão ali [juntos, conectados]” (GILLIGAN, 1982, p. 68, grifo nosso).

Nesse sentido, da lente da justiça, a atitude do farmacêutico é vista do ponto de vista da hierarquia: logicamente, tendo a vida sobre a propriedade, sua atitude não é justificada. Da lente do cuidado, porém, a imoralidade da atitude do farmacêutico é explicada não pela concepção de direitos em disputa e qual deles prevaleceria, mas sim porque é simplesmente injusto não ajudar alguém tendo não apenas consciência da necessidade do outro, mas também consciência da sua própria condição de poder ajudar.

Mais uma vez, apesar de ser uma perspectiva alternativa, Gilligan sempre reitera que não é incompatível com a perspectiva da justiça e que uma ética completa para os relacionamentos humanos faz uma integração entre as duas abordagens, a da justiça e a do cuidado, dando como exemplo típico dessa integração as relações entre pais e mães com seus filhos. A essas relações são inerentes experiências tanto de conexão quanto de separação, e a relação será tanto mais madura quanto mais houver um equilíbrio entre as duas dinâmicas; afinal,

o excesso de separação provoca abandono, e o excesso de conexão impede o desenvolvimento da autonomia e da autossuficiência da própria criança.

Desde as primeiras páginas da obra, Gilligan deixa claro que o uso dos adjetivos “masculino” e “feminino” com referência, respectivamente, à ética da justiça e à ética do cuidado, serve muito mais para operacionalizar a apresentação das distinções entre esses dois pontos de vista, e não para essencializar o modo de pensar de cada gênero:

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

A moralidade da justiça e a moralidade do cuidado, dessa forma, se distinguem não pelo gênero, mas sim pelo tema, pelo enfoque, pela maneira de interpretar a vida, pela ênfase que dão à separação ou à conexão (respectivamente). A ética do cuidado é feminina na medida em que essa voz é identificada por Gilligan como proveniente das entrevistas com mulheres, e não porque representaria uma essência feminina. Isto é, a associação com o gênero é um dado empírico, e não uma tentativa de Gilligan de generalizar uma suposta natureza psicológica das mulheres, até porque, se essa fosse sua pretensão, teria se preocupado em coletar uma ampla amostra de mulheres de diferentes sociedades e culturas para gerar conclusões universalizáveis. Em nenhum momento, contudo, Gilligan mostra esse tipo de preocupação, porquanto o objetivo dela não é marcar uma natureza universal das mulheres, mas sim aclarar experiências que o *mainstream* da psicologia convencional não soube contemplar. Nesse sentido, reivindicar que a experiência das mulheres seja observada e corretamente valorada na descrição do desenvolvimento moral humano, como o faz Gilligan, contribui

para a desestabilização dos padrões culturais hegemônicos que retratam e valoram apenas as experiências masculinas.

(III) O desenvolvimento da ética do cuidado e as críticas formuladas contra Gilligan

Conforme foi explicado no tópico anterior, o julgamento moral, quando conduzido pelo potencial de cuidado, se apega às responsabilidades e obrigações de uma situação concretamente dada, bem como à preocupação em não machucar. Em entrevistas feitas por Gilligan com mulheres sobre o que é ser uma pessoa moral, “o fio comum [...] é o desejo de não magoar outros e a esperança de que na moralidade reside o modo de solucionar conflitos de modo que ninguém se magoe” (GILLIGAN, 1982, p. 76). Dessa forma, “a pessoa moral é aquela que ajuda a outros; bondade é serviço, cumprir as obrigações e responsabilidades para com outros, se possível sem se sacrificar” (GILLIGAN, 1982, p. 76-77).

Ora, se esse julgamento moral se apega a ser responsável com o outro, o dilema moral apto a testar os limites desse julgamento é um em que o agente, ao ajudar o próximo, teria que pagar o preço de magoar-se a si mesmo. Isto é, dilemas morais que envolvam sacrifício pessoal demonstrariam como se dá o equilíbrio entre o “eu” e o outro.

Para Gilligan, a hesitação constante das entrevistadas em elaborar afirmações peremptórias e sua preferência por um relativismo contextual podem sugerir um “eu inseguro de sua força, relutante em enfrentar a opção, e evitando o confronto” (GILLIGAN, 1982, p. 79). A ausência de critérios alternativos na psicologia para avaliar o desenvolvimento das mulheres indica, segundo Gilligan, não apenas a insuficiência das teorias tradicionais, elaboradas por homens a partir de amostras masculinas, mas também “a falta de confiança em si mesmas vigente entre as mulheres, sua relutância em falar publicamente por si mesmas,

devido às restrições impostas a elas por sua falta de poder e à prática das relações entre os sexos” (GILLIGAN, 1982, p. 81).

O âmbito da sexualidade é um retrato desse silenciamento, pois durante séculos a dominação patriarcal ancorou a sexualidade feminina a um paradigma de completa passividade e submissão. Nas últimas décadas, com a Revolução Sexual do século XX e as lutas feministas pelo direito à autonomia do corpo, um campo próprio de liberdade de escolha surge para as mulheres, e então o paradigma da bondade feminina enquanto autossacrifício é por elas questionado:

Quando o controle da natalidade e o aborto dão às mulheres meios eficazes para controlar sua fertilidade, o dilema da escolha passa a ser o conflito decisivo da vida das mulheres. [...] enquanto a sociedade pode afirmar publicamente o direito que a mulher tem de escolher por si mesma, o exercício dessa opção a põe secretamente em conflito com as convenções da feminilidade, sobretudo a equação moral de bondade e autossacrifício (GILLIGAN, 1982, p. 81).

Dessa forma, o contexto do aborto legal, em que a mulher se encontra numa situação em que precisa escolher entre continuar com a gravidez ou abortar, enfrenta diretamente os limites do julgamento moral alicerçado na ideia de não machucar, de não causar danos. Por isso, Gilligan fez um estudo sobre aborto entrevistando mulheres para identificar como elas lidavam com esse dilema, para assim tentar traçar o desenvolvimento da ética do cuidado, a partir de uma abordagem autônoma, sem reproduzir a escala de desenvolvimento de Kohlberg.

O propósito de Gilligan, ao realizar o estudo sobre aborto⁵, não era apenas identificar as maneiras pelas quais as mulheres lidam com a opção do

⁵Para mais informações sobre a amostra: “Vinte e nove mulheres, entre quinze e trinta e três anos, diferentes em etnia e classe social, algumas solteiras, outras casadas, umas poucas com filho em idade pré-escolar, foram entrevistadas durante o primeiro trimestre de uma gravidez confirmada, numa época em que pensavam em aborto. Essas mulheres foram encaminhadas ao estudo através de serviços de aconselhamento sobre gravidez e clínicas de aborto numa grande área metropolitana; não se cuidou de selecionar uma amostra representativa da população da clínica ou do serviço de aconselhamento. Das vinte e nove mulheres em questão, dispomos de dados completos

aborto, mas sim “os diferentes modos pelos quais as mulheres pensam sobre dilemas em suas vidas” (GILLIGAN, 1982, p. 83), porquanto o dilema do aborto, ao trabalhar com os limites da ideia de sacrifício pessoal, seria representativo de qualquer dilema em que as mulheres são levadas a adotarem uma escolha peremptória, definitiva diante da vida. Na década de 70, quando Gilligan começou a escrever *In a Different Voice*, a questão do aborto era urgente, porque a Suprema Corte dos EUA (no caso *Roe v. Wade*), em 1973, determinou pela primeira vez “que a Constituição americana assegura às gestantes um direito à privacidade, o qual lhes confere a possibilidade de interromper a gestação durante o seu primeiro trimestre, livre de embaraços ou vedações pelo Estado” (XAVIER; LUCCHESI, 2018, s. p.).

Gilligan avalia que a escala de Kohlberg, no caso, é naturalmente inadequada para um estudo como esse, afinal a sequência invariante dos seis estágios, indo do nível pré-convencional ao pós-convencional, enfatiza o grau em que os entrevistados conseguem ter um julgamento moral em termos de direitos universais e princípios abstratos. Considerando que a perspectiva sugerida pela voz das mulheres enfatiza outro aspecto da vida humana, qual seja, problemas de cuidado e responsabilidade, uma avaliação sobre o desenvolvimento do seu raciocínio moral deve buscar localizar “mudanças no seu entendimento de responsabilidades e relacionamentos” (GILLIGAN, 1982, p. 84). As construções do dilema sobre o aborto no estudo de Gilligan são, assim, marcadas pelo constante uso dos termos “egoísta” e “responsável” pelas mulheres, revelando três perspectivas que “denotam uma sequência no desenvolvimento da ética do cuidado” (GILLIGAN, 1982, p. 84): egoísmo, responsabilidade, e cuidado reflexivo.

da entrevista com vinte e quatro, e, destas, vinte e uma foram entrevistadas de novo no final do ano seguinte à sua opção” (GILLIGAN, 1982, p. 13).

Na sequência identificada por Gilligan, a perspectiva inicial das mulheres sobre o aborto centra-se inteiramente no eu. A preocupação é pragmática, com a garantia da própria sobrevivência. “A mulher pensa em cuidar de si mesma porque sente que está inteiramente só” (GILLIGAN, 1982, p. 85). É uma perspectiva egoísta, sustentada por um sentimento de solidão.

Essa primeira fase é seguida de uma transição, em que esse julgamento inicial é criticado por seu egoísmo. “Essa [transição] crítica assinala um novo entendimento da conexão entre o eu e o os outros a qual é articulada pelo conceito de responsabilidade” (GILLIGAN, 1982, p. 85). Elaborar-se, assim, uma segunda perspectiva, uma moralidade maternal que demanda assegurar o cuidado ao dependente, desigual, vulnerável. Nessa perspectiva, a preocupação vai para o outro extremo: não é mais exclusivamente com o “eu”, mas sim exclusivamente com o outro, o vulnerável. Aqui incide a moralidade estereotipada da boa mulher, que se autossacrifica sem limites em prol dos seus rebentos. Esta segunda perspectiva é a mais convencional e apropriada pelo patriarcado como a suposta essência feminina:

[...] as normas e valores formados na sociedade patriarcal impõem um tipo de exigências às mulheres que as leva a internalizar uma obrigação de autossacrifício em nome daqueles com os quais se relaciona. É nesse momento que a voz relacional pode ser entendida como uma voz feminina convencional, cujo valor depende da capacidade para cuidar e proteger os outros. Conforme Gilligan bem observa, quando assumem essa etapa do desenvolvimento moral, mulheres passam a construir um mundo inundado de estereótipos sobre a bondade feminina, sobre o modo como devem se comportar para agradar e satisfazer as necessidades dos outros, derivando disso sua própria segurança. Embora o lado positivo seja o desenvolvimento da capacidade de cuidar dos outros, o lado negativo reside na restrição da expressão do sujeito e de sua autonomia (KUHNEN, 2015, p. 167).

No entanto, a partir do momento em que a devoção ao outro gera o desequilíbrio oriundo da exclusão de si mesma, inicia-se uma segunda transição. A terceira perspectiva que começa a surgir dessa transição dissipa a tensão entre

egoísmo (primeira perspectiva) e responsabilidade (segunda perspectiva) por meio de uma síntese dialética, uma nova compreensão da interconexão entre o outro e o eu. Expressando em primeira pessoa, para efeitos didáticos: não sou (existir) para mim (primeira perspectiva), nem tampouco sou para o outro (segunda perspectiva), mas sou porque nós somos, porque a vida é essa gigante teia de relacionamentos que torna todos nós dependentes uns dos outros.

É a perspectiva do cuidado reflexivo, que se volta para o cuidado sem provocar a exclusão de si. “As convenções sociais sobre o que significa a bondade humana – autossacrifício pelos outros – são substituídas por meio de um processo de autovalorização e pelo reconhecimento da igualdade entre os sujeitos morais” (GILLIGAN, 1982, p. 168).

Nesse momento, o cuidado reflexivo torna-se o fio condutor do julgamento moral; o ganho evolutivo dessa síntese dialética é a ética do cuidado moderada pela ética da justiça, refletindo um conhecimento cumulativo sobre as verdades psicológicas dos relacionamentos humanos. Não significa que as outras duas perspectivas (egoísmo e responsabilidade) são superadas, como na escala de Kohlberg, mas sim que elas são condensadas numa síntese que resulta no cuidado consciente, na compreensão da interconexão, da interdependência, que inclui o outro bem como o “eu”. A concepção do cuidado, ao mesmo tempo em que se preocupa com as necessidades do outro, resguarda o cuidado com o próprio “eu”, fortalecendo o autovalor da mulher e superando a moralidade estereotipada da fêmea que se autossacrifica até a morte por suas crias.

Com a elaboração dentro de si de uma ética do cuidado de maneira mais reflexiva, a questão para a mulher não é mais a bondade para o outro, mas sim a verdade para si, pois o preço a pagar por uma vida autossacrificial é a sua retirada voluntária da teia dos relacionamentos que constitui a vida humana, a

sua autoaniquilação. A preocupação consigo, a partir de então, não é mais avaliada como egoísta, como o seria na primeira perspectiva, mas sim como algo necessário para cuidar bem do outro. No caso do aborto e da maternidade, por exemplo,

(...) ser mãe, tanto no sentido societal como físico, exige que se assume a responsabilidade parental pelo cuidado e proteção de um filho. Contudo, a fim de se estar apta a cuidar de outro, deve-se estar apta principalmente a cuidar de si mesma de maneira responsável (GILLIGAN, 1982, p. 87).

O ideal de maturidade moral, nesse sentido, corresponde à ética do cuidado reflexivo, à consciência da interconexão, que gera a responsabilidade de todos por todos, inclusive por si mesmo, sem exclusões, diferentemente da escala de Kohlberg, que estabelece como ideal de maturidade o pensamento lógico abstrato. Para Gilligan, “admitir a verdade da perspectiva das mulheres para a concepção de desenvolvimento moral é reconhecer para ambos os sexos a importância por toda a vida da conexão entre o eu e o outro, a universalidade da necessidade de compaixão e cuidado” (GILLIGAN, 1982, p. 108). Pode-se afirmar, portanto, que o trabalho de Gilligan lança luz para o desenvolvimento moral de todos os seres humanos, homens e mulheres, não sendo um trabalho estritamente sobre a condição feminina. Afinal, tanto para os homens que se isolam e se atomizam pela linguagem dos direitos individuais e da autonomia privada, quanto para as mulheres que são impelidas a uma vida autossacrificial para satisfazer estereótipos da bondade feminina, o ideal de maturidade é o cuidado consciente, a consciência da interconexão, de que no caso dos homens não é preciso ter medo de se conectar ao outro, e de que no caso das mulheres não é preciso ter medo de se conectar a si mesmo, de seu próprio autovalor.

É por isso que, ao fim e ao cabo, Gilligan defende que a moralidade do cuidado e a da justiça se complementam, pois a ética da justiça, baseada na sepa-

ração, modera para as mulheres o potencial autodestrutivo de uma vida autossacrificial, trazendo à lume a verdade psicológica de que cuidar de si não é egoísta, ao passo que a ética do cuidado, baseada na interconexão, corrige para os homens o potencial isolacionista de uma moralidade de não-interferência, direitos individuais e autonomia privada. Saffioti fala que “a mulheres mutiladas correspondem, necessariamente, homens mutilados. É exatamente por isso que a luta das mulheres não diz respeito apenas a elas, mas também aos homens” (SAFFIOTI, 1987, p. 27).

Na medida em que Gilligan defende essa complementaridade entre a ética do cuidado e a ética da justiça, “a ética do cuidado não é, ou não precisa ser, um modelo de ética feminina. É um modelo de ética feminista” (2015, p. 208). Conforme Kuhnen (2015, p. 165), se o aspecto normativo do trabalho de Gilligan é que as vozes morais (a do cuidado e a da justiça) são complementares, podem e devem ser desenvolvidas por todos os seres humanos, então somente numa sociedade patriarcal, fundamentada no dualismo hierárquico do masculino sobre o feminino, o cuidado é moralmente desvalorizado. A valorização cultural do cuidado e a superação da dominação patriarcal dependem uma da outra, considerando-se que somente numa sociedade com igualdade de gênero a ética do cuidado não será mais feminina, mas sim de todas e todos, pois os homens não se sentirão diminuídos em exercer a capacidade humana de cuidar e não terão receio da conexão, bem como as mulheres não se sentirão condicionadas ao autossacrifício a título de manterem os estereótipos da bondade feminina e atenderem às necessidades do próximo a qualquer preço. Em outro livro publicado no ano de 1991, *Joining the Resistance*, Gilligan afirma:

[...] dentro de uma sociedade patriarcal, o cuidado é uma ética feminina. Dentro de uma sociedade democrática, o cuidado é uma ética humana. A ética feminista do cuidado é uma voz diferente dentro da cultura do patriarcado porque ela conecta razão à emoção, mente ao corpo,

o “eu” aos relacionamentos, os homens às mulheres (GILLIGAN, 2011, p. 22, tradução livre).

Dessa forma, reconhecer e valorizar o cuidado como uma habilidade humana articula uma resistência aos dualismos hierárquicos que sustentam a dominação patriarcal. Complementa Kuhnen:

Na perspectiva da complementaridade entre uma ética do cuidado e uma ética de princípios, a desigualdade entre os sujeitos morais torna-se objeto de crítica. Em decorrência disso, a visão da complementaridade entre as duas orientações morais tem potencial emancipatório. As mulheres deixam de ser os únicos sujeitos responsáveis pela prática do cuidado responsável pelos outros. [...] Todos os agentes morais, e não apenas as mulheres, devem responder ativamente aos atos nascidos da preocupação e do cuidado em relação a outros, independentemente de serem uma obrigação contida em algum princípio ou um dever decorrente de um direito. A desigualdade entre homens e mulheres na prática do cuidado responsável pelos outros pode ser, com isso, superada (KUHLEN, 2015, p. 173).

O trabalho de Gilligan, no entanto, foi alvo de críticas por parte de algumas autoras feministas, que identificaram na teoria dela um essencialismo ou biologismo sobre as mulheres, e até mesmo racismo e elitismo. Para Joan Scott, a teoria de Gilligan é essencialista – por generalizar o interesse pelo cuidado como pertencente a todas as mulheres, apesar de a amostra de Gilligan ser restrita a mulheres americanas dos últimos anos do século XX – bem como a-histórica, tendo em vista reforçar uma oposição binária entre homens e mulheres que foi construída histórica e socialmente. Scott afirma que o feminismo de Gilligan termina por reforçar as relações patriarcais de poder que procura combater:

Gilligan e outros extrapolam sua própria descrição, baseados numa pequena amostra de alunos americanos do fim do século XX para todas as mulheres. Essa extrapolação é evidente, particularmente, mas não exclusivamente, nas discussões da “cultura feminina”, levadas por certos(as) historiadores(as) que coletando seus dados desde as santas da Idade Média até as militantes sindicalistas modernas, os utilizam como prova da hipótese de Gilligan que diz que a preferência feminina pelo relacional é universal. Esse uso das ideias de Gilligan se coloca em oposição flagrante com as concepções mais complexas e históricas da “cultura feminina”, que podemos encontrar no Simpósio de *Feminist Studies*

de 1980. Com efeito, uma comparação dessa série de artigos com as teorias de Gilligan mostra o quanto a sua noção é a-histórica, definindo a categoria mulher/homem como uma oposição binária que se autorreproduz, estabelecida sempre da mesma forma. Insistindo de forma simplificada nos dados históricos e nos resultados mais heterogêneos sobre o sexo e o raciocínio moral para sublinhar a diferença sexual, as feministas reforçam o tipo de pensamento que elas queriam combater. Apesar do fato de que elas insistem na reavaliação da categoria do “feminino” (Gilligan sugere que as escolhas morais das mulheres poderiam ser mais humanas do que as dos homens) elas não tratam da oposição binária em si mesma. Precisamos rejeitar o caráter fixo e permanente da oposição binária, precisamos de uma historicização e de uma desconstrução autêntica dos termos da diferença sexual (SCOTT, 1989, p. 18).

Joan Tronto, por sua vez, cientista política da Universidade de Minnesota (EUA), defende que a perspectiva de Gilligan é puramente psicológica e afasta os estudos éticos de seu necessário aporte social. Substituindo a causalidade psicológica da teoria de Gilligan por uma causalidade social (SPINELLI, 2019, p. 252), Tronto afirma que a capacidade do cuidado é uma experiência não das mulheres, portanto não definida pelo marcador de gênero, mas sim uma condição dos grupos não hegemônicos em geral, definida por seu *status* social de subordinação.

Para Tronto, apesar de Gilligan descrever as diferentes formas de raciocínio moral, não tenta “explicar porque os homens e as mulheres que foram entrevistados desenvolveram concepções distintas do ‘eu’” (TRONTO, 1984, p. 4, tradução livre). A resposta mais comum é que é pelo cuidado (ou seja, pela conexão) que as mulheres tomam consciência de sua feminilidade, ao passo que é contra o cuidado (ou seja, pela separação) que a masculinidade nos homens ganha forma. Porém, uma passagem específica do trabalho de Gilligan insinua, segundo Tronto, outra resposta:

O que surge dessas vozes é um senso de vulnerabilidade que impede essas mulheres de tomar posição, o que George Eliot considera a “suscetibilidade” da moça a julgamentos adversos por outros, que decorre da sua falta de força e conseqüente incapacidade de fazer alguma coisa no mundo [...] a relutância dessas mulheres em julgar decorre [...] de sua incerteza sobre o seu direito de fazer declarações morais, ou talvez

do preço que tal julgamento parece acarretar para elas. Quando as mulheres se sentem excluídas da participação direta na sociedade, veem-se como sujeitas a um consenso ou julgamento feito e imposto pelos homens de cujo apoio e proteção dependem e por cujos nomes são conhecidas. [...] O conflito entre o eu e o outro constitui assim o problema moral decisivo para as mulheres, [...] o conflito entre compaixão e autonomia, entre virtude e poder... (GILLIGAN, 1982, p. 77-82).

Para Tronto, esta passagem sugere que, seja qual for a dimensão psicológica presente na explicação da voz moral diferente das mulheres, sua causa é primordialmente social, no sentido de que a ética do cuidado é uma resultante da posição subordinada dessas mulheres na sociedade. Desse modo, as causas psicológicas seriam secundárias quando comparadas às causas sociais, estas sim decisivas para o desenvolvimento da abordagem moral do cuidado. Portanto, o trabalho de Gilligan se expõe à mesma vulnerabilidade de “preconceito observacional e valorativo” que esta identificou no trabalho de Kohlberg, na medida em que, se a distinção entre as vozes morais existe em função de posições sociais e não em função do gênero, então a moralidade do cuidado, apontada por Gilligan como uma moralidade feminina, pode ser melhor definida como uma ética própria de todos os grupos sociais que se encontram em condição de subordinação, como as minorias pretas, indígenas e imigrantes, por exemplo, e não apenas uma ética das mulheres.

Dessa forma, a pesquisa de Gilligan seria elitista ao tomar na sua amostra mulheres predominantemente universitárias que não estão atreladas ao cuidado do mesmo modo que mulheres pretas e pobres, ao mesmo tempo em que se torna essencialista ao generalizar a referência do cuidado como uma condição psicológica de todas as mulheres, a partir apenas da amostra das mulheres norte-americanas, brancas e de classe média entrevistadas em sua pesquisa, reforçando, assim, estereótipos patriarcais. Para Tronto, é necessário pautar o cuidado com base na interseccionalidade entre raça, gênero e classe “a fim de não se

recair em teses limitadas com pretensão de universalidade” (SPINELLI, 2019, p. 257).

Percebe-se, então, que as críticas contra a ética do cuidado, tanto por Scott quanto por Tronto, giram em torno da interpretação de que a teoria de Gilligan é essencialista/biologista em relação às mulheres e racista/elitista em relação aos grupos minoritários em geral. Nesse contexto, Gilligan escreveu em 1993 uma carta pública aos seus leitores e leitoras, que se tornou prefácio das edições seguintes (em língua inglesa) de *In a Different Voice*. Ao longo da carta, Gilligan esclarece como vê essas críticas.

Inicialmente, ela destaca que o julgamento da Suprema Corte dos Estados Unidos no caso *Roe v. Wade*, em 1973, ao declarar lícita a decisão pelo aborto no primeiro trimestre de gestação como um corolário do direito constitucional à privacidade, foi um marco para as mulheres, na medida em que, ao permitir que elas decidissem por si mesmas numa questão tão complexa, que envolve vida e morte, “muitas mulheres tornaram-se conscientes da força de uma voz interna que estava interferindo na capacidade delas de falar” (GILLIGAN, 1993, p. IX, tradução livre). Essa voz internalizada pelas mulheres as dizia que era egoísta trazer à tona sua própria voz nos relacionamentos interpessoais, que era errado se impor, e que suas intuições e sentimentos nunca eram suficientemente confiáveis para permitir a formulação de um posicionamento claro e coerente perante a vida. No entanto, após a decisão da Suprema Corte, muitas mulheres começaram a se questionar se estavam em conexão consigo mesmas, se se permitiam falar suas próprias verdades, pondo gradativamente em xeque a moralidade autossacrificial do Anjo do Lar, da mulher que abdica sua própria voz em prol do outro.

Gilligan esclarece que foi essa escolha das mulheres por falar, por começar a falar, por se permitir dar vazão às suas verdades pessoais, que a interessou como pesquisadora. Por isso, sua questão é e sempre foi ouvir essa “voz diferente” que começava a vir à tona e com a qual a psicologia convencional não soube lidar, exatamente porque estava ancorada em pressupostos masculinos que não eram vistos como masculinos, mas como do ser humano em geral:

Quando eu ouço meu trabalho sendo lido em termos de se mulheres e homens são em essência diferentes ou quem é melhor que quem, eu sei que eu perdi minha voz, porque essas não são as minhas questões. Em vez disso, minhas questões são sobre nossas percepções de realidade e verdade: como nós sabemos, como nós ouvimos, como nós vemos, como nós falamos. Minhas questões são sobre voz e relacionamento. E minhas questões são sobre teorias e processos psicológicos, particularmente teorias nas quais as experiências de homens se colocam como as experiências humanas – teorias que eclipsam a vida de mulheres e calaram vozes das mulheres (GILLIGAN, 1993, p. XIII, tradução livre, grifo nosso).

Nesse sentido, o processo de escrita de *In a Different Voice* deixava cada vez mais claro para Gilligan que ouvir as vozes das mulheres e constatar que a psicologia não tinha ferramentas adequadas para compreendê-las eram uma chave crucial para entender não apenas a situação das mulheres, mas a situação de todos os seres humanos em um mundo marcadamente patriarcal. Quanto mais os homens ficam conscientes de que não precisam temer a conexão com o outro e quanto mais as mulheres ficam conscientes de que não precisam temer a conexão consigo mesmas, tanto mais a violência ínsita à dominação patriarcal (que castra a sensibilidade nos homens e naturaliza o autossacrifício para as mulheres) é ameaçada. Desse modo, a reflexão sobre a ética do cuidado e sua complementaridade com a ética da justiça não é sobre uma suposta essência feminina ou uma suposta natureza masculina, mas sim sobre a questão mais básica da vida humana: como equilibrar a conexão entre o eu e o outro. As críticas de que a teoria de Gilligan é essencialista, biologista e elitista não alcançam que este é o assunto chave que ela está discutindo.

Gilligan afirma na carta:

Eu acho a questão de se diferenças de gênero são biologicamente determinadas ou socialmente construídas profundamente problemática. Esse modo de colocar a questão pressupõe que as pessoas, mulheres e homens, são ou geneticamente determinados ou um produto de socialização – ou seja, que não há voz – *e sem voz, não há possibilidade para resistência, para criatividade, ou para uma transformação cujas fontes são psicológicas*. O que é mais preocupante: essa atual redução da psicologia à sociologia ou à biologia ou a uma combinação das duas prepara o caminho para o tipo de controle que preocupou Hannah Arendt e George Orwell – *a mão sobre a boca e sobre a garganta, a asfixia da voz e o silenciamento da linguagem que constituem as condições para o fascismo e o totalitarismo dominarem; o entorpecimento psicológico que é associado à hoje curiosamente não falada palavra “propaganda”* (GILLIGAN, 1993, p. XIX, tradução livre, grifo nosso).

Por isso, não se trata de essencializar uma natureza feminina, uma natureza masculina ou de quem quer que seja. Trata-se unicamente de ouvir a voz que revela como o cuidado é fundamental para a saúde de todos os seres humanos, de modo a denunciar que a responsabilidade pelo cuidado é imposta às mulheres pela lógica patriarcal, para então “extrair uma obrigação de cuidar por parte de todos os agentes morais a fim de corrigir as injustiças para com as mulheres na sociedade patriarcal” (KUHNNEN, 2015, p. 85), obrigação esta que diz respeito a todos os seres humanos.

Essa tendência a considerar Gilligan como uma autora essencialista é credora, segundo Bordo (2000, p. 12), de um obstáculo cognitivo da própria ciência moderna, consistente em considerar toda teoria formulada por mulheres como uma teoria restrita às mulheres, e nunca como uma crítica de alcance geral. Ou seja, trata-se de um pressuposto subjacente à ciência moderna de que somente os autores homens escrevem sobre a humanidade e de que as autoras mulheres somente escrevem sobre sua própria condição de mulher. “Somente os homens fazem filosofia; as mulheres servem mais para escrever, quando muito, sobre os fatos de nossa própria condição” (BORDO, 2000, p. 12). Por exemplo, os homens escrevem sobre cultura; as mulheres escrevem sobre cultura das mulheres. Os

autores homens escrevem sobre história; as autoras escrevem sobre história das mulheres. Os autores homens escrevem sobre moralidade; as autoras escrevem sobre moralidade das mulheres.

Esse enviesamento captura até mesmo autoras feministas como as citadas Joan Scott e Joan Tronto, que não reconhecem no trabalho de Gilligan uma tese sobre o desenvolvimento moral em geral (independentemente do gênero), e não unicamente sobre uma suposta essência moral feminina. Daí vem a dificuldade epistemológica de compreender que a crítica de Gilligan não é especializada, que suas implicações não são restritas às mulheres e que o impacto do seu trabalho provoca uma reavaliação da moralidade humana – e não da moralidade das mulheres somente. Por isso, nesse enviesamento, o fato de uma autora trabalhar com gênero é interpretado como se sua teoria nunca pudesse ter um alcance além do gênero. “Ou se trabalha com gênero ou se desenvolve uma crítica de amplo escopo – escolha uma [...] sendo a maestria em termos genéricos reservada aos homens brancos, imaginados sem raça ou gênero” (BORDO, 2000, p. 11-12). Nas palavras de Susan Bordo:

A feminista cujo trabalho talvez tenha sofrido mais com esse tipo de leitura é Carol Gilligan. [...] enquanto a crítica de Gilligan é articulada em termos de diferença de gênero, seria um erro grave ver suas implicações como envolvendo “somente” gênero. [...] Ela enfatiza que a articulação da perspectiva das mulheres não é um fim em si mesmo, mas algo que propicia o reconhecimento de “uma limitação na concepção da condição humana”. [...] O trabalho de Gilligan tem sido largamente criticado por outras feministas por “essencializar” uma construção da “diferença” feminina historicamente localizada e condicionada por hierarquias de classe e raça. [...] O que tais críticas ignoram é o uso heurístico da alteridade de gênero que Gilligan faz para pôr em xeque as pretensões universalistas das normas dominantes e para prever alternativas. Em relação a esse objetivo, se a diferença de gênero proposta deriva da biologia ou de papéis socialmente construídos, ou ainda se ela reflete adequadamente situações de todas as mulheres ou só de uma construção de gênero específica a determinada classe ou etnia, nada disso é assunto chave. O que a diferença de gênero aqui permite (tanto quanto diferenças étnicas e outras diferenças culturais) é a abertura de um “caminho em direção” à crítica cultural. [...] Numa cultura forjada pelas

dualidades de gênero, há uma poderosa inclinação à “leitura” do trabalho feminista como se ele reforçasse essas dualidades (BORDO, 2000, p. 20-23, grifo nosso).

Como Bordo explica, a perspectiva feminina do cuidado não é um fim em si mesmo no trabalho de Gilligan. As experiências da mulheres são uma ferramenta, um meio para se abrir um caminho de reavaliação da moralidade humana. Dessa forma, o alcance do trabalho de Gilligan não é restrito às mulheres, sendo, em verdade, um crítica conceitual ampla, sobre a moralidade humana e a fundamentalidade do cuidado, e uma crítica metodológica igualmente ampla, sobre como é necessário que o desenvolvimento moral humano seja estudado sem enviesamentos, isto é, sem silenciamento das diferentes vozes que compõem a teia dos relacionamentos humanos.

Considerações finais

Uma ética do cuidado, de um cuidado reflexivo, em equilíbrio ao ideal de justiça, abre, assim, caminho para o questionamento dos pressupostos do patriarcado, impulsionando uma transformação de paradigmas, na medida em que supera dualismos hierárquicos do homem independente sobre a mulher submissa, que somente funcionam numa sociedade que não compreendeu a centralidade da interconexão na vida humana. Como afirma Kuhnen:

Em momento algum, Gilligan sugere suplantar uma abordagem baseada em direitos e suas garantias mínimas, ainda que a critique por ser formalista e abstrata e defenda a necessidade de olhar para o particular de uma dada situação. Dar lugar à habilidade de cuidar, às relações baseadas em confiança e responsabilidade, aspectos da constituição de sujeitos morais, não implica abandonar direitos. *Gilligan não defende o dualismo, defende a complementaridade entre as perspectivas e a valorização daquilo que foi marginalizado até o presente nas teorias morais* (KUHNEN, 2015, p. 175, grifo nosso).

É por isso que, conforme já dito, o modelo do cuidado é feminista: a moralidade do cuidado e a moralidade da justiça se complementam, na medida

em que a ética da justiça, baseada na separação, traz à lume a verdade psicológica de que cuidar de si não é egoísta, ao passo que a ética do cuidado, baseada na interconexão, traz à lume a verdade psicológica de que conectar-se ao outro não é perigoso. Esse equilíbrio entre cuidado e justiça abre um caminho para se reavaliar, de forma profunda, o que realmente define a maturidade humana. Dessa forma, o trabalho de Gilligan tem um amplo alcance que precisa ser mais explorado pela psicologia e pela filosofia moral, porquanto, ao ouvir vozes alternativas ao que era observado pelo *mainstream*, Gilligan revelou o enviesamento das teorias predominantes sobre desenvolvimento moral, que não souberam captar a fundamentalidade do cuidado na vida humana, para a saúde e equilíbrio psicológico de todo ser humano, para além de dualismos de gênero.

Referências

BIAGGIO, Ângela Maria Brasil. **Lawrence Kohlberg: ética e educação moral**. São Paulo: Moderna, 2002.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano - compaixão pela terra**. 20. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

BORDO, Susan. A feminista como o Outro. **Estudos feministas**, v. 8, n. 1, 2000.

GILLIGAN, Carol. **In a different voice: psychological theory and women's development**. Cambridge: University Press, 1993.

GILLIGAN, Carol. **Joining the Resistance**. Cambridge: Polity Press, 2011.

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

KUHNEN, Tânia Aparecida. **O princípio universalizável do cuidado: superando limites de gênero na teoria moral**. 2015. Tese (Programa de Pós-Graduação em Filosofia) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2015.

MEDEA, Andra. **"Carol Gilligan"**. Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia. 2009. Disponível em <https://jwa.org/encyclopedia/article/gilligan-carol>. Acesso em 14 jul. 2020.

RACHELS, James. **Os elementos da filosofia da moral**. 4. ed. Barueri, SP: Manole, 2006.

SAFFIOTI, Heleieth. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987. (Coleção Polêmica).

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SPINELLI, Letícia Machado. Contra uma moralidade das mulheres: a crítica de Joan Tronto a Carol Gilligan. **Ethic@**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 245-262, 2019.

TRONTO, Joan. Más allá de la diferencia de género. Hacia una teoría del care. Traducción del Programa de Democratización de las Relaciones Sociales. Escuela de Posgrado Universidad Nacional de General San Martín. In: **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, vol. 12, University of Chicago, 1987.

XAVIER, Luciana Pedroso; LUCCHESI, Guilherme Brenner. **O caso Roe vs. Wade e o sistema de litígio estratégico nos Estados Unidos**. 2018. Disponível em <https://www.conjur.com.br/2018-abr-23/direito-civil-atual-roe-vs-wade-sistema-litigio-estrategico-eua>. Acesso em 18 jul. 2021.

Recebido: 18/07/2021

Aprovado: 08/05/2022