



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

ciclo de conferências e comunicações internacionais

O CUIDADO e o ESPAÇO PÚBLICO: *compaixão ou vulnerabilidade?* Martha Nussbaum vs. Judith Butler

A comunicação procurará enquadrar a relação entre o cuidar e o espaço público na tensão/oposição entre o conceito de “compaixão”, de Martha Nussbaum, e o conceito de “vulnerabilidade”, de Judith Butler. A questão de fundo que se coloca é a da possibilidade e das formas de passagem dos círculos pessoais de solicitude para o domínio público e para o entendimento deste como global e/ou universal. Veremos que, enquanto Martha Nussbaum defende um cosmopolitanismo baseado na ideia de compaixão e de imaginação cultural, Judith Butler considera que a ideia da vulnerabilidade mútua constitui a premissa para o trabalho de tradução que dá a fala aos sem fala, ao mesmo tempo que expõe a alteridade da norma (a ideia de um universal que é posto em causa por excluir aquele que põe em causa a universalidade em si mesma). Por fim, ensaiar-se-á uma abordagem crítica, na qual se convocarão outros autores, nomeadamente, dos estudos pós-coloniais.

Gostaria de começar por invocar palavras de Maria de Lourdes Pintasilgo, nomeadamente, a sua ideia de que o pensamento das mulheres releva de um “real anárquico”, mais preocupado com o “cuidar global” do que em “distinguir para analisar”, pensamento que, na sua perspectiva, consiste na “forma mais acabada de ‘genocídio’ mental”. Ao “mundo centralizado, as mulheres opõem um mundo diferenciado.” Segundo Maria de Lourdes Pintasilgo, estas exercem o poder de forma diferente dos homens, fazendo dos lugares de exercício do mesmo, lugares de “troca e de partilha”, de tal forma que “a diferença seja a base da igualdade” (dizia ela: “é porque somos diferentes que falamos de igualdade!”) (1979).

E mais: numa reflexão sobre o documento de João Paulo II, “Mulieris dignitatem” (Pintasilgo, 1991), Maria de Lourdes Pintasilgo afirma que o Papa, na sua perspectiva, coloca grandes desafios às mulheres, nomeadamente, o de serem sujeitos da sua história, descobrindo a sua própria identidade, o que ela considerava poder abrir a porta a “um novo paradigma”. As mulheres teriam, na sua opinião, “a possibilidade de fazer entrar na sociedade (...) o *princípio da diversidade do real*”.

Mas Maria de Lourdes Pintasilgo pensava também que as mulheres devem participar na responsabilidade comum pelo destino da humanidade, embora a partir da sua experiência como mulheres e das necessidades do mundo, tal como elas as percebem. Maria de Lourdes Pintasilgo considera que as mulheres têm consciência da nova interdependência do mundo e querem contribuir para encontrar novos instrumentos para a relação entre os grupos e os povos que definam novas relações entre os interesses nacionais e globais, colocando, nomeadamente, a economia e a tecnologia ao serviço da humanidade. (Pintasilgo, 1991).

Abre-se, assim, com palavras de Maria de Lourdes Pintasilgo, a porta ao debate que vos queria apresentar (muito sumária e selectivamente, isto é, escolhendo ângulos de abordagem!) entre Martha Nussbaum e Judith Butler – isto é, o da tensão entre o “cuidar universal” e o “deixar-se afectar”, ao abrigo de um conceito ético de “vulnerabilidade” e de um trabalho de “tradução” – debate ao qual, no fim, gostaria de tecer alguns breves comentários críticos.

Será eventualmente interessante referir que o diferendo entre as duas autoras mencionadas passa também pelo grande buraco deixado num espaço público, um “espaço público atacado” – o World Trade Center – e pela interpretação da forma como ele afecta os americanos e como eles se deixam afectar por este acontecimento. Ambas as autoras se perguntam se o horizonte de afectação deve ficar apenas pelos entes queridos ou pelos compatriotas ou se se deve alargar para além deles. Mas as respostas são muito díspares. Senão, vejamos...

1. Martha Nussbaum e a “compaixão cosmopolita”

Martha Nussbaum está na origem de um pequeno livro, “For Love of Country?” (2002a), com uma primeira edição em 1996, mas uma actualização em 2002, no qual vários intelectuais americanos se colocam a questão do patriotismo e da sua articulação com o cosmopolitanismo ou com o conceito de “cidadania global”. O texto de abertura (ao qual todos os outros autores respondem, incluindo Judith Butler), da autoria de Nussbaum, intitula-se, precisamente: “Patriotism and Cosmopolitanism” (2002c) e coloca a questão de fundo da sua perspectiva ética: como passar dos círculos pessoais de solicitude, do domínio privado, familiar, para o domínio público, nacional, mas sobretudo, para o domínio global, universal?

Nussbaum considera que o 11 de Setembro constituiu um momento de “unidade nacional” para os americanos, isto é, um momento em que se aperceberam do valor da vida de todas as vítimas do World Trade Center e em que se solidarizaram com as suas famílias, com os elementos das equipas de salvamento, etc. No entanto, do seu ponto de vista, seria incorrecto associar o patriotismo a essa solicitude, como se o Estado-Nação constituísse o horizonte último de referência para a ética ou, sequer, para a definição do espaço público. Aliás, a solicitude pelos que estão próximos, baseada no conhecimento concreto das suas histórias, na perspectiva de Nussbaum, pode levar a ignorar o sofrimento dos que estão longe, por não lhes conhecermos pormenores e, portanto, proximidade. Diz a autora, referindo-se às vítimas do 11 de Setembro e às equipas de salvamento: “Alargámos a eles a nossa solicitude, porque ouvimos as suas histórias e, também, especialmente, porque fomos encorajados a vê-los com parte da América que já amávamos e pela qual tememos, agora, tão intensamente. Quando a catástrofe se abateu sobre o Ruanda, não nos preocupámos de forma semelhante, porque não havia uma base antecedente para tal: o sofrimento no Ruanda não podia ser encarado como parte do ‘nós’ alargado por cujo destino tememos.” (2003, p. 16-17).

Por isso, Nussbaum acrescenta: “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 interacção que faça do sentido de um ‘nós’ uma parte constante das nossas vidas quotidianas” (idem). Evocando a filosofia estoíca, Martha Nussbaum considera, então, que a consciência de que estamos rodeados por “uma série de círculos concêntricos” (1997, p. 60) nos deve levar a compreender que a fonte emissora de princípios éticos está no “círculo mais amplo”, constituído pela própria humanidade como um todo.

Como tal e recorrendo às suas palavras: “não precisamos de abdicar dos nossos afectos e identificações especiais, quer sejam nacionais, étnicas ou religiosas; mas devemos trabalhar para fazer de todos os seres humanos parte da nossa comunidade de diálogo e solicitude, mostrando respeito pelo humano, onde quer que ele ocorra, e permitindo que este respeito ponha limites (*constrain*) às nossas políticas nacionais ou locais” (ibidem, p. 60-61).

A viragem de uma orientação ética centrada no círculo mais próximo para uma ética cosmopolita inspira-se na concepção estoíca e kantiana de uma “cidadania global”. 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 do mundo, isto é, uma concepção da “política” como “cosmo-política”. Na perspectiva de Plutarco, evocado pela nossa autora, devemos considerar todos os seres humanos como concidadãos e vizinhos: é esta dimensão global que nos deverá levar a praticar a justiça localmente, mais, é esta ética global que nos deverá levar a enunciar o postulado radical segundo o qual: “a nossa primeira fidelidade não deveria ser a qualquer forma de governo ou a qualquer poder temporal, mas sim à comunidade moral constituída pela humanidade de todos os seres humanos” (2002c, p. 7).

O lugar onde se nasceu é, pois, accidental. O que é substancial é a possibilidade de estabelecer uma “comunalidade de interligações” (idem), com base no reconhecimento em cada um, independentemente da sua localização geográfica e dos laços que estabelece (ou não) conosco, de que “não há nada que seja mais digno de reverência” do que a aspiração de cada ser humano à justiça e ao bem, bem como a sua capacidade de raciocinar neste sentido (cf. 1997, 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.

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

estas tenham uma relevância contextual, não são determinantes para o mérito moral do sujeito. Esta abordagem não constitui, para Nussbaum, uma desvalorização da diversidade ou das realidades locais. Contudo, estas adquirem significado para uma cidadania global, porque nelas se encontram sementes do universal: “nunca encontramos um ser humano ‘abstracto’. Mas encontramos o comum no concreto, assim como o concreto no comum” (ibidem, p. 141). Invocando os “justos” que salvaram judeus da morte durante a Segunda Guerra Mundial, Martha Nussbaum conclui: “estas pessoas conseguiram funcionar como cidadãos globais porque não permitiram que a consciência original das necessidades e vulnerabilidades comuns fosse eclipsada pelo local” (ibidem, p. 143-144).

Em que atitude se traduzirá, na perspectiva de Nussbaum, o reconhecimento da comum humanidade do outro? Naquela que é a categoria-base do projecto ético e cosmo-político da nossa autora (e também uma das mais contestadas, como veremos mais adiante!): a *compaixão*. Valerá a pena debruçarmo-nos aqui sobre um texto da sua autoria, intitulado precisamente: “Compassion & terror” (2003), no qual Nussbaum explana o conceito, contrapondo-o ao do reconhecimento da dignidade do outro. Escrito em 2003, começa com uma frase perturbadora: “As torres de Tróia estão a arder” (p. 10). Impossível não estabelecer de imediato um paralelo com o 11 de Setembro, passo que a própria autora dará mais adiante. O seu objectivo é precisamente fazer compreender que a evocação da tragédia de Tróia constitui um apelo à compaixão da audiência, que se coloca do lado das vítimas, se for essa a sua linhagem, ou que não se reconhece nelas, se estiver do lado do terror.

O que levará, agora, os cidadãos americanos (mais uma vez!) a passar para além da linha da compaixão apenas pelos seus? Constituirá a compaixão “a nossa maior esperança, quando tentamos educar os cidadãos para terem um pensamento correcto acerca das relações humanas, tanto dentro da nação, como para além das fronteiras nacionais?” (2003, p. 12) – pergunta-se Martha Nussbaum. O que fazer para não permitir que a compaixão para com os “nossos” não descambe numa vingança contra os “outros”? “Como transformar o horror num sentido partilhado de responsabilidade ética?” O texto avança com uma defesa da 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 dirigida ao sofrimento ou mal-estar de outra pessoa.” (2003, p. 14). Num outro texto, do livro “For Love of Country”, a autora define-a como “uma emoção enraizada, provavelmente, na nossa herança biológica” (2002b, p. XI). No artigo mencionado anteriormente (Compassion & terror, 2003) Nussbaum elabora estes pensamentos, dissecando-os em quatro juízos, inspirados em Aristóteles: o juízo de seriedade (*the judgement of seriousness*), o juízo de “não-merecimento” (*the judgement of nondesert*), o juízo de possibilidades semelhantes (*the judgement of similar possibilities*) e o juízo eudaimonístico (*the eudaimonistic judgement*). O primeiro destes juízos (da seriedade) procura, simultaneamente, a empatia com a pessoa que sofre, e a ponderação por parte daquele que sente a emoção (isto é, o “compassivo”) da gravidade real do sofrimento (exemplo dado pela autora: ninguém tem pena de alguém que tenha perdido a escova dos dentes...) (cf. ibidem, 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 do sofredor no mesmo. O juízo das possibilidades semelhantes pode resumir-se, no fundo, à capacidade de se colocar no lugar do outro que sofre, pensando que nos poderia acontecer a mesma coisa. Por fim, temos o juízo eudaimonístico, que “coloca a pessoa ou pessoas que sofrem entre os aspectos importantes da vida da pessoa que sente a emoção” (ibidem, p. 15).

É óbvio que Nussbaum está ciente da possibilidade de enviesamento de qualquer um destes juízos, por má avaliação da situação, daquilo que está envolvido na mesma ou ainda por egoísmo. Não seria, então, preferível optar por centrar o agir ético no reconhecimento da dignidade humana? A autora considera que o conceito de dignidade humana não é claro e evoca vários problemas: um deles, já equacionado pelos estóicos, relaciona-se com o facto de se afirmar que todos os seres humanos a possuem, independentemente do seu nascimento e da forma como são tratados. Ora, se tal não é relevante para o reconhecimento da dignidade do ser humano, também é algo pelo qual não vale a pena empenhar-se. Em última análise, poder-se-ia colocar a seguinte questão: se maltratar alguém ou faltar-lhe com bens essenciais não afecta a sua dignidade intrínseca, por que não fazê-lo? (cf. ibidem, p. 19).

Deixando passar, para já, a falácia deste raciocínio dos estóicos, do qual Martha Nussbaum faz eco (aspecto que retomaremos mais adiante!), verifiquemos que um dos aspectos que, do seu ponto de vista, desaconselha o recurso ao conceito de reconhecimento da dignidade humana como princípio do agir ético é o facto de este conceito não incluir os animais, nem a necessidade de acesso aos bens exteriores (como vimos), o que não acontece com a compaixão. Esta não conhece fronteira de espécie e aplica-se principalmente às situações de perda (de país, de amigos, de juventude, de saúde, etc.) (cf. 2003, p. 20).

Contudo, para além destes dois problemas associados ao ênfase no reconhecimento da dignidade humana,

Nussbaum vislumbra um terceiro, que designa pelo “problema de vida ou de morte” e que, na senda de Marco Aurélio, descreve como aquilo que poderíamos designar por “imparcialidade”, que levava este filósofo da antiguidade a afirmar que não se deveria tomar partido por nenhuma das partes em contenda numa competição de gladiadores (cf. cit. 2003, p. 21). Este desinvestimento em objectos eróticos (de desejo) levaria à “morte em vida”, visto que tudo se tornará igualmente importante e, simultaneamente, irrelevante! De que forma poderá a compaixão, na perspectiva de Martha Nussbaum, contornar esta dificuldade, visto que, por um lado, a morte em vida não é desejável como ideal ético e, por outro, os conflitos em torno do que se deseja parecem inevitáveis à vida? Será necessário recorrer à imaginação: “se precisamos de negociar as nossas vidas com uma combinação complexa de reverência moral e apego erótico, precisamos de ter uma intensa compreensão imaginativa e emocional daquilo que as nossas escolhas significam para as pessoas em condições muito diferentes e ter a capacidade de avançar e recuar fundamentadamente da perspectiva dos nossos amores e cuidados pessoais para a perspectiva dos distantes.” (ibidem, p. 24).

Ora 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. Do seu ponto de vista, tal deve-se ao narcisismo que, no seu dizer, está inscrito no estilo de vida dos Estados Unidos, actualmente (a autora cita vários estudos de cariz sociológico sobre o assunto – cf. ibidem, p. 24).

Nussbaum defende que a solução está numa educação para a “imaginação”, para ser “espectador das tragédias”, reinvocando a participação do público na representação da tragédia grega, essa que permite “aprender que pessoas diferentes em sexo, raça, idade e nação experimentam sofrimento de uma forma semelhante à nossa, e que este sofrimento é tão incapacitante para elas como para nós” (2003, p. 26).

Gostaria de me deter um pouco, para terminar a breve exposição sobre Nussbaum, neste conceito de “imaginação simpática” ao qual a autora associa a compaixão. E gostaria de começar por referir aquilo que, para a autora, não é esta imaginação: ela não se poderá confundir, certamente, com um projecto multicultural de pendor relativista, uma vez que Martha Nussbaum, embora apreciando as formas de multiculturalismo que, do seu ponto de vista, “reconhecem de forma apropriada a diversidade humana e a complexidade cultural” (1997, p. 110), é extremamente crítica em relação às tendências multiculturais baseadas no discurso da identidade. Nussbaum pensa que estas dão corpo a um “novo anti-humanismo” (idem), que “celebra a diferença de uma forma a-crítica e nega a própria possibilidade de interesses e compreensões comuns, senão mesmo de diálogo e de debate” (idem).

Assim, na sua perspectiva, a integração no currículo universitário, por exemplo, de uma obra de literatura sobre o racismo constitui um bom exemplo de uma “versão de multiculturalismo baseada na cidadania global”, porque permite compreender o fenómeno na cultura americana, enquanto que a sua introdução porque “afirma a experiência de estudantes afro-americanos” constitui um mau exemplo, isto é, uma versão “de política de identidade” multiculturalista (idem). Nussbaum considera que enquanto a primeira hipótese contribui para uma visão global de cidadania, porque apela à necessidade de atender às diferenças e de chegar a formas de compreensão para além das mesmas, a segunda constitui o espaço de cidadania como um “mercado de interesses de grupos baseados na identidade”, em luta pelo poder, afirmando a diferença, sem a preocupação de que ela seja entendida (cf. idem).

Este enquadramento da questão do multiculturalismo não deverá ser esquecido ao abordarmos a noção de “imaginação simpática”, de Martha Nussbaum. Ela consiste na “capacidade de pensar o que será estar na pele de alguém diferente de nós próprios, ser um leitor inteligente da história dessa pessoa e compreender as emoções, anseios e desejos que alguém, nessa situação, poderá ter” (1997, p. 10-11). Nussbaum privilegia a “imaginação narrativa”, isto é, o acesso ao outro através da literatura e da arte, em geral. A ficção permite um “acesso imaginário”, uma “compaixão imaginária”, ainda que a autora considere que esta não basta e que são necessárias leis para institucionalizar o valor igual de todas as pessoas. Trata-se, pois, de um processo que passa, nas suas próprias palavras, “pelo coração e as mentes, assim como pelos nossos códigos legais” (2002d, p. 139.).

2. Judith Butler, a vulnerabilidade e o trabalho de tradução

Não é, certamente, de “compaixão imaginária” ou de “imaginação simpática” que nos fala Judith Butler, cuja abordagem é manifestamente multicultural e crítica de uma “universalidade” a-crítica. É precisamente na articulação destas diversas questões que se situa um dos pontos da discórdia entre as duas autoras de que aqui nos ocupamos.

Tal como Martha Nussbaum, também Judith Butler desenvolve uma reflexão profunda e crítica sobre os

acontecimentos do 11 de Setembro, bem como sobre a sua interpretação pelo povo americano. A abordagem de Butler prolonga-se pela avaliação da legitimidade ou não da invasão do Iraque, bem como pela recusa ética de uma justificação de Guantanamo, temáticas das quais se ocupam os seus dois últimos livros: “Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence” (2004¹) e “Frames of War. When is Life grievable?” (2009).

Mas comecemos pela sua participação nas reacções ao texto de Nussbaum, que está na origem da obra já mencionada “For Love of Country”. Intitulado “Universality in Culture” (Butler, 2002), o texto de Butler põe em causa a possibilidade de encontrar um “universal” desde já, sem variação cultural, ao qual fosse exequível regressar ou para o qual fosse possível compelir todas as pessoas, como se se tratasse de uma “atitude moral universal” à qual se aderisse previamente a qualquer preocupação específica e local. De facto, Butler considera que o principal obstáculo a esta possibilidade está no facto de o significado de “universal” variar de cultura para cultura, o que desdiz o seu presumível “estatuto transcultural” (p. 45). Não se pode dizer que a autora considere impossível ou indesejável procurar este “universal”, simplesmente – e essa é uma diferença abissal entre o seu pensamento e o de Nussbaum – não considera que a sua procura seja independente de condições culturais de articulação que variam no espaço e no tempo.

Além disso – e este aspecto será, eventualmente, ainda mais importante no pensamento de Judith Butler! – a articulação do conceito de “universal”, uma vez que não é independente do seu contexto sócio-histórico de enunciação, supõe o trazer à fala o grupo que está em posição de o fazer. Nesse caso, o conceito de “universalidade” esconde, invisibiliza os excluídos do mesmo. Vale a pena citar aqui uma passagem do texto (ainda que longa):

“A fronteira que produz o enunciável através da exclusão de certas formas de discurso torna-se uma operação de censura exercida através do próprio postulado do universal. Não será que todo o postulado de universal como um existente, um dado, não codifica as exclusões através das quais este postulado de universalidade procede? Nesta instância e através desta estratégia baseada nas *convenções de universalidade estabelecidas*, não estaremos a interromper inadvertidamente o processo de universalização dentro dos limites da convenção estabelecida, naturalizando as suas exclusões e impedindo a possibilidade da sua radicalização? O universal só pode ser articulado em resposta a um desafio do (seu) próprio exterior. O que é que constitui a comunidade que tem o poder de qualificar como uma comunidade legítima, que pode debater e concordar com esta universalidade? Se essa comunidade é constituída, ela própria, através de exclusões racistas, como devemos de confiar que ela delibere sobre a questão do discurso racista?” (2002, p. 48-49).

Estas questões não são dissociáveis da concepção de identidade proposta por Butler – categoria que, como vimos, Nussbaum associa às formas de multiculturalismo que considera inaptas para um discurso ético universal. A identidade (nomeadamente, a identidade sexual), para Butler, é algo em devir, performativo, da ordem da “pantomima” (1990) (o que leva Nussbaum a apelidá-la – aliás, depreciativamente – de “professora da pantomima” – cf. 2000), da representação da diferença: a formação do sujeito está ligada ao “processo democrático de contestação dos significantes” (2000a. 5) – ela constitui simultaneamente o resultado e o “espinho”, o “pauzinho na engrenagem” de um discurso universalista hegemónico. Nesse sentido, Judith Butler acompanha as abordagens dos estudos pós-coloniais que realçam a importância determinante da raça, género e classe para a marcação do discurso tanto dominante, como subalterno (não será por acaso que a autora cita frequentemente Balibar e Spivak) e que identificam o discurso da universalidade pretensamente inclusiva de todos os seres humanos como aniquilante e nihilista para quem não corresponde ao padrão de humanidade enunciado por este.

Judith Butler pergunta-se, então: “O que acontece quando um grupo privado de direitos [‘disenfranchised’] começa a reivindicar ‘universalidade’ (...)?” (2000a, p. 38). Será que, afinal, sempre esteve incluído nesse conceito de universalidade, mas estava oculto? Será que a sua reivindicação é performativa, produzindo uma noção de universalidade que obriga a reequacionar o conceito de universalidade? A contradição performativa introduzida pela reivindicação de universalidade por parte dos excluídos do conceito explicita o carácter incompleto deste último, produz uma “contradição performativa” (Idem). Butler recorre ao exemplo da reivindicação dos direitos humanos das lésbicas e dos gays ou mesmo dos direitos humanos das mulheres. A estranheza causada pelo enunciar de uma diferença, de um particular, associando-o a um suposto universal desvela o carácter não ou ainda não universal dos direitos humanos, isto é, torna explícito que estamos perante “uma estranha proximidade do universal com o particular, que nem sintetiza os dois, nem os mantém separados.” (ibidem, p. 39).

¹ Utiliza-se aqui a 2ª edição, de 2006.

² Por uma questão de tempo atribuído a esta comunicação, não haverá referências a esta última obra.

Ora, na perspectiva de Butler, esta apropriação da fala do universal por parte dos sem voz constitui uma “reutilização inovadora” dos termos fundamentais da modernidade, à qual está associado o projecto de universalidade. Esta reutilização inédita, nem exclusivamente particular, nem exclusivamente universal, faz emergir o carácter culturalmente situado das formulações de universalidade e, portanto, a sua “contaminação” pelos contextos particulares (ibidem, p. 41). Constitui isto uma erosão da possibilidade de universalidade? Uma desistência? Butler responde que constitui, sobretudo, não uma resposta às perguntas sobre a universalidade ou sobre o “humanum” em si mesmo, mas uma “abertura”, uma exortação à compreensão de que a universalidade não se pode exprimir senão numa linguagem cultural e que, “quando dizemos o seu nome, não escapamos à nossa linguagem, embora possamos – e devemos – forçar os limites” (ibidem, p. 41).

Como haveremos de forçar estes limites? Através do trabalho de tradução, ao qual Judith Butler dedica páginas abundantes nas suas obras, inspirada, também, na obra de Bhabha. Segundo a nossa autora, a necessidade de tradução cultural resulta, precisamente, da “contradição performativa” que acontece quando “alguém que não tem autorização para falar dentro e como universal, mesmo assim, reclama o termo” (2002, p. 49-50). Não se trata de ser admitido num círculo de que se estava excluído, pela adaptação deste ao excluído, no sentido, de “acomodação” do mesmo: de facto, não se trata de uma acomodação à norma, mas sim de um questionamento da própria norma, mais, de uma exposição da sua “alteridade”, isto é, da sua não-universalidade (ibidem, p. 50-51). Como tal, não faz sentido imaginar andar à procura da “nossa universalidade” na cultura dos outros, reduzindo-as ao nosso denominador. O que Butler propõe é uma tradução entre diversos exemplos de diferentes culturas, em ordem a ver “que versões do universal propõem, em que exclusões se baseiam, e como é que a entrada dos excluídos no domínio do universal exige uma transformação radical do nosso pensamento acerca da universalidade” (ibidem, p. 51).

Trata-se de um trabalho difícil, visto que, na perspectiva de Butler, está sujeito à tentação de reduzir o particular ao universal, procurando no primeiro indícios e confirmações do nosso universal, ou à tentação de reduzir o universal ao particular, absolutizando práticas culturais rígidas e inalteráveis. Neste sentido, a autora reconhece que o universal resultante deste trabalho de tradução pode nunca ser atingido. Certamente, nunca terá um formato acabado e tem de estar sempre atento a possibilidades de apropriação colonial, quando se perverte num instrumento através do qual os valores dominantes são transpostos para a linguagem dos subordinados, fazendo-os crer que constituem uma libertação para eles (Butler dá o exemplo de formas anglo-europeias de feminismo, nas quais inclui Nussbaum, aliás, que procuram falar em lugar das mulheres do Terceiro Mundo, numa espécie de “feminismo imperialista”, tão criticado por Gayatri Chakravorty Spivak, por exemplo – cf. 2000a, p. 35-36). O trabalho de tradução pós-colonial consistirá na enunciação da não-convergência de discursos, provocadora de uma ruptura da narrativa que expõe a sua violência epistémica, nas palavras de Butler (ibidem, p. 37).

Será a “comunicação entre mundos” e entre espaços (públicos e privados) impossível, utópica, ou, eventualmente, substituída pela violência da palavra e pela linguagem da violência? Judith Butler procura reflectir sobre estas perguntas nas obras mais recentes em que se debruça sobre a ofensiva americana no Iraque e no Afeganistão, na sequência do 11 de Setembro. Nestas, o espaço público é articulado como espaço de exposição e de ocultação do outro: “A esfera pública é constituída, em parte, por aquilo que pode ser dito e aquilo que pode ser mostrado. Os limites do dizível, os limites daquilo que pode aparecer, circunscrevem o domínio no qual o discurso político opera e certos tipos de sujeito aparecem como actores viáveis.” (2006², p. XVII). O espaço público é o espaço do rosto e do corpo vulnerável, o espaço do luto por aqueles que têm direito a ser chorados e o espaço do silenciamento do luto por aqueles a quem não é reconhecido o direito de ser chorado – o espaço da “vida precária”, exposta à violência, mas também à proximidade amistosa do outro.

Embora terrível, a reflexão sobre a ética política a partir do luto pelos mortos e dos critérios de admissibilidade à condição de morto reconhecido pela comunidade constitui o núcleo central de Antígona (tragédia à qual Butler dedica, aliás, um livro³, que, contudo, não analisaremos aqui). Em última instância, trata-se de decidir quem é humano e quem não é. Mas a autora, ao contrário de Nussbaum, não parte do princípio da existência de uma “condição humana partilhada universalmente” (2006², p. 20). O que lhe interessa, à luz dos acontecimentos recentes já invocados, é colocar a pergunta: “quem conta como ser humano?” ou ainda, de forma mais precisa, o que pode constituir um “nós” que não constitua, simultaneamente, uma pulsão de vingança contra os “outros”, baseada no pressuposto de que eles terão o mesmo desejo de eliminação do “nós”? A resposta, para Butler, não está na invocação de uma mesma essência humana, mas sim na evocação da experiência de perda, de luto, que atinge todos os seres humanos enquanto corpo, isto é, enquanto seres corpóreos.

³ Cf. Butler, J. (2000b).

A existência num corpo constitui o princípio de uma ética política: “Significa isto que cada um de nós é constituído politicamente, em parte, em virtude da vulnerabilidade social do nosso corpo – enquanto lugar de desejo e de vulnerabilidade física, enquanto lugar de um tornar-se público simultaneamente assertivo e exposto” (2006², p. 20). Esta vulnerabilidade tem um duplo significado, positivo e negativo – “estamos ligados aos outros, correndo o risco de perder estes laços, expostos aos outros, correndo o risco da violência, em virtude desta exposição” (idem).

Butler olha para a história recente dos Estados Unidos e relê-a à luz da recusa da vulnerabilidade como princípio ético, isto é, como uma resposta agressiva ao ataque sofrido, como uma reacção defensiva. E pergunta-se se haverá algo a aprender sobre a “distribuição geopolítica da vulnerabilidade corpórea com a nossa breve e devastadora exposição a esta condição” (2006², p. 29). A sua resposta constitui uma recusa da procura de imunidade à comum vulnerabilidade humana, que ela vê como uma chance de fundamentar a política numa responsabilização pela vida de todos. Aliás, do seu ponto de vista, a vulnerabilidade emerge com a própria vida, “precede a formação do ‘eu’”, já que nascemos frágeis, dependentes de um outro. Simplesmente, as normas de reconhecimento sócio-político estabelecidas sinalizam como humano ou não humano (vulnerável no sentido de eliminável ou vulnerável no sentido de tendo-direito-a defender-se) aquele que constitui ou não uma ameaça. E estas normas de reconhecimento dividem os seres humanos entre aqueles que são dignos de luto e aqueles que não o são, para regressarmos ao tema de Antígona.

Como transformar esta “precariedade” num vínculo moral? Butler retoma Lévinas para responder a esta pergunta, nomeadamente, através da sua reflexão em torno do rosto humano, que, no dizer da autora, a inspira a esboçar o que lhe parecem ser os “traços gerais de uma possível ética judaica da não-violência. O rosto do Outro, segundo Lévinas (para o qual, como bem lembra Butler, o Outro nem sempre é só um outro humano, mas é também o divino) constitui um apelo para mim, em última instância, o apelo radical que é feito ao eu para que “não mate”, em consequência do medo de ser morto pelo outro, que gera o medo de ter de matar (vemos assim, numa outra chave, de novo, a questão da vulnerabilidade no seu duplo significado de chance ética e de ameaça).

Apesar de a ética de Lévinas partir de uma posição inicial diádica (de um eu face a um outro), Butler considera que ela possui uma relevância política dupla para o momento actual. Primeiro, permite pensar a relação entre representação e humanização, uma vez que estabelece uma ligação entre a visibilização do outro num rosto e o reconhecimento da sua humanidade. Em segundo lugar, segundo Butler, porque permite pensar uma ética judaica não-violenta. Concentremo-nos no primeiro ponto, pois vem na linha das páginas anteriores. Retomemos o tema do falar ou silenciar dos mortos, do chorá-los ou não em praça pública e relacionemos este tópico com o do rosto como expressão do ser humano como existente e como apelo ético para o outro, bem como com o tema da tradução, de que nos ocupámos anteriormente, para concluir, com Butler: “Teríamos de interrogar a emergência e o desaparecimento do humano nos limites daquilo que podemos saber, ouvir, ver, sentir. Talvez isto nos compelsse, afectivamente, a revigorar os projectos intelectuais de crítica, questionamento, compreensão das dificuldades e exigências da tradução e da dissensão cultural, e a criar um sentido do público no qual as vozes que se opõem não são temidas, denegridas ou ignoradas, mas sim valorizadas por instigarem a uma democracia sensata, que elas próprias acabam por concretizar” (2006², p. 151).

3. Martha Nussbaum, o universal oculto o particular?

Chegados ao fim deste breve percurso por alguns aspectos do pensamento de Martha Nussbaum e de Judith Butler parece poder ser de alguma utilidade deixar algumas pistas para uma reflexão futura acerca de alguns tópicos, nomeadamente, em torno da questão central do universal e do particular e da sua relevância no espaço público.

Não deixa de ser visível uma certa ausência do particular no discurso e no projecto filosófico de Nussbaum, como se aqueles de quem se fala, quando se equaciona a questão da imaginação cultural, não tivessem ordem ou espaço para falar por si mesmos. Recorde-se a relutância da autora em projectos de visibilização da cultura “dos outros” que passem pela sua afirmação identitária. Butler reage fortemente a esta que ela considera ser uma tendência anglo-europeia (nomeadamente, em algumas formas de feminismo) para um universalismo que, afinal, consiste num discurso particular, típico de tradições filosóficas ocidentais com pretensões de globalidade (pense-se na identificação que Nussbaum faz da filosofia estóica, que, na sua perspectiva, é fundamental para a concepção de cidadania global, e os valores dos americanos: “os valores dos quais os americanos podem orgulhar-se são profundamente estóicos” – Nussbaum, 2002c, p. 13). Poderá ser este tipo de abordagem que leva Ratna Kapur, também em reacção à referência de Nussbaum a Butler como a “filósofa da paródia”, a considerar o projecto de Nussbaum uma “paródia imperial” (2001).

No discurso de Nussbaum, há um referente teórico que também não parece assumir o lugar central que

seria suposto quando se fala de compreensão da cultura dos outros: refiro-me ao conceito de justiça, difícil de excluir se se quiser equacionar uma cidadania global que não constitua um projecto ingénuo ou reprodutor inadvertido de desigualdades. Neste aspecto, vale a pena atender à crítica contundente de Wallerstein, no seu texto incluído do livro “For Love of Country”: “Vivemos num mundo profundamente desigual. (...). Aqueles que são fortes – política, económica e socialmente – têm a opção da hostilidade agressiva em relação aos fracos (xenofobia) ou da compreensão magnânima da ‘diferença’. Continuam a ser privilegiados em ambos os casos” (2002, p. 122).

Sem o conceito de justiça, a compaixão de Nussbaum corre, pois, o risco de se tornar uma outra forma de pensamento colonial, uma emoção passível de ser sentida por cidadãos em posição favorecida, mas difícil de equacionar da parte de cidadãos desfavorecidos em relação a cidadãos do primeiro mundo. A compaixão parece relevar de uma organização desigual do mundo. O Sul global poderá ter compaixão pelo Norte?

Do mesmo modo, parece ser descartada com demasiada superficialidade a questão da relevância de movimentos locais para a transformação da vida de populações inteiras: o exemplo retirado de uma obra de Tagore, no qual Martha Nussbaum refere o movimento Swadeshi e o seu louvor da Pátria não será provavelmente o melhor para criticar o nacionalismo, contrapondo-o à noção de cidadania global (cf. 2002c, p. 3), já que este movimento foi determinante para a independência da Índia.

Por último, valerá a pena reflectir melhor sobre a forma como Nussbaum argumenta para justificar a não pertinência do reconhecimento da dignidade humana como movimento ético fundamental. O pressuposto de que a dignidade humana é intrínseca não constitui, forçosamente, um argumento de imobilização das transformações sociais: elas poderão ser inspiradas pela própria relevância de tornar visível isso que é intrínseco (aqui, o conceito de performatividade da diferença questionante de uma falsa universalidade, tal como enunciado por Butler, poderá ser de ajuda para ultrapassar um raciocínio que não consegue escapar completamente a uma certa forma de falácia).

4. Judith Butler ou a fragilidade de um pensamento não-essencialista?

Perguntar-nos-emos, provavelmente, diante do pensamento de Butler, qual o horizonte de (re)construção possível. O pensamento não-essencialista assusta bastante mais do que o raciocínio baseado nas seguranças filosóficas modernas. Traduzir é menos fácil do que compadecer-se. Ensaiair uma performance de uma identidade em terreno movediço é menos tranquilizador do que acreditar que todos os seres humanos partilham a mesma racionalidade “herdada” de Kant. E, no entanto, em tempo de todas as vulnerabilidades, a referência ao precário como uma brecha para tornar presente o Outro humano poderá contribuir para a abertura à tal “diversidade do real” de que falava Maria de Lurdes Pintasilgo, não esquecendo que o grito das e dos que sofrem está para além de todas as nossas teorias...

Bibliografia

- Butler, Judith (1990), *Gender Trouble*. Nova Iorque: Routledge, Chapman and Hall.
- Butler, Judith (2000a), "Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism", in: Butler, Judith; Laclau, Ernesto e Žižek, Slavoj, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Londres e Nova Iorque: Verso, pp. 11-43.
- Butler, Judith (2000b), *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Butler, Judith (2002), "Universality in Culture", in: Nussbaum, Martha (2002a), *For Love of Country*. Boston: Beacon Press, pp. 45-52)
- Butler, Judith (2006²), *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Londres/Nova Iorque: Verso.
- Butler, Judith (2009), *Frames of War. When is Life grievable?* Londres/Nova Iorque: Verso.
- Butler, Judith; Laclau, Ernesto e Žižek, Slavoj (2000), *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Londres e Nova Iorque: Verso.
- Kapur, Ratna (2001), "Imperial Parody", in: *Feminist Theory*, vol. 2(1), pp. 79-88.
- Nussbaum, Martha (1997), *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reforms in Liberal Education*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha (2000), "The Professor of Parody", in: *The New Republic online*. in: <http://www.tnr.com/index.mhtml> (data do post: 11.28.00)
- Nussbaum, Martha (2002a), *For Love of Country*. Boston: Beacon Press.
- Nussbaum, Martha (2002b), "Introduction: Cosmopolitan Emotions", in: *For Love of Country*. Boston: Beacon Press, pp. IX-XIV.
- Nussbaum, Martha (2002c), "Patriotism and Cosmopolitanism", in: *For Love of Country*. Boston: Beacon Press, pp. 3-17.
- Nussbaum, Martha (2002d), "Reply", in: *For Love of Country*. Boston: Beacon Press, pp. 131-151.
- Nussbaum, Martha (2003), "Compassion & terror", in: *Daedalus*, p. 10-26 (acesso on-line)
- Pintasilgo, Maria de Lourdes (1979), "Les nouveaux féminismes : question pour les chrétiens?", in: *La Vie Spirituelle*, n° 635 (Nov.-Dez.1979) (disponível in: <http://www.arquivopintasilgo.pt/MLP/Dossiers/Dossier1/6/Docs.aspx?IdSubDossier=6> – Centro de Documentação e de Publicações – Fundação Cuidar O Futuro)
- Pintasilgo, Maria de Lourdes (1991), "Gardiennes du Seuil – sobre o documento de JP II 'Mulieris Dignitatem'" (disponível in: <http://www.arquivopintasilgo.pt/MLP/Dossiers/Dossier1/6/Docs.aspx?IdSubDossier=6> - Centro de Documentação e de Publicações – Fundação Cuidar O Futuro)
- Wallerstein, Immanuel (2002), "Neither Patriotism Nor Cosmopolitanism", in: Nussbaum, Martha (2002), *For Love of Country*. Boston: Beacon Press, pp. 122-124.

**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 >