



A DIMENSÃO do **CUIDAR** na re-significação do espaço público

ciclo de conferências e comunicações internacionais

CUIDADO e JUSTIÇA

Dois ideias reguladoras da vida ética

O título deste texto, ao articular Cuidado e Justiça no quadro de referência de tais noções funcionarem como ideias reguladoras da vida ética, inscreve-se na herança kantiana de um certo conceito de racionalidade que configura a razão humana, simultaneamente, como um poder e uma limitação, clarificando que o exercício legítimo desse poder da razão só é efectivamente exercido se se tiver em atenção os seus limites.

A própria designação “ideias reguladoras” radica em Kant, representando um dos resultados da crítica da racionalidade que aquele autor levou a cabo, pondo em evidência que a razão humana é vocação e dinâmica de unidade, mas nunca poderá aceder a uma unificação total. Ou seja, ela tem capacidade para produzir *ideias* – estruturas de unificação -, mas essas ideias apenas podem funcionar como motor do processo de unificação racional e horizonte último do seu exercício.

Dito de outra maneira, a herança kantiana da crítica mostra que o trabalho da racionalidade deve ser conduzido segundo o ideal unificador da Razão, mas deve, ao mesmo tempo, ter consciência que esse ideal é exactamente isso, um ideal, ou seja, um horizonte regulador de um processo de estruturação que, contudo, tem de assumir-se sempre como inacabado, para não cair na *ilusão transcendental* de tomar as ideias da razão como objectos de uma experiência possível.

No quadro desta herança, o presente texto procurará mostrar que a vida ética cobrará um sentido mais adequado à complexidade da vida e do viver humano se se deixar dinamizar, simultaneamente, pela ideia de justiça e pela ideia de cuidado, ultrapassando toda a tentação de visões absolutas e alternativas, quer elas sejam apoiadas pelo pólo da justiça, quer pelo do cuidado.

1. Criticando a semântica histórica da noção de Cuidado

A escolha do presente tema – a articulação entre cuidado e justiça na reflexão ética – tem uma radicação biográfica que se prende com uma certa rejeição da noção de cuidado ligada às mulheres e ao feminino, motivo pelo qual manteve sempre uma recusa crítica às éticas do cuidado, sobretudo, quando aparecem como alternativa às éticas da justiça.

O motivo mais fundo da minha posição prende-se com a ressonância que a noção de cuidado transporta consigo como uma espécie de bandeira do feminino e que acantonou as mulheres, ao longo da nossa tradição, a uma posição de dependência pessoal, de secundaridade social e de exclusão política.

Foi, exactamente, uma imagem dulcificada do feminino e da função das mulheres como cuidadoras das relações e dos afectos que permitiu, por exemplo, a Rousseau, no seu romance pedagógico *Émile*, definir, no seu último capítulo, uma proposta educativa para *Sophie*, paradigma de todas as mulheres, de modo a que o “interesse geral” na relação Homem-Mulher fosse salvaguardado.

Dizia ele:

[...] toda a educação das mulheres deve ser relativa aos homens. Agradar-lhes, ser-lhes útil, fazer-se amar e honrar por eles, educá-los quando são jovens, cuidar deles quando são

grandes, aconselhá-los, consolá-los, tornar-lhes a vida agradável e doce – eis os deveres das mulheres de todos os tempos e aquilo que se lhes deve ensinar desde a infância”¹

Rousseau teve de teorizar uma perspectiva educativa para dar expressão à sua proposta de divisão dos papéis e poderes sociais e políticos. Ao salientar esta ideia da função cuidadora das mulheres de todos os tempos, ele está a construir os alicerces que permitem à sociedade moderna excluir as mulheres – ou melhor, inclui-las, excluindo-as – de um conceito de cidadania plena, sendo, sem sombra de dúvida, a ele que devemos a pesada herança de acantonamento ao espaço privado que ainda hoje nos continua a tolher as possibilidades e os sonhos.

Geneviève Lloyd, na sua obra *The Man of Reason*,² tentando compreender historicamente as concepções filosóficas sobre as mulheres, chama a atenção para algo muito importante no âmbito das separações dos sexos no que diz respeito ao modo de olhar a vida e de viver os afectos. Nesse sentido, referindo-se à ruptura que a época moderna introduziu no modo de conceber a racionalidade, evidencia o legado conceptual dominante que a modernidade nos deixou como património.

Di-lo desta forma:

“ Devemos a Descartes uma teoria do espírito penetrante e influente, que fornece fundamento para uma versão poderosa da divisão sexual do trabalho mental. Às mulheres foi atribuída a responsabilidade do domínio da sensibilidade, que o Homem de Razão Cartesiano deve transcender, se quiser atingir o verdadeiro conhecimento das coisas. Ele deve avançar para o exercício da imaginação disciplinada, na maior parte da actividade científica; e para os rigores do intelecto puro, se quiser atingir os fundamentos últimos da ciência. A tarefa da Mulher é a de preservar a esfera da interligação entre o espírito e o corpo, a que o Homem de Razão recorrerá para conforto, calor e descanso. Se ele pretende exercitar a mais exaltada forma de Razão, deve ter por detrás emoções suaves e sensualidade; a mulher mantê-las-á intactas para ele. Estava, então, aberto o caminho para as mulheres serem associadas não apenas a uma presença inferior da Razão, mas a uma forma diferente de carácter intelectual, construída como complementar da Razão “masculina”. Este desenvolvimento crucial ressalta do acentuar da exclusão da Razão por parte das mulheres, facto agora concebido – na sua máxima forma – como uma aquisição.”³

É a toda esta espessura conceptual que, no meu entender, as noções de cuidar e de cuidado dão uma continuidade sem crítica, pelo que, por mais integradas em perspectivas críticas e feministas que as éticas do cuidado estejam, havendo um solo representacional tão consolidado na nossa cultura sobre a ligação das mulheres ao cuidado e sobre a desvalorização social e política do próprio cuidado, a reafirmação dessa ligação encontra um húmus fecundo para reforçar o estereótipo histórico.⁴

Qualquer busca, não necessariamente exaustiva, pelas vias da Internet com o descritor *cuidar/cuidado* reforça as minhas defesas contra tal noção.

Utilizando o francês *soigner* e *souci*, o inglês *care* e o alemão *sorge*, obtêm-se alguns elementos sobre os quais considero que vale a pena reflectir.

Uma primeira nota interessante refere-se ao facto de ser o vocábulo inglês *care* que conduz a uma informação mais rica e ampla de conteúdos, nomeadamente, *care* vai conduzir a *sites* brasileiros muito diversificados. Inclusivamente a *Wikipédia* para *cuidado*, para *soigner/souci* ou para *sorge*, só fornece informação de carácter linguístico. Apenas para *care* se faz uma remissão para as éticas do cuidado.

As informações mais sérias que se obtêm em português e em francês dizem respeito a duas temáticas: 1. cuidados de saúde e 2. formação em enfermagem. Em inglês, os âmbitos semânticos alargam-se, centrando-se, sobretudo: 1. no apoio à pobreza e 2. no apoio ao desenvolvimento.

¹ Rousseau, Jean-Jacques, *Émile*, Ouvre complete, Tome IV, 703. Tratei este assunto em Fernanda Henriques “Rousseau e a exclusão das mulheres de uma cidadania efectiva”, in M. Luisa Ribeiro Ferreira (org.), *O que os filósofos pensam das mulheres*, Lisboa, CFUL, pp.171-190.

² Lloyd, Genevieve *The man of reason*, “male” and “female” in *Western Philosophy*, London, Routledge, 1993.

³ *Ibidem*, p. 50.

⁴ Esta minha posição, aliás, tem muito eco em autoras diferentes. Cf., por exemplo, Susan SHERWIN, *No longer patient: Feminist ethics and health care*, Philadelphia, 1992. que salienta que as perspectivas ligadas ao cuidado: a) fazem ressaltar o papel histórico das mulheres; b) dão uma visão parcial da realidade; c) reforçam os estereótipos.

Se se tiver em conta que, hoje, a Internet fornece informação de forma generalizada, determinando, portanto, uma certa representação social, vale a pena explorar a diferença entre os dois tipos de informação fornecida pelos *sites*.

No caso dos *sites* em português, em francês ou em Alemão, a palavra *cuidado* não tem espessura teórica, nem remete para nenhuma abordagem teórica diferenciada que dinamize a semântica tradicional do conceito, não ajudando a dar nova importância à noção de cuidado.

No segundo caso, no dos *sites* em língua inglesa, curiosamente, a noção de cuidado vem associada à noção de justiça (ou injustiça), uma vez que aparece articulada com a pobreza e com o desenvolvimento. Ou seja, *care* remete directamente para a justiça/injustiça, por surgir ligado a quem está carente, não tem ou foi abandonado.

Em qualquer dos casos, contudo, o campo semântico evocado pela noção de cuidado aponta para dimensões menos bem valorizadas do nosso imaginário social:

<ul style="list-style-type: none">• Doença	<ul style="list-style-type: none">• carência
<ul style="list-style-type: none">• Fragilidade	<ul style="list-style-type: none">• dependência
<ul style="list-style-type: none">• perda	<ul style="list-style-type: none">• atraso

É esta associação directa de cuidado a estratos menos valorizados das nossas representações que, a meu ver, cria problemas na associação entre cuidado e feminino. Pelo contrário, a aproximação entre cuidado e justiça parece-me importante e fecunda.

Nesse sentido, gostaria de completar este percurso exploratório pela noção de cuidado com um dos achados da internet: trata-se de um artigo do médico e escritor, Martin Winckler, com o título *soigner c'est partager*⁵. Esta ideia de que cuidar é partilhar - partilhar saberes, experiências, narrativas, segundo o autor - parece-me particularmente interessante, por um lado, porque põe a tónica na horizontalidade das relações e não na verticalidade, habitualmente relacionada com a ideia de cuidar dos outros, nomeadamente, nos cuidados de saúde, e, por outro, também, porque partilhar e justiça remetem para campos semânticos equivalentes.

O objectivo do artigo em questão é, pois, re-significar o conceito de cuidado subtraindo-o à sua tradicional esfera de significação. Para esta reflexão é particularmente significativo que esse trabalho de re-significação equivalha à ideia de reciprocidade: se cuidar é partilhar, a acção de cuidar aparece configurada como interactiva e dialógica.

2. Origem e desvirtuações da noção de cuidar em ética

Não parece ser controverso se se reportar a Carol Gilligan e às suas investigações no campo do desenvolvimento moral a abertura do caminho para as diferentes teorizações e críticas sobre as éticas do cuidar. Para a perspectiva deste trabalho - realçar as limitações da noção de cuidar tomada como valor absoluto - retomar Gilligan é particularmente útil, na medida em que ela foi atenta àquilo que poderia estar em jogo na noção de cuidado e aos seus perigos, além de que, o seu trabalho emerge no quadro da consciência de que a justiça também não poderia ser tomada como o único ingrediente da definição da consciência moral.

Contudo, a sua obra fundadora não é sobre o cuidar, nem sobre o contextualismo, nem sobre a dimensão relacional da subjectividade feminina. Ao escrever *In a different voice*, ela quer romper com o discurso monocórdico - de uma só nota - com que a cultura ocidental tem falado da maturidade humana. E di-lo, explicitamente, na "Introdução":

"A voz diferente que eu descrevo caracteriza-se não pelo género, mas pelo tema. A sua associação com as mulheres resulta de uma observação empírica e é essencialmente pelas vozes femininas que sigo o seu desenvolvimento. Mas esta ligação não é absoluta e o contraste entre as vozes femininas e masculinas é apresentada aqui para evidenciar a diferença entre duas formas de pensamento e destacar um problema de interpretação mais

⁵ Consultar: http://martinwinckler.com/article.php3?id_article=793.

do que representar uma generalização sobre qualquer dos sexos”⁶

Penso que a autora não poderia ser mais clara – trata-se de introduzir outras interpretações na definição do que é a maturidade humana, ou seja, fazer ouvir outras vozes, outras perspectivas, no sentido de estabelecer uma polifonia e não para afirmar um novo monocordismo. Assim, a exaltação da ética do cuidado como alternativa à ética da justiça parece-me ser um desvio abusivo.

Em 1993, numa *Carta aos Leitores*⁷ que acompanha uma nova edição da sua obra, Carol Gilligan demarca-se de uma certa interpretação do seu trabalho, dizendo o seguinte:

“Ouvindo as respostas das pessoas a *In a Different Voice*, ouço muitas vezes o processo em duas etapas pelo qual passei uma e outra vez no decorrer da minha escrita: o processo de escutar mulheres e ouvir algo de novo, uma forma diferente de falar, e depois ouvindo como tão rapidamente esta diferença é assimilada nas velhas categorias de pensamento, que perdem a sua novidade e a sua mensagem: é isto natureza ou educação? São as mulheres melhores que os homens, ou piores? Quando ouço o meu trabalho ser lançado em termos de se as mulheres e os homens são realmente (essencialmente) diferentes ou quem é melhor que quem, sei que perdi a minha voz, porque estas não são as minhas questões. Em vez disso, as minhas questões são acerca da nossa percepção da realidade e da verdade: como sabemos, como ouvimos, como vemos, como falamos. As minhas questões são acerca de voz e de relação. E, as minhas questões são acerca de processos psicológicos e teoria, sobretudo teorias em que as experiências dos homens são tomadas como experiências humanas – teorias que eclipsam as vidas das mulheres e abafam as vozes das mulheres.”

Este desabafo da autora põe de manifesto algo que me parece essencial – introduzir o princípio de precaução em qualquer abordagem do feminino ou das mulheres que possa ser posta em continuidade quer com aquilo que sempre se pensou sobre elas, quer com uma visão dicotômica, um pensamento binário de “ou isto ou aquilo”.

Neste contexto, o fundamental parece-me ser introduzir a complexidade como estatuto próprio do pensamento sobre a realidade, aceitar os seus desafios e assumir a finitude dos nossos processos de compreensão. Sobretudo, importa ter sempre muito presente a importância que assumem a história das ideias, a história das representações sociais e as nossas convicções mais profundas no modo como, em cada momento, pensamos a realidade. Isto é, há que ter em conta que, de cada vez que nos pronunciamos sobre um acontecimento ou uma situação, veiculamos ideias ancestrais que foram constituindo o mundo cultural que partilhamos. Uma certa hermenêutica filosófica chama a isto “eficácia da história” ou “eficácia do trabalho da história” sobre a nossa consciência, marcando-a com “pré-juízos” que determinam as nossas interpretações da realidade, sendo em si mesmas transparentes. As metáforas básicas do pensar não se reconhecem como tais; há, pois, que acautelar o seu peso ancestral, aquilo que, silenciosamente, transportam como sedimentação semântica.

Retomando o desabafo de Gilligan antes citado, parece poder dizer-se que estamos perante a evidência de que, mesmo tomando precauções, pode não se conseguir romper com o círculo infernal da repetição do mesmo, nem cortar adquiridos e atavismos mentais.

A voz de Gilligan quer ser uma voz desconstrutora de um determinado paradigma de análise, nomeadamente, o do paradigma de análise do desenvolvimento moral que configura não apenas a forma como a consciência humana vai amadurecendo, como também as características do que é o modelo da maturidade moral.

Fazendo o balanço dos trabalhos produzidos nessa área – de Piaget a Kohlberg -, ela mostra, por um lado, a unilateralidade dessas perspectivas de abordagem, uma vez que se desenrolam todas dentro de um modelo do que é o ser humano adulto, que não questionam, e que é tomado do padrão masculino da força e da eficácia, considerando, assim, como ideal de desenvolvimento humano aquilo que a sociedade valoriza e potencia, e, por outro, um certo enviesamento dos processos de investigação por se centrarem

⁶ Gilligan, Carol, *In a different voice*. Versão portuguesa: *Teoria psicológica e Desenvolvimento da Mulher*, Lisboa, FCG, 1997, p. 10.

⁷ Consultar: http://books.google.pt/books?id=XItMnL7ho2gC&printsec=frontcover&dq=carol+gilligan&source=bl&ots=6SkELRKG-3&sig=PyMX5ZJ8qgSzOHB7PCw1tnBeyRQ&hl=pt-PT&ei=Ymz1S-WIH131_AbZ8q3WCg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0CCUQ6AEwAQ#v=onepage&q&f=false. Esta “Letter to readers” foi incluída na edição de 1993 da obra em questão.

apenas em indivíduos do sexo masculino que, no caso da teoria de Kohlberg – com quem, como se sabe, trabalhou –, ela resulta da observação de 84 rapazes, cuja vida o autor seguiu durante 20 anos.

Esta situação é duplamente penalizadora para as mulheres:

- de facto, primeiro a investigação ignora-as no processo de construção das teorias, não as tomando como objecto de observação, nem tomando em linha de conta a maneira como se produz o seu desenvolvimento;
- mas, na sequência, amplia essa exclusão inicial, avaliando o desenvolvimento das mulheres em função de teorias construídas apenas com base na observação de homens.⁸

Como resultado, “as mulheres destacam-se entre os considerados deficientes no desenvolvimento moral quando avaliadas pela escala de Kohlberg”⁹. Isto é, aliás, a repetição de uma velha ideia, porque já Kant considerava que as mulheres não eram capazes de atingir o estado de moralidade que era, para ele, contudo, o sentido último da humanidade.

No fundo, nesta, como noutras matérias, “[a] conclusão geral tem sido de que alguma coisa está errada nas mulheres.”¹⁰

No contexto da legitimação da sua investigação *In a different voice*, Carol Gilligan refere uma série de estudos realizados nos anos de 1970 para pôr em evidência como não é indiferente teorizar com ou sem observação de pessoas dos dois sexos. Gostaria de convocar três dessas referências:

- Em 1975, David McClelland realiza um estudo acerca da “motivação para o êxito”, tomando como objecto de observação apenas homens. Desse estudo resultam duas explicações categoriais: a *esperança do sucesso* e o *medo do fracasso*.
- Em 1978, Martina Horner desenvolve um estudo paralelo, observando mulheres e configura uma terceira categoria – o medo do sucesso – por ter detectado um conflito entre feminilidade e sucesso. A sua observação punha em evidência que as mulheres revelavam ansiedade em relação às realizações competitivas.
- Em 1980, Georgia Sassen analisa a questão do sucesso num outro quadro interpretativo, fazendo notar que Horner “descobriu a presença da ansiedade do êxito em mulheres, somente quando as realizações eram directamente competitivas, ou seja, quando o êxito de uma pessoa se obtinha à custa do fracasso de outra.”¹¹

A leitura destes três estudos numa perspectiva evolutiva põe a claro que tomar mulheres e homens como objectos de estudo determina resultados diferentes e, no fundo, a investigação de Carol Gilligan pode ser lida no quadro de quer pôr a nu a unilateralidade da perspectiva kohlberguiana.

A investigação canónica de Kohlberg sobre a maturidade moral tende a separar amor e trabalho, valorizando na vida adulta a autonomia do ser humano, tomando esta como um estado de “separação de” ou de consideração do humano como ilhotas independentes. Nesse contexto, para ele, a adultez corresponde à compreensão reflexiva dos direitos humanos, sendo a moralidade equiparada à justiça, definida como o reconhecimento dos direitos dos outros.

A investigação de Gilligan sobre as mulheres demonstra que estas tendem a olhar para a realidade de outra maneira – numa lógica menos linear que introduz a temporalidade e a relação entre as pessoas como ingredientes constituintes da justiça.

A questão que importa pôr, para se compreender os limites da investigação de Kohlberg enquanto perspectiva sobre a maturidade humana, é porque razão essa complexificação do olhar feminino penaliza as mulheres quanto à apreciação do seu desenvolvimento moral.

⁸ Esta situação do enviesamento da investigação é verdadeira em todos os sectores da investigação, alguns melindrosos, como seja a investigação médica, como tive oportunidade de mostrar em: Fernanda Henriques, “As mulheres e a investigação biomédica”, in Paula Martinho da Silva (coord.), Lisboa, Gradiva, 2008, pp. 127-150.

⁹ Gilligan, Carol, *op. cit.*, p. 35.

¹⁰ *Ibidem*, p. 29.

¹¹ *Ibidem*, p. 31.

Porquê? Porque motivo saem elas penalizadas e excluídas dos estádios mais elevados da consciência ética-moral? Compreender isso equivale a compreender a importância dos paradigmas na investigação e, ao mesmo tempo, a demonstrar a necessidade de se encontrar uma perspectiva ética que ultrapasse qualquer unilateralismo.

Na verdade, o quadro teórico de Kohlberg está feito para esperar um determinado tipo de respostas como respostas padrão ou respostas correctas. Se a resposta padrão não é obtida é porque algo falha. Assim, quando as raparigas ou as mulheres não respondem aos dilemas éticos propostos pela perspectiva kohlberguiana dentro da tipologia esperada, no quadro do esquema de avaliação das respostas, é lícito perguntar imediatamente: “o que é que as mulheres não conseguem ver na situação em análise?”, havendo uma explicação construída para tal interrogação, explicação essa que bloqueia a procura de outras razões legitimadoras das respostas das mulheres. Esta *completude explicativa* que, no caso vertente, está encerrada no plano formal dos direitos, não permite integrar como componente do desenvolvimento moral a responsabilidade, por exemplo, e, por isso, exclui como factor importante do desenvolvimento moral, a saber, a lógica da preocupação com os outros e da manutenção dos vínculos, para privilegiar, apenas, uma lógica formal da honestidade, assente no princípio da não-interferência.

Neste quadro, obtemos uma perspectiva dualista em que a “justiça” é o negativo do “cuidado com”, ou seja, é o negativo da responsabilidade e do envolvimento.

As éticas do cuidado ocuparam-se em desbravar este continente dos vínculos e da responsabilidade. Contudo, no meu entender esse trabalho só é verdadeiramente útil se se desenvolver no sentido da reversibilidade de perspectivas e, portanto, no confronto e no alargamento do paradigma da justiça e não na mera alternativa a ele.

3.Cuidado e justiça: necessidade e possibilidade de articulação

Nesta busca de uma conceptualização da ética à altura dos tempos que, como referiu Obama no contexto da recepção do prémio Nobel da Paz, tem de “alargar a imaginação”, no sentido quer de se pôr no lugar de cada outro, quer de pensar cada acção em termos de futuro, há, necessariamente, que tomar “cuidado e justiça” como ideias reguladoras e desenhar um pensamento ético que abandone o puro formalismo do universal abstracto e se abra também à concreção da vida na figura do “outro” em situação.

Dos recursos bibliográficos disponíveis, dois exemplos me cativam mais pela especificidade das respostas e, também, pelos âmbitos em que desenvolvem os seus pontos de vista: Hans Jonas e Seyla Benhabib.

Um e outra procuram uma resposta ética que, não abandonando a intencionalidade universal, no entanto, não ignore que os tempos actuais obrigam a uma ruptura com uma continuidade estrita com o pensar convencional. Em ambos os casos é afirmado, mais ou menos explicitamente, que a justiça ética só se alcança se se ativer ao “cuidar de” ou ao “cuidado com” e se se deixar atravessar por essa perspectiva.

A perspectiva de Jonas liga-se, directamente a uma raiz kantiana, como Kohlberg, mas consegue, todavia, propor uma “ética da responsabilidade”, configurando propostas éticas que, porventura, Kant teria considerado impuras. A sua novidade, mais ou menos revolucionária, é, a de, por um lado, chamar a atenção para importância do tempo, na acção ética e, por outro, introduzir um sentimento – o medo – como princípio de precaução no agir.

Assim, do meu ponto de vista, a sua ideia de uma “ética da responsabilidade” ¹² não é outra coisa que uma ética que impõe o *cuidado* consigo mesmo e com a natureza como a única possibilidade de que possa, ainda, haver a *justiça* de um futuro comum.

Embora assumindo-se como herdeiro dos quadros categoriais da modernidade, Jonas re-significa a noção de agir ético legada pela racionalidade moderna, por três razões fundamentais:

- Por denunciar o perigo de exclusão dos princípios éticos na relação entre os seres humanos e a natureza.

¹² É particularmente relevante para esta questão: Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt, Insel Verlag, 1979. Para o tema da, simultânea ligação e demarcação de Jonas em relação a Kant, ver-se-á com proveito: Irene Borges-Duarte, “O Homem como fim em si? De Kant a Heidegger e Jonas”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, nº61/2005, fasc 3-4, pp. 841-868.

- Por evidenciar que o novo estatuto da técnica é qualitativamente diferente do seu estatuto tradicional, oferecendo, hoje, ao ser humano um novo quadro de possibilidades para a acção.
- Por introduzir o tempo como um ingrediente essencial das acções humanas empoderadas pelo novo conceito de tecnologia.

Estas três razões transformam intrinsecamente o agir ético que, por elas, sai da órbita da esfera individual e da interioridade subjectiva para se re-dimensionar à escala da vida colectiva e de uma responsabilidade inter-subjectiva e, mesmo, objectiva.

Ao ter-se apetrechado a si mesma com recursos capazes de intervir na manipulação da sua própria dimensão ôntica-existencial e de destruir a natureza por excesso de exploração, os seres humanos estão agora colocados perante um dilema ético do qual só poderão sair com justeza se, realmente, re-significarem o sentido da sua acção e tomarem como requisitos éticos tão determinantes como os que classicamente se consideravam, os três seguintes:

- sustentabilidade do planeta
- manutenção do sentido da ideia de natureza humana
- compromisso com as gerações futuras

Contudo, apesar da profunda alteração que Hans Jonas introduz no pensamento ético, ele não discute, em si mesma, a questão que aqui me ocupa: a da relação do cuidado com a justiça na vida ética. É Seyla Benhabib que, realmente, o faz.

Seyla Benhabib e a ideia do “outro concreto”

Seyla Benhabib é uma Turca, nascida em Istambul, que vai para os USA, nos anos de 1970, onde se dedica à Filosofia Política, sendo no quadro desse seu interesse que tematiza as questões éticas.

Diz, na continuidade de outros filósofos, que, embora escreva diferentes livros e desenvolva diferentes temas, a pessoa que se dedica à filosofia persegue sempre a mesma questão. No seu caso, “a sua matriz aporética é como conciliar os princípios universais dos direitos humanos, de autonomia e liberdade, com a nossa identidade particular de membros de certas comunidades humanas, divididas pelas línguas, pela etnicidade, pela religião”¹³.

É nesta perspectiva de procurar articular a universalidade dos princípios e a contextualidade das vivências que o meu caminho se cruzou com o dela na tentativa de organizar uma proposta de fazer convergir “cuidado e justiça” na conceptualização de uma ética mais inclusiva e mais consentânea com a partilha do espaço público e do espaço privado, por mulheres e por homens.

Na linha de Habermas, Seyla Benhabib retoma a ideia de que a Modernidade é um projecto inacabado, mas, ao contrário daquele autor, considera que o levar a cabo o projecto da modernidade obriga a ser capaz de integrar as críticas que as várias fontes da pós-modernidade lhe fizeram.

Esta obrigatoriedade de a modernidade se deixar interpelar pela pós-modernidade é, particularmente, importante em três temáticas centrais:

- Cepticismo sobre a possibilidade de se aceitar uma concepção puramente legislativa da razão.
- Rejeição do ideal abstracto de um eu que é forjado do ponto de vista masculino, mas que se apresenta como universal.
- Necessidade de se forjar uma racionalidade que seja capaz de se confrontar com a multiplicidade e com a contextualidade das acções humanas.

Do ponto de vista ético, Seyla Benhabib parte da ética da comunicação de Apel e Habermas, alargando aquilo que chama “interpelação deontológica contundente” de Habermas.¹⁴

¹³ Consultar: <http://globetrotter.berkeley.edu/people4/Benhabib/>

¹⁴ Benhabib, Seyla, *El Ser y el Otro en la ética contemporânea, Barcelona, Gedisa, 2006*, p. 88

Para ela, a ideia básica da ética comunicativa é, por um lado, o facto de ela se desenvolver no quadro do respeito moral universal e na reciprocidade igualitária, e, por outro, por assentar “num processo de argumentação prática”, sendo, por isso “uma teoria da justificação moral”. Assim, parece-lhe legítimo alargar a perspectiva habermasiana e não restringir a ética comunicativa ao âmbito da justiça.

Seyla Benhabib assinala que o desenvolvimento do plano ético se dá no quadro de duas estruturas limitadoras:

- As macro-instituições da organização política, a política, a administração e o mercado que determinam as perspectivas da justiça e os seus padrões;
- A cultura e as suas interpretações de vida boa, felicidade e padrões de vida pessoais de realização.

Na sua exploração pessoal da ética comunicativa não quer perder nenhum desses dois condicionalismos, querendo construir uma *Sittlichkeit* pós-convencional que, exactamente, seja capaz de articular os ideais particulares de felicidade com os gerais da justiça.

Esse seu projecto vai-lhe impor a necessidade de promover uma série de clarificações e distinções conceptuais, das quais se devem destacar as seguintes:

- A diferença entre cognitivismo ético e racionalismo ético.
- A reformulação dos conceitos de universalismo e de autonomia.
- A distinção entre “alteridade (outro) generalizada” e “alteridade (outro) concreto”

A diferenciação entre um racionalismo e um cognitivismo ético é crucial para o projecto de Seyla Benhabib e lidera todas as outras clarificações. Ela afirma um cognitivismo ético para poder defender que os juízos e os princípios éticos têm uma estrutura cognitiva e não são apenas expressão de preferências, sendo sujeitos a argumentação e a justificação. Contudo, demarca-se do racionalismo ético estrito por este avaliar os sujeitos éticos como “geómetras morais”, não os considerando como seres materiais, com emoções.

Do seu ponto de vista, este racionalismo ético, que assenta num universalismo abstracto, é responsável por duas consequências: 1. ser, habitualmente, projecção da experiência masculina e do seu ideal de autonomia e 2. ser cego em relação ao desenvolvimento emocional e de carácter.

Assim, está em condições de não desprezar a perspectiva universalista da ética, mas sim em estabelecer-lhe limites, propondo a ideia de um universalismo inter-activo em lugar do ideal legalista e substituívista do universalismo da *Aufklärung*. Dentro da perspectiva do cognitivismo ético, a ética continua a mover-se no horizonte do universalizável, mas

“[a] universalidade não é um consenso ideal de seres definidos ficticiamente, mas um processo concreto, em política e em moral, de luta de seres concretos e materializados para atingirem a sua autonomia”¹⁵

O valor desta ideia de universalismo inter-activo reside no facto de que “vê a diferença como um ponto de partida para a reflexão e para a acção”, e, portanto, integra a diferença, em vez de a suprimir como o universalismo “clássico” que não é mais do que a identificação de “experiências de um grupo específico de sujeitos” que depois são tomadas “como caso paradigmático do humano, enquanto tal”.

A referência modelar desta perspectiva *universalista substituívista* é a ideia de autonomia como definição do ser humano adulto e da maturidade moral. Deste ponto de vista clássico e canónico de autonomia, Benhabib, na esteira de Gilligan, critica, sobretudo, a ideia de que, nele, os homens são vistos como se fossem fungos ou cogumelos, de geração espontânea, sem vínculos, sem nascimento e sem processo de desenvolvimento, perspectiva essa que acentua a exclusão das mulheres na concepção do que é a humanidade.

Diz ela:

“Este é, porém, um mundo estranho, em que os indivíduos são adultos antes de ter

¹⁵ *Ibidem*, p. 176.

nascido; em que os rapazes são homens, antes de terem sido meninos; um mundo em que não existem nem mãe, nem irmã, nem esposa.”¹⁶

Esta forma de conceber a autonomia sem história, sem enraizamento e sem estrutura relacional, no fundo, só é compatível com a ideia de uma alteridade concebida da mesma maneira – como um outro generalizado, abstracto, que também não tem história, nem raízes, nem vinculações. Uma alteridade que, afinal, é uma mesmidade disfarçada e uma exclusão total do diferente.

É nesta perspectiva de autonomia, correlativa da ideia de um outro generalizado, que se definem as éticas da justiça, com exclusão do mundo da experiência, do bem estar ou da felicidade da esfera da ética e com a sua remissão para o plano do privado e do pessoal.

Por isso, é necessário desconstruir este conceito de autonomia e de outro generalizado de maneira a implicar o alargamento das éticas da justiça, para que tenham de se articular com o bem estar e com o cuidar e, nesse passo, possam fornecer uma resposta consentânea com a complexidade da vida humana em toda a sua amplitude.

Essa desconstrução só é possível com a introdução da ideia de “outro concreto” na esfera do pensamento ético. Ou seja. Enquanto nos mantivermos no âmbito do “outro generalizado”, estamos a falar das pessoas como “puros seres racionais” e “sujeitos de direitos”, movimentando-nos no plano das “das inter-acções primordialmente públicas e institucionais” e funcionando no quadro da “igualdade e reciprocidade formal”, pelo que,

“ [as] categorias morais que acompanham estas inter-acções são as de justiça, de obrigação e de direito e os sentimentos morais correspondentes são os de respeito, de dever, de valor e de dignidade.” ¹⁷

No outro pólo, e excluído do espaço do pensamento, fica a individualidade de cada um, as suas diferenças específicas, os seus desejos e motivações ou a “reciprocidade complementar” que tece a humanidade do humano. A este nível, situamo-nos, habitualmente, nos *fora* das inter-acções privadas e não-institucionais, sendo que:

“[as] categorias morais que acompanham estas inter-acções são as de responsabilidade, de vínculo, de desejo de partilhar [e] os sentimentos morais correspondentes, os do amor, do cuidado e da simpatia e de solidariedade”.¹⁸

A proposta de Seyla Benhabib é a de compor estas duas perspectivas e configurar uma nova perspectiva “moral universalista” que defina o “ponto de vista moral” à luz da reversibilidade de perspectivas e de uma “mentalidade ampliada”, e “permite-nos reconhecer a dignidade do outro generalizado, através do reconhecimento da identidade moral do outro concreto”¹⁹

Deixo à sua proposta a última palavra:

“Uma consequência deste modelo de ética comunicacional ou discursiva seria que agora a linguagem dos direitos pode ser questionada à luz das nossas interpretações de necessidades e que o domínio do objecto da teoria moral se amplia de tal modo que, no centro do discurso, se situam não apenas questões de justiça, mas também questões de vida boa, [...] [Este modelo de ética] subverte a distinção entre uma ética da justiça e dos direitos e uma ética do cuidado e da responsabilidade.”²⁰

Fernanda Henriques
Universidade de Évora

¹⁶ *Ibidem*, p. 181.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 182.183.

¹⁸ *Ibidem*, p. 183.

¹⁹ *Ibidem*, p. 189.

²⁰ *Ibidem*, p. 194.

**A Dimensão do Cuidar na Re-significação do Espaço Público.
Com Maria de Lourdes Pintasilgo em Fundo**

Tipo de Encadernação: CD-ROM

Autor: Fernanda Henriques (Coord.)

Primeira Edição: 30 de Julho de 2010

Editor: Fundação Cuidar O Futuro.

Copyright © Fundação Cuidar O Futuro *et al.*

ISBN: 978-972-99870-2-1

Concepção e produção iPublicis!COM

ORGANIZAÇÃO



FUNDAÇÃO
CALOUSTE
GULBENKIAN

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
SECRETARIA DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÃO

APOIOS



ISBN 978-972-99870-2-1



9 789729 987021 >