

 <https://doi.org/10.23845/kgt.v15i2.733>

**Vulnerabilidade e desigualdade moral de gênero: cuidado e direitos na formação do agente moral**  
[Vulnerability and moral inequality of gender: care and rights in the formation of the moral agent]

Tania Aparecida Kuhnen

Professora da Universidade Federal do Oeste da Bahia, Brasil.  
Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.  
E-mail: tania.kuhnen@ufob.edu.br

**Resumo**

Ao partir da crítica de que as teorias morais tradicionais não se ocuparam dos problemas da desigualdade de gênero nos papéis morais, este artigo busca apresentar o cuidado como uma habilidade fundamental humana a ser desenvolvida pelo agente moral. Situa-se a condição de vulnerabilidade na base da abordagem moral, deslocando-se o agente moral autônomo do centro das teorias, para considerar o aspecto relacional do ser humano que, ao longo de sua vida, depara-se com diferentes dimensões da vulnerabilidade e é afetado por experiências de vulnerabilidade, de maior ou menor intensidade e duração. Defende-se a necessidade de formação de agentes morais completos, não mais separados por habilidades morais limitadas à atribuição de papéis sociais fixos orientados por gênero. A partir disso, explora-se uma complementaridade entre cuidado e direitos na formação do agente moral.

**Palavras-chave**

Agente moral. Direitos. Ética do cuidado. Vulnerabilidade.

**Abstract**

This paper acknowledges the criticism that traditional moral theories did not address the problems of gender inequality in moral roles. It aims to present care as a fundamental human ability to be developed by the moral agent. The condition of vulnerability is placed on the base of the moral approach, which enables the move of the autonomous moral agent from the center of theories, and the consideration of the relational aspect of the human being, who throughout their life is faced with different dimensions of vulnerability and who is affected by experiences of greater or lesser intensity and duration of vulnerability. The need for formation of complete moral agents no longer separated by moral abilities limited to the attribution of fixed social gender-oriented roles is advocated. Based on this a complementarity between care and rights in the formation of the moral agent is explored.

**Keywords**

Moral agente. Rights. Care ethics. Vulnerability.



## 1 Introdução

Ao se dedicarem a revisar a história da Filosofia da Moral, as filósofas feministas do campo da Filosofia Moral têm chamado a atenção para a parcialidade de gênero que perpassa as teorias morais ocidentais de maior destaque. A configuração das teorias pressupõe, em geral, um agente moral que integra a esfera pública, na qual pode se expressar de forma autônoma e racional, garantindo a proteção de si e dos outros por meio da aplicação de noções de justiça, da assinatura de contratos, do reconhecimento e do respeito a direitos e pela adoção de algum princípio moral universalmente válido. Trata-se de um agente moral que parece não possuir vulnerabilidades e limitações para a ação. É possível, por exemplo, encontrar tais agentes morais autônomos e moralmente bem constituídos no homem virtuoso, com o caráter livremente treinado e educado nos bons hábitos, da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles; no agente racional capaz de autoimposição de leis, da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de Kant; e no indivíduo apto a participar adequadamente da esfera pública plural, com capacidade de comunicar seus argumentos em igualdade de poder do debate acerca de princípios morais, jurídicos e políticos, da *Teoria do Agir Comunicativo* de Habermas.

As teorias morais clássicas pressupõem uma certa univocidade de entendimento sobre a formatação de um agente moral e sua capacidade de autonomia e defesa de interesses e necessidades próprias. Lindemann (2006) resgata a história do agente moral nas teorias éticas tradicionais e aponta para o fato de que tais agentes são geralmente vistos como independentes de um contexto, dotados do mesmo poder social que todos os demais, autossuficientes e capazes de cuidarem de si a ponto de poderem ser deixados sozinhos no mundo e separados de qualquer outra pessoa para decidir de forma autônoma e planejada sobre aquilo que afeta a si e aos iguais. No entanto, o pensamento feminista moral tem mostrado que as imagens da moralidade apresentadas nessas teorias são incompletas e imprecisas, pois enfatizam determinados aspectos do agente moral e seu espaço de decisões e deixam de fora vários outros.

Há, portanto, uma dimensão da vida moral que parece inviabilizar a existência desse formato de agente moral em todos os locais e posições sociais da sociedade. Grande parte das experiências morais de muitas pessoas, que não podem ser simplesmente eliminadas da sociedade, não são contempladas naquele modelo de



agente moral, afirma Lindemann (2006). Trata-se de agentes morais que vivem sob condições mais restritivas de liberdade, cuja vida é marcada por uma série de barreiras que se estendem desde o início da existência até o final de suas vidas. São desvantagens, restrições e limitações que decorrem da amplo alcance de diferentes sistemas de opressão que desqualificam o agente moral, presentes mesmo nas sociedades de ordenamento democrático.

É nesse contexto que se pode situar o sistema de opressão de gênero que exige de mulheres e homens o desenvolvimento de habilidades morais distintas. Enquanto homens são geralmente educados para o exercício de julgamentos morais no âmbito da vida pública, onde aplicam concepções de justiça, de direitos e princípios morais, mulheres ainda são ensinadas a desenvolver a habilidade do cuidado, ficando prioritariamente responsáveis pela atividade de cuidar e pela educação moral dos filhos no contexto privado, ainda que integrem a esfera pública de forma ativa. No sistema tradicional de gênero, que acaba por sobrecarregar a mulher com a função do cuidado quando ela assume responsabilidades na esfera pública, não se garante às mulheres em geral a formação moral idealizada para os homens. Ao mesmo tempo, homens continuam livres das funções e ocupações do cuidado, bem como do papel social da educação moral para o desenvolvimento da habilidade de cuidar do outro na relação.

Há, assim, um vazio na formação moral de homens e mulheres quando prevalece a educação moral baseada em papéis tradicionais de gênero: aos homens falta a capacidade de cuidar enquanto às mulheres, muitas vezes, podem sentir dificuldade de resolver problemas morais a partir do reconhecimento de princípios e direitos, como apontam os trabalhos de Gilligan (1982, 2011). A consequência disso é a formação de sujeitos morais incompletos que terminam por reproduzir papéis tradicionais do sistema binário de gênero por meio de suas decisões morais. Adicionalmente, nessa incompletude situada dentro do sistema patriarcal no qual prevalece a lógica da dominação, mulheres acabam sendo sobrecarregadas com as demandas de cuidado ao mesmo tempo em que lutam pela autonomia, por direitos, justiça e igualdade na esfera pública. Em outros termos, embora mulheres cada vez mais se aproximem da moralidade pública, tornando-se agentes morais desenvolvidos com plena autonomia e liberdade de ação e decisão a partir do reconhecimento de princípios e direitos, homens em geral ainda não estão voltados na mesma intensidade para a preservação responsável de relações de cuidado –



seja no âmbito familiar, seja no contexto social mais amplo. Parece haver um certo descompasso no exercício da moralidade reproduzido mediante a sustentação das estruturas dualistas e hierárquicas, de exploração e de dominação de grupos e de reprodução de expectativas normativas dentro da sociedade patriarcal.

Nesse contexto, torna-se relevante uma leitura crítica das teorias morais tradicionais que não se ocuparam dos problemas da desigualdade de gênero na sociedade. É preciso reconceber tais abordagens a partir da ideia de formação de agentes morais completos – não mais separados em termos de habilidades morais ligadas à atribuição de papéis sociais fixos por gênero. Superar papéis morais atribuídos conforme o gênero é etapa essencial para superar hierarquias opressivas baseadas em gênero. Se o feminismo, conforme destaca Lindemann (2006, p. 9), questiona a distribuição desigual de poder entre homens e mulheres na sociedade, o que resulta numa assimetria que subjuga as mulheres, então é necessário repensar a construção do sujeito moral em sociedade. Somente com a reestruturação dos papéis morais é possível reconfigurar as relações entre agentes morais adultos e desenvolvidos, pautando-as pela igualdade de responsabilidade. Não basta, assim, igualdade em termos de direitos ou garantias de participação no espaço político para as mulheres. O acesso de forma equitativa ao poder, juntamente com a desconstrução da estrutura patriarcal, pressupõe também uma mudança na percepção sobre as próprias responsabilidades morais de todos os sujeitos uns para com os outros.

Uma das inferências centrais de teóricas feministas do campo moral, como Annete Baier e Virgínia Held, ao analisarem os limites das teorias morais tradicionais, é a de que um princípio moral e mesmo a noção de direitos morais não conseguem dar conta de resolver todos os problemas morais com os quais os diferentes sujeitos, na vida privada e na vida pública, podem se deparar. Baier (1993) salienta que a construção teórica dos filósofos ao longo da história tem se mostrado incompleta, uma vez que a abrangência reivindicada em suas teorias não é alcançada, dada a complexidade das relações morais. A autora cita o filósofo John Rawls que, por exemplo, deixa de lado a discussão moral sobre os danos infringidos a animais e a destruição da natureza. Em outras abordagens “liberais” contemporâneas, temas como as atitudes adequadas em relação às crianças, aos doentes e deficientes, aos parentes, amigos e pessoas com quem se mantêm relações de proximidade também ficam esquecidos. Novamente, as



teorias centrais parecem se ocupar primordialmente dos problemas e dilemas abstratos da esfera das relações públicas, enquanto os problemas morais complexos das relações do campo do privado são deixados de lado.

Isso não significa mostrar que os princípios ou direitos pensados nas teorias clássicas não sejam relevantes para auxiliar na tomada de decisões morais, mas admitir que, por si só, dão conta de apenas parte da vida moral de seres humanos – comumente aquela que cabe aos homens na esfera pública. Tais teorias oferecem verdades parciais sobre a vida moral que não precisam ser descartadas. A noção de obrigação, por exemplo, enquanto limitação de liberdade justificada, é fundamental para apoiar decisões no campo da moralidade. Porém, salienta Baier (1993, p. 22), “existe uma grande parte da moralidade não abrangida por esse conceito [obrigação], uma parte de muita importância mesmo para a área na qual há obrigações”. Ainda conforme a autora, não há como estabelecer uma obrigação para alguém de transformar uma criança em um agente moral cumpridor de promessas. Nesse sentido, é fundamental reestruturar teorias morais a partir da inclusão de outros elementos relevantes para as relações morais, a exemplo da ideia da vulnerabilidade, presente em cada ser humano ao longo de sua vida, como um aspecto essencial na teorização sobre a moralidade.

A valorização da vulnerabilidade enquanto condição existencial humana permite colocar em questão a tradicional separação na educação moral de homens e mulheres, defendendo a necessidade de uma formação moral abrangente que permite a expressão moral completa a homens e mulheres enquanto seres humanos. Essa educação deve se dar a partir do desenvolvimento da habilidade de cuidar, que permite ir além da tradicional ideia de obrigações morais impostas a um certo modelo de agente moral abstrato. Mudar o curso da formação moral possibilita a expressão do potencial moral humano, não mais restringido pelas ideias tradicionais de moralidade associadas ao gênero.

Com base nisso, o presente artigo objetiva discutir a importância do reconhecimento da vulnerabilidade enquanto elemento que deve guiar a formação moral de seres humanos para superar os papéis tradicionais de gênero, que terminam por sobrecarregar as mulheres com as funções de cuidado no sistema binário-hierárquico da sociedade patriarcal. A habilidade de cuidar é uma característica essencial humana e pode ser tomada como uma base para superar a parcialidade de gênero de teorias morais tradicionais. Para atender à vulnerabilidade, tanto a habilidade de cuidar quanto a



capacidade de reconhecer e respeitar direitos são aspectos centrais a serem desenvolvidos por qualquer agente moral humano.

## 2 O ser humano e sua condição de vulnerabilidade

Ser vulnerável é uma condição da existência humana. Nenhum humano nasce autossuficiente, nem se torna um super-homem, sobrepondo-se de modo definitivo à sua condição de vulnerabilidade. Desde o momento do nascimento, quando deixa de estar protegido no ventre materno, o bebê humano passa a necessitar de cuidado e atenção daqueles que o cercam. À medida que se desenvolve, expressa seus desejos e forma seus interesses e preferências, o cuidado adequado continua sendo fundamental e, em geral, acaba se tornando mais complexo e demandando sempre ações de ordem específica. Mesmo agentes morais adultos passam por situações de vulnerabilidade ao longo de sua existência nas quais não resistiriam se fossem simplesmente deixados sozinhos. Quando humanos se tornam mais velhos, a vulnerabilidade assume novos formatos e exige modos de atenção e cuidado que atendam adequadamente às necessidades dessa idade. A vulnerabilidade assume, portanto, diferentes sentidos e configurações, o que, por sua vez, demanda uma rede complexa de atenção a fim de proteger humanos da sua condição de sujeitos vulneráveis.

Ao tratar do surgimento do ser humano, a fábula de Higino aponta para a característica humana da vulnerabilidade presente em sua própria constituição:

Certo dia, ao atravessar um rio, Cuidado viu um pedaço de barro. Logo teve uma ideia inspirada. Tomou um pouco de 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 Cuidado discutiam, surgiu, de repente, a deusa Terra. Ela também quis conferir o seu nome à criatura, pois fora feita de barro, material de seu corpo. Originou-se então uma discussão generalizada. De comum acordo pediram a Saturno, o pai de todos os deuses e o senhor do tempo, para que arbitrasse a questão. Ele acedeu prontamente e tomou a seguinte decisão, que pareceu justa a todos:

“Você, Júpiter, deu-lhe o espírito; receberá, pois, de volta o espírito quando essa criatura morrer.

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, cuidará dela 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 *humus*, que significa terra fértil.” (HIGINO apud BOFF, 2012, p. 55-56).

A origem do ser humano aparece aqui vinculada a um cuidado necessário, de edificação e sustentação da vida. A existência sem o cuidado não é possível, o que torna o ser humano dependente e vulnerável. Ser humano é reconhecer a própria vulnerabilidade existencial e a impossibilidade de viver sem apoio e assistência. Ao interpretar a fábula de Higino, Reich (1995) elenca diferentes interpretações possíveis, a saber: ela subverte o significado de outras narrativas que procuram explicar a origem da sociedade; apresenta uma imagem alegórica da humanidade na qual sua característica mais notável é ser cuidada ao longo da vida; a imagem mitológica sugere que a humanidade é sustentada pela noção de cuidado; por fim, o fato de o ser humano não ter sido nomeado por deuses poderosos, mostra que o cuidado solícito é uma forma de proteção da vida humana contra o poder manipulador e opressivo. A criatura humana recebe, pois, uma proteção durante toda a sua vida diante da vontade e da disputa pelo poder sobre ela por parte dos deuses. A condição de vulnerabilidade torna necessária essa proteção permanente.

Na anedota sobre a origem do humano, a vulnerabilidade é percebida, portanto, como sua característica essencial humana. Embora os processos de educação e formação orientados por gênero ao longo da história, bem como as consequentes práticas sociais prevalentes de relação entre os gêneros, insistam em colocar a mulher como um sujeito vulnerável e o homem como o membro forte da espécie, cuja força e superioridade o colocam acima da condição de vulnerabilidade, é preciso entender que qualquer ser humano passa por experiências de vulnerabilidade ao longo da vida, de maior ou menor intensidade e duração. Todos e todas são potencialmente vulneráveis desde o nascimento à morte, ainda que se possa definir alguns grupos específicos, como os de doentes mais graves, onde a vulnerabilidade é expressada de forma mais direta e clara. Não há nada de excepcional no reconhecimento de que pessoas são seres vulneráveis, afirma Gilligan (2011), e apesar de a vulnerabilidade ter sido uma vez associada às mulheres, ela é uma característica humana. Somente há problema quando a condição de vulnerabilidade do sujeito lhe é negada por processos de constituição individual, o que pode conduzir a sofrimentos e patologias.



Gilligan (2011) salienta que a formação da masculinidade a partir da negação da vulnerabilidade e sua substituição por características como força, coragem e competitividade, além de noções de distanciamento e separação dos outros, pode levar à violência. Os heróis podem ser aqueles que encobrem sua própria vulnerabilidade por meio do exercício da violência. Por isso, a importância de reconhecer a vulnerabilidade como uma característica moralmente relevante deve-se também ao fato de que quando indivíduos não podem expressá-la, ou seja, quando são coibidos socialmente de deixar vir à superfície suas formas de vulnerabilidade, necessitando assemelharem-se a heróis, podem convertê-la em alguma forma de violência contra si ou contra os outros. Nesse sentido, parece haver uma conexão entre a dissimulação da vulnerabilidade por meio de uma aparência heroica e a prática de atos violentos. O fato de meninos, por exemplo, ao serem educados de acordo com as tradicionais expectativas do gênero masculino serem levados a esconder seus sentimentos de vulnerabilidade desde pequenos certamente influencia a estrutura de um adulto mais violento. Gilligan (2011) registra por meio de seus estudos o comportamento de garotos que, literalmente ou figurativamente, vestem trajes de super-heróis para expor a masculinidade ao mesmo tempo em que encobrem a ternura, a sensibilidade emocional e a vulnerabilidade.

Em conformidade com os pontos críticos apontados por autoras dentro das correntes da filosofia feminista sobre a ética moderna tradicional e a concepção de agente moral autônomo que nelas são apresentadas, a questão da vulnerabilidade é insuficientemente debatida. A condição humana mais fundamental, de sujeito vulnerável cercado de relações, é deixada em segundo plano em detrimento da importância de especificar as condições de formação do sujeito autônomo, autossuficiente, capaz de aplicar princípios morais de forma imparcial, submeter-se a normas e regras morais e respeitar o outro na esfera pública. Baier (1993) pontua, nesse sentido, que as teorias liberais em geral tem dado pouca atenção à questão da responsabilidade da formação de novos agentes morais competentes para viverem na sociedade democrática. Decisões ligadas à moralidade de ter ou não filhos, à recusa de cuidar deles, ao modo como as instituições justas vão equilibrar as responsabilidades envolvidas em assegurar a existência de novos membros moralmente competentes e daqueles que perdem essa competência são pouco discutidas. Todavia, essas também são questões do âmbito da moralidade, que mostram inclusive a vinculação entre a esfera privada e a pública. Além



disso, sem abordar tais problemas, não há como garantir a existência de um futuro agente moral autônomo.

Embora a dimensão da autonomia seja fundamental para a constituição de um agente moral, ela não é uma condição necessária para a constituição de um sujeito à moralidade. Por outro lado, a vulnerabilidade é uma condição da humanidade, bem como de todos os sujeitos à moralidade para além dos humanos, e, por isso, uma característica essencial a ser levada em conta em qualquer teoria moral abrangente e que mais satisfatoriamente dê conta da dimensão da moralidade na existência humana. A experiência da vulnerabilidade, segundo destaca Torralba i Roselló (2009, p. 57), está “intimamente arraigada na humanidade. O ser humano é um ser vulnerável, radicalmente vulnerável [...]. Vulnerabilidade significa fragilidade, precariedade”. A unidade estrutural e relacional que constitui cada ser humano de forma específica não é absoluta nem inalterável, afirma Torralba i Roselló, e está a todo momento ameaçada por uma gama de fatores internos e externos: a enfermidade, o sofrimento, a velhice, a exclusão, a marginalização, o abandono, os insultos, os ferimentos físicos e sentimentais, entre outros.

Pode-se inclusive levantar a hipótese de que a vulnerabilidade esteja vinculada ao desenvolvimento da capacidade evolutiva da empatia e da sociabilidade por parte de seres humanos, elementos fundamentais da dimensão moral da vida humana. Enquanto sujeitos vulneráveis, seres humanos tornam-se menos suscetíveis quando não estão sozinhos, isto é, quando vivem em grupos configurados por relações e vínculos de confiança. Talvez seja a vulnerabilidade que tenha levado ao desenvolvimento do que Darwin (2006) denomina de ‘sentimentos instintivos’ que impelem humanos e outras espécies animais a viver em um corpo mais amplo. Evolutivamente, humanos “teriam se sentido desconfortáveis quando separados de seus companheiros, para quem teriam sentido algum grau de amor; eles teriam advertido o outro do perigo e dado ajuda mútua em ataque ou defesa. Tudo isso implica algum grau de simpatia, fidelidade e coragem” (DARWIN, 2006, p. 869). Ainda sobre as qualidades sociais ou ‘instintos sociais’ e sua importância para a escolha dos humanos de viverem em grupos, Darwin (2006, p. 826) acrescenta que são eles que, “aparentemente assistidos por uma certa quantidade de razão”, estimulam os humanos a se ajudarem uns aos outros dentro de uma mesma comunidade, isto é, protegerem-se mutuamente. Sendo assim, a relação e a manutenção



de vínculos com os outros auxilia na proteção contra a fragilidade, insegurança e suscetibilidade da vida individual.

A própria empatia, enquanto capacidade de se colocar no lugar do outro, remete à experiência de reconhecer a si mesmo como tão vulnerável quanto o outro, percebendo que pode suceder a si as mesmas condições pelas quais o outro está sofrendo. Acrescente-se que quanto maior a atividade empática e simpática da pessoa, provavelmente mais ela se reconhece como um sujeito vulnerável. Isso pode ter uma influência positiva sobre o próprio comportamento moral do indivíduo, isto é, quanto maior o reconhecimento da condição de vulnerabilidade inerente a sua existência, maior a preocupação do agente moral em agir de forma moralmente correta nas relações com os outros.

O filósofo Hume, na contramão das principais teorias morais da modernidade, destacou a importância da percepção de vínculos com os outros como parte da construção moral do indivíduo empático:

Temos uma idéia [sic] viva de tudo que tem relação conosco. Todas as criaturas humanas estão relacionadas conosco pela semelhança. Portanto, suas existências, seus interesses, suas paixões, suas dores e prazeres devem nos tocar vivamente, produzindo em nós uma emoção similar à original – pois uma idéia [sic] vívida se converte facilmente em uma impressão. (HUME, 2001, p. 403).

A partir da impressão do outro como um semelhante, com o qual se está conectado, desenvolve-se a atitude moral propriamente dita, de voltar a atenção para esse alguém: “Qualquer pessoa que esteja unida a nós por meio de alguma conexão pode ter certeza de que receberá uma parcela do novo amor, proporcional ao grau de conexão, sem que precisemos saber quais são suas outras qualidades” (HUME, 2001, p. 386). A conexão com o outro pode ser despertada por diferentes formas de relações, seja com pessoas mais próximas, seja com conterrâneos, vizinhos, colegas profissionais. Qualquer forma de construção de vínculo, de constituição de familiaridade, implica compartilhamento de afeições. Esse compartilhamento é fundamental para o ser humano, defende Hume (2001, p. 386-387), “inteiramente incapaz de se bastar a si mesmo” e incapaz de “formar um desejo sequer que não se refira à sociedade”. A disposição da empatia é o que guia os indivíduos uns em relação aos outros, possibilitando o fortalecimento de inter-relações. Baier (1987) acrescenta que a própria noção de identidade em Hume é estendida de forma a incluir a experiência da interconexão com o



outro, o que permite entender como a moralidade preserva e expande o carácter de cooperação e interdependência dos indivíduos. A experiência do vínculo, da comunidade, da proximidade é, portanto, essencial para a própria identidade dos seres humanos como tais.

A característica da vulnerabilidade mostra ainda como indivíduos são interdependentes. Para Gilligan (2011), seres humanos se constituem a partir das interconexões e da manutenção de vínculos afetivos e de cuidado e somente nesse contexto é possível falar em autonomia, ou seja, não como uma forma de isolamento e separação, mas como a possibilidade de se constituir livremente sem barreiras restritivas que promovam desvantagens e a consequente desigualdade, bem como o binarismo moral de gênero. A sociedade patriarcal, à medida que afasta homens da possibilidade da construção de relacionamentos de proximidade e de vínculos de confiança, limita a habilidade da interdependência e impossibilita o desenvolvimento do ser humano como tal. Ao mesmo tempo, sobrecarrega mulheres de vínculos de proximidade e responsabilidade pelo cuidar, inibindo-as de constituírem livremente sua autonomia nas relações que mantêm ao seu redor.

Torralba i Roselló (2009), sem fazer inicialmente distinções de gênero, pontua que a vulnerabilidade humana manifesta-se rotineiramente em ações comuns, tais quais, a busca de proteção contra o frio, o cuidado com a alimentação, a preocupação com a segurança pessoal, entre outros comportamentos que integram a vida diária e que, ainda que irrefletidos, têm em vista proteger o sujeito de situações de precariedade. Mas os seres humanos podem também ser conscientes de sua vulnerabilidade e buscar soluções refletidas para combatê-la ou prevenir danos que podem dela resultar. Por seu intelecto aperfeiçoado, os seres humanos tem o privilégio de superar vários obstáculos decorrentes de sua vulnerabilidade, ainda que não possa dominá-la por completo. Todavia, o que o autor não nota é que essa mesma consciência representa mais um degrau de vulnerabilidade, pois o indivíduo é consciente dos riscos que corre e, quando não pode prevenir ou se precaver dos riscos, tem-se como resultado um sofrimento ainda maior.

No que concerne à caracterização da vulnerabilidade, Torralba i Roselló (2009) afirma que ela pode tanto ser intrapessoal, quando sua origem está situada no próprio indivíduo, a exemplo do que acontece quando se é acometido por uma doença, ou

interpessoal, como no caso de uma tempestade muito forte que atinge uma casa ou um raio que acerta uma pessoa.

Torralba i Roselló (2009) destaca ainda as diversas dimensões da vulnerabilidade que afetam o ser humano em sua pluridimensionalidade, a saber:

- Vulnerabilidade ontológica: parte do reconhecimento de que seres humanos não são seres absolutos e autossuficientes, mas dependentes e limitados, determinados por sua finitude e por sua contingência.
- Vulnerabilidade social: é a forma de vulnerabilidade decorrente das relações interpessoais em sociedade que resultam em instrumentalidade e violência, tornando o sujeito suscetível à insegurança, risco, exposição ao ultraje, entre outras patologias sociais. Acrescente-se aqui o risco da opressão e exploração em condições análogas à escravidão.
- Vulnerabilidade cultural: diz respeito à ignorância do ser humano em relação à produção cultural de seu entorno mais próximo ou amplo, tendo como grau de manifestação mais intenso sua conversão em sujeito completamente manipulável e instrumentalizável.
- Vulnerabilidade ética: o primeiro sentido da vulnerabilidade ética é sugerido por Paul Ricoeur, segundo o qual o ser humano tem a característica da labilidade, isto é, a possibilidade de cair no sentido moral do termo, de fracassar, pois tem consigo a possibilidade do mal moral; o segundo sentido é extraído de Lévinas e dispõe que a vulnerabilidade é a aptidão de ir ao encontro do outro e dispor-se para ele.

Saliente-se que as diversas formas de vulnerabilidade podem ainda ser combinadas e intensificadas. Mulheres pobres e negras, por exemplo, formam um grupo subordinado especialmente vulnerável, pois mais frequentemente sofrem com maior intensidade da integração entre vulnerabilidade social, cultural e ética. Conforme salienta Adams (1996), o grupo de mulheres sofre de uma violência crônica e não apenas episódica, que não atinge diretamente todas as mulheres, mas significa que todas precisam antecipar que serão vitimizadas simplesmente por serem mulheres, o que constitui uma condição excepcional de vulnerabilidade. As mulheres e outras minorias de gênero vivem em um contexto social e político de relações que intensifica sua vulnerabilidade. A violência que vulnerabiliza esses sujeitos não precisa de uma boa



razão para ser justificada, ela é socialmente construída à luz da lógica da dominação do patriarcado e naturalizada a partir da posição social de menor valor que tais indivíduos ocupam.

O funcionamento e a sustentação de sistemas de opressão, que naturalizam formas de violência contra grupos oprimidos, são elementos essenciais para compreender a dinâmica de intensificação da vulnerabilidade de determinados grupos. Um sistema de opressão, segundo Frye (2005), promove a imposição de barreiras e forças de restrição, que levam a experiência do confinamento sistemático e inevitável, que não é meramente acidental ou ocasional, mas que formata, restringe e limita o modo de ser e a mobilidade do indivíduo. “É a experiência de ser enjaulado: todas as avenidas, todas as direções estão bloqueadas ou com armadilhas” (FRYE, 2005, p. 85). A consequência é que, enquanto partes de um grupo social, indivíduos oprimidos são impedidos de participar plenamente em sociedade.

Iris Marion Young (2005) destaca ainda a existência de cinco faces da opressão, que também podem ser associadas à intensificação da vulnerabilidade social do sujeito: 1) Exploração, que trata do benefício de um grupo por meio do trabalho de outro, envolvendo a distribuição injusta de bens e serviços em meio a uma estrutura social injusta; 2) Marginalização, que leva à exclusão da participação da vida social comum de grupos vistos como indesejáveis, potencializando em tais indivíduos a sujeição à privação material grave e mesmo ao extermínio; 3) Desempoderamento, que resulta em falta de respeito, invisibilidade, tratamento negativo e sentimento de impotência para mudar uma situação e para exercer certas atividades com status social; 4) Imperialismo cultural, que promove o modo de vida de um grupo dominante como o padrão ideal e a norma universal, a partir do qual culturas de outros grupos são julgadas e consideradas inferiores; 5) Violência, que trata da ameaça sistemática e legitimada aos membros de grupos oprimidos, os quais habitam-se a viver com medo de ataques aleatórios a própria pessoa ou sua propriedade, motivados pelo desejo do grupo dominante de humilhar, machucar e destruir. A violência envolve ainda assédio, intimidação e ridicularização. Todas essas forças interagem no fortalecimento de uma estrutura de desvantagens e injustiças que são reproduzidas de forma contínua contra determinados grupos.

No que concerne especificamente à face da exploração, Young (2005) acrescenta que é muito evidente como mulheres são exploradas por homens nas tarefas de cuidar.



As mulheres fornecem aos homens e às crianças o cuidado, proporcionam aos homens a satisfação sexual e, enquanto classe, recebem muito pouco dos homens. Ademais, a socialização moral com base em gênero tende a tornar as mulheres mais atenciosas a dinâmicas interativas do que homens, bem como torna-as empáticas e fornecedoras de suporte para os sentimentos das pessoas. Tanto homens quanto mulheres veem mulheres como nutridoras de suas vidas pessoais, enquanto mulheres recebem pouco ou nenhum apoio e suporte emocional de homens.

Membros de grupos oprimidos podem ainda sofrer de uma vulnerabilidade epistêmica, quando se lhes nega a capacidade de serem sujeitos conhecedores, isto é, quando não se admite que pessoas de certos grupos podem ser emissores de conhecimento. Tal aspecto é discutido por Fricker (2007), que procura mostrar a interconexão entre o ato de negar ao sujeito a capacidade de conhecer e de produzir conhecimento como testemunha de alguma situação e a invisibilidade ética da injustiça por ele sofrida. Em muitas situações, a expressão de conhecimento por parte de um indivíduo que pertence a um grupo oprimido é invalidada quando a credibilidade atribuída a sua palavra é rebaixada em razão de preconceito. O resultado dessa desconfiança é o silenciamento e a marginalização de tentativas de comunicação por parte desses sujeitos. A eles também é negada a participação plena nos processos de produção de conhecimento e, inclusive, na definição de problemas e questões relevantes de serem investigadas.

Tendo por base as contribuições das análises do funcionamento de sistemas de opressão, é importante notar que apesar da condição de vulnerabilidade ser humana, assegurando uma certa igualdade entre todos os humanos, não se pode esquecer que a intensidade da vulnerabilidade pode afetar mais determinados grupos sociais submetidos a relações de domínio e opressão. Por isso, incluir as diferentes formas de vulnerabilidade dentro da base de uma teoria moral é fundamental para, em um primeiro momento, tornar visíveis essas vulnerabilidades e, então, fazer jus aos indivíduos que mais comumente padecem de seus efeitos danosos.

Pauer-Studer (2006) é uma das autoras que inclui a condição de vulnerabilidade dos seres humanos em sua concepção de moralidade como algo fundamental para o reconhecimento de obrigações morais. A moralidade rege as inter-relações porque se atribui uma consideração à vulnerabilidade e às necessidades dos integrantes de uma



comunidade moral. As teorias sobre o bem, que visam garantir aos sujeitos a possibilidade de seguir diferentes concepções de vida boa tomam como base a condição humana universal e compartilhada da vulnerabilidade, da qual é preciso ser protegido para que, em princípio, esteja aberta aos indivíduos a possibilidade de realização de seus planos individuais de vida. Assim, a experiência compartilhada da vulnerabilidade origina a própria considerabilidade moral ou o sentido de pertencimento a uma rede de relações de proteção.

Pauer-Studer (2006) destaca ainda a importância de se olhar para a vulnerabilidade principalmente quando se consideram as relações morais entre desiguais, isto é, as relações que não são recíprocas e simétricas, casos nos quais especial atenção é fundamental para se entender a situação de vulnerabilidade daquele que é diferente. Portanto, para além da condição de agente moral autônomo, a sensibilidade empática e os sentimentos são elementos importantes para compreender as necessidades e interesses do sujeito particular vulnerável em uma relação assimétrica.

Embora Pauer-Studer (2006) não tenha dado atenção a esse aspecto, pode-se acrescentar que o enfoque nos vínculos e relações com os outros adquirem relevância ainda maior em meio às relações assimétricas, que envolvem, por exemplo, sujeitos morais em condições especiais de vulnerabilidade (doentes, crianças etc.), a fim de facilitar a identificação e satisfação de interesses e necessidades de tais pacientes morais. Para poder respeitar e considerar de forma justa as necessidades e os interesses fundamentais do outro, o agente moral precisa-se perceber-se como responsável em uma relação de atenção e cuidado.

Importa salientar ainda que sequer se pode restringir a vulnerabilidade à condição humana, sobretudo ao se considerar as descobertas evolutivas do primatologista Frans de Waal (2009) acerca da empatia em outras espécies. O reconhecimento da vulnerabilidade, ainda que de forma incipiente, parece estar presente em todos os animais sociais, isto é, aqueles que buscam a vida em grupos. Ademais, as ações humanas regidas pela falta de cuidado, conforme salientado no item anterior, tem colocado sob condição de vulnerabilidade muitas outras formas de vida. Por isso, a noção de vulnerabilidade vem sendo empregada de forma cada vez mais ampla dentro da bioética animalista e ambientalista, mormente considerando-se o aspecto característico desse tipo de relações morais que se dá entre desiguais em termos de poder e posição social. São



relações assimétricas em que uma das partes constitui o agente moral e a outra o paciente, que normalmente não é capaz de reconhecer conscientemente sua vulnerabilidade e fica a mercê das ações de cuidado do agente.

As considerações referentes à questão da vulnerabilidade evidenciam que o enfoque central de uma teoria moral não deve ser apenas a capacidade de autonomia dos agentes morais, mas incluir na base da perspectiva ética a vulnerabilidade de todos os sujeitos à moralidade, ou seja, daqueles que integram o círculo dos seres moralmente relevantes. É o reconhecimento da vulnerabilidade que justifica a consideração moral do sujeito e a obrigação moral de fazer algo por ela ou ele, protegendo-o dessa condição existencial. Com isso, não se pretende afirmar que a autonomia não deva ser um valor importante a ser promovido por meio das ações de cuidado e da garantia de direitos, uma vez que quanto mais autônomo o indivíduo, menor sua vulnerabilidade ontológica, social, cultural e ética, mas apenas que a vulnerabilidade seja a fonte central da moralidade e não a autonomia.

A autonomia de um agente moral também não pode ser sinônimo de separação, indiferença diante da condição do outro e distanciamento por meio do respeito a direitos. Essa visão de autonomia é promovida na sociedade patriarcal, mas nunca pode ser a realidade de todos os seres humanos, cujas experiências morais implicam relações de proximidade. Apenas grupos de poder e de domínio podem realizar tal forma de autonomia enquanto separação do outro e capacidade de autoimposição de leis, promovendo e sustentando privilégios e a própria desigualdade moral entre os gêneros. Por isso, é preciso tornar central na teorização sobre a moralidade o fato de seres humanos serem interdependentes, tenderem a construir vínculos relacionais de proximidade e de cuidado a partir da empatia. Além disso, a valorização do aspecto relacional e da interconexão dos sujeitos manifestada na sua interdependência social leva também a uma percepção mais precisa dos riscos da vulnerabilidade o que, por sua vez, exige a atenção de uma teoria moral que objetive assegurar a proteção das formas de vida diversas. Por fim, a proteção da vulnerabilidade não pode ser assegurada apenas por meio de direitos e garantias legais. Desde sua constituição, como mostra a fábula de Higino, seres humanos são dependentes de estruturas de cuidado, que se estendem de diversas formas durante toda a sua existência.



### **3 A proteção diante da vulnerabilidade: a necessidade da complementaridade entre cuidado e direitos**

A partir do exposto acerca da condição das diferentes formas de vulnerabilidade do ser humano, tem-se então que o cuidado e os direitos são formas complementares de atender à vulnerabilidade dos sujeitos à moralidade, com a finalidade de lhes assegurar a proteção necessária ou pelo menos a possível para obstacularizar a vulnerabilidade. Em outras palavras, cuidado e direitos têm o mesmo objeto, qual seja, garantir a proteção de sujeitos em condição de vulnerabilidade e reduzir ao máximo os efeitos dessa condição. Todavia, até o presente, as teorias morais ocuparam-se primordialmente da capacidade do sujeito autônomo de reger seu comportamento moral por meio do respeito a direitos. A função de cuidar ficou historicamente relegada ao segundo plano e foi transformada em uma atividade desvalorizada e executada em grande medida pelas mulheres enquanto membros de um grupo oprimido.

Ao conciliar cuidado e direitos em uma teoria moral não se almeja sustentar que ambos são equivalentes, ou seja, que poderiam referir a mesma coisa, mas sim que possuem um valor igualmente relevante e devem, portanto, ocupar espaço central na teoria moral. Também não se pretende dar uma formulação lógica de bi-implicação, segundo a qual, por exemplo, só há cuidado se e somente se há direitos ou só há direitos se e somente se há cuidado, uma vez que existe cuidado sem que ele esteja configurado na forma de um direito formal. O que se pontua, na verdade, é que o cuidado pode implicar, isto é, resultar em direitos morais e sociais, evidenciando uma relação entre ambos a partir da noção de vulnerabilidade. Muitos direitos são gerados a partir de necessidades de cuidado. No entanto, nem todas as ações de cuidado podem ser expressas na forma de direitos. A habilidade de cuidar, as especificidades das situações de vulnerabilidade e a complexidade do cuidado não podem ser reduzidas a uma gama de direitos.

Considerando esse contexto de relação entre cuidado e direitos, cabem algumas considerações sobre o sentido do termo 'direito' adotado aqui. Parte-se de Rawls (1999, 2001), que estabelece em *A Theory of Justice* e em *Justice as Fairness: A Restatement*, ao conceber os princípios de justiça, a noção de direito como '*claim*' no primeiro



princípio<sup>1</sup>. Não se defende aqui uma ideia de direitos naturais, por exemplo, mas antes uma concepção segundo a qual direitos são compromissos comuns que resultam do reconhecimento de que certas proteções, como a da liberdade, são fundamentais. Esses compromissos resultam em ‘*claims*’, isto é, exigências ou reivindicações a algo contra um alguém específico, afirma Waldron (1984). Direitos podem, assim, ser derivados de deveres: uma vez estabelecida a responsabilidade de cuidar nas relações e de não causar danos, deriva-se um direito ao cuidado dentro da relação da parte que se encontra em situação vulnerável. Conforme pontua Azevedo (2010), a linguagem do direito como uma exigência indica quem é o portador da exigência e da obrigação correlata. Na relação de cuidado, o sujeito vulnerável possui o direito moral ao cuidado, enquanto o sujeito cuidador na função de agente moral tem a obrigação correlata. O direito moral ao cuidado é essencial para que qualquer ser humano possa ter suas potencialidades desenvolvidas enquanto tal e possa florescer, ou, de forma mais sucinta, para que um ser humano possa existir, como se depreende do sentido de cuidado que aparece na fábula de Higinio. Esse direito moral ao cuidado não se restringe ao seres humanos, pois também outras formas de bem vida tem sua existência dependente de certas condições de possibilidade para que vivam. Proteger tais condições é a função de um direito ao cuidado de seres vivos, que cabe aos agentes morais implementar.

A relação entre cuidado e direitos pretende referir ainda que o cuidado pode resultar na formulação de distintos direitos, ou seja, a preocupação atenciosas de uns para com os outros, ou mais especificamente com a vulnerabilidade alheia, pode originar normas de proteção moral e legal. Nesse sentido, muitos dos direitos sociais existentes podem ser compreendidos como uma expressão das relações de cuidado. Benefícios positivos conquistados nas últimas décadas como o direito ao cuidado médico, à moradia e à educação são fruto de preocupações que vão além de garantias básicas de liberdade e autonomia, assentadas na tradição individualista que coloca os sujeitos como independentes e únicos responsáveis por si mesmos. Traduzir o cuidado no formato de direitos é uma evidência de que os vínculos sociais vão muito além do respeito à liberdade alheia, mas expressam uma preocupação com seu bem-estar, para que ele

---

<sup>1</sup> Importa salientar que em *A Theory of Justice*, ao tratar do primeiro princípio, Rawls cita especificamente a expressão ‘*equal right*’ (RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 53), enquanto que em *Justice as Fairness: A Restatement*, a expressão empregada é ‘*same infeasible claim*’ (Id., 2001, p. 42).

possa traçar seu plano racional de vida e realizar sua concepção de bem, reduzindo o espaço da vulnerabilidade em sua vida.

Ao mesmo tempo, importa notar que muitos direitos morais e legais evocam diferentes formas de cuidado ou visam ampliar a rede de indivíduos incluídos sob o espectro de cuidados específicos. Ainda que direitos tenham sido historicamente garantias destinadas a privilegiados, isto é, proclamados por grupos detentores de poder que mantiveram hierarquias e excluíram muitos outros, direitos são uma forma de preocupação com o outro. A linguagem de direitos também é usada como instrumento para reivindicar a expansão da igualdade para grupos aos quais se negou tais direitos. Mulheres e negros têm reivindicado justamente a inclusão sob as demandas dos direitos, pois também são dignos da preocupação com o outro e a proteção traduzida na linguagem dos direitos. A expansão de tais direitos abre espaço para o reconhecimento da interdependência mútua entre todos os humanos que vivem em uma comunidade e sob a abrangência de uma comunidade moral, e não apenas em meio a um grupo privilegiado. Portanto, é possível apontar as relações complementares entre o cuidado e os direitos: o cuidado motiva a promulgação de direitos morais e legais, enquanto direitos visam ampliar a gama de proteção de vulneráveis e assegurar cuidados específicos.

Essa relação mútua entre direitos e cuidado pode ser aprofundada à medida que a sociedade supera a divisão de gêneros a partir da atribuição de diferentes papéis morais, bem como a própria separação entre a esfera pública e a privada. Um mesmo agente moral é perfeitamente capaz de desenvolver o imperativo moral de cuidar dos outros de forma responsável, atendendo as suas necessidades apresentadas, da mesma forma que pode respeitar os direitos dos outros e protegê-los de interferência para garantir a liberdade. Pode-se afirmar que, nesse caso, é a própria preocupação moral fundamental com a vulnerabilidade do outro que motiva o cuidado e o respeito a direitos.

Ao tratar do desenvolvimento moral de homens e mulheres para além das estruturas clássicas do patriarcado, Carol Gilligan (1982) pontua justamente que o alcance da maturidade moral parece fazer com que o sujeito perceba então a complementaridade entre o cuidado e os direitos, integrando ambos ao seguir princípios e normas nas decisões morais. O cuidado responsável pelo outros corrige a potencial indiferença de uma moralidade pautada no distanciamento do outro, na liberdade individual e na não interferência, estrutura que prevalece em meio a uma sociedade de

sujeitos política e socialmente desiguais. Desenvolver a habilidade de cuidar permite perceber que essa indiferença constitui, conforme pontua Pauer-Studer (1996, p. 27), uma forma de desrespeito moral: “O desrespeito moral pode ocorrer não somente por meio de opressão e injustiça, mas também por meio do abandono, da perda da vínculo emocional ou da não-reação à reivindicação do outro”.

Na perspectiva da complementaridade entre uma ética do cuidado e uma ética de direitos, a desigualdade entre os sujeitos morais de acordo com o gênero torna-se objeto de crítica e, por isso, a visão da complementaridade entre as duas orientações morais tem potencial emancipatório. Nesse sentido, as mulheres deixam de ser os únicos agentes responsáveis pela prática do cuidado responsável pelos outros. Ao reconhecerem-se capazes de respeitar direitos e princípios, mulheres são também capazes de reivindicá-los para si e cobrar de homens uma papel mais ativo nas ações decorrentes da responsabilidade pelo cuidado nas relações. Todos os agentes morais, e não apenas as mulheres, devem responder ativamente aos atos nascidos da preocupação e do cuidado em relação a outros, seja no âmbito de relações mais próximas ou mais distantes e independentemente de serem uma obrigação contida em algum princípio ou um dever decorrente de um direito.

Diante disso, importa observar que ainda há muitas práticas de cuidado que não se configuram em direitos legais. Mas pretender que todas as medidas e ações referentes ao cuidado fossem conjugadas na forma de leis pode mesmo ser considerado algo muito exigente e pretensioso, mormente ao se levar em conta as particularidades do cuidado na prática. Apesar de se sustentar a valorização do aparato legal produzido no sentido de ampliar o rol de proteção aos sujeitos vulneráveis, importa notar que a prática do cuidado precisa ser permanente e ir além da coibição legal de condutas e ações de caráter destrutivo da vida.

O comportamento moral em meio a relações de cuidado não se restringe ao cumprimento de direitos e obrigações legais, nem a restrições morais de caráter negativo. Nesse sentido, Felipe acrescenta que a manutenção da vida se dá por meio de relações contínuas, de provimento e interação, para além do “respeito aos deveres negativos, isto é, [de] abstenção de atos lesivos, danosos e letais” (FELIPE, 2014, p. 281). Leis positivas só podem estipular essas ações em termos muito genéricos, mas nem sempre dão conta da singularidade das situações. O dever ético de cuidar da vida em seus diversos



formatos vai então para além da legalidade e tem caráter positivo, uma vez que envolve atitudes que nutrem e apoiam a vida do outro.

A partir do exposto acerca da importância do cuidado enquanto elemento que afasta a vulnerabilidade, propõe-se neste artigo a formulação de Diretrizes Universais Interspecies para o Direito ao Cuidado, um documento de cunho simbólico, mas que pode ser mantido como base para o aperfeiçoamento e a evolução da prática de cuidar em meio à sociedade. A Declaração não se dirige só aos estados e outras instituições que podem assumir funções de cuidar, mas também aos sujeitos individuais que se autocuidam e cuidam dos outros.

A fonte de estímulo para as diretrizes apresentadas a seguir remonta às Declarações de grande relevância para a expansão da proteção da vida humana e não humana, por exemplo: Declaração Universal dos Direitos Humanos; Declaração Universal dos Direitos dos Animais; e a Carta da Terra. Cabe salientar que no texto de cada uma das declarações há referência à prática do cuidado: o artigo XXV, da Declaração Universal dos Direitos Humanos, parágrafo primeiro, trata do direito de todo ser humano a um padrão de vida capaz de assegurar “saúde e bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda dos meios de subsistência” (Art. XXV). O parágrafo segundo destaca a especialidade do cuidado assegurado à maternidade e à infância. Na Declaração Universal dos Direitos dos Animais, proclamada pela Unesco em 1978, assegura-se aos animais, no artigo 2º, parágrafos 2º e 3º, o dever dos seres humanos de colocarem seu conhecimento ao serviço dos animais e o direito dos animais à atenção, aos cuidados e à proteção do ser humano. A Carta da Terra, por sua vez, apresenta diversos princípios, entre eles, o da responsabilidade universal de respeitar e cuidar da comunidade de vida na terra em toda a sua diversidade, reconhecendo a condição de interdependência entre as diferentes formas de vida valiosas em si mesmas, e o objetivo de cuidar da comunidade da vida com compreensão, compaixão e amor.

A proposta inicial da Declaração contém o seguinte formato:

Diretrizes Universais Interspecies para o Direito ao Cuidado

1) Todos os seres, em suas diversas formas de vida, são igualmente merecedores de ações de cunho específico do cuidado, na forma de ajuda, auxílio ou apoio a partir de sua condição de vulnerabilidade.

*Inciso I:* o critério da vulnerabilidade deve ser sempre considerado na proposta de ações e atitudes de cuidado.

*Inciso II:* a vulnerabilidade é reconhecida individualmente no caso de seres sencientes e coletivamente para formas de vida não sencientes, tanto animais quanto vegetais.

*Alínea a:* cabe ao Estado a criação de legislação apropriada para a proteção de fauna e flora diante da possibilidade de sua destruição por razões triviais de cunho econômico, político e industrial.

2) É igualmente moralmente adequado a todos os agentes morais, independentemente do seu gênero, o exercício do cuidado preventivo, associada à ideia da não-maleficência, *primum non nocere*.

3) O cuidado básico, de sustentação e provimento, é dever primordial dos arranjos familiares e, na sua falta, do Estado.

*Inciso 1:* cabe ao Estado a responsabilidade de garantir a sustentação fundamental de indivíduos destituídos de círculos próximos de cuidado para que esses possam também se constituir em futuros cuidadores.

4) É direito de todos os sujeitos cuidadores o acesso a ações por parte do Estado que lhes propicie o desenvolvimento adequado da potencial habilidade do cuidar.

5) As profissões vinculadas ao cuidado devem ser incentivadas por meio de remuneração adequada à importância da função, estando aberta a todos os gêneros e classes sociais.

*Inciso 1:* são consideradas profissões ligadas ao cuidado: campo da educação – professores, pedagogos, educadores, especialistas em inclusão de deficientes, e funcionários de escolas em geral; campo da saúde – enfermeiros, médicos, psicólogos, terapeutas em geral, profissionais que atuam no cuidado de idosos; campo da segurança: policiais, delegados, investigadores, agentes penitenciários, seguranças.



*Inciso II:* é fundamental que instituições cuidem dos cuidadores. Profissões diretamente ligadas ao cuidado precisam de atenção redobrada para evitar que os próprios cuidadores sejam sobrecarregados com funções de cuidar.

- 6) A singularidade do cuidado não pode ser legalmente especificada. É preciso que indivíduos desenvolvam a habilidade de cuidar e a sensibilização para as situações específicas com as quais vão se deparar ao longo de sua vida.

*Inciso I:* o desenvolvimento e aperfeiçoamento da habilidade de cuidar é função do Estado e da família, visando à formação de autênticos e primorosos cuidadores globais.

- 7) É dever de todo agente moral e do Estado cuidar do meio ambiente em sua totalidade por meio da adoção de todas as estratégias possíveis de redução da interferência humana nas formas de vida silvestres.

*Inciso I:* incluem-se medidas como a redução do consumo de água potável, de energia elétrica, tratamento de esgoto, a reciclagem do lixo e o destino adequado ao lixo não reciclável, pois tais medidas interferem nas condições de bem-estar da vida de seres vivos em geral, não apenas de humanos.

- 8) Toda pessoa tem direito de acesso crítico às diferentes formas de manifestação cultural de seu entorno para explorar seu próprio potencial criativo e desenvolver seu gosto estético.

*Inciso I:* Proporcionar acesso às diferentes culturas é uma forma de constituir um indivíduo bem cuidado, pois incentiva o desenvolvimento de sua autonomia criativa e a ampliação de sua expressão enquanto sujeito humano e múltiplo.

*Inciso II:* O acesso à diversidade cultural garante ainda a formação de um cidadão plural, capaz do exercício da empatia e do respeito à cultura alheia, condições essenciais para a concretização de um Estado democrático, plural e multicultural.

- 9) Cada sujeito moral tem o direito de constituir sua identidade de gênero livremente, sem ser submetido a processos de repressão e opressão que lhes neguem ou interfiram no direito de existir de forma plena.

- 10) Sempre que adequado e possível, práticas de cuidado para grupos mais específicos ou mais gerais devem ser reconhecidas como direito moral e, se for o caso, transformadas em direitos legais.



Essas diretrizes não são um documento que contém uma forma final e estática, ao mesmo tempo não se pretende torná-lo exaustivo, a ponto de encobrir toda e qualquer possibilidade de cuidar, uma vez que tal pretensão provavelmente terminaria por assumir a imposição de pressupostos de uma cultura dominante. Tais princípios devem ser mantidos abertos para intervenções resultantes das necessidades ponderadas e declaradamente coletivas de uma sociedade plural. O fundamental é que as alterações nela eventualmente efetuadas tenham como objetivo primordial aperfeiçoar a proteção de seres humanos e de formas de vida não humanas de acordo com o reconhecimento da especificidade de sua vulnerabilidade, tendo em vista a construção de uma rede de apoio a partir do cuidado.

Por meio da proposta dessas diretrizes, procura-se evidenciar que o cuidado, muito além de ser uma habilidade a ser desenvolvida por todos os indivíduos, tendo em vista atender uns aos outros nas suas vulnerabilidades de forma responsável, pode ser compreendido como um direito de todos os sujeitos à moralidade. Cabe não apenas aos agentes morais individuais, sejam homens, mulheres ou qualquer outro gênero que se possa construir, garantir a concretização desse direito, mas também ao Estado implementar medidas sociais que possam ser beneficiadas do emprego de uma noção de cuidado, a exemplo do que aconteceu na esfera privada, onde práticas de cuidado tem desde sempre sido essenciais e vêm sendo aperfeiçoadas com o crescente alcance da igualdade de poder entre mulheres e homens e o reconhecimento de direitos e leis que visam a proteção de membros desiguais.



#### **4 Considerações finais**

A finalidade do presente artigo foi mostrar que homens e mulheres, ou quaisquer outros gêneros existentes, precisam ser educados para o desenvolvimento da habilidade do cuidado a fim de atender adequadamente a condição da vulnerabilidade humana. Ao situar a condição de vulnerabilidade humana na base de uma teoria moral, desloca-se o agente moral autônomo do centro das teorias e passa-se a pensar no paciente moral, isto é, naquele que é sujeito à moralidade.

Uma teoria ética precisa pensar no sujeito humano antes do momento em que ele se torna autônomo. Não pode ignorar a questão de como são formados adultos

moralmente competentes ou incompetentes, responsáveis e irresponsáveis. Essa reflexão é necessária para que se possa ir além de agentes morais meramente reprodutores de papéis morais tradicionais de gênero, que sustentam privilégios de uns ao passo que geram desvantagens e exclusões para outros. Nesse sentido, é por meio de um desenvolvimento moral orientado pela condição de vulnerabilidade que se torna possível superar a divisão binária dos gêneros pautada na atribuição de diferentes papéis morais: para mulheres, a função do cuidado e da responsabilidade nas relações do âmbito privado; para homens, o espaço da vida pública para o exercício da autonomia, para seguir regras e princípios e respeitar direitos como exigência da vida moral. À medida que todos se reconhecem como vulneráveis e desenvolvem a habilidade de cuidar para atender a essa vulnerabilidade, torna-se possível redistribuir as funções de cuidado na sociedade, desonerando a vida de mulheres que historicamente foram responsabilizadas quase que exclusivamente pela educação de novos agentes morais.

Importa ainda notar que a condição de vulnerabilidade humana perpassa toda a vivência e todas as instituições sociais. Nesse sentido, o desenvolvimento da habilidade de cuidar por parte de todos os seres humanos propicia também uma expansão das relações de cuidado para as diferentes esferas da sociedade, de modo a complementar a proteção assegurada por meio de direitos e normas morais no contexto da vida pública. Por isso, além de combater a desigualdade moral de gênero, a prática universal do cuidado associada a direitos pode influenciar a ordenação de uma sociedade mais cooperativa e orientada para o bem da coletividade.

Uma teoria moral completa não pode, portanto, nem estar pautada apenas nos direitos, nem somente no cuidado. Considerar apenas um desses elementos é constituir a moralidade de forma parcial, como se fez ao longo da história da filosofia moral desde a modernidade com o enfoque prioritário na questão da autonomia individual, atentando às expectativas de apenas um grupo de indivíduos constituídos dentro de um ordenamento patriarcal. A expressão plena e abrangente do potencial moral humano para além das limitações de gênero, assentada na capacidade de empatia, permite afirmar que cada ser humano pode se desenvolver enquanto agente cuidador na esfera privada e na pública; pode ainda se constituir em alguém que respeita direitos e normas morais no contexto da vida privada e da vida pública.



A presente discussão partiu justamente do reconhecimento de que a efetivação da igualdade de gênero passa necessariamente por uma revisão crítica das relações morais entre seres humanos, formatadas a partir do modelo patriarcal de sociedade e, por conseguinte, ainda constituídas a partir de expectativas e obrigações distintas atribuídas aos gêneros. As teorias morais tradicionais são influenciadas por essa estrutura da lógica da dominação patriarcal à medida que colocam como centrais as situações morais características do contexto da vida pública, pressupondo um certo tipo de agente moral autônomo e independente. Porém, não há como constituir um agente moral autônomo sem que ele seja situado em um contexto de relações e protegido, ao longo de sua vida, por meio de ações de cuidado nessas relações. Simplesmente ter determinados direitos não é suficiente para garantir a formação moral humana. Por isso, é fundamental valorizar as ações de cuidado e colocá-las sob responsabilidade de todos – homens, mulheres e instituições –, não as deixando sob encargo exclusiva de um grupo objeto de opressão na sociedade patriarcal. Proporcionar aos sujeitos o desenvolvimento da habilidade de cuidar, a perceberem-se situados em um espaço de interconexões, pode ter como resultado um maior respeito a direitos, o reconhecimento de princípios e a sustentação da equidade entre os gêneros.

A proposta aqui desenvolvida, que culmina nas Diretrizes Universais Interespécies para o Direito ao Cuidado, visa, assim, ser um passo inicial para lançar um outro olhar para a moralidade, pautado na importância de se pensar a reconstituição moral dos gêneros para além das relações delimitadas na sociedade patriarcal. Sem a pretensão de esgotar o debate, o caminho aqui apontado compromete-se com um olhar mais amplo sobre a vida moral dos indivíduos e visa superar a fronteira entre a esfera pública e a privada. Cada vez mais, agentes morais humanos de qualquer gênero ocupam de forma concomitante ambos os espaços e podem enriquecer e qualificar a convivência moral em tais contextos à medida que desenvolvem habilidades de cuidar nas relações e respeitam direitos, princípios e noções de justiça. Ter-se-á, dessa forma, seres verdadeiramente humanos.



## REFERÊNCIAS

A CARTA DA TERRA EM AÇÃO. O texto da Carta da Terra. Disponível em: <<http://www.cartadaterrabrasil.org/prt/text.html>> Acesso em: 6 jan. 2015.

ADAMS, Carol J. Caring About Suffering: A Feminist Exploration. In: DONOVAN, Josephine; ADAMS, Carol J. (Eds.) **Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals**. New York: Continuum, 1996, p. 170-196.

AZEVEDO, Marco Antonio Oliveira de. Direitos humanos como direitos subjetivos. In: LUNARDI, Giovani; SECCO, Márcio (Orgs). **Fundamentação filosófica dos direitos humanos**. Florianópolis: UFSC, 2010, p. 143-174.

BAIER, Annette C. Hume, the Women's Moral Theorist? In: KITTAY, Eva F.; MEYERS; Diana T. (Orgs.). **Women and Moral Theory**. Totowa: Rowman & Littlefield, 1987, p. 37-55.

\_\_\_\_\_, Annette. C. What do Women Want in a Moral Theory? In: LARRABEE, Mary Jeanne (Org.). **An Ethic of Care: Feminist and Interdisciplinary Perspectives**. New York: Routledge, 1993, p. 19-32.

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

DARWIN, Charles. The Descent of Man. In: WILSON, Edward O. (ed.). **From so Simple Beginning: The Four Great Books of Charles Darwin**. New York: W. W. Norton & Company, 2006, p. 767-1477.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS DOS ANIMAIS. Disponível em: <<http://www.propq.ufscar.br/etica/direitos-universais-dos-animais/view>> Acesso em: 6 jan. 2015.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Disponível em: <<http://www.dudh.org.br/wp-content/uploads/2014/12/dudh.pdf>> Acesso em: 6 jan. 2015.

FELIPE, Sônia. O cuidado na ética ecoanimalista feminista. In: BORGES, Maria de Lourdes; TIBURI, Márcia (Orgs.). **Filosofia: machismos e feminismos**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014, p. 275-298.

FRICKER, Miranda. **Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing**. New York: Oxford University Press, 2007.

FRYE, Marilyn. Opressão. In: CUDD, Ann; ANDREASEN, Robin (Orgs.). **Feminist Theory: A Philosophical Anthology**. Oxford: Blackwell, 2005, p. 84-90.

GILLIGAN, Carol. **In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development**. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

**KUHNEN, Tania Aparecida. Vulnerabilidade e desigualdade moral de gênero: cuidado e direitos na formação do agente moral. p. 85-112.**



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

HUME, David. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Trad. Débora Danowski. São Paulo: UNESP, 2001.

LINDEMANN, Hilde. **An Invitation to Feminist Ethics**. New York: McGraw Hill, 2006.

PAUER-STUDER, Herlinde. **Das Andere der Gerechtigkeit**: Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz. Berlin: Akademie Verlag, 1996.

RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John. **Justice as Fairness**: A Restatement. Harvard: Harvard University Press, 2001.

REICH, Warren T. History of the Notion of Care. In: REICH, Warren T. (ed.). **Encyclopedia of Bioethics**. New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995, p. 349-361.

TORRALBA I ROSELLÓ, Francesc. **Antropologia do cuidar**. Trad. Guilherme Laurito Summa. Petrópolis: Vozes, 2009.

TORRALBA I ROSELLÓ, Francesc. Essencia del cuidar. Siete tesis. **Sal Terrae**, v. 93, p. 885-894, 2005.

WAAL, Frans de. **The Age of Empathy**: Nature's Lessons for a Kinder Society. New York: Three Rivers Press, 2009.

WALDRON, Jeremy. Introduction. In: WALDRON, Jeremy (Ed.). **Theories of Rights**. Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 1-20.

YOUNG, Iris Marion. Five Faces of Oppression. In: CUDD, Ann; ANDREASEN, Robin. (Orgs.) **Feminist Theory**: A Philosophical Anthology. Oxford: Blackwell, 2005, p. 91-104.



KUHNEN, Tania Aparecida. Vulnerabilidade e desigualdade moral de gênero: cuidado e direitos na formação do agente moral. **Kalagatos**, Fortaleza, Vol.15, N.2, 2018, p. 85-112.

Recebido: 06/03/2018

Aprovado: 22/05/2018