

Cuidado, trabalho e diferença sexual: algumas considerações críticas¹

Care, work, and sexual difference: some critical considerations

FERNANDO SEPE GIMBO

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos, UFSCar

fernando.gimbo@ufca.edu.br

RESUMO

Trata-se de pensar, filosoficamente, a categoria do cuidado a partir de suas articulações e diferenças com os conceitos de trabalho e diferença sexual. Para tanto, primeiramente propomos a importância e limites de uma leitura ontológica do cuidado tal como apresentada, contemporaneamente, por Heidegger. Em um segundo momento, buscamos demonstrar a importância da articulação de tal categoria a partir da leitura de obras de autoras feministas, sobretudo no que tange a determinação de ideias como trabalho de cuidado e ética do cuidado. Com isso, nosso objetivo último é, por meio desse caminho, exprimir a força ilocucionária do cuidado enquanto matriz capaz de reorientar nossas práticas de insubmissão e reinvenção dos modos de vida hoje. Isto é, trata-se de explicitar não propriamente uma ontologia, nem uma epistemologia ou uma moral do cuidado, mas sim seus efeitos ético-políticos para o presente; o que significa simplesmente dizer: sua força crítica.

Palavras-chave: Heidegger; cuidado; trabalho; diferença sexual.

ABSTRACT

This involves thinking philosophically about the category of care based on its articulations and differences with the concepts of labor and sexual difference. To this end, we first propose the importance and limits of an ontological reading of care as presented, at the present time, by Heidegger. Secondly, we seek to demonstrate the importance of the articulation of such a category based on the reading of works by feminist authors, especially with regard to the determination of ideas such as care work and ethics of care. Thus, our ultimate objective is, through this path, to express the illocutionary force of care as a matrix capable of reorienting our practices of insubordination and reinvention of ways of life today. That is, it is a matter of explaining not exactly an ontology, nor an epistemology or a morality of care, but rather its ethical-political effects for the present; which simply means: its critical force.

KeyWords: Heidegger; care; work; sexual difference.

1 INTRODUÇÃO

¹ Recebido em 18 de janeiro de 2025. Aprovado em 21 de abril de 2025.



Este trabalho está licenciado sob CC BY. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Ao tentar delimitar a questão fundamental para as ciências sociais e a filosofia política contemporâneas, Axel Honneth e Nancy Fraser (2003) argumentam que, desde os anos 1960, as lutas emancipatórias não podem mais ser reduzidas apenas às disputas por distribuição de recursos materiais entre classes sociais antagônicas. Embora a economia política continue desempenhando um papel central, tornou-se evidente que a sociedade é atravessada, simultaneamente, por formas de conflito que não se deixam reduzir à lógica distributiva. Compreender essas novas configurações exige uma renovação teórica capaz de integrá-las aos nossos modelos normativos de democracia e justiça.

Nesse contexto, as chamadas “demandas por reconhecimento” emergem como um eixo central de análise. Esse conceito, extraído da dialética hegeliana (*Anerkennung*), ressalta que a constituição da identidade individual está intrinsecamente ligada às tensões presentes nas relações intersubjetivas que a moldam. Assim, a luta de grupos marginalizados e historicamente violentados não se limita a reivindicações por melhores condições dentro da estrutura social existente, mas busca, simultaneamente, transformar a valoração simbólica de suas ações, expressões e signos culturais perante os discursos políticos hegemônicos. Por isso, como afirmam Honneth e Fraser, “reconhecimento tornou-se uma palavra-chave para o nosso tempo”, pois essa categoria tem se revelado essencial para compreender os conflitos atuais em torno de identidade e diferença”. Afinal, “seja a questão do marco de terras indígenas ou do trabalho de cuidado das mulheres, do casamento homoafetivo ou do uso dos véus entre os islâmicos”, cada vez mais, os debates se voltam para o reconhecimento de grupos sociais em sua especificidade histórica concreta (Honneth e Fraser, 2003, p.1).

Situado tal horizonte mais amplo de inteligibilidade, gostaríamos de nos concentrar em um problema específico no que diz respeito às demandas contemporâneas ligadas ao que poderíamos chamar de ‘lutas das mulheres’, a saber: *a valoração social das atividades de cuidado*. O que, verdade seja dita, não é questão de todo simples. Isso porque, por um lado, como afirma entre nós Tamanini (2018, p.31-35), o conceito de cuidado é essencialmente plástico e multifacetado, funcionando mais como uma ideia aglutinadora de práticas, reflexões e processos sociais heterogêneos do que como um conceito de fácil definição e unívoca significação empírica. Onde essa profusão de temas correlacionados: trabalho de cuidado, ética do cuidado, psicologia do cuidado, gênero e cuidado, políticas públicas de cuidado, etc. Por outro lado, junto a essa multiplicidade de sentidos e campos de investigação díspares, coloca-se a exigência de uma apreensão interdisciplinar rigorosa, com o risco de que caso contrário o tema do cuidado se torne ou mal definido, ou apreendido de forma unilateral, o que

faria com que perdêssemos sua real potência em iluminar aspectos decisivos de nossa sociedade como um todo.

De nossa parte, e sem nenhum tipo de ambição em esgotar tal campo de investigação, pensamos que uma maneira de contribuir para o debate é colocar tais questões também dentro do *âmbito filosófico* por meio de um caminho que vai da questão mais elementar até as relações basilares que tal problema tece, historicamente, com outros. Nesse sentido, no que se segue, propomos:

(1) Buscar, inicialmente, uma compreensão *ontológica* do cuidado, isto é, fazer a pergunta elementar sobre o *ser do cuidado*. Nesse primeiro momento, trata-se de partir da reflexão de Heidegger sobre o ‘*Sorge*’ como a atitude fundamental de todo ser humano no mundo, desenvolvendo aspectos importantes como sua diferença com a categoria do trabalho, sua relação com a temporalidade e com a alteridade; ao mesmo tempo, teremos que criticar tal leitura filosófica devido ao seu caráter abstrato em que tanto a *diferença sexual*, quanto às relações *de poder em jogo na divisão social do trabalho*, são apartadas do suposto caráter ideal do conceito. Aqui, será importante recorrermos a crítica de Jacques Derrida.

(2) A partir disso, propomos uma leitura das intersecções que o cuidado estabelece tanto com a dimensão do trabalho, quanto com a diferença sexual – esses *recalcados da reflexão ontológica* –, enquanto maneira de travar uma teia de reenvios mútuos capaz de aprofundar nossa compreensão do sentido que se diz na exigência de diversificação dos temas, como, por exemplo, quando falamos de um ‘trabalho do cuidado’, ou ainda uma ‘ética do cuidado’. Sobre isso, veremos como mesmo autores, ainda que estritamente diferentes, mas marcados, cada qual a sua maneira, por uma intensa consciência histórica e com forte sensibilidade à materialidade em jogo na reprodução da vida social, como Marx e Foucault, acabaram por negligenciar os nexos estruturantes entre cuidado, trabalho e diferença sexual. Aqui, a reflexão de autoras feministas como Souza-Lobo, Silvia Federici, Nancy Fraser, Joan Tronto e Judith Butler será essencial a nossa argumentação.

(3) Por fim, nosso objetivo último é, por meio desse caminho, exprimir a força ilocucionária do cuidado enquanto *matriz capaz de reorientar nossas práticas de insubmissão e reinvenção dos modos de vida hoje*. Isto é, trata-se, enfim, de explicitar não propriamente uma ontologia, nem uma epistemologia ou uma moral do cuidado, mas sim seus *efeitos ético-políticos para o presente*; o que significa simplesmente dizer: *sua força crítica*. Gesto que, certa vez, Judith Butler definiu por meio da intensidade de uma experiência de pensamento que suscita a urgência da seguinte pergunta: “O que, dada a ordem contemporânea do ser, podemos ser? (...) Quem será o sujeito aqui, e o que irá contar como uma vida?” Urgência de uma reflexão

capaz de quebrar os hábitos de pensamento no mesmo ato que os faz jogar; “prática arriscada que busca extrair o novo da história mesma de nossas coerções” (Butler, 2004, p. 417-425).

2 CUIDAR: O MUNDO, O OUTRO, O TEMPO

Naquele que é, possivelmente, o mais sintético e acessível estudo sobre a categoria do cuidado dentro da tradição filosófica ocidental, Boris Groys afirma de maneira peremptória: “pela primeira vez na história da filosofia a noção de *cuidado* toma o lugar central a partir de *Ser e Tempo* de Heidegger” (2022, p. 64). Independente da acuidade histórica, sempre discutível, tal afirmação tem o mérito de nos lançar de imediato no âmago da questão: afinal, por que fazer do cuidado (*Sorge*) uma categoria fundamental para entender isso que Ser e Tempo chama de *Dasein*, isto é, aquilo que normalmente se traduz por “ser-aí” e que, dentro do jargão heideggeriano, designa o ser humano em sua máxima generalidade? Mais ainda, o que tal reflexão filosófica, que se quer apartada de qualquer saber empírico, teria a nos dizer sobre o *cuidar* que uma observação mais específica não poderia nos dar?

Tendo tais questões em vista é preciso lembrar, brevemente, o diagnóstico inicial de Ser e Tempo: nossa época é marcada por uma diversidade de discursos científicos que visam uma apreensão objetiva sobre os entes enquanto objetos passíveis de saber metódico. Tais discursos promovem, inegavelmente, um avanço tanto técnico, quanto epistêmico, que transforma de maneira decisiva a vida individual e coletiva. Contudo, quando nos perguntamos pelo sentido de tais saberes ou por seus conceitos elementares, muitas vezes a resposta é limitada. Qual é, por exemplo, a ideia de ser humano em operação nas ditas ciências humanas? Entre o ser social e o *homos oeconomicus*, entre a interpretação por meio dos artefatos culturais e a pluralidade etnológica, o rosto do humano é tudo menos óbvio. No entanto, ele está, desde o início, *pressuposto* como algo dado e fáctico capaz de organizar toda e qualquer pesquisa; afinal, tudo se passa como se, de antemão, soubéssemos o que é o humano, o reconhecêssemos em suas qualidades de maneira espontânea e, portanto, fôssemos capazes de organizar questões díspares em torno de um objeto comum.

Por essa razão, é certo que Heidegger desconfie menos da legitimidade das pesquisas empíricas, regionais, especializadas e particulares, e mais de que elas operem sempre por meio de *pressupostos abrangentes* sobre os quais não se medita de maneira suficientemente rigorosa. Em uma palavra: quando se faz ciências da vida, pressupõe-se o que é a vida; antes de se estudar a *physis*, pressupõe-se uma natureza dada; perante a necessidade de interrogar o fenômeno humano, pressupõe-se o ser do ser humano; e assim sucessivamente. Entretanto, quando nos

perguntamos sobre o ser de tais entes – o que é a vida? o que é a natureza? o que é o ser humano? – rapidamente a evidência que estrutura a pesquisa em questão, inclusive determinando o objeto e a coleção de casos a serem estudados, se torna obscura. Um pouco como Agostinho que nos afirmava, no livro XI de suas Confissões, que todos sabemos o que é o tempo até o momento que alguém nos pergunta o que ele é. Esquecer a pergunta fundamental sobre o ser de seus objetos é, para Heidegger, uma marca constitutiva da ciência moderna (Heidegger, 2014, Introd, p.33-68).

Ou seja, trata-se, aqui, do clássico jogo filosófico da boa ordem das coisas, da ordem metodológica do saber e do sistema de suas pressuposições. O encaminhamento filosófico define-se, então, pela *pergunta da pergunta*, pela investigação que condiciona a pesquisa própria aos saberes empíricos e o uso de suas categorias enquanto modos de conhecer os entes e suas relações. Logo, não se trata, como muitas vezes se diz de maneira caricatural, de explicitar a essência de algo, *mas de colocar a questão sobre o sentido do ser daquilo perante o qual nos deparamos como dado*. É a pré-compreensão desde o início presente na definição do estudo que estará em jogo. Por isso, a ontologia, ao menos para Heidegger, é menos uma afirmação dogmática sobre a coisa e mais uma atitude de espanto que tem, como contraparte, a coragem da boa pergunta capaz de afastar certezas pré-estabelecidas.

É precisamente isso que propõe a analítica existencial desenvolvida na primeira parte de Ser e Tempo: não começemos tomando o ser do ser humano como algo evidente, deixemos a definição clássica – *animal político* (Aristóteles) – ou moderna - *sujeito dotado de razão* (Descartes-Kant) – entre parênteses. Daí o uso do termo *Dasein*, este “*ser-aí*” como uma designação neutra e anterior a qualquer discurso ou predicação. O resultado é de uma simplicidade desconcertante: o humano singular, este ou aquele, está-aí, é um ser-no-mundo. É desse *quase nada*, irrecusável e evidente, que Heidegger parte.

As consequências, todavia, não são tão simples. A principal é que se recusa, de saída, o esquema moderno, que organiza também o desenvolvimento do saber positivo, em que a pré-compreensão do humano se faz por meio da especificidade de uma relação de cognição que este teria com a realidade objetiva. Originariamente, não se trata de sujeitos e objetos instituídos e apartados, pois essa já é uma construção epistemológica que tem a sua própria historicidade, tornando-se dominante no ocidente apenas em meados do século XVII com o triunfo da física-matemática; tampouco se assume de antemão, ingenuamente, uma apreensão tida como objetiva por meio da chancela de um tipo de saber empírico específico, pois esses serão construções *a posteriori* que repousam sobre pressupostos fácticos e vividos sem as quais nenhum tipo de investigação positiva poderia começar.

Nesse sentido, a força da ideia de ser-aí é sua modéstia, uma vez que ela insiste, apenas, na *necessária correlação* de um modo de ser singular a um horizonte de possibilidades de ação enquanto experiência originária fundamental. Traduzindo: o próprio ao humano, aquilo que abre a sua *condição real*, é estar sempre em relação a um mundo que lhe é constitutivo e que ele constitui; seu ser é eminentemente prático e não contemplativo, pois se define pelo existir em relação ao horizonte imediato de tudo aquilo que é para com ele. Por isso há uma teia de reenvios entre essas estruturas ontológicas: (1) o humano se entende como um “ser-aí” (*Dasein*) – como uma ação (*sein/ser*) espaço-temporalmente localizada (*Da/aí*), portanto histórica e finita; (2) este ‘aí’ está inscrito em horizontes mais amplos que o compõem, trata-se de um “ser-aí-no-mundo” (*Sein-in-der-Welt*); (3) o que é próprio ao ser-aí é ser-no-mundo enquanto “ser-com” (*Mitsein*), estar junto a toda essa multiplicidade de outros que, de maneira particular, nos circundam determinando o escopo e raio de nossa liberdade intencional de ação (Heidegger, 2014, quarto capítulo).

Esse modo de ser no mundo ligado à configuração de alteridades singulares é aquilo que o pensamento ocidental chamou de *ethos/ética*, uma forma de *coabitar a realidade*, um *modo de vida*, individual e coletivo, que, em última análise, é indissociável daquilo que efetivamente somos e podemos ser em determinado momento histórico-cultural. Em suma, tais filosofemas, descontado o encaracolamento da linguagem, apenas visam uma descrição genérica capaz de tocar toda e qualquer existência humana particular e situada, lançando luz a uma pré-compreensão que temos de antemão por experiência imediata. Eis a ambição de sua modéstia.

Para o nosso tema, o que interessa é como a partir dessa primeira circunscrição, Heidegger analisa o caráter prático do ser humano. Sobre isso, Jacques Taminiaux mostrou, em um estudo decisivo (1989, p. 111-137), como Ser e Tempo segue silenciosamente uma importante distinção em larga medida herdada de Aristóteles: por um lado, é próprio ao *Dasein* a *poiesis*, isto é, a *atividade produtiva*, caracterizada pelo juízo pragmático capaz de bem articular o meio eficiente ao fim almejado. Entendida por esse ângulo, *poiesis* é *trabalho e desenvolvimento técnico*. A primazia da *poiesis* predica o *Dasein* como um *homo faber*, fazendo com que o característico do humano, em contraposição aos outros animais, seja sua constante exteriorização em objetos frutos de uma intenção deliberada e funcional, exteriorização que constantemente altera o mundo em que se vive. Atividade marcadamente teleológica e construtiva, ela leva o ser humano a compreender os entes que são com ele no mundo enquanto *coisas* que tem na sua disponibilidade à apropriação (*Vorhandenheit*) a sua maneira característica de ser. Utilidade e autoconservação aqui caminham juntos em uma prática que visa a ampliação da potência de agir perante um meio natural em larga medida hostil.

Por outro lado, haveria o *cuidado* (*Sorge*), que não seria uma atividade que encontra seu fim fora de si, mas sim, “*inclui o seu fim em si mesmo*” (Taminiaux, 1989, p. 122). Isso significa que a experiência do cuidado não se definiria pela simples concretização objetiva, ou eficiente, de uma ação; quer dizer, a produtividade não lhe seria uma característica essencial, o que não significa, simplesmente, que não seja próprio ao cuidar uma utilidade; mas sim que, antes de mais nada, tal ação implica, integralmente, a maneira mesma de ser do *Dasein* com o horizonte do mundo e com outros que são com ele, constituindo seu valor por instituir a maneira particular pela qual coabitamos a realidade. Em uma palavra, o sentido do cuidado é imanente a sua prática, pois é indissociável da própria singularidade de cada existência.

Logo, para a analítica existencial, a pergunta pelo ser do ser humano pode ser reescrita da seguinte maneira: não ‘o que é o humano?’ pergunta tradicional e entificante que ainda visa uma definição de essência da coisa; mas sim ‘quem é esse que tem no cuidado à sua maneira fundamental de ser?’ Cuidar enquanto verbo que, ao estranhamente predicar-se ao ser do *Dasein*, imiscui-se com o próprio sentido prático de toda e qualquer ação que se realiza. Doravante, por cuidado entende-se o modo de ação mais originário do humano, pois nele o que se visa é uma disposição ontológica em que o que está em jogo é a prática da cotidianidade em que alguém é para si e para o outro por meio do zelo responsável que tem com a própria vida e com tudo aquilo que é a sua volta. Ser-aí-no-mundo-com-os-outros é, invariavelmente, cuidar; disposição diretora do sentido que anima as questões práticas mais fundamentais da condição humana: ‘como viver?’; ‘o que devo fazer?’

É por essa razão, como afirma Taminiaux, que o *cuidado compreende e enforma o trabalho*, pois se entende a necessidade da *poiesis* apenas perante a abertura que a relação de cuidado institui entre o humano e seu mundo, mas a recíproca não é verdadeira, pois o cuidado parece não ser plenamente racionalizável segundo os parâmetros do útil e da transcendência própria à produção (1989, p. 124). Há, inegavelmente para Heidegger, algo no cuidado que seria da ordem do *deixar-ser de cada coisa*, de seu *cultivo enquanto ação que permite algo vir-a-ser momento a momento*, em oposição ao uso e, portanto, *domínio* que necessariamente também exercemos sobre aquilo que é.

Visto a partir dessa perspectiva aqui delineada, não é, meramente, a *relação com um objeto* o que marca a *relacionalidade inerente ao cuidado* como propõe Tronto (1988, p. 188). É por isso, inclusive, que ela dirá, de maneira um pouco rápida, que se “cuidar é sempre com e cuidar de”, então, “cuidado implica em chegar a algo outro que si mesmo: não sendo nem autorreferente, nem solipsista”, o cuidado se definiria, necessariamente, como um tipo de engajamento com objetos (Tronto, 1993, p. 102). Contudo, nesse caso, perderíamos,

primeiramente, a relação de *cuidado de si*, dessa relação conosco mesmo em que não estamos perante um objeto, antes colocamos em questão a maneira de ser-no-mundo que, a cada instante, conscientemente podemos assumir. Como afirma Heidegger, cuidar de si é essa experiência, em larga medida mediada pela angústia, em que consideramos o todo de nossa vida em questão, abrindo-nos a uma costura entre passado e futuro, costura dentro da qual memória e projeto se trançam. Tudo se passa, nesse caso, como se a pergunta pelo ‘quem sou eu’?, aliada a consciência aguda da finitude humana que tal questão invariavelmente evoca, fosse o horizonte fático da cotidianidade prática de cuidado próprio a uma vida autêntica, ainda que não tenhamos consciência disso, ou nos esqueçamos a cada momento (Heidegger, 2014, § 41).

Ademais, não nos parece que possamos bem definir o cuidado dentro do esquema cognitivo sujeito-objeto. A conjunção “*com*” e “*de*” que acoplamos a noção de cuidado não nos diz, de imediato, que sua relacionalidade define-se pelo tipo de objeto da qual cuidamos, mas sim de que é inerente à prática do cuidado um *modo de ser relacional* sem o qual ele não faria sentido algum. Por essa razão, propomos, o sentido genérico de cuidado e que, posteriormente, se espraia por seus diferentes usos e conjunções, torna-se mais claro quando o compreendemos por meio dessa dinâmica que está em jogo tanto na relação do *Dasein* a si mesmo, quanto, e sobretudo, em seu traço de “ser-com” os outros. Esse traço faz com que cuidar seja indissociável do *outrem* que ele busca e toca, pois cuidar, mesmo de si, nunca se refere a mesmidade de uma identidade posta, pressupondo, de antemão, o outro em mim e fora de mim. Sempre partilhado, não é a instituição de uma relação externa aos termos que está em questão – como na relação epistemológica sujeito-objeto – mas sim a correlação inextirpável com o diferente; o ser do cuidado vislumbra-se, necessariamente, na síncope do *entre* e não na redundância do idêntico. É disso que deriva seus efeitos ético-políticos, pois a sua zona de inscrição original não é a teoria do conhecimento, mas sim a existência prática em sua relação com a alteridade.

Por fim, a interpretação ontológica do cuidado, ainda segundo a analítica existencial, desvelaria sua temporalidade específica em oposição a interpretação clássica do tempo em operação na *poiesis*. É que, no caso desta, o tempo é o tempo do relógio, esse tempo de instantes descosidos em sucessão que se articulam por meio da medição e das relações de causa e efeito: quanto tempo gastamos em uma tarefa? Qual a eficiência dada pela razão entre tempo gasto e produtividade alcançada? Todo o problema é que tal compreensão quantitativa do tempo, que a sociedade contemporânea irá elevar a imperativo social irrecusável, não seria próprio, ao menos para Heidegger, à experiência qualitativa de nossa vida cotidiana. Dentro dela, o *Dasein* se veria apartado de sua temporalidade própria, tendo como evidente seu lugar no tempo

presente apenas enquanto coisa e não enquanto ser temporal. Na economia argumentativa de Ser e Tempo, é a categoria do cuidado que faz desabar a “concepção vulgar de tempo”, sua tripartição estanque entre passado, presente e futuro e a decorrente alienação na administração econômica da realidade.

Em resumo, digamos que (1) a distinção entre trabalho e cuidado, (2) o desvelamento de sua estrutura enquanto cuidado de si e do outro e (3) a imersão da prática do cuidar em uma temporalidade qualitativamente orientada são os resultados da investigação heideggeriana apresentada em Ser e Tempo relevantes para a nossa discussão. Em última análise, o que se estabelece, note-se bem, é uma relação de verso e reverso entre a questão sobre ‘quem é o humano?’ e a sua capacidade de cuidar, de maneira que tal ação seria, em última análise, aquilo que o singulariza dentro da realidade partilhada com outros viventes. A partir de então, quando tomamos como evidente o sentido do cuidado, agrupando por exemplo objetos e práticas em torno de um conceito, seria preciso levar em consideração como, ao mesmo tempo, em larga medida ignoramos seus traços mais elementares, traços esses para os quais uma investigação ontológica ainda nos parecer ter algo a dizer.

Entretanto, e feito essa longa exposição, é preciso reconhecer, ao mesmo tempo, o caráter idealista e - por que não dizer com todas as letras? – abstrata de tal reflexão. Afinal, o preço que Heidegger paga pelo seu gosto por uma reflexão estritamente conceitual é exatamente desarticular os conceitos e interditar certas questões que fariam com que os interessantes resultados da analítica existencial retornassem ao rés-do-chão da realidade. Não nos cabe aqui, é certo, uma crítica sistemática de sua posição, isso nos levaria para muito longe dos objetivos deste texto. No entanto, confrontar tal posição nos auxilia a fazer jus a exigências que julgamos fundamentais quando se busca pensar filosoficamente a categoria do cuidado.

Sobre isso, Jacques Derrida disse quase tudo quando, não sem ironia, levantava a questão de saber se ao *Dasein* poderia ser atribuído à diferença sexual (1983). Pergunta retórica que visa tornar o próprio rigor de um pensamento em sua mais óbvia fraqueza: afinal, e Derrida sabe disso melhor do que ninguém, se dizemos *Dasein* é, entre outras coisas, precisamente para referir-se ao humano *independente de sexo, raça, cultura ou período histórico*. Não que Heidegger descarte sumariamente tudo isso, evidentemente tais traços empíricos e contingentes são constitutivos de cada *Dasein*. Mas, em seu jargão, isso caracterizaria elementos “ônticos” em oposição ao “ontológico puro”, isso que pensado filosoficamente - o que aqui significa de maneira universal e irrestrita - abriria a própria possibilidade de qualquer tipo de predição empírica. Daí o irresistível estranhamento que sentimos quando percebemos que “nas análises do ser-no-mundo no ser-com-outros, do cuidado seja de si seja com o outro, seria vão procurar

uma única menção ou linha de um discurso”, por exemplo, “sobre o desejo, a sexualidade ou a diferença sexual” (Derrida, 1983, p. 67).

Do *Dasein*, continua Derrida, diremos que ele é anterior à diferença sexual, que ele apenas instaura a possibilidade dessa diferenciação que irá se revestir das mais diferentes normas e condutas segundo as especificações de gênero próprio a cada época; assim como do *Dasein* não faremos a história, mas diremos que ele é *historial*, isto é, que é parte da ciência positiva reconstruir as configurações históricas dentro das quais o *Dasein* existe concretamente, mas do ponto de vista puramente ontológico o que lhe é próprio é não ser definido exclusivamente por esse ou aquele período histórico, mas sim, simplesmente, pela necessidade de estar inserido na particularidade de um ou outro período. Ou seja, onticamente há homens e mulheres, divisão que se distribui segundo culturas e épocas; mas tais distribuições não são essenciais, pois ao *Dasein* é somente a necessária inscrição em um horizonte determinado que conta. Nas mãos de Heidegger a ideia clássica de essência se esvai, pois é a indeterminação da essência, em sua abertura *historial*, a própria essência do humano. Em uma palavra: sua essência é não ter essência. Daí que, como Derrida saberá extrair consequências importantes, há algo desse movimento que dissolve sedimentações históricas de sentido ao se lançar em uma reflexão em que a indeterminação se imiscui na própria forma do ser.

O problema, contudo, é que o discurso filosófico heideggeriano, assim posto, acaba por girar sobre si mesmo. Afinal, começamos com a tentativa de sermos os mais imediatos e “existenciais” possíveis e acabamos de mãos dadas com aquilo que é a possibilidade da história, mas não tem história, com aquilo que é a possibilidade da inscrição sexual, mas é assexual. Cair, vergonha última, no truismo alienante que afirma de maneira fácil “não há homens e mulheres, não há brancos e negros, apenas seres humanos” é um passo. Pois, pergunta de maneira aguda Derrida, quando, através do argumento da pré-compreensão em operação em toda ciência empírica queremos realizar uma reflexão *puramente filosófica*, o resultado é que todo traço empírico não apenas se mantém em uma reserva a ser constantemente repensado pela ciência particular, mas também extirpa-se a materialidade do ontológico, desencarnando-o: “qual o preço dessa prudência? Não é, em nosso caso, remover a sexualidade” e, portanto, “a vida, a morte, a cultura, a história e a política reais, “de toda estrutura originária? Deduzi-la? Ou, de qualquer forma, derivá-la confirmando os mais tradicionais filosofemas, repetindo-os sobre a forma de um novo rigor?” (Derrida, 1983, p. 79). Por que fazê-lo? Afinal, nesse caso, apenas perpetuamos de maneira acrítica uma velha dualidade metafísica em que o inteligível supostamente faz valer sua anterioridade sobre o sensível.

Ora, mas se é assim, o que tal limite da reflexão ontológica de Heidegger indica sobre o nosso tema? Talvez, como dirá Derrida, a exigência de que a toda reflexão ontológica se ajunte uma reflexão empírica capaz de “contaminar” a suposta idealidade do conceito. A questão do ser é legítima, mas deve-se evitar colocá-la de maneira pura. O que significa, em nosso caso, se perguntar o que acontece quando pensamos o cuidado não mais, exclusivamente, a partir dele mesmo e em sua relação com o ser humano em geral, mas sim em relação à diferença sexual e o trabalho, esses outros termos que a analítica existencial faz questão de, a cada instante, recalcar. Seria preciso, nesse caso, que a experiência do corpo feminino cingisse o discurso filosófico, desconstruindo-o como que por dentro.

3 QUANDO AS MULHERES TRABALHAM

Em uma das mais conhecidas passagens do livro 1 do Capital, Marx define a dimensão do trabalho, em relação à existência humana, da seguinte maneira:

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animais, do trabalho. Um incomensurável intervalo de tempo separa o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele em que o trabalho humano ainda não se desvincilhou de sua forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente” (Marx, 2013, p. 188).

A descrição, como se percebe, é aristotélica, via Hegel, do começo ao fim, pois é a noção de *poiesis* que aqui organiza o pensamento de Marx nos termos do trabalho enquanto ação que o humano efetiva na natureza. Domínio técnico e produção capazes de responder a certas necessidades vitais são o que justificam esse extenuante exercício físico e mental de fazer coincidir aquilo que se imagina e deseja com aquilo que se constrói e efetiva por meio da prática laboral.

Para Marx, tal prática, como se sabe, deve ser inscrita dentro de um quadro histórico de organização dos modos de produção, das relações de propriedade e da lógica contraditória própria ao mundo do trabalho/capital. Afinal, o que chamamos de capitalismo não se define simplesmente pelo domínio privado dos meios de produção, mas também, por uma relação de descompasso entre o dispêndio de energia física e mental empregado para a produção de mercadorias e o valor propriamente econômico destas quando vendidas concorrencialmente no mercado das necessidades privadas. O lucro, ou “*mais-valia*”, que os donos dos modos de produção retiram desse processo decorre, precisamente, de tal diferença. Como sintetiza, a esse respeito, Jorge Grespan:

“(…) é fácil verificar que, depois de algumas horas, os trabalhadores produzem uma quantidade de mercadorias cujo valor, se elas já fossem vendidas pelo capitalista, cobriria o pagamento dos salários. Essa é a parcela que Marx chama de “trabalho pago”. No entanto, os trabalhadores trabalham para o capitalista e não para si mesmos. No contrato proposto pelo capitalista, eles devem trabalhar por uma jornada mais longa do que aquela suficiente para criar o equivalente aos seus salários. O valor que eles produzem nessa segunda etapa é o que corresponde à *mais-valia* ou, como dizia Marx, ao “trabalho não pago” (2021, p. 35-36).

Visto por essa chave de leitura, o trabalho é, simultaneamente, tanto produção quanto remuneração. O que significa dizer que, em posse dessas categorias, alguém que se debruce sobre o fenômeno do trabalho na sociedade contemporânea o faria de forma a encontrá-lo sempre atrelado ao movimento do capital e aos imperativos de produção inerentes à reprodução material da sociedade.

Mas se esse é o caso, não deixa de ser surpreendente que, aqui, uma reflexão histórica e materialista, como a de Marx, acabe, em seus pontos limites, muito próximo de uma reflexão abstrata ideal como a que vimos anteriormente. Afinal, nela, trabalho e cuidado estão, de início, apartados; e, mais do que isso, agora o trabalho encontra-se inscrito de maneira indissociável à dinâmica capitalista. Tal discurso poderia ser glosado, ontologicamente, da seguinte maneira: apenas há trabalho e trabalhador dentro de determinada configuração histórica. O horizonte do trabalho no mundo é o capitalismo e, nele, a venda da força de trabalho e a *mais-valia* extraída são seus elementos centrais. Consequentemente, há apenas dois modos de ser possíveis: ser é trabalhar, ou ser é ser proprietário.

Entre nós, foi Souza-Lobo quem soou de maneira contundente o sinal de alerta: tal quadro de análise ignora a “questão da participação da mulher na força do trabalho, na medida em que foi ficando claro que as categorias (e não apenas marxistas), como o próprio capital, são sexualmente cegas” (1991, p.151). Quer dizer, ao não reconhecer o caráter estruturante da

“divisão sexual no trabalho” e, ao mesmo tempo, herdar acriticamente uma concepção de trabalho que o aparta do cuidado, nossas categorias teóricas acabam por excluir de suas lentes tudo aquilo que devemos, a justo título, chamar de *trabalho de cuidado*. Consequentemente, a teoria se torna cega ao lugar das mulheres dentro desta forma de sociedade, uma vez que, historicamente, foram elas que ficaram com a responsabilidade de tal ação.

Sobre isso, é interessante lembramos, primeiramente, como em *A condição humana*, Hannah Arendt já defendia que, desde a Grécia clássica, temos elementos para afirmar que o trabalho de cuidado (improdutivo) sempre fora desvalorizado perante o trabalho produtivo (2016, cap. 6 e 7). Aquele sempre fora considerado o trabalho dos não cidadãos – crianças, mulheres e escravos; divisão social do trabalho que, como em um jogo de espelho, refletia o status político destes dentro da *polis*. Tendo isso em vista, Arendt nos dá, então, uma descrição interessante do trabalho do cuidado a partir da distinção que ela propõe entre *trabalho* e *obra*:

Em outras palavras, a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo contém, embora eivada de preconceito, a distinção mais fundamental entre obra e trabalho. Realmente, é típico de todo trabalho nada deixar atrás de si, que o resultado do seu esforço seja consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido. E, no entanto, esse esforço, a despeito de sua futilidade, decorre de uma enorme premência e é motivado por um impulso mais poderoso que qualquer outro, pois a própria vida depende dele (2016, p. 139).

Sublinhe-se que, nessa passagem, Arendt *inverte* o pressuposto clássico: trabalho seria, sobretudo, trabalho improdutivo e, portanto, trabalho de cuidado do qual a “*própria vida, individual e coletiva, depende*”. Inversão importante, ela faz com que o cuidado surja por dentro da categoria do trabalho, mas em oposição a outras formas de trabalho, como maneira de fazer justiça a um tipo de atividade marginalizada sem a qual a própria reprodução da vida material se tornaria impossível. *Aqui, não é mais a distinção, mas a relação entre trabalho e cuidado que arma o viés crítico*, pois ela divide o mundo do trabalho sexualizando e dando rosto concreto aos trabalhadores. Nisso, não é exagero algum dizer que Arendt, conhecedora das reflexões de Heidegger, se nega a pureza do *cuidado* própria a analítica existencial, reorientando seu sentido filosófico não apenas por meio da interpretação da história das ideias, mas também, e sobretudo, das relações de trabalho concreta que organizavam a polis grega.

Estratégia semelhante iremos encontrar, também, na erudição histórica e na retórica subversiva que alimenta os textos de uma teórica como Silvia Federici. Pois, ao menos desde a década de 70, com o lema “*wage against housework*”, o que estará em questão é sustentar como tanto o capitalismo, quanto as análises críticas de seu funcionamento, repousam sobre um interdito básico, a saber, a exploração não remunerada do trabalho do cuidado: “é fundamental

perceber que, quando falamos em trabalho doméstico, não falamos de um trabalho como qualquer outro”, pois se trata da “mais sutil violência que o capitalismo perpetuou à classe trabalhadora”, uma vez que ainda que a exploração seja generalizada no mundo do trabalho, a própria questão dos salários deixa isso evidente e marca um horizonte possível de luta. Todavia, no que tange, por exemplo, o trabalho doméstico, “ele foi imposto as mulheres, sendo transformado em um atributo natural de nossa constituição física e nossa personalidade, uma necessidade interna, uma aspiração supostamente autêntica de nosso caráter feminino” (Federici, 2012, p. 26).

Em Federici encontramos, sistematicamente, e mais uma vez, o argumento sobre a cegueira de nossas categorias de análise ao não levarmos em conta a diferença sexual no que tange a divisão social do trabalho. Mas, mais do que isso, em suas mãos é o próprio conceito de *ideologia* que aqui se vê atrelado ao conceito de cuidado, uma vez que há alienação não somente quando o trabalhador não consegue perceber seu papel fundamental na máquina produtiva e na geração de excedente do capital, mas também, e sobretudo, quando certas categorias são naturalizadas como maneira de atribuir predicções essenciais aos seres humanos. O cuidado “como trabalho do amor” (Federici, 2012, p. 27-30) é uma figura exemplar desse tipo de construção ideológica que visa perpetuar um estado de coisas ao levá-lo para o campo da necessidade natural. Lição que, durante todo o último século as ciências sociais não deixarão de repetir: na naturalização corre uma das mais fortes estratégias de engodo e controle político dos corpos.

Em posse desse marco de leitura, Federici pode ainda, em texto um decisivo como “O Calibã e a Bruxa”, reorientar a própria história marxista nos termos das condições de possibilidade disso que Marx chamou, nos últimos capítulos do Livro 1 do Capital, de “acumulação primitiva”. Acumulação que separava de maneira decisiva trabalho e propriedade e que lançou as bases não apenas para toda acumulação posterior de capital, mas também para os saltos tecnológicos próprios as reinvenções dos modos de produção que permitiriam o avanço triunfante do capitalismo para todos os quadrantes do planeta. Se é verdade que coube a outra mulher, Rosa Luxemburgo (1951), mostrar como um dos grandes limites do estudo de Marx é desconsiderar o imenso efeito que a colonização teve para o desenvolvimento do capital produzindo a maioria dos excedentes financeiros que possibilitariam o surgimento das condições para que a ascensão da burguesia e a revolução industrial efetivamente acontecessem, Federici concentra-se na maneira como ao reorientarmos nossas categorias de análise para o campo do trabalho de cuidado percebemos, um pouco como Hannah Arendt já afirmara, que ainda que não suscetível a métrica da produtividade, tal trabalho é indispensável para a

reprodução da vida material a tal ponto que ele reconfigura aquilo que devemos entender por “acumulação primitiva”:

(...) Marx analisou a acumulação primitiva quase exclusivamente partindo do ponto de vista do proletariado industrial assalariado: o protagonista, sob sua perspectiva, do processo revolucionário do seu tempo e a base para uma sociedade comunista futura. Deste modo, em sua explicação, a acumulação primitiva consiste essencialmente na expropriação da terra do campesinato europeu e na formação do trabalhador independente “livre” (...) acumulação primitiva não foi, contudo, simplesmente uma acumulação e uma concentração de trabalhadores exploráveis e de capital. Foi *também uma acumulação de diferenças e divisões dentro da classe trabalhadora*, em que as hierarquias construídas sobre o gênero, assim como sobre a “raça” e a idade, se tornaram constitutivas da dominação de classe e da formação do proletariado moderno. Não podemos, portanto, identificar acumulação capitalista com libertação do trabalhador, mulher ou homem, como muitos marxistas (entre outros) tem feito, ou ver a chegada do capitalismo como um momento de progresso histórico. Pelo contrário, o capitalismo criou formas de escravidão mais brutais e mais traiçoeiras, na medida em que implantou no corpo do proletariado divisões profundas que servem para intensificar e para ocultar a exploração (Federici, 2017, p. 119)

Novamente, o gesto crítico é esse de encarnar o cuidado na figura dos atores sociais concretos, fazendo com que o trabalho surja multifacetado – “acumulação de diferenças e divisões dentro da classe trabalhadora” por meio de hierarquias que naturalizavam relações de poder através de categorias como “gênero, raça e idade” e não apenas apresentado a partir do ponto de vista genérico, dessexualizado e abstrato do sujeito universal. Com isso, sublinhe-se, é nossa própria percepção dos sistemas de dominação e das lutas de emancipação que podem aparecer sobre nova luz. Como, contemporaneamente, Talahite (2010) mostrou, tais divisões e diferenças dentro do mundo do trabalho não param de se aprofundar, ganhando novo fôlego com a globalização e a dinâmica de migrações que fizeram com que etnias diversas entrassem em um sistema cada vez mais precarizado e pronto a reinvestir suas necessidades de mão de obra barata e disponível ao trabalho de cuidado sobre os corpos migrantes.

Em suma, quando pensamos em relação trabalho e cuidado a partir do viés da diferença sexual, o que encontramos é uma reorientação de nossas categorias tradicionais de análise, ao mesmo tempo que emerge uma percepção renovada da questão em seu caráter político. O trabalho do cuidado, nesse caso, não é apenas um traço constitutivo do modo de ser próprio a cada ser humano, pois ainda que ele o seja, ele revela também toda uma dimensão fundante de nossa vida social, de nossa maneira de ser com-o-outro em que a instância do conflito econômico, material e cultural torna-se decisivo. Mais do que isso, é o próprio capitalismo que, aqui, enquanto totalidade, surge sobre outra perspectiva, pois não o entendemos exclusivamente por meio da contradição entre trabalho e capital, mas também por isso que Nancy Fraser bem chamou de sua “parasitagem das atividades de prover, cuidar e interagir que produzem e

mantém vínculos sociais, apesar de essa economia não lhes conferir qualquer valor monetizado e de tratá-los como se custassem nada” (Fraser, 2020 p. 264). O que não é sem consequências. Pois fica a questão de saber se, ao recusarmos o economicismo simples de uma análise incapaz de dar conta do trabalho do cuidado, os efeitos políticos não seriam imensos, uma vez que, ainda seguindo Fraser, o cuidado enquanto atividade

(...) não remunerada é necessária para a existência do trabalho remunerado, para a acumulação de mais-valor e para o funcionamento do capitalismo enquanto tal. Nada disso poderia existir caso faltassem o trabalho doméstico, a criação de crianças, a escolarização, o cuidado afetivo e uma gama de outras atividades que servem para produzir novas gerações de trabalhadores e repor as existentes, bem como para manter vínculos sociais e compreensões compartilhadas. A reprodução social é uma indispensável condição de fundo para que seja possível a produção econômica numa sociedade capitalista (2020, p. 264).

A luta por reconhecimento e redistribuição no campo do trabalho do cuidado afeta o mundo tal como ele é, pois falamos não de um vetor marginal de sua constituição, mas sim de um pilar central de sustentação. Ironia última, os confrontos da idealidade do conceito com a materialidade dos casos particulares é o que realmente pode realmente fazer com que, momentaneamente, nossas ideias toque a universalidade do real.

4 A VIDA ANÔNIMA DAS MULHERES

Quando, a partir da década de 80, Michel Foucault reorientar suas pesquisas sobre os dispositivos de assujeitamento e governo será na questão histórica sobre o que ele chama *das práticas de cuidado de si e dos outros* que se centrará um eixo capaz de sustentar os processos de subjetivação que resistam às relações de poder. Não sem razão, não foram poucos os comentadores que viram em tal momento uma espécie de “guinada ética” do trabalho de Foucault, agora centrado em uma “ética do cuidado de si”.

Essa interpretação, contudo, permanece parcial². De fato, nas suas minuciosas análises da filosofia grega e romana, Foucault parece sugerir um elogio à autodeterminação do sujeito, enfatizando a possibilidade de uma relação de liberdade consigo mesmo. No entanto, é fundamental situar essa questão dentro do horizonte mais amplo das investigações genealógicas que o filósofo conduziu na década de 1970, dedicadas a explorar as dinâmicas de assujeitamento e dominação. Dessa forma, o verdadeiro problema que emerge no último e inacabado período

² Tomo aqui a liberdade de referir a ideias, e formulações, apresentadas originalmente em Gimbo (2018).

de sua obra não é tanto a afirmação de uma ética do cuidado, mas a necessidade de reconsiderar as condições históricas que possibilitam a formação da subjetividade, problematizando a clássica oposição entre uma subjetividade autônoma e sua constituição heterônoma pelas forças sociais.

Esse movimento pode ser compreendido como uma potência imanente à própria vida corpórea. Sem tal perspectiva, seria difícil explicar, a partir de uma lógica interna, o processo de individuação, recaindo-se no antigo dualismo hilemórfico que separa forma e matéria em um esquema estritamente determinista. A tese tardia de Foucault sustenta que a genealogia do sujeito deve partir do reconhecimento de uma potência de autoafecção situada, na qual o indivíduo, condicionado por seu contexto histórico, encontra-se à beira de assumir certas condutas, disciplinas, práticas e valores — um conjunto de escolhas e modos de vida que acabam por definir a construção de um si-mesmo. Embora esse processo implique alguma margem de autonomia, ela nunca se dá de forma absoluta, pois é sempre atravessada por estruturas sociais que moldam e limitam a subjetividade.

Nesse sentido, Judith Butler captou com precisão essa questão ao afirmar que:

(...) Foucault não celebra o “indivíduo solitário” que simplesmente cria novas normas; ele localiza as práticas do sujeito como o lugar onde essas condições sociais são trabalhadas e retrabalhadas. Se, segundo Foucault, novos modos de subjetivação tornaram-se possíveis, isso não resulta do fato de que existem indivíduos com capacidades especialmente criativas. Tais modos de subjetividade são produzidos quando as condições limitadoras pelas quais somos feitos provam-se maleáveis e replicáveis, quando determinado si-mesmo arrisca a sua inteligibilidade e reconhecibilidade em um convite para expor e explicar as maneiras inumanas em que o “humano” continua a ser feito e desfeito (Butler, 2015, p.142).

Todavia, o que é interessante para o nosso tema é como mesmo um autor como Foucault, profundamente sensível à existência de formas de vida marginalizadas historicamente, inegavelmente escreve sua história das práticas do cuidado de si e dos outros por meio de uma perspectiva masculina. Isso, de certa maneira, deriva de seu zelo empírico e apego *ao caráter documental de suas análises*. Atravessando com uma erudição impressionante uma gama infundável de textos, os últimos volumes de sua História da Sexualidade, assim como seus quatro últimos cursos no *Collège de France*, integralmente dedicados às práticas do cuidado de si, em nenhum momento colocarão a questão das tecnologias de cuidado de si sobre a perspectiva daquilo que estava destinado às mulheres dentro das configurações histórico-sociais analisadas. Que se veja, por exemplo, o capítulo 5 do volume 3 da História da Sexualidade, volume dedicado à mulher, mas onde esta apenas aparece como objeto de uma prática que a

insere no casamento, na economia doméstica e no uso dos prazeres tomados pela perspectiva daqueles que escreveram textos e documentos históricos sobre a questão, isto é, homens.

Logo, não é exagero afirmar que se em Foucault encontramos, sem dúvida, uma sensibilidade muito grande ao que ele chamou, certa vez, da “*vida dos homens infames*” (2001, p. 238) - essa relação agonística que trespassa os corpos na tensão entre dominação e práticas de cuidado - há um silêncio eloquente sobre o que poderíamos chamar da *vida anônima das mulheres*, das práticas de cuidado de si e dos outros que não foram registrados em textos da tradição, ou que por seu próprio *status* social não deixaram marcas historiográficas evidentes em sua prática cotidiana de conduta. Aqui, ironicamente, o filósofo parece ser traído pelos próprios limites de seu método empírico: ‘quem escreveu, afinal, os fragmentos dessa história do cuidado de si que aqui reconstituo?’, eis uma pergunta que Foucault não coloca. O que, evidentemente, não nos impede de colocá-la, pelo contrário, torna ainda mais urgente escovar tal história a contrapelo, para que então o próprio campo prático do cuidado surja clivado pela diferença sexual.

A guisa de conclusão, gostaríamos de sugerir a importância de tal gesto. Em primeiro lugar, porque se perguntar pelas práticas de cuidado através do prisma do gênero, como uma obra como a de Judith Butler não cansou de mostrar, recoloca a questão da vida passível de *cuidado* e *luto* como uma reflexão ético-política fundamental para o nosso tempo. A qual tipo de corpos a experiência compartilhada do cuidado é possível e a qual tipo ele é recusado (Butler, 2009)? - é uma pergunta decisiva para todo e qualquer reflexão sobre a dinâmica biopolítica contemporânea uma vez que tal dinâmica de investimento dos aparatos de poder sobre os corpos exige a distinção sobre o valor social de grupos divergentes. Ao mesmo tempo, tal questionamento atualizaria o esforço de justiça capaz de reconhecer as práticas de cuidado que tais grupos minoritários e marginalizados, anonimamente e a cada dia, se esforçam para criar, dando forma a uma teia de resistência e invenção dos modos de viver e coabitar o mundo.

Com isso, contudo, não se trataria de tomar tais práticas como exemplos de uma “ética do cuidado”. Nesse sentido, estamos de acordo tanto com Butler (2015), quanto com Tronto (1993), quando estas, cada uma a sua maneira e por caminhos estritamente diferentes, chegam em um enunciado partilhado: o que a análise centrada nas práticas do cuidado nos revela não é uma ética estritamente pertencente a um grupo social, gênero, ou classe específicos³, mas sim o caráter fundamental de nossa *dependência* e *precariedade* perante uns aos outros. Se, no cuidado corre uma promessa ético-política, ela apenas pode ser vislumbrada quando ampliamos

³ Vide, a esse respeito a crítica de Tronto (1993, p. 61-101) ao texto clássico de Gilligan (1982)

o foco da questão da autonomia e constituição autêntica de si, para o da reinvenção do comum enquanto teia de solidariedade e apoio mútuos sem a qual a vida se torna impossível devido a sua vulnerabilidade e desamparo fundamentais. Reinvenção disso que, certa vez, Jean-Luc Nancy (2013) chamou de “ser singular plural”, essa comunidade dos sem comunidades que ainda espera seu tempo chegar. Todo nosso esforço, em última análise, foi apenas sugerir como pensar o cuidado em constelação com as ideias de trabalho e diferença sexual poderia nos ajudar a antecipar essa promessa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2016.
- BUTLER, J. **Relatar a si mesmo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- _____, **Frames of war: when is life grievable?** Londres: Verso, 2009.
- _____, **What is critique?** An essay on Foucault’s virtue. In. SALIH, S. *The Judith Butler reader*. Nova Jersey: Wiley-Blackwell, 2004.
- DERRIDA, J. **Geslecht, sexual difference, ontological difference**. In. *Research in phenomenology*, vol.13, 1983, p.65-83.
- FEDERICI, S. **Calibã e a Bruxa: mulheres corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: edt. Elefante, 2017.
- _____, **Revolution at point zero: housework, reproduction, and feminist struggle**. Brooklyn: PM Press, 2012.
- FOUCAULT, M. **Dits et écrits, vol. 2**. Paris: Gallimard, 2001.
- _____, **Histoire de la sexualité, vol. 3: le souci de soi**. Paris: Gallimard, 2013.
- FRASER, N. **Contradições entre capital e cuidado**. In. *Revista Princípios, Natal*, vol. 27, n. 53, 2020, p. 261-288.
- GILLIGAN, C. **Uma voz diferente**. Rio de Janeiro: edt. Rosa dos Tempos, 1982.
- GIMBO, F. **Entre autonomia e heteronomia: para uma concepção crítica de cuidado de si em Michel Foucault**. In. *Revista Princípios, Natal*, vol. 25, n. 46, 2018, p.59-83.
- GRESPLAN, J. **Marx: uma introdução**. São Paulo: Boitempo, 2021.
- GROYS, B. **Philosophy of care**. Londres: Verso, 2022
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**, ed. Bilíngue. Campinas: edt. Unicamp, 2014.
- HONNETH, A e FRASER, N. **Redistribuiton or recognition?** A political-philosophical exchange. Londres: verso, 2003.
- LUC-NANCY, J. **Être singulier et pluriel**. Paris: Galilée, 2013

LUXEMBURGO, R. **The accumulation of capital**. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1951.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política, livro 1. São Paulo: Boitempo, 2013.

POSTONE, M. **Time, labor and social domination**: a reinterpretation of Marx's critical theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

SOUZA-LOBO, E. **A classe operária tem dois sexos**: trabalho, dominação e resistência. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1991.

TALAHITE, F. **Genre, marché du travail et mondialisation**. In: FALQUET, J. et al, *Le sexe de la mondialisation : genre, classe, race et nouvelle division du travail*. Paris: Sciences Po, 2010.

TAMANINI, M. **Para uma epistemologia do cuidado: teorias e políticas**. In. *O cuidado em cena: desafios políticos, teóricos e práticos*. Florianópolis: edt. UDESC, 2018.

TAMINIAUX, J. **Lectures de l'ontologie fondamentale**: essais sur Heidegger. Grenoble: Millon, 1989.

TRONTO, J. **Moral boundaries**: a political argument for an ethic of care. Londres: Routledge, 1993.

_____, **Mulheres e cuidados: o que as feministas podem aprender sobre a moralidade a partir disso?**. In: Jaggar, A. e Bordo, S. *Gênero, corpo e conhecimento*. Rio de Janeiro: edt. Rosa dos Tempos, 1988.