
DA ÉTICA DO CUIDAR AO UNIVERSALISMO INTERATIVO*

TERESA MARIA LEAL DE ASSUNÇÃO MARTINHO TOLDY**

Resumo: num momento histórico em que o apelo parece ser às estratégias de sobrevivência mais primária, importa equacionar o caráter político do cuidar como projeto para toda a sociedade, colocando-o no horizonte de um universalismo interativo. Este texto procura percorrer caminhos que vão da articulação de perspetivas éticas com papéis de género à demanda de uma ética numa perspetiva simultaneamente contextualizada e universal. Pretendo chamar a atenção para as potencialidades destas abordagens não só para uma outra visão do cuidar, mas, acima de tudo, para uma “universalização” desta perspetiva, como um apelo ético a cada ser humano.

Palavras-chave: *Ética. Cuidar. Justiça. Universalidade. Género*

O cuidar é culturalmente atribuído às mulheres. A associação deste ato ao mundo privado tem descurado a sua relevância política e ética para o espaço público. Num momento histórico em que o apelo parece ser às estratégias de sobrevivência mais primária, importa equacionar o caráter político do cuidar como projeto para toda a sociedade, colocando-o no horizonte de um universalismo interativo. Em ordem a contribuir para essa colocação, começarei por descrever os traços fundamentais da ética do cuidar, decorrente da polémica entre Lawrence Kohlberg e Carol Gilligan, a propósito dos níveis e estádios de desenvolvimento do raciocínio moral. Na segunda parte, retomarei a questão da relevância de conciliar o cuidar com o político numa outra perspetiva, abordando a questão colocada por Martha Nussbaum, acerca dos círculos de vinculação ética. Apresentarei, como alternativa, a ideia da “ética do universalismo interativo”, de Seyla Benhabib.

* Recebido em: 13.09.2015. Aprovado em: 25.09.2015. Es

** Pós-doutorada pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Doutora em Teologia pela Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt/Alemanha). Mestre e licenciada em Teologia pela Universidade Católica Portuguesa. Professora Associada na Universidade Fernando Pessoa (Porto). Investigadora do CES, onde coordena o Policredos. Presidente da Associação Portuguesa de Teologias Feministas. E-mail: toldy@ces.uc.pt.

Ao escrever o seu célebre livro “In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development” (1982)¹, Carol Gilligan pretendia explorar a percepção da realidade que os homens e as mulheres têm, ainda que não numa perspetiva essencialista. Interessa-nos aqui particularmente a forma como a autora descreve duas formas de pensar ético, identificadas cultural e contextualmente como sendo “masculinas” ou “femininas”, bem como os pressupostos para uma “ética do cuidar”, da qual pode, certamente, ser considerada uma das precursoras.

Baseando-se nos resultados obtidos em dois estudos (um sobre a identidade e o desenvolvimento moral de raparigas estudantes de liceu e outro sobre argumentações de mulheres relacionadas com a questão do aborto), Gilligan (1982, p. xxvi) desenvolve o seu discurso sobre a “ética do cuidar” procedendo a uma dupla crítica: da “mentira subjacente a teorias psicológicas que tomaram os homens como representando todos os seres humanos” e da “mentira no desenvolvimento psicológico das mulheres no qual as raparigas e as mulheres alteram as suas vozes para se adequarem às imagens de relação e bondade transmitidas por falsas vozes femininas” (GILLIGAN, 1982, p. xxvi). Portanto, o seu objetivo é dar a fala às mulheres, bem como equacionar formas de superação das vozes que lhes transmitem ideais éticos que as impedem de desenvolver a sua autonomia como seres humanos.

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

É sabido que parte da obra em questão consiste numa crítica aos estudos sobre o desenvolvimento do raciocínio moral realizados por Lawrence Kohlberg (1981, 1987). Ora, precisamente, o que este último afirma é que o estágio de desenvolvimento do raciocínio moral mais “perfeito” será o do sujeito capaz de tomar decisões autónomas, isto é, baseadas em princípios éticos universais interiorizados pelo próprio, independentemente do contexto e de quem esteja envolvido (isto é, diríamos nós: “fazer o bem sem olhar a quem”). Logo, se as mulheres orientam as suas decisões pela relação com os envolvidos e pelos laços de cuidado, não atingirão aquele que Kohlberg considera o nível de raciocínio ético adulto ideal: a decisão ética baseada no cuidar e nas relações afetivas é tida, portanto, como “infantil”.

Na perspetiva de Gilligan, pelo contrário, não é pelo facto de as mulheres terem em conta os envolvidos que o seu raciocínio é infantil: é a partir dessa noção de interação que elas articulam o seu próprio pensar ético. A autora ilustra estes diversos tipos de raciocínio referindo propostas de resolução do famoso “dilema de Heinz”² (de Kohlberg) por parte de rapazes e raparigas: assim, enquanto os rapazes tendem a interpretá-lo como um conflito entre a lei e a vida, as raparigas tendem a vê-lo como um conflito entre a decisão do marido

e os impactos da mesma ou entre a atitude do farmacêutico e a vida da mulher. E se, para os rapazes, a solução do dilema estaria em Heinz roubar o medicamento, contando com a compreensão posterior do juiz para o delito cometido, para as raparigas, a solução estaria em tentar convencer o farmacêutico a mudar de atitude. A diferença entre os dois raciocínios, segundo Gilligan (1982, p. 29), está no facto de as raparigas conceberem o mundo como “constituído por relações e não por pessoas isoladas, um mundo cuja coerência está nas relações humanas e não em sistemas de regras”. Segundo uma das respondentes ao dilema de Heinz, se o farmacêutico visse as consequências para os envolvidos da sua recusa em vender o medicamento, compreenderia que devia vendê-lo (GILLIGAN, 1982, p. 29).

Se a relevância das relações for tida como um sinal de vulnerabilidade e de infantilidade, é evidente que as respostas das raparigas não poderão ser consideradas reveladoras de maturidade. Contudo, o que Gilligan nos diz é que elas configuram o cerne de uma “ética do cuidar”, assim como as respostas dos rapazes configuram o cerne de uma ética centrada na ideia de justiça. Não é meu propósito analisar se estas afirmações da autora acerca de algo “típico” das respostas masculinas ou femininas têm comprovação científica exaustiva, isto é, se se pode afirmar que há afirmações “típicas” de mulheres e de homens: o certo é que configuram duas formas de compreensão da ética que são diferentes – uma, centrada no cuidar, e outra, na justiça –, bem como duas formas de construção do “self”, através da separação ou destacamento objetivo (assente em juízos independentes e “autónomos”, que procuram a “perfeição” argumentativa) ou através de uma relação com o mundo e do reconhecimento da necessidade e responsabilidade de “ajudar aqueles com quem temos implicações”.

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

PROBLEMATIZAÇÃO DOS CÍRCULOS DE VINCULAÇÃO ÉTICA, SEGUNDO MARTHA NUSSBAUM

As questões que Martha Nussbaum coloca fazem-nos saltar do domínio da ciência política para o da filosofia ética e procuram responder a duas questões, fundamentalmente: até onde irá a nossa preocupação pelos outros? Até ao limite dos “nossos”? E quem são “os

nossos? São os nossos compatriotas? Que conceito permitirá englobar a preocupação pelos “nossos” e a preocupação pelos “não-nossos”, pelos desconhecidos, no limite, pelo mundo? Por outras palavras: como passar dos círculos pessoais de solicitude, do domínio privado, familiar, para o domínio público, nacional, mas sobretudo, para o domínio global, universal?

Nussbaum é crítica de uma formulação dos imperativos éticos que coloca em primeiro plano “aqueles que nos são próximos”. De facto, ela considera mesmo que a solicitude baseada no conhecimento concreto das suas histórias, pode, até, levar a ignorar o sofrimento dos que estão longe, por não lhes conhecermos pormenores e, portanto, proximidade (NUSSBAUM, 1997, p. 16-7)³: “As histórias muito vívidas podem criar uma sensação temporária de comunidade, mas não conseguem sustentar a solicitude por muito tempo se não houver um padrão de interação que faça do sentido de um ‘nós’ uma parte constante das nossas vidas quotidianas”.

A perspectiva de Nussbaum (1997, p. 60) é a da filosofia estóica, segundo a qual a consciência de que estamos rodeados por “uma série de círculos concêntricos” nos deve levar a compreender que a fonte emissora de princípios éticos está no “círculo mais amplo”, constituído pela própria humanidade como um todo. Como tal e recorrendo às suas palavras: “não precisamos de abdicar dos nossos afetos e identificações especiais, quer sejam nacionais, étnicas ou religiosas; mas devemos trabalhar para fazer de todos os seres humanos parte da nossa comunidade de diálogo e solicitude, mostrando respeito pelo humano, onde quer que ele ocorra, e permitindo que este respeito ponha limites às nossas políticas nacionais ou locais” (NUSSBAUM, 1997, p. 60-1).

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

O lugar onde se nasceu é, pois, accidental. O que é substancial é a possibilidade de estabelecer uma “comunalidade de interligações” (NUSSBAUM, 2002b), com base no reconhecimento em cada um, independentemente da sua localização geográfica e dos laços que estabelece (ou não) connosco, de que “não há nada que seja mais digno de reverência” do que a aspiração de cada ser humano à justiça e ao bem, bem como a sua capacidade de raciocinar neste sentido (NUSSBAUM, 1997, p. 60). Esta ideia, que constitui uma das traves-mestras fundamentais da ética e da política na perspectiva de Nussbaum, é também nitidamente influenciada pela filosofia de Kant, em concreto, pela sua ideia de um “reino dos fins”, segundo o qual o ser humano deve tratar com igual respeito a dignidade da razão e a escolha moral em qualquer ser humano.

A universalidade da condição humana, que, na perspectiva de Martha Nussbaum e sob inspiração das correntes filosóficas mencionadas, assenta na ideia de que “cada ser humano é um ser humano e conta como o moralmente igual de qualquer outro” (NUSSBAUM, 2002c, p. 133), definindo-se a pessoa humana como “dotada de razão prática e de outras capacidades morais básicas” (NUSSBAUM, 2002c, p. 133), leva a considerar como “moralmente irrelevantes” (NUSSBAUM, 2002c, p. 133) a nacionalidade, a pertença étnica, a

religião, a classe, a raça e o gênero: ainda que estas tenham uma relevância contextual, não são determinantes para o mérito moral do sujeito.

Esta abordagem não constitui, para Nussbaum, uma desvalorização da diversidade ou das realidades locais. Estas adquirem significado para uma cidadania global, porque nelas se encontram sementes do universal: “nunca encontramos um ser humano ‘abstrato’. Mas encontramos o comum no concreto, assim como o concreto no comum” (NUSSBAUM, 2002c, p. 141).

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

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

A “imaginação simpática” consiste, pois, na “capacidade de pensar o que será estar na pele de alguém diferente de nós próprios, ser um leitor inteligente da história dessa pessoa e compreender as emoções, anseios e desejos que alguém, nessa situação, poderá ter” (NUSSBAUM, 1997, p. 10-1). Nussbaum privilegia a “imaginação narrativa”, isto é, o acesso ao outro através da literatura e da arte, em geral, dado que, na sua perspectiva, a ficção permite um “acesso imaginário”, uma “compaixão imaginária”. Contudo, os termos em que a autora coloca o papel da ficção na criação de uma “perspetiva do cidadão do mundo” (NUSSBAUM, 1997, p. 110) desvela, do meu ponto de vista, aquilo que ousou classificar como a limitação e inexequibilidade, do ponto de vista dos objetivos a que se propõe, do modelo apresentado. Senão vejamos.

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

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

Penso que a inoperacionalidade do modelo de cidadania universal proposto por Martha Nussbaum está no facto de não dar voz a indivíduos concretos, mas sim a “conceções teóricas”, eventualmente, até, sobre os “sem voz”. De facto, Martha Nussbaum justifica a importância do nivelamento das diferenças afirmando que “só uma identidade humana que transcende essas divisões [identitárias, culturais] pode mostrar-nos por que motivo deveríamos olhar uns para os outros com um respeito que as transcende” (NUSSBAUM, 1997, p. 67). Mas não fica claro a que conceito abstrato de “identidade humana” a autora se refere e por que motivo a afirmação do universal e do global, da “cidadania do mundo”, do seu ponto de vista, deverá negar a possibilidade de afirmação positiva das identidades locais. Compreende-se a sua preocupação crítica relativamente aos nacionalismos, concretamente, do povo americano (como a própria refere nos seus textos – NUSSBAUM, 2003), mas não é claro por que motivo a afirmação da compaixão deverá passar apenas por uma compaixão imaginada, ou seja, de índole exclusivamente teórica e literária.

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

PARA UMA “ÉTICA DO UNIVERSALISMO INTERATIVO”, NA PERSPETIVA DE SEYLA BENHABIB

A autora define o seu projeto como “um estudo da ética no contexto de uma teoria crítica da sociedade e da cultura” (BENHABIB, 1992, p. 7)⁴, uma vez que assume as críticas feministas, comunitaristas e pós-modernas ao universalismo iluminista. Mas considera que é possível um universalismo pós-iluminista, isto é, que supere as “ilusões metafísicas”, típicas da Modernidade. Assim, o universalismo pós-iluminista e pós-metafísico deverá integrar e superar: a) o ceticismo face à possibilidade de a “razão legisladora” conseguir articular as

condições necessárias para um “ponto de vista moral” ou uma “posição discursiva ideal”; b) o carácter abstrato, descontextualizado e privilegiado de uma pretensa perspectiva universalista que baseia o seu ideal de autonomia no “ego masculino” (BENHABIB, 1992, p. 3); c) a incapacidade que esta razão legisladora universal revela de lidar com a diversidade e indeterminação de contextos e situações de vida, com as quais a razão prática se defronta. A superação da “ilusão metafísica do Iluminismo” passará, portanto, pela superação da ilusão da existência de uma razão transparente a si mesma, com fundamento em si própria, constituída como se se tratasse de um “ponto de Arquimedes, situado para além da contingência histórica e cultural” (BENHABIB, 1992, p. 4). A esta razão universal supostamente descontextualizada, melhor, que não reconhece o seu próprio contexto e que pretende arvorar-se em critério para todos os contextos, Benhabib opõe o reconhecimento de que os sujeitos da razão são finitos e corpóreos, e não *cogitos* sem corpo. Assim, segundo a nossa autora:

O ponto de vista moral (the moral point of view) não é um centro de Arquimedes a partir do qual o filósofo moral pretende conseguir mover o mundo. O ponto de vista moral articula, pelo contrário, um certo nível de desenvolvimento de seres humanos socializados linguisticamente quando estes começam a raciocinar sobre as normas gerais que governam as suas existências mútuas do ponto de vista de um questionamento hipotético: sob que condições podemos nós dizer que estas normas gerais de ação são válidas não só porque foi nisso que tu e que eu fomos educados para acreditar ou porque os nossos pais, a sinagoga, os vizinhos, a minha tribo nos dizem, mas porque essas normas são razoáveis (fair), justas, imparciais e do mútuo interesse de todos? (BENHABIB, 1992, p. 6).

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

O universalismo interativo supõe, pois, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de “pontos de vista morais”, o ideal moral da “reversibilidade de posições”, isto é, o esforço de se colocar na posição do outro, e ainda a superação de uma noção de “outro generalizado”, em prol da consciencialização de que o outro é concreto. Seyla Benhabib define o “ponto de vista do outro generalizado” como aquele que parte do pressuposto de que “cada indivíduo é uma pessoa moral dotada dos mesmos direitos morais que nós”, “uma pessoa moral que também é um ser racional e que age, capaz de um sentido de justiça ou de formular uma visão do bem, bem como de se comprometer numa ação que conduza ao mesmo” (BENHABIB, 1992, p. 6). Por seu turno, o “ponto de vista do outro concreto” é aquele que nos “permite ver todas as pessoas morais como indivíduos únicos, com uma determinada história de vida, com determinadas disposições e dotes, assim como com determinadas necessidades e limitações” (BENHABIB, 1992, p. 10).

Só poderá existir reversibilidade de posições se houver o reconhecimento de que os sujeitos são plurais e concretos, isto é, se houver reconhecimento da diferença e da vinculação ética resultante da mesma: sabemos o que é esperado de nós em virtude dos laços sociais que nos unem a outros concretos. Como será, então, possível conciliar esta perspectiva com o “uni-

versalismo” defendido pela autora? Seyla Benhabib não parte do outro concreto para elaborar uma teoria moral ou ética universalista como uma espécie de ampliação do “cuidar” à escala global: o seu movimento, por contraditório que pareça à primeira vista, é o contrário – parte do reconhecimento da igual dignidade de todos os seres humanos, sim, mas afirma que esta só se pode tornar verdade no respeito pelo outro concreto e na formulação e concretização de deliberações morais que tenham em conta o ponto de vista do outro generalizado (respeito pelo ser humano como tal) no outro concreto.

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

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

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

Este “outro” pode ser o estrangeiro, ou a estrangeira (questões às quais Benhabib se dedica numa obra intitulada, precisamente, “The Rights of Other: Aliens, Residents and Citizens”, 2004), podem ser, em geral, as mulheres, arredadas do espaço público e relegadas para o privado durante séculos. A questão do espaço público e do espaço privado, transversal

a este nosso percurso, aparece também na reflexão de Benhabib, ligada, mais uma vez, à exclusão das mulheres do espaço público de debate. Este não é só um espaço físico, por oposição ao espaço familiar: é, também, e sobretudo, relativo à esfera dos assuntos de interesse público, passíveis de análise à luz da razão, por oposição, aos assuntos “do foro privado”, no qual nem o Estado moderno, nem os mecanismos económicos “deverão” interferir.

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

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

Ora, este espaço, de facto, não é imune a relações de poder: Seyla Benhabib evoca a relevância dos movimentos feministas para o trazer os assuntos privados ao domínio público, revelando as relações assimétricas de poder existentes na divisão do trabalho entre os géneros (BENHABIB, 1992, p. 109). Uma razão discursiva sensível às questões de género terá em conta que a abertura democrática do espaço público ao debate das normas sociais supõe que todos os envolvidos na discussão colocarão sob escrutínio crítico tudo aquilo que consideram relevante para a estruturação da comunidade ética e normativa de referência, portanto, também questões do domínio privado. Por isso, na perspectiva de Benhabib, é preciso analisar criticamente a reprodução da dicotomia entre a esfera pública e a esfera privada que acontece no discurso moral sobre “o outro generalizado”, já que este reflete a conceção da justiça como algo abstrato, vinculado a raciocínios obrigatórios, independentemente da emoção e das circunstâncias. Pelo contrário, a perspectiva do “outro concreto” procura compreender as necessidades do outro, as suas motivações. Enquanto na perspectiva da justiça, associada à ideia do “outro generalizado”, a nossa relação com o outro se orienta pelas normas da “igualdade e reciprocidade formal” (cada um tem o direito de esperar de nós o que nós podemos esperar dele), na perspectiva do “outro concreto”, a relação com o outro rege-se pelas normas da “equidade e da reciprocidade complementar”, isto é: cada um tem o direito de esperar do outro “formas de comportamento através das quais o outro se sente reconhecido e confirmado como um ser concreto, individual, com necessidades, talentos e capacidades específicas. [...e tratando o outro com cuidado,] confirmamos não só a sua *humanidade*, mas também a sua *individualidade*” (BENHABIB, 1992, p. 159).

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

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

Digamos que a sua perspectiva universalista interativa se poderia enunciar assim: enquanto as asserções e decisões éticas universais forem impeditivas ou substitutivas de asserções e decisões éticas de “eus concretos” não podem ser consideradas asserções e decisões éticas universais – a menos que tenhamos uma conceção iluminista, abstrata e metafísica do “outro racional”. O universalismo interativo compreende-se, pois, como uma teoria moral que nos permite “reconhecer a dignidade do outro generalizado através do reconhecimento da identidade moral do outro concreto” (BENHABIB, 1992, p. 164), mais precisamente ainda: “todo o outro generalizado é também um outro concreto” (BENHABIB, 1992, p. 165). Ora, o problema das formulações éticas baseadas num universalismo de herança kantiana está, precisamente, no facto de se perguntarem qual seria o raciocínio ético ideal de um sujeito ideal, em vez de se perguntarem o que seria raciocinar eticamente a partir do ponto de vista de um sujeito concreto.

Apesar de retomar a polémica entre Gilligan e Kohlberg e de adotar uma perspectiva crítica face ao universalismo ético abstrato e metafísico, Benhabib não defende, pois, o primado da ética do cuidar sobre a ética da justiça. Mais, as preocupações relacionadas com o cuidar deveriam ser “validadas ou afirmadas a partir de uma perspectiva imparcial” (BENHABIB, 1992, p. 187). O desafio está, pois, em encontrar formas de “reconhecer a centralidade da justiça, assim como do cuidar, nas vidas humanas” e de “expandir o domínio moral de forma a incluir o cuidar, sem abdicar dos constrangimentos justificatórios impostos pela articulação universalista da moral” (BENHABIB, 1992, p. 189).

FROM THE ETHICS OF CARE TO INTERACTIVE UNIVERSALISM

Abstract: the fact that we are living a historical moment when there is an appeal to the most primitive strategies of survival turns relevant a reflection on the political dimension of caring as a social project in the context of an interactive universalism. This text aims to present both the arti-

cultation between ethics and gender roles, and an ethical perspective simultaneously contextualized and universal. These approaches are potentially relevant not only for the act of caring but also (and above all) for the “universalization” of caring as an ethical appeal to each human being.

Keywords: *Ethics. Care. Justice. Universality. Gender.*

Notas

- 1 As citações traduzidas de Gilligan são de minha autoria.
- 2 Como é sabido, o “dilema de Heinz” reza assim: “numa cidade da Europa, uma mulher estava a morrer de cancro. Um medicamento descoberto recentemente por um farmacêutico dessa cidade podia salvar-lhe a vida. A descoberta desse medicamento tinha custado muito dinheiro ao farmacêutico, que agora pedia dez vezes mais por uma pequena porção desse remédio. Heinz, o marido da mulher que estava a morrer, foi ter com as pessoas suas conhecidas para lhe emprestarem o dinheiro pedido pelo farmacêutico. Foi ter, então com ele, contou-lhe que a sua mulher estava a morrer e pediu-lhe para o deixar levar o medicamento mais barato. Em alternativa, pediu-lhe para o deixar levar o medicamento, pagando mais tarde a metade do dinheiro que ainda lhe faltava. O farmacêutico respondeu que não, que tinha descoberto o medicamento e que queria ganhar dinheiro com a sua descoberta. Heinz, que tinha feito tudo ao seu alcance para comprar o medicamento, ficou desesperado e estava a pensar assaltar a farmácia e roubar o medicamento para a sua mulher. Deve Heinz assaltar a farmácia para roubar o medicamento para salvar a sua mulher? (*apud* LOURENÇO, 1998², p.78-9). (O dilema é seguido de várias outras perguntas através das quais Kohlberg pretende aferir o nível e estágio de desenvolvimento do raciocínio moral dos respondentes).
- 3 As citações traduzidas de Nussbaum são de minha autoria.
- 4 As citações traduzidas de Benhabib são de minha autoria.

Referências

- BENHABIB, S. *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- _____. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- GILLIGAN, C. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- KOHLBERG, L. *Child Psychology and Childhood Education: A Cognitive-Developmental View*. Nova Iorque: Longman, 1987.
- _____. *Essays on Moral Development*. Vol. I: The Philosophy of Moral Development. San Francisco, CA: Harper & Row, 1981.
- NUSSBAUM, M. “Compassion & terror”. *Daedalus*, Cambridge, p. 10-26, 2003.
- _____. “Introduction: Cosmopolitan Emotions”. In: NUSSBAUM, M.; COHEM, J. (Eds.). *For Love of Country?* V. IX-XIV. Boston: Beacon Press, 2002a. p. ix-xiv.
- _____. “Patriotism and Cosmopolitanism”. In: NUSSBAUM, M.; COHEM, J. (Eds.). *For Love of Country?* V. 3-17. Boston: Beacon Press, 2002b. p. 2-20.
- _____. “Reply”. In: NUSSBAUM, M.; COHEM, J. (Eds.). *For Love of Country?* Boston: Beacon Press, 2002c. p. 131-151.
- _____. *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reforms in Liberal Education*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.