

DA ÉTICA DO CUIDAR AO UNIVERSALISMO INTERATIVO

LIÇÃO – AGREGAÇÃO

Teresa Maria Leal de Assunção Martinho Toldy

Pietro Masturzo ganhou o Prémio World Press Photo 2009 com uma fotografia tirada em Teerão, durante as manifestações que se seguiram às eleições no Irão, nesse mesmo ano¹. Na imagem, vemos mulheres gritando na noite, no terraço de uma casa. Na fase em que esta fotografia foi tirada, era igualmente possível aceder, em blogues associados a jornais on-line, a registos sonoros dos gritos de protesto, de dissidência, que ecoavam no silêncio e na escuridão. Ayperi Karabuda Ecer, presidente do júri que atribuiu o prémio a esta fotografia declarou o seguinte: “A foto mostra o início de algo, o início de uma grande história. Acrescenta perspectivas às notícias”². Por sua vez Guy Tillim, um outro membro do júri, declarou: “A dificuldade em fotografar situações de conflito está em retratar as vidas paralelas que estão envolvidas nelas (...). Esta fotografia constitui uma excelente tentativa de associar estes dois elementos, dando um contexto ao conflito (...). Mas também aguça a nossa curiosidade acerca das mulheres que gritam, incorporando este momento, a importância deste acontecimento histórico”³.

Parto, simbolicamente, desta fotografia de “mulheres veladas” gritando na noite, no terraço de uma casa de família com janelas iluminadas, e num ato assumidamente político, para introduzir o tema desta lição – “da ética do cuidar ao universalismo interativo”. Faço-o chamando a atenção para o facto de a associação comum do “cuidar” e do mundo privado às mulheres – um ato aparentemente não-político – parecer estilhaçar-se simbolicamente nesta fotografia de um grito de mulheres, pela calada da noite: um grito público.

Seguirei este mote, percorrendo os caminhos que vão da articulação de perspectivas éticas com papéis de género à demanda de uma ética numa perspectiva simultaneamente contextualizada e universal. Pretendo chamar a atenção para as potencialidades destas abordagens não só para uma outra visão do cuidar, mas, acima de tudo, para uma “universalização” desta perspectiva,

¹ http://www.worldpressphoto.org/index.php?option=com_content&task=view&id=1789

² Idem.

³ Idem.

como um apelo ético a cada ser humano. O objetivo final deste périplo consiste em lançar pistas para uma aplicação pedagógica na leccionação de ética a alunos de ciências sociais e de ciências da saúde, procurando responder, fundamentalmente, às seguintes questões: como articular uma ética do cuidar com uma ética passível de tradução no adágio “fazer o bem sem olhar a quem”? E será mesmo verdade que este último adágio explicita o “nível superior do raciocínio ético”? Não haveremos de nos “ater aos nossos”? Como havemos de conciliar o “cuidar dos que são próximos” com uma solidariedade global? E como havemos de equacionar esta última sem cair num universalismo vazio, isto é, de todos e de nenhum lugar? É óbvio que, como já afirmado, todas estas perguntas apontam para a pertinência de superar o estereótipo de género que associa o cuidar às mulheres e o agir político aos homens.

Divido o texto em três partes, nas quais articularei contributos de autoras feministas para a temática que pretendo desenvolver. Recorro a estas autoras, nomeadamente, a Carol Gilligan, Ruth Lister, Martha Nussbaum e Seyla Benhabib, porque me permitem avançar no objectivo que me proponho: realçar a relevância de abordagens que conciliem o cuidar do próximo com uma perspectiva universalista “eficaz”, isto é, viável. Proponho, pois, uma universalização da noção de cuidar e uma contextualização de raciocínios universais sobre a ética.

Na primeira parte, tratarei da questão do “cuidar”, associada, tradicionalmente, aos papéis de género atribuídos às mulheres. Procurarei descrever os traços fundamentais da ética do cuidar, decorrente da polémica entre Lawrence Kohlberg e Carol Gilligan, a propósito dos níveis e estádios de desenvolvimento do raciocínio moral. Enquanto o primeiro considerava como nível de desenvolvimento do raciocínio moral mais avançado aquele em que o indivíduo é capaz de juízos universais, baseados em princípios também eles universais, o que o levava a desvalorizar como inferiores os níveis de raciocínio que incluem as relações de afecto, Carol Gilligan considera ser possível articular uma ética do cuidar com base precisamente na ponderação das consequências das decisões para os laços estabelecidos com os afectados.

Farei, depois, o elogio da “cidadania quotidiana”, na perspectiva de Ruth Lister e Teresa Joaquim, isto é, da participação cívica constituída pelas redes de solidariedade com “os que nos são próximos”, bem como a sua articulação com a cidadania política. Neste ponto veremos que o conceito de “cidadania quotidiana” constitui uma outra forma de colocar a questão da ética do cuidar, ainda que, desta feita, procurando perspectivá-la no horizonte da cidadania como “agência”.

Na segunda parte, retomarei a questão da relevância de conciliar o cuidar com o político numa outra perspectiva. Defenderei que esta se deve a uma dupla necessidade, por um lado, de acautelar o risco que uma ética do “cuidar dos nossos” coloca de se tornar uma forma de egoísmo de grupo, e, por outro lado, de evitar a instrumentalização de uma compreensão do cuidar eventualmente substitutiva da justiça. Para tal, retomarei a questão colocada por Martha Nussbaum, acerca dos círculos de vinculação ética. A autora coloca a ética na perspectiva da cidadania global num horizonte estóico e kantiano. Contudo, a sua abordagem corre o risco de cair na tendência oposta, isto é, num universalismo abstracto, como veremos.

Apresentarei, como alternativa, a ideia da “ética do universalismo interativo”, de Seyla Benhabib, que concilia o “outro concreto” com o “outro abstracto”, portanto, o desiderato universalista da ética com a superação daquilo que ela considera ser a ilusão de um sujeito descontextualizado ou a ilusão do ponto de Arquimedes, situado para além da contingência histórica e cultural.

Na terceira parte, procurarei tirar conclusões para uma pedagogia da ética para alunos universitários nas áreas das ciências sociais e da saúde, isto é, uma pedagogia que faça uma articulação entre os vínculos resultantes de uma abordagem ética a partir do “cuidar” e os vínculos resultantes do universalismo interativo.

1. Dimensões do cuidar

1.1. Ética do cuidar” na perspectiva de Carol Gilligan

Ao escrever o seu célebre livro “In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development” (1982), Carol Gilligan pretendia explorar a percepção da realidade que os homens e as mulheres têm, ainda que não numa perspectiva essencialista. Interessa-nos aqui particularmente a forma como a autora descreve duas formas de pensar ético, identificadas cultural e contextualmente como sendo “masculinas” ou “femininas”, bem como os pressupostos para uma “ética do cuidar”, da qual pode, certamente, ser considerada uma das precursoras.

Baseando-se nos resultados obtidos em dois estudos (um sobre a identidade e o desenvolvimento moral de raparigas estudantes de liceu e outro sobre argumentações de mulheres relacionadas com a questão do aborto), Gilligan desenvolve o seu discurso sobre a

“ética do cuidar” procedendo a uma dupla crítica: da “mentira subjacente a teorias psicológicas que tomaram os homens como representando todos os seres humanos” (1982: xxvi) e da “mentira no desenvolvimento psicológico das mulheres no qual as raparigas e as mulheres alteram as suas vozes para se adequarem às imagens de relação e bondade transmitidas por falsas vozes femininas” (*ibidem*). Portanto, o seu objectivo é dar a fala às mulheres, bem como equacionar formas de superação das vozes que lhes transmitem ideais éticos que as impedem de desenvolver a sua autonomia como seres humanos.

Na perspectiva de Gilligan, esta disparidade entre as vozes reais das mulheres e as que lhes transmitem, por um lado, um ideal de ser humano que se afasta das suas percepções da relação com o mundo, e, por outro lado, lhes atribuem papéis de género criadores de dependência, reflete-se na tendência das teorias psicológicas (Gilligan debruça-se sobre Freud, entre outros autores, e sobre Kohlberg, como veremos) para identificar “a separação” como sinal de autonomia e “a relação” como sinal de dependência. Se para os rapazes, a separação e a individuação estão associadas ao “corte do cordão umbilical com a mãe”, o mesmo não acontece com as raparigas, que, pelo contrário, não sentirão essa necessidade de separação e terão problemas com a individuação (cf. 1982: 8 e 9). Da educação para uma relação não enjeitada como princípio de orientação do agir ético nasce, na perspectiva de Gilligan, a noção que as próprias mulheres têm de si mesmas como “cuidadoras”.

Não questiono a acuidade, comprovação ou negação das teorias psicológicas a que Gilligan se refere. O meu objectivo é, tão só, focar-me nos dois raciocínios decorrentes de uma percepção das decisões éticas com base na “separação” ou na “relação”, ou, dito de outra forma, na “independência” ou no “cuidar”, e retirar de Gilligan pistas para responder à questão da possibilidade ou não de articular “relação” (de cuidar) com capacidade de tomar decisões éticas autónomas.

É sabido que parte da obra em questão consiste numa crítica aos estudos sobre o desenvolvimento do raciocínio moral realizados por Lawrence Kohlberg (1981, 1987). Ora, precisamente, o que este último afirma é que o estágio de desenvolvimento do raciocínio moral mais “perfeito” será o do sujeito capaz de tomar decisões autónomas, isto é, baseadas em princípios éticos universais interiorizados pelo próprio, independentemente do contexto e de quem esteja envolvido (isto é, diríamos nós: “fazer o bem sem olhar a quem”). Logo, se as mulheres orientam as suas decisões pela relação com os envolvidos e pelos laços de cuidado,

não atingirão aquele que Kohlberg considera o nível de raciocínio ético adulto ideal: a decisão ética baseada no cuidar e nas relações afetivas é tida, portanto, como “infantil”.

Na perspectiva de Gilligan, pelo contrário, não é pelo facto de as mulheres terem em conta os envolvidos que o seu raciocínio é infantil: é a partir dessa noção de interação que elas articulam o seu próprio pensar ético. A autora ilustra estes diversos tipos de raciocínio referindo propostas de resolução do famoso “dilema de Heinz”⁴ (de Kohlberg) por parte de rapazes e raparigas: assim, enquanto os rapazes tendem a interpretá-lo como um conflito entre a lei e a vida, as raparigas tendem a vê-lo como um conflito entre a decisão do marido e os impactos da mesma ou entre a atitude do farmacêutico e a vida da mulher. E se, para os rapazes, a solução do dilema estaria em Heinz roubar o medicamento, contando com a compreensão posterior do juiz para o delito cometido, para as raparigas, a solução estaria em tentar convencer o farmacêutico a mudar de atitude. A diferença entre os dois raciocínios, segundo Gilligan, está no facto de as raparigas conceberem o mundo como “constituído por relações e não por pessoas isoladas, um mundo cuja coerência está nas relações humanas e não em sistemas de regras” (1982: 29). Segundo uma das respondentes ao dilema de Heinz, se o farmacêutico visse as consequências para os envolvidos da sua recusa em vender o medicamento, compreenderia que devia vendê-lo (cf. *ibidem*).

Se a relevância das relações for tida como um sinal de vulnerabilidade e de infantilidade, é evidente que as respostas das raparigas não poderão ser consideradas reveladoras de maturidade. Contudo, o que Gilligan nos diz é que elas configuram o cerne de uma “ética do cuidar”, assim como as respostas dos rapazes configuram o cerne de uma ética centrada na ideia de justiça. Não é meu propósito analisar se estas afirmações da autora acerca de algo “típico” das respostas masculinas ou femininas têm comprovação científica exaustiva, isto é, se se pode afirmar que há afirmações “típicas” de mulheres e de homens: o certo é que configuram duas formas de compreensão da ética que são diferentes – uma, centrada no cuidar, e outra, na justiça –, bem como duas formas de construção do “self”, através da separação ou

⁴ Como é sabido, o “dilema de Heinz” reza assim: “numa cidade da Europa, uma mulher estava a morrer de cancro. Um medicamento descoberto recentemente por um farmacêutico dessa cidade podia salvar-lhe a vida. A descoberta desse medicamento tinha custado muito dinheiro ao farmacêutico, que agora pedia dez vezes mais por uma pequena porção desse remédio. Heinz, o marido da mulher que estava a morrer, foi ter com as pessoas suas conhecidas para lhe emprestarem o dinheiro pedido pelo farmacêutico. Foi ter, então com ele, contou-lhe que a sua mulher estava a morrer e pediu-lhe para o deixar levar o medicamento mais barato. Em alternativa, pediu-lhe para o deixar levar o medicamento, pagando mais tarde a metade do dinheiro que ainda lhe faltava. O farmacêutico respondeu que não, que tinha descoberto o medicamento e que queria ganhar dinheiro com a sua descoberta. Heinz, que tinha feito tudo ao seu alcance para comprar o medicamento, ficou desesperado e estava a pensar assaltar a farmácia e roubar o medicamento para a sua mulher. Deve Heinz assaltar a farmácia para roubar o medicamento para salvar a sua mulher? (Cit. in: Lourenço 1998²: 78-79). (O dilema é seguido de várias outras perguntas através das quais Kohlberg pretende aferir o nível e estágio de desenvolvimento do raciocínio moral dos respondentes).

destacamento objectivo (assente em juízos independentes e “autónomos”, que procuram a “perfeição” argumentativa) ou através de uma relação com o mundo e do reconhecimento da necessidade e responsabilidade de “ajudar aqueles com quem temos implicações”.

Mas, para que esta perspectiva ética não resulte num reforço da ideia de que as mulheres são dependentes, logo, incapazes de autonomia, será necessário reequacionar a própria questão do cuidar: dito por outras palavras, terá de haver um processo tanto interno à mulher, como à forma como a sociedade se organiza, no qual se criem as condições subjetivas e objetivas para que o processo de “cuidar” seja assumido como opção, como uma manifestação de autonomia, isto é, como uma escolha, e não resulte de uma perpetuação educacional ou cultural de papéis de género. Dito ainda de uma outra forma: terá de se tornar um “ideal” ético tanto para homens como para mulheres. E esta redefinição do cuidar implicará uma concepção de autonomia que já não passa pela afirmação da separação, bem como uma concepção de “ligação” que deixa de ser vista e vivida como dependência. O “cuidar” fluirá do reconhecimento de uma responsabilidade interativa, isto é, de uma interdependência: “Responsabilidade, agora, inclui tanto o *self* como o outro, encarado como diferente, mas ligado [connected], e não separado ou oposto. Este reconhecimento da interdependência (...) informa a (...) convicção de que ‘todos temos, em certa medida, a responsabilidade de olhar uns pelos outros’ (Gilligan 1982: 147). E assim se chegará a uma nova compreensão ética, com potencialidades universais, diria eu, já que cada um de nós é “um *self*” e o outro de alguém.

1.2. Elogio da cidadania quotidiana e da “agência”, segundo Lister

Ruth Lister traduz a perspectiva ativa da “ética do cuidar”, isto é, a sua assunção como uma forma de intervenção no mundo, numa linguagem política, mais concretamente, no conceito de “human agency” (2003²: 38), de acordo com a qual “os indivíduos são compreendidos como seres sociais, na medida em que o autodesenvolvimento individual ocorre tanto no contexto de relações sociais, como envolve, caracteristicamente, o compromisso em atividades colectivas, dirigidas ao colectivo, assim como objectivos individuais”.

Mas esta compreensão do agir político, para que envolva tanto homens como mulheres, melhor, para que valorize as formas de ação de cada um e, em especial, aquelas que são assumidas preponderantemente por estas últimas e que se relacionam com o cuidar, pressupõe a própria redefinição do conceito de “cidadania”. Tendo nascido “na esfera pública”, na Acrópole grega

e no Senado romano, a concepção de “cidadania” não inclui uma valorização e um reconhecimento da relevância política da esfera privada. Tanto a tradição liberal, quanto a tradição republicana, a primeira, definindo a cidadania como “um estatuto” e como direitos civis e políticos (mais recentemente, sociais, também), e a segunda, definindo-a como uma “prática”, acentuaram a relevância da esfera pública para o exercício e a reivindicação de todos estes direitos. Portanto, segundo Lister (cf. 2002), este conceito reproduziu, ao longo da história, a dicotomia entre público e privado de acordo com a qual aos homens corresponderia a ação pública e às mulheres o espaço não-público.

Lister considera que as mulheres foram “exiladas” (2003²: 70) desse domínio, visto, também, que às características de um “bom cidadão” se associam as características atribuídas aos homens. Estas são essencializadas, tal como as características atribuídas às mulheres. Mas enquanto estas últimas as remetem para o “particular”, definindo-as como seres “com corpo, enraizadas na natureza, emocionais, irracionais, sujeitas ao desejo e à paixão, incapazes de aplicar critérios de justiça, parciais, preocupadas com o privado e com afazeres domésticos” (idem: 71), as características atribuídas aos homens remetem para aquilo que, do ponto de vista filosófico e político, era tido, sobretudo na Modernidade (época relevante para a estruturação dos conceitos e direitos de cidadania), como indício de perfeição humana e cívica: “abstração, separação do corpo, espírito, racionalidade, capacidade de utilizar desapaixonadamente a razão e critérios de justiça, imparcialidade, preocupação com o interesse público, independência, ação, heroísmo e força” (*ibidem*).

Vemos, assim, que a filosofia política reproduz, no seu universo conceptual a mesma ideia já mencionada na psicologia, segundo a qual as supostas “características femininas” não permitem às mulheres um desenvolvimento pleno, quer como seres humanos adultos, quer como plenos cidadãos. Mais, para se ser cidadão pleno, é preciso afastar-se do “mundo das mulheres”: do universo das preocupações quotidianas, caseiras, familiares.

Os feminismos deram um contributo decisivo para a superação desta dicotomia entre público e privado, como é sabido: Lister recorda o impacto que, por exemplo, a classificação da violência doméstica como crime público teve para o reconhecimento da reprodução no privado das desigualdades de poder existentes no domínio público, bem como para o reconhecimento, por parte de mulheres e homens, de que os direitos das mulheres também se enunciam e jogam no lar.

É inegável que as mulheres alcançaram direitos civis, políticos e sociais em (quase) todas as frentes, mas Lister refere-se à perpetuação da desvalorização política das suas formas de participação cívica, isto é, da “cidadania quotidiana”, constituída pelas redes de solidariedade com os próximos, bem como à perpetuação da dicotomia entre público e privado, que está na raiz dessa desvalorização. Porém, a autora está atenta à armadilha que a valorização da “cidadania quotidiana” pode constituir para as mulheres, já que, tal como Teresa Joaquim (1998), também ela pensa que é necessário, pura e simplesmente, fazer implodir o paradoxo que esta última verbaliza do seguinte modo: “Quando procuramos o nosso lugar [das mulheres] na cidade, encontramos-nos face a um paradoxo: no momento exato em que o sujeito é atravessado por múltiplas forças que o/a transformam naquilo em que ele/ela se torna, a assunção da feminilidade por parte das mulheres enquanto sujeitos políticos pode parecer incongruente, no sentido em que lhes atribui uma identidade fixa” (Joaquim 1998: 80).

Como superar, então, este paradoxo e a dicotomia entre público e privado, que lhe subjaz? Lister defende uma valorização do significado político da cidadania privada, uma articulação entre esta – cujas manifestações são sobretudo locais, em pequenos grupos – e a cidadania “pública”, com potencialidades universais, propondo uma interpretação de ambas as formas de cidadania à luz do conceito de “agência humana” e uma articulação através da noção de interdependência, como veremos.

Porém, há uma pergunta prévia a todas estas questões: quando é que práticas privadas adquirem relevância cívica? Para Lister, elas adquirem esse estatuto quando implicam participação política ativa. A autora retoma um exemplo de Anne Phillips (cit. in: Lister 2003: 29-39) para esclarecer o seu ponto de vista: uma coisa é fazer campanha em público para que os homens façam a sua parte na distribuição das tarefas caseiras e outra coisa é dividir as tarefas na nossa própria casa. Para Lister, no primeiro caso, age-se como cidadã, no segundo caso, embora o agir seja significativo do ponto de vista da cidadania, não se pode dizer que estamos perante um acto político. Contudo, tal não quer dizer que uma e outra perspectiva não tenham relação entre si: o terreno próprio da cidadania política é o público, mas reconhece-se que “as ações tanto na esfera pública, quanto na privada, podem interagir para reforçar a capacidade de resistir a práticas opressivas como a violência doméstica na esfera privada; por seu lado, esta resistência pode levar a e informar uma ação cívica colectiva mais pública” (Lister 2003: 30). O domínio privado, para que tenha relevância política, tem, pois, de possuir “intenção política”.

A articulação entre as duas dimensões – pública e privada – processa-se, pois, através da “human agency”, visto que o agir humano está contextualizado social e culturalmente, isto é, os indivíduos agem numa dialéctica entre a sua particularidade e um enquadramento que influencia a sua dimensão local e que, por sua vez, eles poderão influenciar, através dos seus compromissos políticos. A intervenção ao nível local faz sentido do ponto de vista político porque é o local de participação e de “pressão” sobre o domínio global, pelo que, para Lister, não se pode perder de vista a relevância da cidadania universal: no que diz respeito às mulheres, concretamente, a “promessa da igualdade” (Lister 2003: 89) não faz sentido se não for equacionada em termos universais (ainda que, do meu ponto de vista, deva discutir-se criticamente o significado de uma “igualdade universal”, nomeadamente, no que toca às relações de poder inerentes à definição dos seus padrões e critérios).

É no cruzamento entre a relevância de uma esfera privada com significado político e de uma contextualização desta no seio de lutas e processos públicos de aquisição de direitos que Ruth Lister coloca o cerne da superação da dicotomia entre o público e o privado, ou, dito de outra forma, que a autora articula a ética do cuidar e a ética da justiça. Retomando, aliás, Gilligan, Lister chama a atenção para a necessidade de “des-genderizar” a ética do cuidado, isto é, para a pertinência de colocar o cuidar sob o ângulo da sua contextualização política, exercendo uma crítica a formas socioeconómicas, políticas e culturais de dependência (em concreto, das mulheres) adversas ao desenvolvimento da autonomia necessária ao exercício da cidadania.

O contributo da ética da justiça estará, pois, no equacionar de relações sociais equitativas: caso contrário, o cuidar poderá contribuir para reforçar relações de dependência e de submissão. Deste ponto de vista, a proposta de Ruth Lister aproxima-se, pois, da de Gilligan, uma vez que, tal como ela, defende como ideal uma autonomia relacional, ou uma interdependência, isto é, o reconhecimento de uma “dependência mútua”, ainda que Lister fale nos termos de uma interação equitativa do ponto de vista da cidadania, portanto, não a partir da psicologia, mas da ciência política. Esta interação equitativa, dialéctica, com o propósito de integrar todas as formas de cidadania deverá verificar-se a vários níveis: entre homens e mulheres, entre os níveis políticos local e global, entre modos formais e informais de participação sociopolítica.

Uma “cidadania política favorável às mulheres” e uma “prática de cidadania feminista” serão, pois, nas próprias palavras de Lister, marcadas por “uma definição de cidadania política inclusiva”, na qual “o ‘ativismo accidental’ das mulheres nos interstícios das esferas pública e privada; a sua participação ativa numa sociedade civil global emergente e o seu contributo para

o desenvolvimento de uma cidadania social são reconhecidos e valorizados como atos de cidadania”, isto é, influenciam realmente as decisões da *polis* ao nível formal, ou seja, de delineamento das políticas que terão influência sobre todos – homens e mulheres (Lister 2003: 199).

2. Para um universalismo interactivo

2.1. Problematização dos círculos de vinculação ética, segundo Martha Nussbaum

Se Ruth Lister procura equacionar respostas às perguntas acerca de como havemos de conciliar a cidadania quotidiana com uma cidadania formal, global e universal, as questões que Martha Nussbaum coloca fazem-nos saltar do domínio da ciência política para o da filosofia ética e procuram responder a duas questões, fundamentalmente: até onde irá a nossa preocupação pelos outros? Até ao limite dos “nossos”? E quem são “os nossos”? São os nossos compatriotas? Que conceito permitirá englobar a preocupação pelos “nossos” e a preocupação pelos “não-nossos”, pelos desconhecidos, no limite, pelo mundo? Por outras palavras: como passar dos círculos pessoais de solicitude, do domínio privado, familiar, para o domínio público, nacional, mas sobretudo, para o domínio global, universal?

Nussbaum é crítica de uma formulação dos imperativos éticos que coloca em primeiro plano “aqueles que nos são próximos”. De facto, ela considera mesmo que a solicitude baseada no conhecimento concreto das suas histórias, pode, até, levar a ignorar o sofrimento dos que estão longe, por não lhes conhecermos pormenores e, portanto, proximidade: “As histórias muito vívidas podem criar uma sensação temporária de comunidade, mas não conseguem sustentar a solicitude por muito tempo se não houver um padrão de interação que faça do sentido de um ‘nós’ uma parte constante das nossas vidas quotidianas” (1997: 16-17).

A perspectiva de Nussbaum é a da filosofia estóica, segundo a qual a consciência de que estamos rodeados por “uma série de círculos concêntricos” (idem: 60) nos deve levar a compreender que a fonte emissora de princípios éticos está no “círculo mais amplo”, constituído pela própria humanidade como um todo. Como tal e recorrendo às suas palavras: “não precisamos de abdicar dos nossos afectos e identificações especiais, quer sejam nacionais, étnicas ou religiosas; mas devemos trabalhar para fazer de todos os seres humanos parte da nossa comunidade de diálogo e solicitude, mostrando respeito pelo humano, onde quer que ele

ocorra, e permitindo que este respeito ponha limites às nossas políticas nacionais ou locais” (idem: 60-61).

Martha Nussbaum cita frequentemente a frase de Diógenes: “sou um cidadão do mundo”, na qual afirma condensar-se a definição de política e de exercício cívico à escala universal, isto é, uma concepção da “política” como “cosmo-política”. Na perspectiva de Plutarco, evocado pela nossa autora, devemos considerar todos os seres humanos como concidadãos e vizinhos: é esta dimensão global que nos deverá levar a praticar a justiça localmente, mais, é esta ética global que nos deverá levar a enunciar o postulado radical segundo o qual: “a nossa primeira fidelidade não deveria ser a qualquer forma de governo ou a qualquer poder temporal, mas sim à comunidade moral constituída pela humanidade de todos os seres humanos” (2002c: 7).

O lugar onde se nasceu é, pois, accidental. O que é substancial é a possibilidade de estabelecer uma “comunalidade de interligações” (*ibidem*), com base no reconhecimento em cada um, independentemente da sua localização geográfica e dos laços que estabelece (ou não) connosco, de que “não há nada que seja mais digno de reverência” do que a aspiração de cada ser humano à justiça e ao bem, bem como a sua capacidade de raciocinar neste sentido (cf. 1997: 60). Esta ideia, que constitui uma das traves-mestras fundamentais da ética e da política na perspectiva de Nussbaum, é também nitidamente influenciada pela filosofia de Kant, em concreto, pela sua ideia de um “reino dos fins”, segundo o qual o ser humano deve tratar com igual respeito a dignidade da razão e a escolha moral em qualquer ser humano.

A universalidade da condição humana, que, na perspectiva de Martha Nussbaum e sob inspiração das correntes filosóficas mencionadas, assenta na ideia de que “cada ser humano é um ser humano e conta como o moralmente igual de qualquer outro” (2002d: 133), definindo-se a pessoa humana como “dotada de razão prática e de outras capacidades morais básicas” (*ibidem*), leva a considerar como “moralmente irrelevantes” (*ibidem*) a nacionalidade, a pertença étnica, a religião, a classe, a raça e o género: ainda que estas tenham uma relevância contextual, não são determinantes para o mérito moral do sujeito.

Esta abordagem não constitui, para Nussbaum, uma desvalorização da diversidade ou das realidades locais. Estas adquirem significado para uma cidadania global, porque nelas se encontram sementes do universal: “nunca encontramos um ser humano ‘abstracto’. Mas encontramos o comum no concreto, assim como o concreto no comum” (idem: 141).

Em que atitude se traduzirá, na perspectiva de Nussbaum, o reconhecimento da comum humanidade do outro? Naquela que é a categoria-base do projeto ético e cosmo-político da autora: a compaixão, por contraposição à ideia de dignidade e de respeito, invocada por alguns como mais adequada para definir o agir ético. Nussbaum define inicialmente a compaixão como “uma emoção face ao sofrimento ou mal-estar de outra pessoa.” (2003: 14) ou ainda como “uma emoção enraizada, provavelmente, na nossa herança biológica” (2002b: XI) e que pode ser dissecada em quatro juízos, inspirados em Aristóteles: o juízo de seriedade (*the judgement of seriousness*), o juízo de “não-merecimento” (*the judgement of nondeserv*), o juízo de possibilidades semelhantes (*the judgement of similar possibilities*) e o juízo eudaimonístico (*the eudaimonistic judgement*). O primeiro destes juízos (da seriedade) procura, simultaneamente, a empatia com a pessoa que sofre e a ponderação por parte daquele que sente a emoção (isto é, o “compassivo”) da gravidade real do sofrimento (exemplo dado pela autora: ninguém tem pena de alguém que tenha perdido a escova dos dentes...) (cf. idem: 14-15). O segundo julgamento, isto é, o do não-merecimento, diz respeito à compaixão sentida pelo sofrimento inocente ou desproporcionado relativamente à culpa daquele que sofre. O juízo das possibilidades semelhantes pode resumir-se, no fundo, à capacidade de se colocar no lugar do outro que sofre, pensando que nos poderia acontecer a mesma coisa. Por fim, temos o juízo eudaimonístico, que “coloca a pessoa ou pessoas que sofrem entre os aspectos importantes da vida da pessoa que sente a emoção” (idem: 15).

Nussbaum considera ser necessário recorrer à psicologia para compreender por que motivo colocamos em primeiro lugar as lealdades e laços com aqueles que nos são próximos e por que motivo estes se tornam, tantas vezes, virulentos, como acontece, por exemplo, nas diversas formas de nacionalismo. A autora defende que a solução está numa educação para a “imaginação”, para ser “espectador das tragédias”, invocando a participação do público na representação da tragédia grega, essa que permite “aprender que pessoas diferentes em sexo, raça, idade e nação experimentam sofrimento de uma forma semelhante à nossa, e que este sofrimento é tão incapacitante para elas como para nós” (2003: 26).

A “imaginação simpática” consiste, pois, na “capacidade de pensar o que será estar na pele de alguém diferente de nós próprios, ser um leitor inteligente da história dessa pessoa e compreender as emoções, anseios e desejos que alguém, nessa situação, poderá ter” (1997: 10-11). Nussbaum privilegia a “imaginação narrativa”, isto é, o acesso ao outro através da literatura e da arte, em geral, dado que, na sua perspectiva, a ficção permite um “acesso imaginário”, uma “compaixão imaginária”. Contudo, os termos em que a autora coloca o papel

da ficção na criação de uma “perspectiva do cidadão do mundo” (1997: 110) desvela, do meu ponto de vista, aquilo que ousou classificar como a limitação e inexequibilidade, do ponto de vista dos objectivos a que se propõe, do modelo apresentado. Senão vejamos.

Nussbaum opõe esta perspectiva universal à perspectiva centrada na “política identitária” e articula essa oposição com a relevância do conhecimento de literatura de outros quadrantes culturais e a irrelevância do conhecimento das reivindicações identitárias de grupos ou pessoas pertencentes a esses horizontes culturais, exercitando assim, também, uma crítica radical às aproximações multiculturais. Estas, do seu ponto de vista, sofrem por vezes de tendências anti-humanistas, porque exaltam acriticamente a diferença, negando a possibilidade de encontrar interesses comuns, de dialogar (cf. 1997). Nussbaum acredita que será correto, por exemplo, integrar nos currículos universitários obras literárias sobre o racismo nos Estados Unidos da América, com o objectivo de permitir aos estudantes um olhar crítico sobre este problema. Mas não considera legítimo que estas obras sejam lidas com o objectivo de afirmar a experiência de estudantes afro-americanos.

A primeira abordagem às ditas obras literárias sobre o racismo (para mantermos o exemplo) corresponderá, para a autora, a uma “cidadania numa perspectiva universal” (*world-citizen view*), a uma visão “que insiste na necessidade de os cidadãos entenderem as diferenças com as quais precisam de viver”, uma visão que “encara os cidadãos como esforçando-se por deliberar e compreender para além das suas diferenças” (1997: 110). Pelo contrário, a segunda abordagem é exemplificativa de uma “perspectiva baseada numa política identitária” (*identity-politics view*), já que “encara o corpo dos cidadãos como um mercado onde grupos baseados em interesses identitários jogam pelo poder e as diferentes perspectivas são algo para ser afirmado e não compreendido” (*ibidem*).

Penso que a inoperacionalidade do modelo de cidadania universal proposto por Martha Nussbaum está no facto de não dar voz a indivíduos concretos, mas sim a “concepções teóricas”, eventualmente, até, sobre os “sem voz”. De facto, Martha Nussbaum justifica a importância do nivelamento das diferenças afirmando que “só uma identidade humana que transcende essas divisões [identitárias, culturais] pode mostrar-nos por que motivo deveríamos olhar uns para os outros com um respeito que as transcende” (1997: 67). Mas não fica claro a que conceito abstracto de “identidade humana” a autora se refere e por que motivo a afirmação do universal e do global, da “cidadania do mundo”, do seu ponto de vista, deverá negar a possibilidade de afirmação positiva das identidades locais. Compreende-se a sua preocupação

crítica relativamente aos nacionalismos, concretamente, do povo americano (como a própria refere nos seus textos – cf. 2003), mas não é claro por que motivo a afirmação da compaixão deverá passar apenas por uma compaixão imaginada, ou seja, de índole exclusivamente teórica e literária.

Estará o universalismo ético condenado a ser abstracto? Seyla Benhabib pensa que não. Mas “põe condições”. Vejamos quais e porquê.

2.2. Para uma “ética do universalismo interativo”, na perspectiva de Seyla Benhabib

A autora define o seu projeto como “um estudo da ética no contexto de uma teoria crítica da sociedade e da cultura” (1992: 7), uma vez que assume as críticas feministas, comunitaristas e pós-modernas ao universalismo iluminista. Mas considera que é possível um universalismo pós-iluminista, isto é, que supere as “ilusões metafísicas”, típicas da Modernidade. Assim, o universalismo pós-iluminista e pós-metafísico deverá integrar e superar: a) o cepticismo face à possibilidade de a “razão legisladora” conseguir articular as condições necessárias para um “ponto de vista moral” ou uma “posição discursiva ideal”; b) o carácter abstracto, descontextualizado e privilegiado de uma pretensa perspectiva universalista que baseia o seu ideal de autonomia no “ego masculino” (idem: 3); c) a incapacidade que esta razão legisladora universal revela de lidar com a diversidade e indeterminação de contextos e situações de vida, com as quais a razão prática se defronta (cf. *ibidem*).

A superação da “ilusão metafísica do Iluminismo” passará, portanto, pela superação da ilusão da existência de uma razão transparente a si mesma, com fundamento em si própria, constituída como se se tratasse de um “ponto de Arquimedes, situado para além da contingência histórica e cultural” (1992: 4). A esta razão universal supostamente descontextualizada, melhor, que não reconhece o seu próprio contexto e que pretende arvorar-se em critério para todos os contextos, Benhabib opõe o reconhecimento de que os sujeitos da razão são finitos e corpóreos, e não *cogitos* sem corpo. Assim, segundo a nossa autora: “O ponto de vista moral (*the moral point of view*) não é um centro de Arquimedes a partir do qual o filósofo moral pretende conseguir mover o mundo. O ponto de vista moral articula, pelo contrário, um certo nível de desenvolvimento de seres humanos socializados linguisticamente quando estes começam a raciocinar sobre as normas gerais que governam as suas existências mútuas do ponto de vista de um questionamento hipotético: sob que condições podemos nós dizer que estas normas

gerais de ação são válidas não só porque foi nisso que tu e que eu fomos educados para acreditar ou porque os nossos pais, a sinagoga, os vizinhos, a minha tribo nos dizem, mas porque essas normas são razoáveis (*fair*), justas, imparciais e do mútuo interesse de todos?” (1992: 6).

A formulação de uma “racionalidade interativa” implica, pois, aquilo que Benhabib designa como “um universalismo interativo”, isto é, baseado numa racionalidade discursiva, numa teoria justificativa da mesma que se baseia na argumentação discursiva e narrativa, ancorada em raciocínios de seres humanos concretos, situados, com uma história e uma identidade em construção, portanto, num processo discursivo de elaboração moral que reconhece a contingência.

O universalismo interativo supõe, pois, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de “pontos de vista morais”, o ideal moral da “reversibilidade de posições”, isto é, o esforço de se colocar na posição do outro, e ainda a superação de uma noção de “outro generalizado”, em prol da consciencialização de que o outro é concreto. Seyla Benhabib define o “ponto de vista do outro generalizado” como aquele que parte do pressuposto de que “cada indivíduo é uma pessoa moral dotada dos mesmos direitos morais que nós”, “uma pessoa moral que também é um ser racional e que age, capaz de um sentido de justiça ou de formular uma visão do bem, bem como de se comprometer numa ação que conduza ao mesmo” (*ibidem*). Por seu turno, o “ponto de vista do outro concreto” é aquele que nos “permite ver todas as pessoas morais como indivíduos únicos, com uma determinada história de vida, com determinadas disposições e dotes, assim como com determinadas necessidades e limitações” (1992: 10).

Só poderá existir reversibilidade de posições se houver o reconhecimento de que os sujeitos são plurais e concretos, isto é, se houver reconhecimento da diferença e da vinculação ética resultante da mesma: sabemos o que é esperado de nós em virtude dos laços sociais que nos unem a outros concretos. Como será, então, possível conciliar esta perspectiva com o “universalismo” defendido pela autora? Seyla Benhabib não parte do outro concreto para elaborar uma teoria moral ou ética universalista como uma espécie de ampliação do “cuidar” à escala global: o seu movimento, por contraditório que pareça à primeira vista, é o contrário – parte do reconhecimento da igual dignidade de todos os seres humanos, sim, mas afirma que esta só se pode tornar verdade no respeito pelo outro concreto e na formulação e concretização de deliberações morais que tenham em conta o ponto de vista do outro generalizado (respeito pelo ser humano como tal) no outro concreto.

É óbvio que tal supõe dar voz aos diversos intervenientes para que estes possam exprimir a sua subjetividade, bem como supõe uma concepção do universalismo como “o compromisso de aceitar como válidas normas e regras de ação intersubjetivas, geradas por discursos práticos” (1992: 185). Contudo, essas normas e regras implicam requisitos, caso contrário, poder-se-ia abrir a porta a uma subjetividade de grupo lesiva dos interesses gerais: por exemplo, um grupo neonazi, chegado a acordo relativamente a normas e regras internas ao grupo, poderia decidir pôr em causa o Estado democrático. Quais os critérios para o estabelecimento de “acordos baseados na racionalidade discursiva”? Antes de mais, e colocando-se numa perspectiva crítica relativamente a Habermas, Benhabib considera que, mais importante do que o “acordo racional” é manter práticas normativas e relações morais no interior das quais aquilo que ficou acordado como ‘uma forma de vida’ possa florescer e progredir” (1992: 38).

Contudo, a autora reconhece que o debate pressuposto na ética comunicativa se enquadra no contexto da cultura moderna, na qual a justificação e a crítica das normas e valores se tornaram um estilo de vida: nas sociedades “modernas” existe uma separação entre a moralidade e a lei, bem como autonomia do indivíduo face aos códigos morais existentes. Isto não significa, porém, que Seyla Benhabib se coloque numa posição relativista, pois que, segundo ela, “em situações de coexistência de comunidades éticas diferentes numa comunidade política, os direitos humanos universais e os direitos do cidadão têm precedência sobre as normas específicas de uma comunidade ética específica” (1992: 45). E isto também não isenta a comunidade política de ser tolerante e pluralista, aberta a um debate que promova a coexistência de todas as formas de vida que sejam compatíveis com os direitos universais e a justiça. O direito, nestas circunstâncias, tem precedência sobre o bem-estar do grupo, mas tem também a obrigação de promover uma compreensão do bem-estar do grupo que valorize o respeito universal e a reciprocidade igualitária.

E são estas as condições que Benhabib coloca para o estabelecimento de acordos baseados na racionalidade discursiva e para um universalismo interativo: estes terão de aceitar as restrições ou critérios de um respeito universal pelos direitos humanos. Mas este respeito não significa um fechar os olhos às circunstâncias concretas, como se estas não fossem relevantes, pois não existe raciocínio e argumento sobre o “outro generalizado” que não seja a partir das vozes e da escuta de outros concretos: “Sem envolvimento (*engagement*), confronto, diálogo e mesmo uma ‘luta pelo reconhecimento’ (...), tendemos a constituir a alteridade (*otherness*) do outro através de uma projeção ou fantasia ou tendemos a ignorá-lo na indiferença” (1992: 168).

Este “outro” pode ser o estrangeiro, ou a estrangeira (questões às quais Benhabib se dedica numa obra intitulada, precisamente, “The Rights of Other: Aliens, Residents and Citizens”, 2004), podem ser, em geral, as mulheres, arredadas do espaço público e relegadas para o privado durante séculos. A questão do espaço público e do espaço privado, transversal a este nosso percurso, aparece também na reflexão de Benhabib, ligada, mais uma vez, à exclusão das mulheres do espaço público de debate. Este não é só um espaço físico, por oposição ao espaço familiar: é, também, e sobretudo, relativo à esfera dos assuntos de interesse público, passíveis de análise à luz da razão, por oposição, aos assuntos “do foro privado”, no qual nem o Estado moderno, nem os mecanismos económicos “deverão” interferir.

A justiça torna-se, então, um outro nome para a razão moderna – “o centro da teoria moral quando os indivíduos burgueses, num universo desencantado se deparam com a tarefa de criar a base de legitimação da ordem social por eles mesmos. O que ‘deve ser’ define-se agora [a partir da Modernidade] como aquilo com o qual todos deveriam concordar racionalmente, em ordem a garantir a paz civil e a prosperidade (Hobbes e Locke), ou deriva unicamente da forma racional da lei moral (Rosseau, Kant). Desde que as bases sociais de cooperação e a reivindicação de direitos dos indivíduos sejam respeitadas, o sujeito burguês autónomo pode definir a vida boa (*good life*) como a sua mente e a sua consciência ditarem” (Benhabib 1992: 154).

O “espaço das mulheres”, à luz deste conceito, seria o das tarefas (tratar da casa, dos filhos, do marido) abrangidas não pela lei e a justiça, mas sim pelo conceito de “vida boa” (*good life*) e de cuidar – esfera que, como acabámos de mencionar, a Modernidade tornou “imune” à influência pública. Mas a invisibilização das mulheres no espaço público não se resume à subtração dos “seus assuntos” a esta esfera, por suposta irrelevância política dos mesmos. Também passa, de forma mais profunda, pela atribuição aos homens da própria racionalidade que informa a justiça e às mulheres da irracionalidade ou não-racionalidade do mundo da emoção, da “vida boa”. A mulher é relegada para o reino da natureza, contrário à cultura, sem mudanças: “a esfera pública, a esfera da justiça, evolui no sentido da historicidade, enquanto a esfera privada, a esfera do cuidar e da intimidade, é imutável e intemporal” (1992: 157).

Ora, este espaço, de facto, não é imune a relações de poder: tal como Ruth Lister, também Seyla Benhabib (aliás, citada pela primeira a este mesmo propósito: cf. 2003: 90 e 114) evoca a relevância dos movimentos feministas para o trazer os assuntos privados ao domínio público, revelando as relações assimétricas de poder existentes na divisão do trabalho entre os géneros

(cf. Benhabib 1992: 109). Uma razão discursiva sensível às questões de género terá em conta que a abertura democrática do espaço público ao debate das normas sociais supõe que todos os envolvidos na discussão colocarão sob escrutínio crítico tudo aquilo que consideram relevante para a estruturação da comunidade ética e normativa de referência, portanto, também questões do domínio privado.

Por isso, na perspectiva de Benhabib, é preciso analisar criticamente a reprodução da dicotomia entre a esfera pública e a esfera privada que acontece no discurso moral sobre “o outro generalizado”, já que este reflete a concepção da justiça como algo abstracto, vinculado a raciocínios obrigatórios, independentemente da emoção e das circunstâncias. Pelo contrário, a perspectiva do “outro concreto” procura compreender as necessidades do outro, as suas motivações. Enquanto na perspectiva da justiça, associada à ideia do “outro generalizado”, a nossa relação com o outro se orienta pelas normas da “igualdade e reciprocidade formal” (cada um tem o direito de esperar de nós o que nós podemos esperar dele), na perspectiva do “outro concreto”, a relação com o outro rege-se pelas normas da “equidade e da reciprocidade complementar”, isto é: cada um tem o direito de esperar do outro “formas de comportamento através das quais o outro se sente reconhecido e confirmado como um ser concreto, individual, com necessidades, talentos e capacidades específicas.” (1992: 159). Ao tratar o outro com cuidado, “confirmamos não só a sua *humanidade*, mas também a sua *individualidade*” (*ibidem*).

Benhabib retoma a polémica entre Gilligan e Kohlberg, a que já me referi, bem como o “dilema de Heinz”: na sua perspectiva, a ética da justiça e do “outro generalizado” não tem em conta, nem considera relevante as motivações do farmacêutico, nem a história de todos os envolvidos. Ora, do seu ponto de vista, o facto de Kohlberg considerar como ideal ético agir com base no respeito pelo outro abstracto, “independentemente de quem seja”, constitui uma contradição de termos: a partir do momento em que o outro é encarado como abstracto, desaparece como outro. E se tudo o que faz parte dos outros como seres “com um corpo, afectivos, sofredores, a sua memória, a sua história, os seus laços e as suas relações com os outros” é subsumido “no reino do fenomenológico”, “então ficamos apenas com uma máscara vazia, que é toda a gente e ninguém” (Benhabib 1992: 161). O dilema desaparece, pois desaparece a circunstância e os sujeitos que apelam a uma decisão ética concreta.

Poderá perguntar-se, então, como é que Seyla Benhabib advoga a possibilidade de uma perspectiva universalista, sem a perspectiva do “outro generalizado”. E como é possível uma

perspectiva do outro concreto que não constitua um estilhaçamento da identidade moral e do “eu que decide” em miríades de perspectivas, tantas quantos os seres humanos. A resposta da autora está no próprio papel que ela atribui à distinção entre o “eu generalizado” e o “eu concreto”: esse papel não é “prescritivo, mas sim crítico” (1992: 164). Benhabib não prescreve uma teoria moral consonante com o ponto de vista do eu concreto: este constitui-se como instância crítica de uma perspectiva universalista cega, isto é, alheia ao concreto, mais, que o invisibiliza, que o substitui por uma ideia abstracta de sujeito racional.

Digamos que a sua perspectiva universalista interativa se poderia enunciar assim: enquanto as asserções e decisões éticas universais forem impeditivas ou substitutivas de asserções e decisões éticas de “eus concretos” não podem ser consideradas asserções e decisões éticas universais – a menos que tenhamos uma concepção iluminista, abstracta e metafísica do “outro racional”. O universalismo interativo compreende-se, pois, como uma teoria moral que nos permite “reconhecer a dignidade do outro generalizado através do reconhecimento da identidade moral do outro concreto” (*ibidem*), mais precisamente ainda: “todo o outro generalizado é também um outro concreto” (idem: 165). Ora, o problema das formulações éticas baseadas num universalismo de herança kantiana está, precisamente, no facto de se perguntarem qual seria o raciocínio ético ideal de um sujeito ideal, em vez de se perguntarem o que seria raciocinar eticamente a partir do ponto de vista de um sujeito concreto.

Apesar de retomar a polémica entre Gilligan e Kohlberg e de adoptar uma perspectiva crítica face ao universalismo ético abstracto e metafísico, Benhabib não defende, pois, o primado da ética do cuidar sobre a ética da justiça. Como já vimos anteriormente, a autora considera que o critério do respeito pelos direitos humanos se pode sobrepor aos interesses de grupo, quando estes forem contrários a esses mesmos direitos. Mais, as preocupações relacionadas com o cuidar deveriam ser “validadas ou afirmadas a partir de uma perspectiva imparcial” (1992: 187). A autora dá um exemplo muito simples para ilustrar este seu raciocínio: suponhamos uma família da Mafia. É sabido que estas famílias preservam laços de cuidado e de responsabilidade uns pelos outros, no entanto, esta sua conduta “moral” é acompanhada de uma moral de injustiça e desrespeito pela vida, a dignidade e a propriedade daqueles que não são membros do grupo.

O desafio está, pois, em encontrar formas de “reconhecer a centralidade da justiça, assim como do cuidar, nas vidas humanas” e de “expandir o domínio moral de forma a incluir o cuidar, sem

abdicar dos constrangimentos justificatórios impostos pela articulação universalista da moral” (1992: 189).

3. Para uma pedagogia da ética

Que inspiração poderemos encontrar neste percurso para uma pedagogia da ética, concretamente, para alunos universitários nas áreas das ciências sociais e da saúde, isto é, uma pedagogia do ensino da ética que faça uma articulação entre os vínculos resultantes de uma abordagem que articule o “cuidar” e o “imperativo” de um universalismo interactivo?

Dividirei esta terceira parte em duas secções: na primeira, procurarei fazer uma breve reflexão baseada na minha experiência de leccionação de Ética e Deontologia em cursos das áreas das ciências sociais e da saúde, nomeadamente, no que diz respeito à receptividade dos alunos às temáticas fundamentais da ética. Na segunda secção procurarei articular os contributos das autoras abordadas nos pontos 1. e 2. para uma pedagogia do ensino da ética, isto é, uma leccionação que sensibilize os estudantes para os desafios colocados a um exercício profissional com preocupações éticas e “intenção política”.

3.1. “Ater-se aos seus”

Regresso ao “dilema de Heinz” para circunstanciar esta breve reflexão sobre a minha experiência de leccionação de Ética e Deontologia⁵. Em catorze anos de docência destas temáticas, verifico que se acentua a tendência para restringir a “obrigação ética ou moral” aos círculos de vinculação e de pertença mais próximos. É crescente o número de alunos que, perante o “dilema de Heinz”, consideram só lhe ser legítimo, razoável ou “de obrigação” intervir pelo facto de estar em causa a saúde da sua mulher. Quando confrontados com a pergunta acerca da legitimidade ou não de Heinz assaltar a farmácia mesmo que a pessoa em causa fosse desconhecida, o número de alunos que considera não ser legítimo intervir, nesse

⁵ Baseio estas minhas considerações na análise de trabalhos individuais e de grupo sobre “o dilema de Heinz” realizados pelos alunos, bem como nos debates em aula e nas respostas em contexto de provas escritas. Não me refiro nesta reflexão aos alunos maiores de 23 anos, que constituem um público com outras características.

caso, é incomparavelmente superior ao número de alunos que considera legítimo agir pelo facto de se tratar de um ser humano.

Os argumentos mais invocados para justificar a legitimidade de uma intervenção de Heinz apenas no caso de estar em causa a sua mulher são, com muita frequência, de tipo afectivo ou da ordem da responsabilidade relativamente à mulher (“ele gosta dela”, “é a sua mulher – mesmo que já não goste, houve tempos em que gostou e tem responsabilidades perante ela”). Estes mesmos argumentos deslegitimam a intervenção em situações que envolvessem desconhecidos. Nesse caso, é frequente os alunos argumentarem que os familiares desse desconhecido terão a obrigação de intervir. Além disso, começa a ser crescente a tendência para utilizar argumentos que colocam sob suspeita a própria veracidade de situações de necessidade de um desconhecido: “pode estar a mentir”, “não sabemos se precisa mesmo”.

Curiosamente, nem sempre os alunos que adoptam a posição de não-intervenção caso esteja em causa um desconhecido são os mesmos que respondem negativamente à pergunta: “devemos fazer tudo o que está ao nosso alcance para salvar uma vida humana?”. E nem sempre o facto de responderem positivamente a esta pergunta – apesar de terem respondido negativamente à pergunta acerca da legitimidade de agir, mesmo que esteja em causa um desconhecido – os alerta para a existência de uma contradição. De facto, retomando a perspectiva de Seyla Benhabib, é como se o não considerarem a hipótese de intervir em prol de um “outro concreto” (embora desconhecido) não seja percepcionado como entrando em contradição com a afirmação da necessidade de proteger a vida do “outro abstracto” (nem conhecido, nem desconhecido).

É ainda de acrescentar que os alunos, quando confrontados com os diversos círculos de vinculação ética (o subjetivo, o intersubjetivo e o social), parecem continuar a compreender melhor a existência e razão de ser dos dois primeiros círculos, isto é, aqueles que passam pela felicidade pessoal e pela felicidade intersubjetiva: os jovens parecem continuar a investir bastante da sua confiança ao nível do “outro concreto/próximo”, tornado presente nos laços familiares, de amizade e amorosos, tendência que parece ir no mesmo sentido dos resultados de alguns estudos sociológicos nesta matéria (por exemplo, Ferreira 2006; Torres, Mendes e Lapa 2006; Casanova 2003).

Pelo contrário, verifico recorrentemente uma grande dificuldade por parte dos estudantes na compreensão dos impactos da sociedade em geral e dos diferentes modelos sociais na sua felicidade pessoal e intersubjetiva. A “sociedade, em geral”, parece-lhes algo em que estão

menos implicados e os grandes problemas à escala global (salvo as questões ecológicas) parecem não ser encarados por eles como algo que os afecte directamente (ainda que admita uma possível alteração desta situação a curto prazo, a avaliar pelos amplos movimentos de massas a que se tem assistido nos anos mais recentes). E, no entanto, não só vivemos numa época em que o acesso a informação sobre realidades globais está extremamente facilitado, como também o mundo virtual parece ter eliminado todas as barreiras espaciais, tornando próximo – ou “virtualmente próximo”? – aquilo que é distante. Na realidade, pergunto-me se o acesso “virtual” às realidades longínquas não poderá contribuir para as revestir de uma certa irrealidade *de facto* e para dificultar uma análise das mesmas que ultrapasse o seu impacto visual e vá ao fundo das questões políticas (da *polis*) que colocam.

É frequente os alunos considerarem a perspectiva social da ética como consistindo na “necessidade de se conformar às normas sociais” ou como algo “muito longínquo e abstracto”. Quando confrontados com o próprio conceito de “justiça”, é raro o aluno que não a define como algo relacionado com a polícia e com tribunais, sendo extremamente raro que a relacionem espontaneamente com “aquilo que é justo”. O conceito de “justiça social”, depois de explicado, parece ser encarado como algo utópico, irrealizável, ou da estrita competência de um grupo de profissionais ou especialistas – os políticos. Poderá acontecer também que a dificuldade de compreender a dimensão social da ética se deva ao facto de o vocabulário e os conceitos relacionados com a mesma serem, eventualmente, de compreensão mais difícil e de menor utilização na linguagem quotidiana.

Poder-se-á perguntar, certamente, se a desafecção dos jovens relativamente a níveis macro de análise e de intervenção política será algo típico desta geração ou da fase da vida em que se encontram: é possível que a compreensão ou incompreensão da relevância das instituições civis, políticas e mesmo económicas esteja relacionada com o facto de estarem numa fase da vida em que ainda não tiveram muitas experiências directas de confronto ou de dependência das mesmas.

Mas deverá perguntar-se igualmente se a desafecção política (entendida como traduzindo “o desinteresse ou o afastamento dos cidadãos em relação à esfera política” – cf. Ferreira 2006: 280) por parte dos jovens será muito diferente da eventual desafecção existente também noutras faixas etárias, podendo contribuir para tal a falta de credibilidade atribuída às instâncias políticas formais e o descontentamento e desencantamento relativamente às mesmas.

Análises mais finas poderão, contudo, sugerir ainda a necessidade de uma reflexão aprofundada sobre outras formas de participação eventualmente não associadas de modo direto ao exercício formal da política, mas situadas a um nível informal de intervenção na sociedade: o entendimento mais lato de política, como participação na construção da comunidade, pode englobar modos de participação informais nos quais os jovens se reconheçam mais.

O desinteresse dos jovens pelo exercício formal da política poderá ser ainda um sinal da necessidade de repensar a forma como a noção e as práticas de cidadania lhes são transmitidas: é frequente os alunos associarem a “cidadania” sobretudo a “comportamentos de civismo”, senão mesmo de conformação social. Não é raro ficarem surpreendidos quando confrontados com a associação entre cidadania e desobediência civil ou reação ativa a regimes ou estruturas políticas iníquas.

O facto de os jovens poderem manifestar dificuldade em equacionar conceitos-chave da ética e da ciência política, como o próprio conceito de “política”, de “cidadania” ou de “justiça”, não significa, porém que, conscientemente ou não, eles não façam escolhas sobre a forma de se relacionarem com a sociedade e de agirem publicamente, como é óbvio. A antecipação da vida profissional nos estágios de fim de curso, por exemplo, constitui uma forma de confronto com as possibilidades ou limites à intervenção na sociedade, ainda que o horizonte de referência continue a ser, frequentemente, o da interação com os indivíduos concretos que se cruzam com eles nestas situações e não tanto a perspetivação do seu contributo para a mudança social, em sentido mais geral: os estágios parecem constituir momentos privilegiados de contacto com “indivíduos com problemas”, por exemplo, mas nem sempre os alunos são capazes de articular estes problemas individuais com questões sociais estruturais ou a sua ação como um lugar privilegiado de intervenção “política” no sentido de uma “cidadania quotidiana” (para retomar a terminologia de Lister).

E, no entanto, os conteúdos da ética ou mesmo da participação cívica têm um impacto particular quando passam por um relato na primeira pessoa, por um testemunho pessoal ou pela narrativa de um acontecimento individualizado, pelo que, de novo, se me coloca esta questão de fundo: como articular um discurso ético que concilie a “preocupação pelos nossos” e por aqueles que nos estão próximos com um horizonte político, cívico, local e universal de interpretação e ação? E como responder a esta mesma questão na sua relação com a ética profissional?

3.2. Do intersubjetivo ao social – desafios para um exercício profissional ético com “intenção política”

Procurar formas de responder a estas perguntas passa por se deixar desafiar por novas formas de transmissão dos conceitos mencionados, para que estes não percam a sua pertinência. Caso contrário, como escreve José Machado Pais (2006), referindo-se, precisamente, à forma como se entende a cidadania, “podemos fazer um rótulo com a palavra (...), mas não sabemos em que realidade o pendurar” (idem: 1). A menos que confundamos “os nomes com a realidade por eles nomeada” (*ibidem*). É que “as palavras acabam por nos dizer o que o mundo é quando acreditamos que o mundo é a realidade que as palavras nomeiam” (*ibidem*).

Mencionei no início a intenção de tirar conclusões do percurso por diversos projectos de ética feminista para uma pedagogia da ética que visa alunos universitários nas áreas das ciências sociais e da saúde. Tanto uma área como a outra articulam as suas intervenções ao nível individual e social: cada paciente ou cliente tem uma história pessoal, contextualizada socioculturalmente. Cada estudante – futuro profissional – tem um percurso pessoal, também, igualmente marcado por um enquadramento específico. Propor uma pedagogia da ética supõe, pois, ter em conta uma interpretação das experiências pessoais, de interação com indivíduos, em sociedade, uma vez que o agir ético em contexto profissional pressupõe, antes de mais, uma postura ética como ser humano. Sendo assim, dividirei as reflexões seguintes em quatro alíneas: a) a valorização ética do cuidar na esfera privada; b) o “outro concreto” como prova de fogo para um universalismo eficaz; c) a articulação do local com o global; d) educar para o desenvolvimento da “agência humana”.

a) a valorização ética do cuidar na esfera privada

O esforço primeiro de desenvolvimento de uma pedagogia da ética consiste na disponibilização de elementos de interpretação da realidade aos alunos, nas suas diversas facetas. Neste sentido, é relevante chamar a atenção para os seguintes tópicos (retomando, concretamente, a relevância do cuidar na esfera privada como um horizonte ético para todos – homens e mulheres). Os aspectos aqui mencionados não têm a pretensão de esgotar possíveis abordagens éticas, nem de consistir numa visão global e completa. Trata-se de questões a enfatizar para uma articulação

do cuidar com um pensamento global que possa ser de utilidade para estudantes das áreas mencionadas:

- i. autonomia não tem de significar necessariamente “separação”, como vimos em Carol Gilligan, isto é, o ideal de maturidade não tem de passar por um desenvolvimento humano que corta com laços afectivos. Por seu turno, as relações afectivas não têm de significar dependência, nem – muito menos – hierarquias de dominação. Neste contexto, adquire especial relevância o ênfase no respeito por si mesmo e no respeito pelo outro significante como um ser distinto. As interações com outros afectivamente significativos podem ser encaradas como um processo contínuo de cuidar, entendido aqui como interdependência, isto é, responsabilidade assumida voluntária e conscientemente face ao outro e pelo outro;
- ii. o impacto das ações sobre os afectados pelas mesmas constitui um critério ético para o agir, como realça igualmente Carol Gilligan. O raciocínio ético deverá confrontar-se com a questão da responsabilidade pelas consequências das decisões tomadas. Importa, contudo, aqui fazer uma distinção entre a necessidade de ponderar ações com consequências nocivas para “inocentes” do ponto de vista ético e ações com consequências negativas, por exemplo, para interesses sem legitimidade do ponto de vista ético;
- iii. o pensar e o agir éticos requerem a articulação entre virtudes racionais e emocionais: o apelo à justiça não tem de entrar em contradição com a voz do afecto. O facto de nos preocuparmos de forma especial com os que nos são próximos não implica ignorar os que não nos são próximos. É relevante aperceber-se da existência de uma rede de interdependências e “proximidades”, no sentido em que cada um de nós é próximo de alguém. Uma forma de questionar a lógica da não-intervenção em casos em que estejam envolvidos desconhecidos (como no “dilema de Heinz”, já mencionado), poderá estar no equacionar da expectativa individual que cada um terá de que alguém que lhe é próximo possa ser-lhe solícito em situações-limite, expectativa essa acompanhada da incerteza (resultante da fragilidade humana) de podermos estar sempre em situação de acudir àqueles que nos são próximos. Nesse caso, poderá colocar-se a pergunta: “gostaríamos que alguém, nessa situação, ocupasse o lugar daqueles que nos são próximos, tornando-se-lhes próximo, ou não?”
- iv. os raciocínios éticos são contextualizados: a proveniência, a socialização, a educação do sujeito produtor de juízos éticos e agente de decisões éticas influenciam-no diretamente. Ao contrário de Martha Nussbaum, defendo aqui que o lugar onde se nasceu não é acidental. Além disso, o apelo kantiano à razoabilidade e à racionalidade universal, depois do rasto de sangue

deixado pela história do século XX e da perda de inocência relativa à existência de riscos de novas versões do mesmo no século XXI, parece revelar-se uma argumentação ética, no mínimo, a necessitar de ser matizada. É frequente os alunos argumentarem contra o caráter eventualmente apodítico da razão humana perguntando o que se entende por ela, como ter a certeza de que cada indivíduo não tem um entendimento diferente da mesma e como justificar a sua “superioridade” à luz dos desaires históricos que continuam a constatar-se.

Contudo, tal não significa que a ausência de um ponto de Arquimedes, isto é, a impossibilidade de um juízo ético que não seja “contagiado” pelo local a partir do qual nasce, e que o reconhecimento do caráter historicamente ferido do otimismo racionalista implique a adoção de uma perspectiva relativista, isto é, a ideia de que todo e qualquer raciocínio é apenas e só dependente do lugar a partir do qual é enunciado. Essa perspectiva tornaria impossível a solidariedade e a *com-passio* com alguém que esteja fora do contexto do próprio. Um dos limites desse raciocínio é colocado pela própria impossibilidade de controlar todas as probabilidades situacionais, isto é: nunca se poderá ter a certeza de estar apenas do lado daqueles que podem sentir com-paixão pelo outro sem que dela necessitem. Além disso, a suspeita face ao otimismo racionalista não implica a defesa da irracionalidade, portanto, também, da impossibilidade de “comunicação entre razões” ou “razoabilidades”. Neste sentido, revela-se importante retomar o percurso de Seyla Benhabib: não se trata de prescindir de enunciados universais – trata-se de os fazer passar pelo crivo do concreto: não será possível dizer que todos os seres humanos são dignos de respeito se não se for capaz de respeitar um ser humano em concreto. Não haverá ditame da razão que possa ter cobertura ética se se revelar desrespeitador de um ser humano.

b) o “outro concreto” como prova de fogo para um universalismo eficaz

A ética do cuidar adquire uma relevância e um significado particulares se a enquadrarmos nas exigências éticas específicas de profissões, elas próprias, relacionadas com o cuidar, como acontece na área da saúde, em sentido lato, nomeadamente, enquanto promoção da qualidade de vida (o que inclui a psicologia e o serviço social). Assim, para além dos aspectos referidos anteriormente (já que não são exclusivos de um raciocínio ético aplicado apenas à vida privada), afiguram-se-me importantes os seguintes tópicos:

i. o primeiro passo para uma consciência ética no exercício profissional em áreas do cuidar consistirá no reconhecimento da veracidade do sofrimento do outro. A incerteza relativamente à credibilidade da expressão de sentimentos ou necessidades por parte de outros aparece, por vezes, em algumas expressões ou comentário de alunos, nomeadamente, quando se trata de reconhecer ou não a dor de um paciente. Ocorrem situações em que os alunos afirmam “não ser possível” um paciente sentir dor em determinadas circunstâncias clínicas ou na sequência de determinados processos terapêuticos. O conceito de “compaixão”, avançado por Martha Nussbaum (“uma emoção face ao sofrimento ou mal-estar de outra pessoa”), pode, mais uma vez, revelar-se útil, ainda que as diversas dimensões da mesma, associadas (recorde-se) a quatro juízos (de seriedade, de não-merecimento, das possibilidades semelhantes, juízo eudaimonístico) deverão ser contempladas com cautela. O juízo de seriedade poderá induzir o sujeito a “avaliar” o grau de validade do sofrimento do outro, o que, aplicado à área da saúde, por um lado, tem toda a razão de ser (dado haver critérios objectivos de avaliação da gravidade das circunstâncias de um sujeito), mas, por outro lado, poderá correr o risco de eliminar margens subjetivas de vivência e percepção da dor.

Além disso, o juízo do “não-merecimento”, que introduz a componente da compaixão pelo sofrimento não merecido, também poderá ser problemático em situações nas quais as pessoas poderão ter, no mínimo, alguma responsabilidade, como é o caso de pessoas com comportamentos aditivos, por exemplo. Colocar-se-á, nesse caso, a questão da possibilidade ética de compaixão com “culpados”, por assim dizer, aspecto sensível, nada “óbvio” para os alunos e para o qual se revela necessário chamar a atenção pedagogicamente.

Já os dois outros juízos – das possibilidades e eudaimonístico – são particularmente pertinentes para uma pedagogia ética nestas áreas.

ii. Assim, a capacidade de se colocar no lugar do outro ou, na linguagem de Martha Nussbaum, a “imaginação simpática”, isto é, o exercício de procurar imaginar-se na pele do outro (característico dos “juízos das possibilidades”) – não tanto do outro “narrativo” de que a autora fala, mas do outro real – associada ao ideal moral da reversibilidade de posições, enunciado por Seyla Benhabib, poderá contribuir pedagogicamente para a articulação das experiências pessoais com o significado desse tipo de experiências para os outros (a dor dos doentes, o sofrimento dos clientes). Acrescente-se a este aspecto, mais uma vez, o reconhecimento da fragilidade humana que levará a uma progressiva consciencialização da “insustentável leveza do ser”, como diria Milan Kundera, e portanto, da partilha com os outros, enquanto seres

humanos (mortais, portanto), de uma igual condição de vulnerabilidade. Cabe aqui colocar a pergunta pedagógica: “porque não poderia acontecer-me a mim o que acontece aos outros?”

iii. a articulação do juízo eudaimonístico, segundo Martha Nussbaum, que coloca o outro que sofre no centro das preocupações da vida daquele que se preocupa, permite perspectivar, concretamente, a relação ética entre o profissional e o doente. A associação deste juízo, mais uma vez, à ideia de Seyla Benhabib do cuidar do outro concreto permite articular o dever absoluto e universal de cuidar da pessoa doente, por exemplo, com a prova de fogo da capacidade ética de interagir com o outro concreto, respeitando, simultaneamente, nele a sua dignidade como ser humano e as suas idiossincrasias, as suas especificidades. Caberá aqui uma sensibilização particular para as questões relacionadas com a diversidade cultural, equacionando-se, simultaneamente, o respeito pelos traços identitários e o respeito pelos direitos humanos, o que se constitui como limite ético a um pluralismo que caia na tentação do relativismo cultural.

c) a articulação do local com o global

O terceiro passo neste percurso pedagógico equaciona a associação da prática profissional a um exercício de cidadania e, neste sentido, a uma praxis política. Importa articular o cuidar de pessoas individuais, em contexto profissional, nomeadamente, com a perspectiva da cidadania quotidiana, local, de que nos fala Ruth Lister.

i. A “intenção política” desta cidadania estará na consciencialização de que a prática profissional constitui um contributo para melhorar as condições de vida dos cidadãos e, portanto, também, para melhorar a qualidade de vida na própria sociedade em que o profissional se insere. Como nos recorda Lister, é ao nível local, concreto, que o cidadão participa na construção da sociedade na qual se insere.

ii. Note-se, neste ponto, contudo, a necessidade de distinguir entre o ideal de “bom cidadão” (ou “boa cidadã”) como um ideal de intervenção cívica e transformadora, e o ideal de boa integração social que, em si mesmo, poderá não ser ético. Por exemplo, se um indivíduo estiver bem integrado numa sociedade iníqua, essa boa integração pode significar contribuir para a iniquidade. Pelo contrário, o cidadão que se oponha a uma sociedade iníqua poderá ser visto como “marginal” ou “outsider” pela mesma, contudo, o seu agir será ético.

iii. O exercício profissional como exercício cívico implicará também o desenvolvimento da capacidade de proceder a análises-macro, isto é, a análises enquadradoras das práticas concretas. Será relevante, neste sentido, ir para além de uma boa prática ao nível individual e mesmo local, procurando formas de equacionar questões relacionadas, por exemplo, com os direitos dos doentes ao nível global, ou com a falta de acesso a bens sociais primários e com a invenção de estratégias para permitir uma vida condigna àqueles com quem se interage profissionalmente. Abre-se aqui todo um leque de possibilidades, desde organizações cívicas no contexto político formal, até práticas de voluntariado que poderão permitir articular o local com o global, isto é, a prática centrada em indivíduos com alterações estruturais a nível nacional, por exemplo.

iv. Não bastará cuidar de indivíduos. Será necessário perguntar-se, por exemplo, por que motivos há assimetrias gritantes no acesso aos bens que, a estarem assegurados, constituem o ponto de partida para o fruir da liberdade distintiva dos seres humanos. A globalidade dos problemas e das potencialidades para os resolver patente no mundo do século XXI apela como nunca antes a uma consciência cívica global, afinal, já enunciada por Diógenes (e citada por Martha Nussbaum), quando este afirmava: “sou um cidadão do mundo”. Nesta frase parece condensar-se uma perspetivação da “política” como “cosmo-política”. A facilidade de acesso a mecanismos de comunicação global torna a realidade da “teia global” algo perceptível quotidianamente. Importa, contudo, chamar a atenção para a relevância de articular “espaços públicos virtuais” com “espaços públicos reais” (como temos visto em movimentos sociais recentes, tanto no Norte global, como em países do Sul global).

e) educar para o desenvolvimento da “agência humana”

Resumindo: o desinvestimento na política entendida como vida e intervenção na *polis*, bem como o desencantamento face à possibilidade de ser agente de transformação da realidade social apelam a um investimento na educação para a “agência humana”, entendida como exercício de autonomia por parte de indivíduos com objectivos, criativos e capazes de fazer escolhas (cf. Lister 2003²: 38) que incluam “os seus” e os outros, à luz de um desiderato de respeito universal pelos seus direitos, tornado presente no respeito e no empenho pelos direitos dos outros concretos. Trata-se, no fundo, de conciliar a perspectiva do cuidar dos que nos são próximos com o “imperativo” de um “cuidar político”. Mas trata-se também de “desgenderizar” o cuidar, isto é, de o considerar um horizonte de pensamento e praxis ética

para homens e mulheres – este será um dos contributos mais relevantes da ética feminista para uma ética humana.

Chegada ao fim deste percurso, retomo a fotografia inicial. Se nos colocássemos na perspectiva que estabelece uma dicotomia entre a realidade que nos é próxima e a realidade do alheio, entre o cuidar e o clamar por justiça, entre o que é “próprio” das mulheres e o que é “próprio” dos homens, talvez tivéssemos que nos perguntar se estas mulheres – pelo facto de serem mulheres – gritarão pensando nos seus filhos ou pensando nos filhos dos outros; talvez pudéssemos especular se gritam mesmo não tendo filhos, mesmo que não pensem em tê-los, nem queiram tê-los. Superar uma perspectiva dicotómica talvez possa passar por pensarmos que gritam pelos seus e pelos que não são seus, desejando a utopia de uma sociedade mais justa – para todos – para um “universal” que passará pela prova de fogo de um futuro melhor para cidadãos concretos, mulheres e homens.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benhabib, S. (2004). *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Casanova, J. (2003), “Círculos de pertença”, in: Almeida, J.F., Ávila, P., Casanova, J. et al. *Diversidade na Universidade. Um Inquérito aos Estudantes de Licenciatura*. Oeiras: Celta: 167-179.
- Ferreira, P.M. (2006), “A idade conta? – Clivagens etárias nos valores e atitudes políticas e sociais dos europeus”, in: Vala, J. e Torres, A. *Contextos e Atitudes Sociais na Europa*. Lisboa: ICS: 273-323.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Joaquim, T. (1998), “Social citizenship and motherhood”, in: Ferreira, V., Tavares, T. e Portugal, S. (eds.). *Shifting Bonds, Shifting Bounds: Women, Mobility and Citizenship in Europe*. Oeiras: Celta: 77-83.
- Kohlberg, L. (1987). *Child Psychology and Childhood Education. A Cognitive-Developmental View*. Nova Iorque: Longman.
- Kohlberg, L. (1981). *Essays on Moral Development, Vol. I: The Philosophy of Moral Development*. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Lister, R. (2003²). *Citizenship: Feminist Perspectives*. Nova Iorque: New York University Press.
- Lister, R. (2002), “Cidadania: Um desafio e uma oportunidade para as feministas”, in: *ex aequo*, nº 7: 165-178.
- Lourenço, O. (1998²). *Psicologia de Desenvolvimento Moral. Teoria, dados e implicações*. Coimbra: Livraria Almedina.
- Nussbaum, M. (2003), “Compassion & terror”, in: *Daedalus*: 10-26 (acesso on-line)

- Nussbaum, M. (2002a). *For Love of Country*. Boston: Beacon Press.
- Nussbaum, M. (2002b), “Introduction: Cosmopolitism Emotions”, in: *For Love of Country*. Boston: Beacon Press: IX-XIV.
- Nussbaum, M. (2002c), “Patriotism and Cosmopolitanism”, in: *For Love of Country*. Boston: Beacon Press: 3-17.
- Nussbaum, M. (2002d), “Reply”, in: *For Love of Country*. Boston: Beacon Press: 131-151.
- Nussbaum, M. (1997). *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reforms in Liberal Education*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pais, J. M. (2005), “Jovens e cidadania”, in: *Sociologia, Problemas e Práticas*, nº 49: 53-70.
- Torres, A., Mendes, R. e Lapa, T. (2006), “Famílias na Europa”, in: Vala, J. e Torres, A. *Contextos e Atitudes Sociais na Europa*. Lisboa: ICS: 97-144.