

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS – CCJ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS - PPGCJ**

Roberta Candeia Gonçalves

**ÉTICA DO CUIDADO E EMPATIA: EM DEFESA DE UMA METAÉTICA
SENTIMENTALISTA PARA OS DIREITOS HUMANOS**

**João Pessoa
2012**

Roberta Candeia Gonçalves

**ÉTICA DO CUIDADO E EMPATIA: EM DEFESA DE UMA METAÉTICA
SENTIMENTALISTA PARA OS DIREITOS HUMANOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Ciências Jurídicas, como requisito para obtenção do
título de mestra.

Orientador: Professor Doutor Narbal de Marsillac Fontes

**João Pessoa
2012**

G635e *Gonçalves, Roberta Candeia.*

*Ética do cuidado e empatia: em defesa de
uma metaética sentimentalista para os direitos
humanos / Roberta Candeia Gonçalves.-- João
Pessoa, 2012.*

112f.

Orientador: Narbal de Marsillac Fontes

Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCJ

Roberta Candeia Gonçalves

**ÉTICA DO CUIDADO E EMPATIA: EM DEFESA DE UMA METAÉTICA
SENTIMENTALISTA PARA OS DIREITOS HUMANOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas, vinculado ao Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para obtenção do título de mestra.

Orientador: Professor Doutor Narbal de Marsillac Fontes

Área de Concentração: Direitos Humanos

Defesa de dissertação de mestrado avaliada por Banca Examinadora composta pelos seguintes professores, sob a presidência do primeiro:

Professor Doutor Narbal de Marsillac Fontes, UFPB

Professor Doutor Enoque Feitosa Sobreira Filho, UFPB

Professor Doutor Érico Andrade Marques de Oliveira, UFPE

JULGAMENTO: _____
_____ de _____ de 2012

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Narbal de Marsillac, pela parcimônia e serenidade com a qual conduziu esta orientação-amizade, recoberta de tantos poréns.

Ao professor Enoque Feitosa, cujas intuições – positivas e negativas – a meu respeito contribuíram sobremaneira nos meus processos de autocrítica.

Ao núcleo duro do mestrado – Clarissa, Marquinhos, Thiago –, a mais grata surpresa que ganhei nos últimos dois anos; cerveja e filosofia de boteco são a melhor terapia.

Aos parceiros de labuta, companheiros de apartamento e amigos de coração, Dani e Hugo, cuja convivência faz o deserto parecer habitável e cuja amizade não tem data.

Aos não mencionados, mas não esquecidos, demasiadamente amados.

“(...) en las calles, los automóviles serás aplastados por los perros; la gente no será manejada por el automóvil, ni será programada por la computadora, ni será comprada por el supermercado, ni será mirada por el televisor; (...) la gente trabajará para vivir, en lugar de vivir para trabajar; se incorporará a los códigos penales el delito de la estupidez, que cometen quienes viven por tener que ganar, en vez de vivir por vivir nomás, como canta el pájaro sin saber que canta y como juega el niño sin saber que juega. (...) la Santa Madre Iglesia corregirá las erratas de las tablas de Moisés, y el sexto mandamiento ordenará festejar el cuerpo; (...) serán reforestados los desiertos del mundo y los desiertos del alma; (...) seremos compatriotas y contemporáneos de todos los que tengan voluntad de justicia y voluntad de belleza, hayan nacido donde hayan nacido y hayan vivido cuando hayan vivido, sin que importen ni un poquito las fronteras del mapa o del tiempo; la perfección seguirá siendo el aburrido privilegio de los dioses; pero en este mundo chambón y jodido, cada noche será vivida como si fuera la última y cada día como si fuera el primero.

Eduardo Galeano. *El Derecho Al Delirio*.

RESUMO

Nesta dissertação, apresenta-se a ética do cuidado que, contemporaneamente, opera-se pelo uso da empatia como ferramenta de reconhecimento e motivação morais. O objetivo é pugnar pela consistência teórica da ética do cuidado como alternativa levada a cabo por uma revisão deontológica dos direitos humanos, uma vez que gera resultados mais robustos quanto à efetividade de suas prescrições, no âmbito da teoria da ação moral. Os métodos utilizados para a confecção do trabalho são, concorrentemente, o método dedutivo de abordagem teórica, com o escopo de verificar se as conclusões obtidas da análise argumentativa desta teoria metaética encontrarão resposta satisfatória aos problemas previamente identificados e, a seguir, em que patamar as críticas a algumas de suas alegações põem os fundamentos de tal teoria, da mesma forma que o método dialético, para justificar a adoção dessa nova teoria em detrimento da teoria atual, o que desempenhará o papel de formulador de parâmetros lógico-argumentativos com finalidade resolutive. O presente estudo é composto de 04 (quatro) capítulos, sendo o primeiro a introdução, ademais de considerações finais. No segundo capítulo, apresentam-se as bases teórico-filosóficas da ética do cuidado contemporânea, a partir do sentimentalismo e do emotivismo ético, ademais da ética do cuidado seminal, da teoria feminista. No terceiro, esboçam-se os fundamentos de alguns dos encurtamentos teóricos da racionalidade kantiana, especialmente o chamado processo de assepsia moral que a unicidade da razão pretende promover. No quarto, elabora-se uma tentativa conceitual para empatia e delineiam-se os principais argumentos da ética do cuidado de bases empáticas, recortando-se categorias através da análise de alguns autores atuais da filosofia e psicologia moral. Por fim, conclui-se que é possível a sustentação teórica da ética do cuidado a partir da empatia, bem como ser possível e mais recomendável a aplicação desta teoria como base deontológica em detrimento da kantiana, às normativas de direitos humanos, uma vez que compaginam com maior sucesso os juízos morais e a ação segundo suas prescrições. Propõe-se os sentimentos como elementos não-textuais dos direitos humanos e, portanto, a urgência de que uma educação em/para direitos humanos seja, também, uma educação sentimental. Outras questões de validade da ética do cuidado como empatia permanecem em aberto nas considerações finais, o que ressalta relevância da continuidade da investigação desta teoria no âmbito do Direito.

Palavras-chave: Ética do cuidado; Direitos Humanos; Empatia; Sentimentalismo; Racionalismo.

ABSTRACT

This dissertation presents the ethics of care that currently operates through the use of empathy as a tool for recognition and moral motivation. The goal is to strive for theoretical consistency of care ethics as an alternative carried out by an ethical review of human rights, since it generates more robust results regarding the effectiveness of their prescriptions, within the theory of moral action. The methods used for the making of the work are, concurrently, the deductive method of theoretical approach, with the aim to verify the conclusions of the argumentative analysis of this metaethical theory find satisfactory answer to the problems previously identified and, then, that the level criticism of some of their claims lay the foundations of this theory, the same way as the dialectical method to justify the adoption of this new theory instead of the current one, which act as a parameter of formulation with logical-argumentative resolute purpose. The present study consists of four (04) chapters, the first being the introduction, besides conclusion. The second chapter presents the theoretical and philosophical foundations of contemporary ethics of care, from sentimentality and ethical emotivism, in addition to the ethics of care seminal feminist theory. The third one outlines the fundamentals of some theoretical misconceptions in Kantian rationality, especially the so-called moral cleansing process that seeks to promote the unity of reason. The fourth chapter draws up a conceptual attempt to empathize and outlined the main arguments of the empathy-based ethics of care, etched categories by analyzing some authors present the philosophy and moral psychology. Finally, I conclude that it is possible the theoretical underpinning of care ethics from empathy as well as possible and be more advisable to apply this theory as a basis and instrument of Human Rights instead of the actual Kantian ethics, since it brings together most successfully moral judgments and the subsequent action according to their requirements. I propose feelings as non-textual elements of human rights and therefore the urgent need for an education in/ for human rights also as a sentimental education. Other issues concerning the validity of ethics of care and empathy remain open in the final, which highlights the importance for further investigation of this theory under the realm of Law.

Keywords: Ethics of care; Human Rights; Empathy; Sentimentality; Rationality.

RESUMEN

Esta tesina presenta la ética del cuidado, que actualmente opera a través del uso de la empatía como una herramienta para el reconocimiento y la motivación moral. El objetivo es conseguir la coherencia teórica de la ética del cuidado como una alternativa llevada a cabo por una revisión deontológica de los derechos humanos, ya que genera resultados más sólidos sobre la eficacia de sus prescripciones, dentro de la teoría de la acción moral. Los métodos utilizados para la realización de la obra son, a la vez, el método deductivo de enfoque teórico, con el objetivo de verificar las conclusiones del análisis de los argumentos de la teoría metaética encontrarán respuesta satisfactoria a los problemas previamente identificados y, a continuación, que el nivel de la crítica de algunos de sus reclamos sientan las bases de esta teoría, de la misma manera como el método dialéctico para justificar la adopción de esta nueva teoría en detrimento de la teoría actual, que actúan como un formulador de los parámetros lógico-argumentativos con propósito resolutorio. El presente estudio consta de cuatro (04) capítulos, el primero es la introducción, además de las consideraciones finales. En el segundo capítulo se presentan los fundamentos teóricos y filosóficos de la ética del cuidado contemporánea, el sentimentalismo y emotivismo éticos, además de la ética del cuidado seminal, de la teoría feminista. En el tercer capítulo, se describen los fundamentos de entresijos en la teoría de la racionalidad kantiana, especialmente el llamado proceso de limpieza moral, que busca promover la unidad de la razón. En el cuarto, elaborase un intento conceptual para la empatía y esbozase los principales argumentos de la ética del cuidado de bases empáticas, relacionando categorías mediante el análisis de algunos autores de la filosofía y la psicología moral. Por último, llegase a la conclusión de que es posible la sustentación teórica de la ética del cuidado a través de la empatía, así como es mas efectivo y más recomendable la aplicación de esta teoría como base deontológica para los derechos humanos en lugar de la ética kantiana, ya que compaginan juicios morales y las acciones de acuerdo a sus prescripciones de manera más exitosa. Se propone los sentimientos como elementos non-textuales de los derechos humanos y por lo tanto, la urgente necesidad de una educación en/ para los derechos humanos ser también una educación sentimental. Otras cuestiones de validez de la ética del cuidado y la empatía permanecerán abiertas en la conclusión, lo que pone en evidencia la importancia de seguir investigando esta teoría en el ámbito del Derecho.

Palabras-clave: Ética del cuidado, Derechos humanos, Empatía, Sentimentalismo; Racionalismo.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 GENEALOGIAS DO CUIDADO NA MODERNIDADE	20
2.1. PARA UMA NECESSÁRIA DELIMITAÇÃO	21
2.2. HUME E A ÉTICA DA SIMPATIA.....	23
2.2.1. <i>Paixões, causalidade e motivação</i>	23
2.2.2. <i>Mente calma e paixões violentas</i>	25
2.2.3. <i>A simpatia e o esforço colaborativo humano</i>	27
2.3. CONSIDERAÇÕES SOBRE O EMOTIVISMO ÉTICO DE AYER	28
2.3.1. <i>Fatos morais e verificacionismo</i>	29
2.3.2. <i>Emotivismo, positivismo lógico e direito positivo</i>	32
2.4. ÉTICA DO CUIDADO E A PERSPECTIVA FEMINISTA	34
2.4.1. <i>Gilligan: cuidado e justiça na ética pós-convencional</i>	34
2.4.2. <i>Noddings, relacionismo e particularismo</i>	39
2.5. PONTOS DE PARTIDA DA ÉTICA DO CUIDADO.....	44
3 SENTIMENTOS E A IDADE DA RAZÃO: O ENCURTAMENTO TEÓRICO DO DISCURSO ASSÉPTICO DA RACIONALIDADE E DOS DIREITOS HUMANOS ..	46
3.1. DEVER MORAL E UNIVERSALIDADE	47
3.2. KANT E A ÉTICA DO TORPOR	58
3.3. ANALITICIDADE VS EMPIRISMO.....	61
3.4. O ARGUMENTO DA CRENÇA PARTICULAR E A PERSISTÊNCIA DE FALÁCIAS RACIONALISTAS	65
4 ÉTICA DO CUIDADO COMO EMPATIA E AS ASPIRAÇÕES DE REVISÃO DEONTOLÓGICA DOS DIREITOS HUMANOS.....	68
4.1. ÉTICA DO CUIDADO CONTEMPORÂNEA	70
4.1.1. <i>Empatia: tentativa conceitual</i>	71
4.1.2. <i>Cuidado sem particularismo (engrossment)</i>	77
4.1.3. <i>Empatia no discurso científico</i>	80
4.2. DELINEAMENTOS DA ÉTICA DO CUIDADO CONTEMPORÂNEA	84
4.2.1. <i>Slote e o mecanismo moral da empatia</i>	84
4.2.2. <i>Nichols e a revisitação da ética das virtudes</i>	88
4.3. EMPATIA E OBRIGAÇÃO DEONTOLÓGICA: PERSPECTIVAS PARA OS DIREITOS HUMANOS NA ATUALIDADE	91
4.3.1. <i>Preconceito racional e a desumanização do humano</i>	93
4.3.2. <i>Sentimentos como elementos não textuais dos direitos humanos</i>	98
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	103
REFERÊNCIAS.....	110

1 INTRODUÇÃO

No âmbito do que podemos chamar amplamente de filosofia das paixões, carregada através da estética e da ética desde a Antiguidade por filósofos como Platão, é de se notar a recorrência de certa classe de sentimentalismo, através do uso diverso do termo “emoção”, especialmente em Aristóteles, conceito que acaba por imprimir grave importância para os princípios da ética das virtudes, adquirindo, depois disso, vários significados.

A concepção tripartida de Aristóteles¹, que concebia a retórica através das formas de *ethos* (caráter do proferidor do discurso), *logos* (consistência lógica) e *pathos* (referente às emoções que carrega), ensejava uma conjunção entre as camadas do meio comunicativo e da persuasão; desta forma, o discurso, considerado como o espelho do orador traduzido à linguagem, necessitava dos três elementos para justificar-se como instrumento legítimo e hábil a persuadir o auditório geral.

O homem do *ethos*, que não atenta às demais formas do discurso, torna-se um mero homem de autoridade, que utiliza a força da reputação e caráter que ostenta na sociedade para valorizar seu discurso. O homem do *logos* não envolve seus ouvintes porque apela a axiomas ou verdades irrefutáveis, as quais não têm valor de crença para aqueles que ignoram a ciência que prescrevem. O homem do *pathos* é um panfletário, que se basta em si mesmo e adquire uma postura interiorista, movendo-se por suas próprias paixões, pouco significativa em relação aos que não compartilham da mesma ideologia.

A tríade aristotélica enseja a ideia de que o ser humano responde a três dimensões de conhecimento e de justificação, sem que seja desejável que nenhuma delas tome papel central na fabricação dos consensos entre pessoas.

¹ ARISTÓTELES. *Retórica das paixões*. Prefácio Michel Meyer. Introdução, notas e tradução do grego Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000, *passim*.

Entretanto, a partir de Cícero, acompanhada pela disseminação de ideais dos filósofos matemáticos, como Demócrito e, mais tarde, Descartes², o *pathos* filosófico-retórico foi perdendo lugar nos assuntos definitivos do ser humano, ocupando o posto de mais fraco dos argumentos. Relegado aos discursos de simulação, dissociação e do orador traidor, os sentimentos (*pathos*) só seriam invocados nas narrativas literárias, ficções nas quais os filósofos não tinham a intenção de apoiar-se para encapsular qualquer Verdade sobre o mundo³.

Das paixões ao gosto, da ética à estética, a história das convicções modernas tende à assepsia. Hannah Arendt, por exemplo, dedicou seus últimos anos de vida ao estudo de três faculdades do espírito⁴: o Pensar, o Querer e o Julgar. Pode parecer um tanto peculiar que a filósofa haja decidido por tratar de algo com tamanho grau de abstração, distanciando-se do ponto de vista da *vita activa*, e que haja optado por tal trindade, especialmente porque, inicialmente, não está claro se quer atentar à natureza espacial (utilizamos recursos cognitivos específicos para cada uma dessas ações?) ou temporal (apenas podemos realizá-las uma a cada turno?) da separação.

Todavia, suas preocupações partiam de indagações como: É possível exercer o Pensar em sua plenitude quando se está apaixonado? O sentido de gosto pode influir na construção, análise e perpasso maniqueísta das identidades? Julgar alguém digno de sua ajuda pode motivar-se por sentimentos como compaixão ou carinho, e não simplesmente pela obediência a um dever?

O Direito, que é, no panteão dos deuses decapitados, o sobrevivente que mais se diz vocacionado à representação da realidade pura através da *praxis*,

² Em *As paixões da alma*, Descartes reconhece a presença das paixões nas considerações éticas do ser humano, mas adverte que são manifestação dos *espíritos animais* que estão todos os seres humanos condenados a carregar; na qualidade de ser pensante, entretanto, o ser humano deve aproveitar-se do método racional para controlar suas paixões (afeição, amizade, devoção) e não se deixar levar por elas.

³ Na realidade, a condição patológica dos sentimentos foi ratificada em outros momentos decisivos da humanidade; para os cristãos, o perigo de sentir transformou-se em pecado, os sete pecados capitais, para ser mais exata. O que na Bíblia (Provérbios 6, 16–19) aborrece o Senhor, para Hipócrates derivavam-se de paixões exacerbadas ou prostrações. Sobre tais desequilíbrios da alma bíblica, Hipócrates pensava fossem doença dos *humores* que afetavam o corpo, expurgados e reequilibrados através de sangrias e vômitos. Freud certamente o faria metaforicamente, através da fala, se a patologia fosse gerada, por exemplo, pela melancolia de perder o objeto de desejo.

⁴ ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. de André Duarte de Macedo; Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

deixou ao cargo das virtudes naturais do ser humano a responsabilidade de traçar os parâmetros de Justiça, da pessoa digna e da sociedade igual. Ainda, para que não pairassem quaisquer dúvidas, achou por bem resguardar a ordem jurídica apenas ao que está *posto* à realidade, em códigos.

Não se acha o Direito para além da lei. Tem pretensão de eternidade porque nega os passos mais largos do sujeito histórico; crê embalsamar o próprio conceito de Justiça, porque o ser humano, navegando entre vícios e virtudes, precisou e sempre precisará das mesmas regras sobre certo e errado que vêm sendo empregadas desde que vendaram Themis. “*Onde há sociedade, há Direito*”⁵.

Nesse sentido, não seria prudente (e nem um pouco racional) que misturássemos *gosto* com *dever*. Juízos estéticos são de uma malha teleológica bastante diferente daquela dos mandamentos do dever-ser jurídico: os últimos pretendem *forçar* o acordo através da inescapável formulação objetiva da verdade, ainda que tal formulação seja mera pretensão; já os primeiros são simples opiniões, desejos de alcançar o belo do mundo, que envolve um processo dialético, de *persuasão* dos atores presentes.

Ocorre que, observando o quão incapaz se mostrou, no curso da Era das Catástrofes⁶ um sistema normativo idealista, dogmático, sustentado em balanço único com categóricos universais formatados sob a égide das sanções, é difícil não se indagar sobre substâncias e substratos: afinal, derivamos da ordem jurídica ou ela deriva de nós?

O argumento que surge, numa linha arendtiana, é que a opinião, a qual, em larga escala, é a formulação daquilo que *sentimos* através do que culturalmente *apreendemos* e com a ajuda da qual geramos conceitos, é tão importante quanto o poder que uma norma jurídica exerce. Não é a razão, que pretende se imiscuir em todos os assuntos verdadeiros do ser humano, a primeira requerida para que sejam consideradas e dignamente valorizadas as personificações do Eu e do Outro e dos horizontes morais que o acordo social deve compaginar; de fato, só existe ponte

⁵ *ubi societas ibi jus*.

⁶ como Hobsbawm dirigia-se ao Século XX, em sua obra homônima.

comunicativa entre sujeitos ajuizantes através de seu reconhecimento sensorial, i.e., quando é possível transmitir, com sucesso, ao outro o que estamos sentindo.

De outra parte, o Direito assentado em sanções e dependente do executor que se supõe imparcial, especialmente quando tratamos de direitos humanos, os quais envolvem reconhecimento, deve tentar reconciliar-se com a pluralidade através de um exercício de *sensibilização* das pessoas, que engajarão em um acordo de juízos compartilhados sobre o que deveriam fazer para acercar-se ao máximo do bom, do belo, do contente, ainda que através de construções metafóricas da fenomenologia.

A persuasão como conceito da retórica moderna reincorporada ao *pathos*, exercício político que envolve a busca pelo *acordo sentimental* das identidades na intersubjetividade, reivindica mais veementemente o agir segundo suas prescrições e perpassa diferenças socioculturais, porque ocorre em nível de valoração moral, expressamente empírica, não-metafísica.

O próprio Kant, em seu transcendentalismo, acreditava que “de direito, somente a produção por liberdade, isto é, por um arbítrio, que toma como fundamento de suas ações a *razão*, deveria denominar-se *arte*”. Muito embora quisesse tratar de outro tipo de liberdade, a relação de coexistência entre ela e o Poder continua a depender do arbítrio; suas razões fundamentais, dentro do argumento emocional, são os sentimentos (morais, estéticos...) e a possibilidade de comunicá-los aos demais, na *esperança* de alcançar um ideário, tal como é a Arte.

Mas, por que os cientistas racionais, como o próprio Kant⁷, tendem a qualificar o fato de pensar o certo e errado através dos sentimentos uma falha de caráter, ou ato de sensibilizar como antônimo de debater ou argumentar? As teorias éticas mais profícuas da era moderna, adeptas do kantismo e, na esfera jurídica, inspiradas pelo naturalismo legal kelseniano⁸, buscaram blindar-se dos perigos dessa *patologia* que afeta o juízo, recorrendo ao que se pode chamar de *asepsia moral*: o desprezo e

⁷ v. Cap. II, deste Trabalho.

⁸ v. Kelsen, H. *Pure theory of law*, M. Knight, trans., Berkeley: University of California Press, 1967.

desqualificação de uma deontologia de bases sentimentais ou que considere emoções como um fator recomendável de implicância moral⁹.

Embalada, especialmente, pela filosofia kantiana, mas também pelo utilitarismo e pelo positivismo lógico, a tradição moderna e o advento da filosofia da consciência, à contramão das paixões, elegeram a razão – característica inata de todo ser humano, através da qual se dava conta do mundo inteligível e da metafísica que regia o que, universalmente, poderia ser considerado como virtuoso ou vicioso – como a primeira e única fonte de toda a moralidade, ressaltando-se que, para que fosse exercida de forma transcendental, ela, a razão, deveria ser asséptica, i.e., expurgada de qualquer impureza que nublasse a sua formulação em busca do bom, justo e certo, como desejos e sentimentos.

Essa distorção da percepção da verdade significaria, em última análise, uma distorção do resultado dos julgamentos a que tal pessoa teria de fazer na vida política e nas questões sobre certo e errado, em termos de moralidade. Implicaria, também, na concepção de que a moralidade, que trata sobre os deveres do homem racional, é igual e universal em conceitos e resultados, a qual que desponta como o principal caráter fundacional da deontologia de direitos humanos pensados pela era moderna.

Contudo, pode-se dizer que, de fato, é necessário para as boas funções do juízo que a razão seja de tal forma purgada de impurezas como as tendências emotivas, abstrata e eminentemente principiológica? Note-se que, para tal, o processo de limpeza profunda do juízo deve ser também uma assepsia do sujeito das amálgamas que os “objetos” de avaliação moral geram ao serem considerados *também* como objetos de desejo.

A universalidade dos juízos morais, a qual tem sido empregada na construção da doutrina de direitos humanos atual, tem como logradouro a ideia majoritariamente kantiana de que todos os conflitos morais devem ser resolvidos por intermédio da razão, a partir da qual temos dois axiomas estabelecidos: o primeiro, (1) que nem

⁹ Veja-se que não é possível equiparar *virtudes* a *emoções*; neste sentido, há uma carga de imutabilidade, por assim dizer, em teorias morais, como a de Kant, e jurídicas, como a de Kelsen, que não se compagina com o sentido que o sentimentalismo dá às noções de justiça ou dever moral (normatividade).

todo princípio moral é válido, ao menos que passível de redução ao *princípio supremo da moralidade*, e o segundo, (2) que existe apenas um sistema de racoamento possível para todos os seres racionais, já que a razão é unitária e, com isso, há apenas uma conclusão lógica a chegar sobre querelas morais, a qual se arrima justamente no princípio supremo.

Boa parte da filosofia moral contemporânea, à qual referenciarei mais adiante, argumenta que o problema dessa teoria descansa no fato de que não há qualquer justificativa para que o sujeito moral atue em conformidade com o princípio que tal moral enuncia, encontrado por intermédio do uso da razão universal, senão a própria razão universal, o que é, no mínimo, um falacioso argumento circular.

Essa consideração torna-se crucial, tanto do ponto de vista consequencialista, ao se violar direitos humanos em nome dos próprios direitos humanos¹⁰, usando como argumento, novamente, a razão universal e a alegoria da irracionalidade – que, nesse contexto, define todo aquele que não alcançou as mesmas conclusões sobre uma questão moral que o homem kantiano, em torpor, livre de tendências emotivas, deve alcançar –, quanto no que se refere ao próprio caráter fundacional dos direitos humanos, a partir do qual muitas normas são rechaçadas (i.e., não reconhecidas) por culturas marginais, e dentro do próprio Ocidente que os gerou.

O conflito é ainda mais explícito quando se diz que sentimentos, tais como a compaixão, a piedade ou a benevolência, devem ser severamente excluídos do processo de racoamento moral, uma vez que o sujeito transcendental deve ser desprovido de desejos e centrar suas condutas, objetivamente, em sua razão. Ora, neste caso, o que se tem é a total e completa inação da pessoa ante seus pares e em relação ao próprio agir de acordo com normas para as quais não encontra qualquer indício volitivo. Em outras palavras, inexiste, para Kant, o desejo moral ou a motivação moral, mas somente a conclusão racional pendente de adequação ao princípio supremo da moralidade, comum e vinculante a todos os seres racionais, sejam eles existentes ou imaginários.

¹⁰ Irei argumentar, adiante, que um recurso amplamente usado em casos de violação de direitos humanos pensados a partir da racionalidade é aquele que podemos definir como a “alegoria do culto e do inculto, i.e., em nome dos direitos humanos e sob a égide do protecionismo que culturas “evoluídas” devem exercer sobre outras mais “primitivas”, legitima-se toda uma onda de atitudes violadoras dos próprios direitos humanos, como é o caso das incursões em países soberanos que não obedecem ao descritivo racional de dignidade humana e os massacres que sobrevêm destas incursões.

Argumentarei que há um problema condicional na tradição asséptica da racionalidade e na transcendência do sujeito posto além das vicissitudes da emoção: ainda que considerássemos que há uma base ontológica analítica para a moralidade (e para os direitos humanos), como justificar que o sujeito moral, ao reconhecer os princípios abstratos que regem um juízo moral, encontre ali razões para agir de acordo com suas prescrições?

No marco da contemporaneidade, as possibilidades metaéticas para a solução dos impasses teóricos que a tradição racionalista formula quando passa por testes de verificação de efetividade são profícuas; dentre elas, parece-me que a que mais oferece certo caráter de novidade em relação às bases conceituais de uma deontologia que abarque, ao mesmo tempo, direitos humanos e cidadania multicultural, é aquela que revisa o papel dos sentimentos e da capacidade empática das pessoas para a construção de juízos morais.

Na esteira das inquietações trazidas pela ética racionalista e o modelo de sujeito que pretende para a moralidade, transplantado para os direitos humanos em forma de universalidade abstrata, o emotivismo ético e suas ramas como o sentimentalismo e a ética do cuidado vem tentando, especialmente a partir de Hume, elaborar novas formas de se entender o que são normas morais e o que serviria de justificativa para a obrigação deontológica de que tais normas necessitam para ter efetividade prática.

Aliados a inovações de bases empíricas na psicologia moral e revisitando conceitos do feminismo e do sentimentalismo, a teoria da ética do cuidado, pensada hoje por autores como Michael Slote, surge com o intuito de aprimorar as considerações do racionalismo, pela implementação de uma base sentimental para a moral, aspirando à solução de problemas clássicos, como a relação entre juízos morais proferidos e a obrigação deontológica deles decorrentes, no campo da teoria da ação, ademais de pugnar, indiretamente, por uma renovação do sentido mesmo dos direitos humanos e do ensinamento moral.

Por outro lado, o percurso teórico da ética do cuidado contemporânea, juntamente com a identificação de impasses referentes às teorias emotivistas que permanecem nas bases das considerações sobre empatia e moralidade, enseja, ainda, pensar a proposta dos autores atuais em termos de crítica, especialmente

quando falamos de propriedades concedidas à moralidade por ambas as teorias, como o caso da universalidade, ademais de outros problemas de indução, típicos do naturalismo.

A proposta teórica deste trabalho considerará o principal percurso bibliográfico que fundamenta a ética do cuidado contemporânea, i.e., procurarei esclarecer a partir de que cenário teórico os pensadores atuais formularam as suas discussões acerca da pertinência de uma metaética de bases sentimentais e o porquê de se trabalhar a ética do cuidado através da empatia.

Em seguida, examinarei sob quês circunstâncias hermenêuticas a ética do cuidado de bases empáticas aspira oferecer melhores respostas às teorias sobre a moralidade e em termos de teoria da ação moral, a qual influencia sobremaneira o que se pensa, hoje, acerca de direitos humanos e suas políticas de interculturais. Para que possa delinear com mais precisão esses novos resultados teóricos, antes farei um breve apanhado de identificação de problemas clássicos da tradição racionalista, já apontados por diversos autores, focando a discussão em questões como as características do sujeito moral racional e a pretensão de universalidade da principiologia baseada na razão.

Às considerações finais, abrirei o questionamento sobre a possibilidade de que teorias sentimentalistas atuais, como a ética do cuidado de bases empáticas, usem-se de premissas que ensejem riscos à sua sustentação lógica, tais como a recorrência do naturalismo e o problema da indução, a impossibilidade de compatibilismo entre normas e sentimentos e a tendência de universalização dos sentimentos considerados moralmente apropriados, ademais de outros problemas conceituais, como o tratamento ainda essencialista a sentimentos como o cuidado, i.e., a consideração da moralidade como qualidade interna. Esta discussão não será, por agora, enfrentada, mas apenas pontuada.

Sobre o método, a pesquisa ora proposta tem natureza filosófico-argumentativa, portanto obedecerá à metodologia teórica de pesquisa, adotando as técnicas e procedimentos específicos.

Adotarei o uso do método dedutivo de abordagem teórica, com o escopo de verificar se as conclusões obtidas da análise argumentativa desta teoria metaética encontrarão resposta satisfatória aos problemas previamente identificados e, a seguir, em que patamar as críticas a algumas de suas alegações põem os fundamentos de tal teoria, da mesma forma que o método dialético, concorrentemente, para justificar a adoção dessa nova teoria em detrimento da teoria atual, as quais jogarão o papel de formuladoras de parâmetros lógico-argumentativos com finalidade resolutive, para consolidar aquela que terá premissas e resultados mais robustos, descartando as que apresentarem falácias.

Os critérios para a obtenção de dados e fontes de informação serão primordialmente levados a termo através da técnica de documentação indireta, composta de pesquisa bibliográfica, leituras e estudos comparados, prosseguidos do desenvolvimento escrito dos resultados encontrados.

Ainda que toque em aspectos sobre a validade (processo de formação) das normas morais, o foco do estudo estará de fato em questões ligadas à motivação (teoria da ação moral) em relação às normas de direitos humanos, pelo que, na parte crítica, preferirei conduzir o texto de forma relativamente neutra a questões ontológicas, e, portanto, não examinarei com profundidade se normas morais são formadas a partir de uma base principiológica, ou se seria possível a elaboração de juízos morais unicamente a partir de sentimentos de aprovação e desaprovação, independentemente da identificação de uma norma moral pré-estabelecida a tal respeito.

Não obstante conte com capítulo específico sobre a ética do cuidado e suas implicações diretas nas normativas de direitos humanos, tal discussão está perpassada durante toda a exposição do tema, já que antepoño, como ponto de partida, que toda discussão acerca de teorias de direitos humanos há de ser contextualizada pela discussão sobre moralidade e obrigação deontológica.

Em sede de direitos humanos, o reconhecimento dos sentimentos como condição de eficácia de normas, finalmente, faz referência à composição amigável da vida social compartilhada por sujeitos diversos, i.e., considerando que as políticas de direitos humanos são, em última análise, “políticas de amizade” (alteridade e

mútua colaboração) entre pessoas, o destronamento do torpor kantiano e da assepsia moral que o universalismo da moralidade quer sustentar leva à revisão de inatismos impossíveis para uma teoria que quer ter sucesso na esfera prática e não contenta a simples relação norma-sanção na que estamos inclinados a confiar no âmbito das relações jurídicas.

Criticar liberdade de indiferença do sujeito moral e a adoção de bases sentimentais para pensar a moralidade é, ao fim e ao cabo, defender a “morte” do observador imparcial, o técnico, cujo trabalho precípua é de descrição e cálculo; neste sentido, a forma mais pertinente de conduzir o presente trabalho parece-me ser pela adoção da narrativa em primeira pessoa, da qual farei uso durante este trabalho.

Acredito que por mais obscuro que seja o autor – aliás, mais importante ainda se o é –, torna-se primordial o texto em primeira pessoa para que o leitor tenha a oportunidade de absorver algo de sua personalidade. Se adotasse o método de distanciamento entre sujeito e objeto que a pesquisa científica há muito defende, estaria contradizendo exatamente o que apresentarei como modelo de sujeito e objeto, em termos morais. A imparcialidade que a terceira pessoa acaba por produzir me faria, unicamente, recair na *razão cínica* que tomou conta das discussões sobre os grandes desacordos da sociedade atual e os relegou à categoria determinista de mundo “como ele é” e sobre o qual nada nos cabe fazer. Os riscos de uma nova teoria que pretenda explicar as relações humanas, penso, devem ser os mesmos corridos por quem a defende, ou então seria só mais outra forma de cinismo.

2 GENEALOGIAS DO CUIDADO NA MODERNIDADE

Só nós, humanos, podemos sentar-nos à mesa com o amigo frustrado, colocar-lhe a mão no ombro, tomar com ele um copo de cerveja e trazer-lhe consolação e esperança. Construiu o mundo a partir de laços afetivos. Esses laços tornam as pessoas e as situações preciosas, portadoras de valor. Preocupamo-nos com elas. Tomamos tempo para dedicar-nos a elas. Sentimos responsabilidade pelo laço que cresceu entre nós e os outros. A categoria cuidado recolhe todo esse modo de ser. Mostra como funcionamos enquanto seres humanos *humanos*.¹¹

A era dita moderna pode ser vista como sendo uma espécie de vitória do positivismo; ainda que sua ordem jurídica haja recepcionado uma declaração de direitos humanos, tal vitória foi sendo traída por batalhas de capital, conflitos religiosos e a disseminação da intolerância e da violência, mesmo com a positivação do que consideram ser parâmetros de proteção à dignidade humana.

Hoje assistimos a um crescente e renovado interesse pelos estudos sobre direitos humanos, ainda que também devam notar que uma grande parte dos juristas desconfia abertamente das especulações filosófico-jurídicas propostas atualmente, por considerá-las irrelevantes à prática jurídica. Sem dúvida, esta atitude responde a velhos paradigmas de pensamento jurídico ainda vigentes; um exemplo claro pode-se observar ao abordar-se o tema do conceito e fundamentos dos direitos humanos, altamente ligado a princípios do liberalismo dos países pós-industrializados.

Ainda existe uma tendência a deixar de lado, na dogmática jurídica, sob a forte herança do neopositivismo jurídico, os problemas relativos ao reconhecimento dos conceitos e políticas de direitos humanos topomorficamente considerados; fora do contexto da universalidade, ainda não se chegou a um ponto de conforto para responder a perguntas tais como a que questiona a obrigação que tem uma pessoa em agir de acordo com certas prescrições morais.

¹¹ BOFF, L. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 2.

O problema é que os direitos humanos pertencem a uma ordem axiológica confusa, movediça e pouco delimitada. Assim, considero que direitos humanos pertencem a três âmbitos distintos e entrelaçados: o moral, o jurídico e o político. Esta mescla ou confusão de níveis é o que, estruturalmente, constitui um dos grandes desafios da filosofia do direito atual, assim que, quando se fala de direitos humanos, faz-se referência a uma *tripla dimensão compartilhada*, proveniente em grande medida de engendros teóricos sem epistemologia consolidada.

A ética do cuidado contemporânea, considerada a partir de incursões no emotivismo ético, feminismo e experimentos da psicologia moral, argumenta, como explicarei a seguir, que, através da revisão do caráter fundacional da deontologia dos direitos humanos, acrescentando-lhes conceitos relacionados ao sentimentalismo ético e à empatia, é capaz de responder, com sucesso, a clássicos desalinhamentos que a tradição racionalista gera quando confrontada com o reconhecimento de preceitos morais e a teoria da ação moral, argumento para o qual oferece um aporte de pesquisa atualíssimo e que vem preocupando pesquisadores de vários entornos de conhecimento, contudo, ainda incipiente no que diz respeito à literatura em nossa língua e no campo específico do Direito.

Para conceituar e entender a teoria a partir da qual a contemporaneidade propõe responder, inovadoramente, perguntas típicas da era de direitos humanos, que também é a era da luta pelo reconhecimento e tutela da diversidade, é necessário examinar o percurso bibliográfico destes autores, delimitado pelo que considero ter maior influência em pontos conjuntivos da deontologia sentimentalista e da ideia de cuidado que se apresenta como base deste sentimentalismo. Neste capítulo, portanto, apresentarei alguns conceitos-chave do pensamento moderno que serviram de inspiração para a ética do cuidado atual.

2.1. Para uma necessária delimitação

Tratando-se do termo *cuidado*, é bem possível que falemos de coisas completamente distintas, conceitualmente.

Há muitos autores para falar de cuidado, já que pode assumir muitos significados – responsabilidade, respeito, apego, importância, carinho, etc. – em diferentes autores, como é o caso de Heidegger, que considerava o cuidado como dimensão do ser, a própria presença, o acontecer “para fora” do ser, o seu *ontos*¹². Ou Levinas, que, na esteira de Heidegger, concebia o cuidado como a necessidade de “escapar” e que caminha direto para o ontológico¹³, mas o cuidado do *ser-no-mundo*¹⁴ é inquietude, e a alteridade radical gerada pela aproximação entre sujeitos através do cuidado é sacrifício. Ou ainda o *cuidar-de-si* foucaultiano¹⁵ que demanda cuidar do corpo, da alma e do saber de si, de suas liberdades e sua autonomia.

A intenção, entretanto, não é ir até os confins vocabulares do termo; o corte será feito em relação aos autores que considero mais influentes em relação ao que se defende hoje, para investigar como surgiu o cuidado que conceitua a ética do cuidado e dar uma visão abalizada sobre a corrente teórica que, em seguida, será aprofundada.

Assim, a delimitação das genealogias do cuidado será feita através da análise do próprio percurso bibliográfico dos autores que, contemporaneamente, dedicam-se à elaboração de novas premissas para se entender o papel dos sentimentos para a validade e eficácia de um sistema moral. Neste diapasão, farei referência a pontos conjuntivos do pensamento de Hume, Ayer e de expoentes da ética do cuidado feminista, como Carol Gilligan e Nel Noddings.

Estas teorias, que servem de base discursiva e pontos de revisitação da ética do cuidado contemporânea, as chamarei de *teorias projetadas* e evidenciarei, em cada uma delas, sob que aspecto se dá sua projeção.

¹² v. HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. 7ª ed., Trad. de J. Gaos, Madrid: F. Cultura Económica, 1989.

¹³ v. LEVINAS, E. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Trad. João Gama, Lisboa – Portugal, Edições 70, 1988.

¹⁴ *Dasein*, que também é traduzido por *ser-o-aí*. A longa nota de rodapé da página 20, apresenta uma das mais claras definições de “Dasein” que se conhece, LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. Campinas: Escuta, 2004.

¹⁵ v. FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité, vol. 1: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976; e FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité, vol 2: L’usage des plaisirs*, Paris: Gallimard, 1984.

2.2. Hume e a ética da simpatia

2.2.1. Paixões, causalidade e motivação

A conta que se faz hoje sobre ética do cuidado e empatia foi o resultado da repercussão histórica gerada pelo pensamento de filósofos como Mackie¹⁶, Ross¹⁷, Davidson¹⁸, Adam Smith¹⁹, o próprio Moore²⁰, entre tantos outros; por uma questão de corte bibliográfico, contudo, tendo em vista que quero enfrentar pontos específicos levantados hoje pela ética do cuidado, vejo com maior importância aprofundar-me nos aportes de Hume e Ayer, principalmente.

A primazia da influência do empirismo humeano é bastante evidente em teóricos da ética do cuidado; em seu *Tratado*²¹, Hume expõe de maneira contundente a impossibilidade ontológica da razão como justificativa única para a motivação moral e cunha a célebre característica de “*escrava das paixões*” para a propriedade.

Isto porque o entendimento humano trabalha a partir de duas frentes: a que pode ser operada pela razão é apenas a relação de causalidade que existe entre as ideias abstratas e as informações sobre os objetos dados pela experiência, da mesma forma que cálculos aritméticos e a relação entre mercadorias e preços²². A razão abstrata, para Hume, não tem qualquer papel quando o sujeito examina a dor ou o prazer advindos da ação baseada na relação causal encontrada através da razão. As paixões (emoções), então, guiariam o sujeito a agir de uma ou outra forma, baseado no prospecto de satisfação ou dissabor que tal ação lhe renderá.

O “erro” do racionalismo, pode-se dizer, estaria em negligenciar um destes aspectos do entendimento humano e conceder, ao outro, a capacidade de gerar

¹⁶ v. MACKIE, J. L. *Ethics: inventing right and wrong*. Penguin Books: London, 1990.

¹⁷ v. ROSS, W. D. *The Right and The Good*, Oxford: Oxford University Press, 1930.

¹⁸ v. DAVIDSON, Donald. 1963. “Actions, Reasons, and Causes”. Reprinted in Davidson, 1980.

¹⁹ v. SMITH, Adam. [1759]. *The Theory of Moral Sentiments*, D.D. Raphael, ed. Oxford: Clarendon, 1976.

²⁰ v. MOORE, G. E. *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

²¹ “Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them” (HUME, David. *A treatise of human nature*. Clarendon Hume Edition Series. Oxford University Press, 2007, 2.3.3.4)

²² Op. cit. 3.2.2.2.

vontade (de agir) apenas pelo descobrimento de uma conexão abstrata entre ideias e objetos²³.

Note-se que, especialmente quando trata de motivação moral, a conta que dá Hume aos sentimentos e suas correlações com juízos morais autoriza também uma série de considerações em termos de teoria da ação em direitos humanos, cuja deontologia pode ser proposta não-racional pela ética do cuidado, como examinarei mais adiante.

Hume talvez tenha sido o primeiro filósofo a pensar de maneira sistemática e mais plausível o sentimentalismo e dizer, em forma de conceitos e premissas, que sentimentos fornecem ao sujeito moral a *aprovação* ou *desaprovação* em relação a certo ato e que a identificação destas qualidades eram fundamental requisito para a razão prática, i.e., para a motivação moral.

Note-se que *conhecimento moral* e *ação moral*, para Hume, estão ambos relacionados com o sentimento de aprovação ou desaprovação de uma conduta. Isto significa dizer que tanto a validade e a eficácia de uma norma moral devem ser observadas a partir da perspectiva sentimentalista. Neste aspecto, tanto a razão pura quanto a razão prática necessitariam da “contaminação” pelos sentimentos para que fossem pensados de forma genuína.

Desta forma, a relação de causalidade entre normas morais e sua efetividade, i.e., a forma a partir da qual normas morais são justificadas como normativas se dá em termos não metafísicos, porquanto a razão prática é resultado direto do empirismo, a forma de aquisição de conhecimento e motivos operativos através das impressões geradas pelo objeto, o que, em termos jurídicos, opera-se tão-somente no âmbito do positivismo.

Outra característica importante a ser ressaltada sobre a condição de necessidade dos julgamentos baseados na razão probabilística humeana é a recorrência do processo indutivo das impressões que justificam uma crença ainda na falta do argumento de fato:

²³ Sobre esta questão, falarei mais profundamente no Capítulo IV deste trabalho.

Aqui, então parece, que dessas três relações, as quais não dependem de meras ideias, a única que pode ser traçada além dos nossos sentidos e nos informa de existências e objetos, que não vemos ou sentimos, é a *causalidade*. Essa relação, portanto, nós nos empenharemos a explicar totalmente antes que deixemos o sujeito do entendimento.²⁴

Portanto, é possível que tenhamos acesso a certo objeto sem que o tenhamos visto ou sentido, diretamente, já que *para todo efeito há uma causa anterior*; assim, se jogamos uma pedra para o alto, é correto inferir que ela voltará a cair ao solo, mesmo antes que, de fato, volte a cair. Da mesma forma, se vemos um ovo quebrado no chão, é possível conhecer a causa (o ovo deve ter caído) através de seu efeito (o ovo quebrou-se no chão).

2.2.2. Mente calma e paixões violentas

A percepção humana que advém das impressões (empíricas) que temos dos objetos divide a atenção da mente também com o que Hume chama de *ideias*, frutos de nossa imaginação ou instintos mais primitivos da nossa natureza. Essa *divisão do sujeito*²⁵ é o que distingue *sensação* e *reflexão*, a primeira, referente a todos os tipos de sensações advindas do corpo, seus prazeres e dores; a segunda, as paixões em si.

Hume baseia sua fenomenologia, então, neste segundo grupo de impressões, no que considera *impressões reflexivas*, que podem ser *calmas* ou *violentas*²⁶. É o processo escrutinador usado por Hume para conceder a certos sentimentos o critério de adequação (*appropriateness*) usado para separar as paixões da mente calma daquelas iniciadas pelos *espíritos animais* que carregamos dentro de nós. É, também, uma forma de sistematizar ou operacionalizar uma teoria moral que

²⁴ “Here then it appears, that of those three relations, which depend not upon the mere ideas, the only one, that can be traced beyond our senses, and informs us of existences and objects, which we do not see or feel, is *causation*. This relation, therefore, we shall endeavor to explain fully before we leave the subject of the understanding.” (op. cit. 1.3.2.3.) – Tradução livre.

²⁵ op. cit. 1.1.3.1.

²⁶ Idem, *ibid.*

pudesse ser implementada em larga escala, como, por exemplo, em sede de direitos que concernissem a todos os seres humanos.

Não estendendo a discussão, que Hume traz no Livro II e III do *Tratado* e em grande parte do *Dissertations of Emotions* e revela em boa medida as intenções do autor em hierarquizar as paixões pelo seu nível de importância para a motivação moral, parece-me que podemos ater-nos à seguinte questão: Emoções secundárias, que são impressões de reflexão, têm participação direta no processo cognitivo do sujeito que profere um juízo moral, mas não representam causas genuínas para a ação moral, i.e., não devem ser fontes de motivação do sujeito; de forma primária ou a partir de elaborados processos de reflexão que levam em conta outros atributos tanto do sujeito quanto dos objetos, os sentimentos estão diretamente ligados às impressões de *prazer* e *dor*, o que acaba por trazer à teoria humeana uma boa medida de hedonismo.

Se, de uma parte, todos experienciamos essas paixões secundárias quando entramos em contato com objetos ou mesmo por um processo de autoanálise (a relação entre nós mesmos e entre nós e os objetos), a teoria humeana sugere²⁷ que a mente calma deve ser capaz de *escolher* quais sentimentos são mais apropriados quando um juízo moral é requerido.

Ainda, o valor de inatismo das sensações de dor e prazer, em Hume, aponta para um senso comum que *naturalmente* sente de maneira específica prazer e dor em relação a objetos também determinados²⁸, e, assim, poderia sustentar uma moralidade sentimentalista para além do sujeito.

Neste contexto, é prudente ao sujeito que faça uso de um processo de razoamento (que é diferente de racionalização, para Hume) sobre quês sentimentos são mais apropriados a dada circunstância, dando à ação um pressuposto inicial de

²⁷ v. MAGRI, Tito. Hume and the direct passions and motivation. In RADCLIFFE, Elizabeth S. *A companion to Hume*. Wiley-Blackwell: 2008, p. 189: "However, what he says implies that, in willing, we have a distinctive experience, one that conveys a feeling of control on our conduct. Even more importantly, this experience essentially involves an image of a certain action that we could decide to do and as what we would do (if we decided to act)."

²⁸ Op. cit. 2.3.9.2.

reflexão e considerando como naturais e “vindos da alma”²⁹ os sentimentos de dor e prazer.

A tese de Hume se projeta na contemporaneidade principalmente quando liga diretamente a motivação³⁰ às concepções de prazer e dor, algo que é explorado pela ética do cuidado e, assim como outros aspectos do emotivismo naturalista, argumentarei adiante, vai ensejar uma posição metaética delicada no que concerne a uma série de críticas já formuladas àquele autor, em especial as que hoje defendem a não-trivialidade da relação entre empatia e sofrimento e os problemas lógicos do argumento naturalista, como o problema da indução. Não obstante, a inércia da razão solitária, defenderei, é força motriz robusta para a elaboração de críticas pertinentes à base moral dos direitos humanos.

2.2.3. A simpatia e o esforço colaborativo humano

De outra parte, a similaridade nominal entre empatia e simpatia não é à toa. Em uma mente calma (contida das paixões mais exasperadas, violentas), não é a razão, mas os sentimentos que determinam a virtude ou vício de certo objeto, através da contemplação. Essa realização moral é que aprova ou desaprova as ações que a pessoa tomará em respeito ao objeto. São as simpatias do sujeito:

A pessoa é um estranho: Eu não tenho qualquer interesse nele, nem tenho qualquer obrigação ante ele: Sua felicidade não me concerne mais do que a felicidade de qualquer ser humano, e, de fato, de qualquer criatura sensível: Ou seja, afeta-me somente por simpatia. A partir deste princípio, sempre e quando eu descubro sua felicidade e seu bem, sempre em suas causas ou efeitos, eu mergulho tão profundamente neles, que eles acabam me proporcionando uma emoção sensível.³¹

²⁹ “upon the soul”, que causam o desejo ou aversão a determinado objeto (1.1.2.1.)

³⁰ Note-se que Hume baseia sua teoria moral não apenas na motivação; também é considerável os argumentos sobre verdade e falsidade, o argumento do ser-dever ser, entre outros encontrados no seu *Treatise*. Trato com especial afinco da motivação humeana porque considero ser o argumento que mais se projeta na contemporaneidade.

³¹ “The person is a stranger: I am no way interested in him, nor lie under any obligation to him: His happiness concerns not me, farther than the happiness of every human, and indeed of every sensible creature: That is, it affects me only by sympathy. From that principle, whenever I discover his happiness and good, whether in its causes or effects, I enter so deeply into it, that it gives me a sensible emotion”. (Op. cit. 3.3.1.25 – tradução livre).

Seguindo nesta trilha, veremos, a empatia prestará atenção especial aos juízos e atitudes morais desejáveis em relação àqueles que não conhecemos ou de quem pouco sabemos. Como exemplo, a proposta da ética do cuidado de bases empáticas, se aplicada às políticas de direitos humanos, estabeleceria que, se fosse moralmente recomendável (tivéssemos o direito de) invadir um país estrangeiro, independente e soberano, sem que este nos tenha tentado invadir ou tivesse, na qualidade de nação, tentado fazer-nos mal, deveria, também, ser moralmente reprovável (não teríamos o direito de) não dar auxílio a um país em estado de extrema fome e miséria, cujos habitantes estivessem em sofrimento³². Mais tarde, os contemporâneos delimitarão ambos os conceitos, dando atenção à forma de cuidar de cada um.

2.3. Considerações sobre o emotivismo ético de Ayer

Por estas considerações, parece-me que, ainda sendo de importância seminal para que fosse identificado o fator do cuidado como base de uma teoria ética alternativa, contemporâneos como Slote foram buscar aporte teórico, antes, no emotivismo ético clássico, como o de Hume e em lógicos que trataram, também, do papel das emoções para formulações éticas, como é o caso de Ayer³³.

A teoria ética ayeriana projeta-se na ética do cuidado contemporânea, especialmente, por suas considerações sobre o processo de verificação de enunciados que descrevem uma norma moral e o a significação de seus predicados. Mais tarde, revisitarei a teoria ayeriana para investigar se é possível alguma medida de compatibilismo entre normas de direito positivo e a ética do cuidado.

SLOTE, Michael. *The ethics of care and empathy*. Routledge, NY: 2007, p. 11.

³³ AYER, A. J. *Language, truth and logic*: V. Gollancz, London: 1936.

2.3.1. Fatos morais e verificacionismo

Assim, outro importante marco teórico na elaboração da ética do cuidado de base empática são as considerações acerca do processo de verificação empírica de uma sentença moral ou, em termos cognitivistas, de uma verdade moral, carregada por filósofos como o próprio Hume e, mais tarde, Russell, mas em especial por Ayer, que influenciou em grande medida também as teses do positivismo lógico.

Apesar de tratar muito sobriamente sobre o “problema do conhecimento”³⁴ e causalidade, também muito relevantes no estudo da moralidade, Ayer se projeta especialmente à ética do cuidado através de suas considerações sobre o emotivismo, notadamente pela relação que estabelece entre significação empírica e impressões, ou entre fatos e valores. Ayer é um não-cognitivista (não há fatos morais verificáveis, portanto não há verdade moral) que acredita que a relação entre juízos morais e motivação é a relação entre motivação e sentimentos.

Para Ayer, um enunciado moral é uma descrição de um sentimento. Essa descrição tem caráter prescritivo porque encoraja a agir de uma forma ou desencoraja agir de outra. Rechaçando a ideia de que a moralidade é uma ferramenta privilegiada capaz de acessar a verdade última sobre o mundo, ou seja, um sistema infinito, Ayer sugere que há uma circunscrição sobre o conhecimento moral e os fatos morais dada pelas emoções e não por princípios morais abstratos. Já que não há fatos morais verificáveis cognitivamente, o processo que torna uma norma moral inteligível é dado pelos sentimentos de benevolência ou repulsa perante certos fatos³⁵.

Dito de outra maneira, Ayer critica a consideração racionalista transcendental de que há um método supra-empírico através do qual o sujeito pudesse dar como verdade um fato, já que as premissas para alcançar tal verdade não foram também justificadas como verdadeiras. O processo indutivo, *per se*, não é uma falácia para Ayer; o que quer negar, na verdade, é que a filosofia – e o próprio direito! – possa (ou deva) assumir o papel de “descobridora” da realidade, de forma a transcender o

³⁴ v. *The Problem of Knowledge*, London: Macmillan, 1956.

³⁵ Ayer referencia o emotivismo ético, principalmente, em *Language, Truth and Logic*, mas podemos encontrar considerações importantes sobre o tema também em *Philosophical Essays*.

conhecimento científico e o senso comum³⁶. Neste sentido, Ayer adere à causalidade humeana e dá outras características ao processo de motivação moral.

Se o ponto de partida não-metafísico que Ayer toma para elaborar a sua teoria já enseja sua colocação à contramão do racionalismo³⁷, o processo de verificação de sentenças morais que propõe em sua teoria emotivista projeta-o diretamente como fundamento para a ética do cuidado contemporânea, uma vez que este processo enseja duas premissas principais: que (1) um enunciado moral não é uma afirmação, e sim, a descrição de um sentimento em relação ao fato que reconhece³⁸ e que (2) ao descrever um sentimento (de acordância ou repulsa) sobre o fato moral, o sujeito está, na verdade, prescrevendo determinada conduta como certa ou errada, à medida que também está encorajando ou desencorajando agir de uma ou outra forma³⁹.

Em termos de teoria da ação, isso significa que a motivação moral de um sujeito não é dada por um mero procedimento lógico e objetivo de identificação do fato e do princípio pré-existente a que tal fato se aplicaria, já que predicados morais dependem de motivos amplamente considerados como sentimentos – amor, apreço, vingança, ódio, respeito, ou sentimentos advindos de uma injustiça ou ideologia política.

É certo que quando alguém profere um juízo moral ele está asseverando um fato, mas se trata de um fato cujo teor de verdade foi dado pelo processo avaliativo de aprovação ou desaprovação elaborado pelo próprio sujeito. Tendo o sujeito a possibilidade de diferentes reflexões antes de executar um ato, dá-se a legitimidade de juízos morais que dão significados diferentes ao mesmo predicado:

Quando alguém quer assentir sobre um veredicto ético, é perfeitamente legítimo para ele dizer que aquilo é verdade, ou que

³⁶ “We may begin by criticizing the metaphysical thesis that philosophy affords us knowledge of a reality transcending the world of science and common sense”. (op. cit. p. 13)

³⁷ Especialmente quando advoga pela irrelevância de se discutir se é possível ou não à Filosofia reduzir toda a ética à forma de poucos princípios norteadores: “A question which is often discussed by ethical philosophers is whether it is possible to find definitions which would reduce all ethical terms in one or two fundamental terms. But this question, though it undeniable belongs to ethical philosophy, is not relevant to our present inquiry.” (op. cit. p. 106)

³⁸ AYER, A. J. On the analysis of moral judgments. In *Philosophical essays*. London: Macmillan, 1954, p. 232-233.

³⁹ Op. cit. p. 237-238.

aquilo é um fato, da mesma forma que, se deseja discordar daquilo, seria perfeitamente legítimo dizer que aquilo era falso⁴⁰

Neste sentido, um mesmo fato pode ou não ser considerado moralmente certo ou moralmente errado (e.g., “A matou B”) de acordo com os motivos dos atores aliados às significações que vão sendo dadas ao referido predicado (e.g., “matar é errado” pode significar “toda vida humana deve ser respeitada”, mas também pode significar “é aceitável matar em legítima defesa”), que passa por um processo de contextualização:

Mas uma ação ou uma situação é moralmente avaliada sempre como uma ação ou uma situação de certo tipo. O que é aprovado ou desaprovado é algo repetível. Quando digo que Brutus ou Raskolnikov agiram corretamente, estou dando a mim mesmo e aos demais a possibilidade de imitá-los se circunstâncias similares ocorressem. Eu me mostro favoravelmente disposto a agir da mesma maneira em todos os casos daquele tipo. Da mesma forma, quando digo que eles agiram erroneamente, eu expresso uma resolução de não imitá-los, e ainda de esforçar-me para desencorajar outros.⁴¹

O tratamento que dá Ayer à relação entre fatos e predicados morais pode ser interpretado como situacionista, mas sempre levando em conta as bases do verificacionismo dadas pela ciência e pelo senso comum, o autor estipula alguns limites para fugir de contradições como o *reductio ad absurdum* do empirismo.

Parece-me que o argumento ayeriano ultrapassa o âmbito da linguagem, especialmente se consideramos que a tríade “norma-lei-fato” contém também elementos não-textuais de um sistema moral⁴². Projetada à ética do cuidado atual, tem-se que a atribuição de significado a predicados morais dada pelo sujeito em um juízo moral, que é o que determina atitudes, baseia uma característica importante da

⁴⁰ “when someone wishes to assent to an ethical verdict, it is perfectly legitimate for him to say that it is true, or that it is a fact, just as, if he wished to dissent from it, it would be perfectly legitimate for him to say that it was false.” (Op.cit. p. 233 – tradução livre).

⁴¹ “But an action or a situation is morally evaluated always as an action or a situation of a certain kind. What is approved or disapproved is something repeatable. In saying that Brutus or Raskolnikov acted rightly, I am giving myself and others leave to imitate them should similar circumstances arise. I show myself to be favorably disposed in either case towards actions of that type. Similarly, in saying that they acted wrongly, I express a resolution not to imitate them, and endeavour also to discourage others.” (Op. cit. p. 237-238 – tradução livre).

⁴² Ideia que irei desenvolver no Capítulo IV, do trabalho.

moralidade, qual seja, a possibilidade de que se construa topomorficamente, no tempo e no espaço.

2.3.2. Emotivismo, positivismo lógico e direito positivo

Note-se, contudo, que Ayer afiliava-se intelectualmente com o Círculo de Viena e defendia o empirismo científico; neste sentido, não há um âmbito de transcendência, aí incluídos os teísmos, no qual sentenças contenham um valor intrínseco de verdade, mas a possibilidade de que a uma sentença lhe seja atribuído significado através do processo de verificação empírica⁴³.

Isto significa que, em termos éticos, mas também em sentido jurídico, quando o sujeito profere uma sentença tal como “roubar é errado”, ele está, na verdade, expressando *desaprovação* em relação ao fato de roubar, sem que o fato em si tenha valor de verdade, metafisicamente. A desaprovação acerca do fato de roubar é resultado do sentimento de desaprovação que o sujeito tem em relação a ele e, só por isso, tem valor normativo de *desencorajar* a outros que o façam.

Outro homem pode discordar de mim sobre o caráter de erro de roubar, no sentido de que ele pode não ter o mesmo sentimento sobre roubar que eu tenho, e ele pode brigar comigo em virtude de meus sentimentos morais. Mas ele não pode, estritamente falando, me contradizer.⁴⁴

O que Ayer sustenta, em outras palavras, é que não existe objetividade em enunciados morais, da mesma forma que não há como dizer quem está certo ao avaliar uma obra de arte como “bonita” ou “feia”, dando à moralidade a característica de contingência e de que haja mais de uma conclusão possível sobre um fato moral.

Retirando a normatividade natural de normas sobre condutas, Ayer também retira o valor de verdade de argumentos morais; nesta esteira de pensamento, a

⁴³ Ayer defendia que enunciados como os da matemática (e.g.: “ $e=mc^2$ ”) eram verificáveis analiticamente – uma vez que seu predicado está condito no sujeito –, mas diziam pouco em termos de significado.

⁴⁴ “Another man may disagree with me about the wrongness of stealing, in the sense that he may not have the same feelings about stealing as I have, and he may quarrel with me on account of my moral sentiments. But He cannot, strictly speaking, contradict me.” (Op. cit. p. 142) – Tradução livre.

única via para dar sentido a um enunciado moral é mesmo a verificação de evidências empíricas acerca do fato, conquanto o enunciado deva adequar-se ao senso comum e à ciência.

Muito embora não trate diretamente da contingência do que chama “senso comum”, nem faça referência a contextos culturais (apesar de usar exemplos de personagens da ficção para evidenciar a ligação entre os sentimentos de aprovação e desaprovação ao comportamento histórico do sujeito⁴⁵), o verificacionismo ayeriano abre um campo importante de análise das normas de direitos humanos e sua efetividade na realidade da diversidade cultural. Excluindo-se a tautologia das verdades analíticas da elaboração de uma normativa sobre a moralidade, caberia ao sujeito (ou à cultura) dar significado aos predicados morais contidos nas normas positivadas, tendo como limiar a compaginação daquilo que prescreve com as ideias gerais testadas historicamente e adotadas pelo seu entorno.

Nesse contexto, seria possível o emotivismo ayeriano inclusive no âmbito do direito positivo, i.e., normativas morais poderiam ser verificáveis emocionalmente, portanto, verdadeiras? Na teoria atual, tal compatibilismo não está evidente ou não foi, ainda, explorado de maneira razoável – Slote, considero, é um sentimentalista moderado e advoga por uma complementação entre teorias, muito mais do que pela substituição delas; neste sentido, já ensaia, de forma indireta, uma via compatibilista entre a ética do cuidado e a codificação de certas normas de direitos humanos quando trata, diretamente, da relação entre cuidado e racionalidade prática⁴⁶, a qual tratarei no Capítulo IV, juntamente com a discussão crucial sobre a projeção do verificacionismo ayeriano na ética do cuidado contemporânea e a possibilidade de ações enquadradas no campo da *imoralidade*.

⁴⁵ Op. cit. p. 234.

⁴⁶ v. SLOTE, op. cit. p. 104 e seguintes.

2.4. Ética do cuidado e a perspectiva feminista

2.4.1. Gilligan: cuidado e justiça na ética pós-convencional

Em meados do século passado, em vistas à identificação dos problemas enfrentados pela ética em atender os princípios de justiça e equidade, dentro da conjuntura liberal e de opressão de gênero, a psicóloga feminista Carol Gilligan sustentava que a maneira com que homens e mulheres enxergavam questões morais era diversa em sua própria gênese: Homens, por vários fatores de natureza majoritariamente intuitiva, tendiam a considerar questões sobre certo e errado como um juízo autônomo em relação àqueles a quem era direcionado, fazendo com que pensassem em termos estritamente racionais, de mera aplicação de princípios pré-estabelecidos a casos concretos, no que poderíamos chamar de *justiça primária*.

Essa inquirição foi inspirada pelo estudo dos seis estágios de desenvolvimento moral proposto por Kohlberg, para o qual pessoas que se encontravam nos maiores níveis de desenvolvimento associavam diretamente as noções de certo e errado ou de bondade e maldade com o sentido de justiça seguido pelos princípios gerais planejados pelo seu entorno. Estas pessoas, entretanto, não consideravam contingências culturais ou fatores históricos como decisivos para a aplicação das normas gerais de conduta moral, daí a ideia de justiça primária utilizada por Gilligan⁴⁷.

O problema deste estudo, sustentava, era que, ao utilizar-se apenas de candidatos masculinos, a base empírica da teoria de Kohlberg era tendenciosa e excludente da visão feminina de moralidade.

As mulheres, por outro lado, concluiu Gilligan através da realização de novas pesquisas empíricas, encaravam questões morais sob a ótica do cuidado para com o outro, baseando-se na relação verificada entre mães e filhos.

⁴⁷ O tratamento dado à moralidade pela interpretação de resultados empíricos, da psicologia moral, defendido por Kohlberg e Turiel, foi amplamente utilizado nas pesquisas feministas sobre o tema e a revisitação de seus achados vem sendo foco de estudo de autores contemporâneos, como irei apontar no Capítulo 3.1.2, deste trabalho.

Tal cuidado era consequência da relação emocional desenvolvida entre mulheres e aqueles de quem cuidavam (já que exerciam esse papel na esfera privada) e tinha um significado ontológico em relação às bases da moralidade, forma que considerava como genuína de conceber normas morais, intuitivamente seguida pelas mulheres.

Sobre a natureza intuitiva, explica:

Tenho tentado mover a discussão sobre diferenças do relativismo ao relacionamento, para ver a diferença como um marcador da condição humana, em vez de como um problema a ser resolvido.⁴⁸

Desta forma, a expressão do cuidado é fator da condição humana presente no gênero feminino, enquanto a racionalidade e o sentido de justiça primária é característica eminentemente masculina.

Com o argumento da voz diferente (*Different Voice Argument*), então, sustentava que a sociedade liberal e o modelo machista de dominação política e decisória (jurídica) dos estados capitalistas desenvolveram a moralidade baseada na razão e na justiça geral, não porque fosse o mais adequado, mas porque tal modelo social, mais adequado aos interesses dominantes, acabou por calar a voz das mulheres em questões da vida pública.

A ética feminina, de sua parte, voltaria a sociedade à situação de não-violência e tratamento não-hierárquico das pessoas e suas necessidades:

A reinterpretação da experiência feminina em termos de seu próprio imaginário de relacionamentos, assim, clarifica esta experiência e também proporciona uma visão não-hierárquica da conexão humana. Já que relacionamentos quando lançados na era da hierarquia, aparentam ser inerentemente instáveis e moralmente problemáticos, sua transposição à imagem da rede transforma uma ordem de desigualdade em uma estrutura de interconexão. Mas o poder das imagens de hierarquia e rede, sua evocação de sentimentos e sua recorrência em pensamento, significam a inserção de ambas as imagens no ciclo da vida humana. As experiências de desigualdade e interconexão, inerentes na relação do pai e do filho, então, dão vazão

⁴⁸ “I have attempted to move the discussion of differences away from relativism to relationship, to see difference as a marker of the human condition rather than as a problem to be solved.” in GILLIGAN, Carol. In a different voice: psychological theory and women's development. 29th printing edition. Harvard University Press: 1993, p.18 – tradução livre.

à ética da justiça e do cuidado, seus ideais de relacionamento humano – a visão de si e outro será tratada com igual valor, o que, apesar das diferenças de poder, fará as coisas serem justas; a visão de que todos terão resposta e serão incluídos, que ninguém será deixado de lado ou ferido.⁴⁹

Através da concessão de voz à ética feminina pós-convencional, a “ética do cuidado”, de Gilligan, procurava o elemento complementar à “ética da justiça” masculina e abria uma série de análises e discussões acerca do emotivismo ético a partir deste novo termo cunhado e suas repercussões, especialmente no campo da educação moral.

Veja-se que Mill, anteriormente a Gilligan, já tratava das alegações das intuições morais em homens e mulheres e discordava da visão essencialista sobre a distinção das visões dos dois sexos, asseverando que mulheres tendem a ser mais abnegadas, cuidadosas ou conciliadoras por um mero condicionamento social sistematicamente empregado ao papel exercido pelas mulheres⁵⁰.

Para Mill, não há qualquer fonte intuicionista que propicie à mulher acessar características morais privilegiadas em relação aos homens; com efeito, o condicionamento feminino em direção ao cuidado foi sendo forjado historicamente para que fosse mantido o modelo social decisório masculino e para que as mulheres servissem a tal modelo, como membros familiares abnegados e descentrados de si, excluindo-se destas considerações a existência de alguma coisa como virtude feminina, exclusiva e inata.

⁴⁹ “The reinterpretation of women's experience in terms of their own imagery of relationships thus clarifies that experience and also provides a nonhierarchical vision of human connection. Since relationships, when cast in the age of hierarchy, appear inherently unstable and morally problematic, their transposition into the image of web changes an order of inequality into a structure of interconnection. But the power of the images of hierarchy and web, their evocation of feelings and their recurrence in thought, signifies the embeddedness of both of these images in the cycle of human life. The experiences of inequality and interconnection, inherent in the relation of parent and child, then give rise to the ethics of justice and care, the ideals of human relationship-the vision that self and other will be treated as of equal worth, that despite differences in power, things will be fair; the vision that everyone will be responded to and included, that no one will be left alone or hurt.” (Op. cit. p. 63 – tradução livre).

⁵⁰ v. MILL, J.S.. The subjection of women. In A.S. Rossi (ed.), *Essays on Sex Equality*, Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Em outras palavras, Mill sustentava que havia uma *virtude humana*, pertencente a homens e mulheres, a qual, igualmente, promoveria a justiça e a paz social e para a qual ambos deveriam caminhar:

Que o princípio que regula as relações sociais existentes entre os dois sexos - a subordinação jurídica de um sexo para o outro - é errado em si mesmo, e agora um dos principais obstáculos para o melhoramento humano; e que ele deveria ser substituído por um princípio de perfeita igualdade, admitindo nenhum poder ou privilégio, de um lado, nem a deficiência do outro.⁵¹

Considerado que Mill é um utilitarista liberal, fica claro que seu principal objetivo a respeito da igualdade de gênero e a análise dos valores intrínsecos de cada um dos sexos é relacionada à tendência de defesa de total autonomia do sujeito em busca da sua felicidade, aliada ao desenvolvimento intelectual deste sujeito; neste sentido, Mill dialoga com a ética feminista entendendo a voz diferente como um mero reflexo de um condicionamento social, e não como a externalização da vontade autônoma da mulher até então condicionada.

Na esteira da crítica de Mill, parece-me a principal barreira à concepção de ética do cuidado, em Gilligan, é mesmo a interiorização de uma condição histórica e a conseguinte transformação deste condicionamento em virtude especial. Desta maneira, a emancipação da mulher nos moldes da ética do cuidado feminista ocorreria de maneira a perpetuar a construção de mulher imposta pelas estruturas sociais das que quer pretende libertar-se originalmente.⁵²

Da mesma maneira, surgiram críticas supervenientes, empunhadas pelas próprias feministas⁵³ puseram em discussão o essencialismo de onde partia a teoria de Gilligan, traduzido na considerada falsa ideia de que homens são, naturalmente (que refere como “tendência psicológica”), mais lógicos e mulheres mais

⁵¹ “*That the principle which regulates the existing social relations between the two sexes – the legal subordination of one sex to the other – is wrong in itself, and now one of the chief hindrances to human improvement; and that it ought to be replaced by a principle of perfect equality, admitting no power or privilege on the one side, nor disability on the other.*”. MILL, J.S. apud DONNER, W; FUMERTON, R. *Mill*. London: Wiley-Blackwell, 2009, p. 109 (tradução livre).

⁵² Não é por isso, contudo, que advogo pela prevalência da visão utilitarista, que é ainda sexista em sua base; da mesma maneira, a pregação por liberdade, autonomia e igualdade universal para alcançar a felicidade do maior número de pessoas impõe outras características pouco saudáveis da doutrina liberal. Entretanto, não passa pelo objeto deste estudo o aprofundamento desta questão.

⁵³ Cite-se, por exemplo, SOMMERS, Christina Hoff. *The war against boys: how misguided feminism is harming our young men*. New York: Touchstone, 2001.

sentimentais, desmentida em grande medida pelo rechaço geral da visão maniqueísta da constituição do gênero e noções como, por exemplo, a de *devir-mulher* e as ideias pós-feministas da construção de gênero. Não quero dizer que Gilligan não considerava o fator histórico da diferença das vozes morais, entretanto, atribuía às características de justiça e de cuidado, masculina e feminina, respectivamente, a força de tendência natural.

No que toca a psicologia moral, muito se falou sobre a inconsistência metodológica das pesquisas empíricas feitas pela autora para comprovar a alegação da ética feminista, que, por hora, não vem ao caso⁵⁴. Entretanto, dados os vários descaminhos que a tradição racionalista segue apresentando na contemporaneidade, filósofos como Michael Slote e Shaun Nichols, entre outros⁵⁵, revisitaram os ensejos que uma proposta metaética de bases não racionalistas, como a ética do cuidado, aspirava para a moralidade e reavivaram a preocupação com o tema através da busca por uma nova maneira de entender o cuidado feminista⁵⁶.

Desta maneira, principal argumento que a teoria de Gilligan projeta à contemporaneidade será, de fato, a consideração sobre a possibilidade de que a ética obtivesse maior sucesso prático através da potencialização da capacidade de cuidar, no sentido da não-violência e tratamento equânime das pessoas, especialmente no âmbito da educação moral.

⁵⁴ Neste sentido, vejam-se os resultados das pesquisas empíricas em ética do cuidado realizadas, após as de Gilligan, por estudiosos como Nona Lyons e Lawrence Walker. A primeira, verificou que mulheres eram até cinco vezes mais propensas a resolver questões éticas através do cuidado, enquanto o último realizou extensas pesquisas com homens e mulheres e não encontrou diferenças substanciais entre o pensamento moral em ambos os sexos.

⁵⁵ Feministas, como Virginia Held e Nel Noddings e outros pensadores contemporâneos, como Baier, Hoffman, Brady. Grace Clement, Nussbaum...

⁵⁶ A própria Gilligan, em "Carta aos Leitores" que consta das edições mais recentes de *In a Different Voice* reconhece os pontos pouco desenvolvidos ou deficitários do que propunha e repensou algumas de suas considerações. Noddings e Slote vêm, até os dias atuais, travando uma série de embates teóricos que visam ao aprimoramento das ideias feministas sobre o cuidado, o que considero parte extremamente importante para entender a evolução dos conceitos que, hoje, temos na discussão. Slote tanto reconhece a contribuição das psicólogas que dedica o seu livro *Essays on the history of ethics* (2010) às duas.

2.4.2. Noddings, relacionismo e particularismo

Tendo como ponto de partida a ideia de que o *cuidado* tinha potencial ontológico para o estudo da moralidade e para a educação em direitos humanos (educação moral), mas sem muitos resquícios do essencialismo encontrado ao longo de *In a Different Voice*, Nel Noddings procurou complementar os fundamentos empíricos da proposta de Gilligan a partir de exemplos como a relação de cuidado que se estabelecia – ou deveria estabelecer-se – entre professores e alunos.

Desta maneira, talvez não fosse o caso de pensar em ultrapassagem entre as teorias éticas baseadas em cuidado (*care-based ethics*), mas em um conjunto de recortes com pertinências em várias tradições – neste sentido, as próprias feministas trataram de elaborar críticas à obra de Gilligan, a maioria delas com a intenção de aparar as arestas do embasamento teórico dos princípios expostos em *In a Different Voice*, preservando, contudo, o núcleo sentimentalista na revisão das categorias éticas, como é o caso de Noddings, em *Caring*⁵⁷.

Junto com Gilligan e outras autoras como Virginia Held, as ideias de Noddings geraram críticas severas e, ao mesmo tempo, inspiraram muitos estudos sobre ética baseados na sua ideia de cuidado.

A pretensão de Noddings em enfatizar o cuidado como base de sua teoria ética é dar-lhe, de fato, importância fundacional e não deixá-lo apenas no âmbito do estudo do comportamento moral; Já no prefácio de sua obra⁵⁸, expõe a moralidade objetiva, da retidão e da justiça, como a manifestação do *logos* da voz masculina, na esteira de Gilligan, mas sustenta também que o cuidado que defende não é totalmente baseado no *eros* atribuído às mulheres, ainda curto para tratar da relação moral que quer desenvolver, uma vez que acredita que a própria noção de *eros* tem raízes masculinas e não abarca a totalidade do espírito do cuidado por ela defendido.

Sustenta que não há que se descartar a necessidade de racionalidade daquele que baseia suas atitudes morais no cuidado, mas também não é possível

⁵⁷ NODDINGS, Nel. *Caring: A feminine approach to ethics and moral education*. Second Edition, with a New Preface. University of California Press: Los Angeles, 2003.

⁵⁸ Idem, p. 1.

ao *logos* masculino, nos termos em que é exercido, lidar com questões de violência como as geradas pelo preconceito e a intolerância, porque a lógica de um juízo moral masculino é capaz de encontrar razões para agir de forma violenta pela aplicação dos próprios princípios abstratos pelos quais é regido.

A partir da ótica dos estudos de gênero, Noddings contextualiza seu ponto de vista através das metáforas do tratamento que pais e mães, diferentemente, dão a questões morais, sem dar a elas caráter definitivo:

Essa abordagem a partir da lei e do princípio não é, sugiro, a abordagem da mãe. É a abordagem do ser individual, do pai. A visão expressa aqui é a visão feminina. Isso não implica que todas as mulheres a aceitarão ou que todos os homens a rejeitarão; de fato, não há razão para que homens não a abracem. É feminina no senso clássico profundo – enraizado na receptividade, a capacidade de identificar-se e a de responder. Isso não implica, ainda, que a lógica deve ser descartada ou que a lógica é alheia às mulheres. Representa uma alternativa às visões atuais, uma que começa com a atitude moral ou desejo por bondade e não com o raciocínio moral. Pode ser mesmo o caso de que tal enfoque seja mais típico das mulheres que dos homens, mais isso é uma questão empírica que eu não tentarei responder.⁵⁹

Ao longo desta obra, Noddings delineia sua proposta ontológica sobre a moralidade, mas também enfatiza a relevância das considerações sobre cuidado no âmbito da ética normativa e, principalmente, em termos de educação moral, inclusive com respeito ao aprimoramento da relação entre professores e alunos.

Em termos de projeção contemporânea, Noddings é, talvez, a autora que mais vem dialogando com a ética do cuidado de bases empáticas e a que

⁵⁹ “This approach through law and principle is not, I suggest, the approach of the mother. It is the approach of the detached one, of the father. The view to be expressed here is a feminine view. This does not imply that all women will accept or that men will reject it; indeed, there is no reason why men should not embrace it. It is feminine in the deep classical sense – rooted in receptivity, relatedness, and responsiveness. It does not imply either that logic is to be discarded or that logic is alien to women. It represents an alternative to present views, one that begins with the moral attitude or longing for goodness and not with moral reasoning. It may indeed be the case that such an approach is more typical of women than of men, but this is an empirical question I shall not attempt to answer”. (Idem, p. 2) – Tradução livre.

sistematicamente vem se propondo a revisar alguns pontos de sua obra que admite não ter sido suficientemente esgotados em 1987⁶⁰.

Primeiramente, Noddings adota uma posição relacionista acerca da natureza do cuidado; o foco na relação de cuidado que tem como protagonistas um cuidador (*one-caring*) e alguém de quem se cuida (*cared-for*) direciona a sua abordagem para a ideia de bondade da ação cuidadosa muito mais do que para a virtuosidade ou a capacidade moral dos agentes.

A relação de cuidar, se estabelece pela resposta afetiva e os laços sentimentais que as experiências do sujeito lhe proporcionam e, por mais que enseje certo grau de reciprocidade, não pode ser vista como uma relação contratual clássica, como as de Platão ou Rawls⁶¹, onde há, necessariamente, de haver a devolução do cuidado ao cuidador, apesar de as duas partes contribuírem para a relação.

Por outra parte, Noddings sustenta que a relação de cuidado e os laços afetivos que tal relação proporciona são, em grande medida, o que se pode considerar como Bem, sem a necessidade de recorrer-se a noções como Deus ou outra projeção principiológica; seguindo a via naturalista, Noddings argumenta que cuidador e cuidado são partícipes de uma relação naturalmente estabelecida entre pessoas por força da inclinação humana ao cuidado.

O que nos motiva a cuidar dos outros é o desejo de continuar partícipes da relação que a condição humana percebe como concretização do bem, sem que seja preciso recorrer-se a um princípio abstrato de bondade.

É que a condição para a qual ansiamos e nos esforçamos, e é nosso desejo de cuidar - para estar nessa relação especial - é o que fornece a motivação para que sejamos morais. Queremos ser morais para que permaneçamos na relação de cuidado e para aumentar a ideia de nós mesmos como alguém que é cuidado⁶²

⁶⁰ Vejam-se, neste sentido, os artigos que Noddings e Slote escreveram em resposta um ao outro, ao longo das últimas décadas, como é o caso Noddings em de “Two concepts of caring”, de 1999, pela Philosophy Education Society, e de “Complexity in Caring and Empathy”, de 2010, pela Abstracta; e de Slote em “Reply to Noddings, Cottingham, Driver, and Baier”, do mesmo ano e editora, entre outros.

⁶¹ Op. cit. p. 5.

⁶² “It is that condition toward which we long and strive, and it is our longing for caring – to be in that special relation – that provides the motivation for us to be moral. We want to be moral in order to

Neste sentido, a autora segue na identificação da sua ética do cuidado e de seus atores, porém, o ponto de inflexão que me parece projetar o cuidado de Noddings nas discussões sobre o tema é a diferença entre *care about* e *care for*, i.e., em uma tradução simples, a diferença entre se importar com alguém e, de fato, cuidar de alguém, a qual identificou em *Caring*, de 1987, mas voltou a evidenciar em *Two concepts of caring*, de 1999.

Em *Caring*, afirma:

Tenho posto de lado o “se preocupar com” e, creio, de forma correta. É muito fácil. Eu posso “me preocupar com” as crianças famintas do Camboja, enviar cinco dólares para o combate à fome e me sentir de certa forma satisfeita. Eu nem sei se meu dinheiro foi para a compra de comida, ou armas, ou um novo Cadillac para algum político. Isso é um pobre primo segundo do cuidado. “Se preocupar com” sempre envolve uma certa negligência benigna. Somos atenciosos só até o suficiente. Afirmamos com apenas suficiente entusiasmo. Reconhecemos. Afirmamos. Contribuímos cinco dólares e vamos fazer outras coisas.⁶³

Em *Two concepts of caring*, enfatiza:

Eu ainda acredito que a distinção básica entre “cuidar de” e “se preocupar com” é certa, e àquela altura minha intenção era de enfatizar a natureza especial do “cuidar de”. “se preocupar com” pode deteriorar-se em políticas de auto-justificação e em formas de intervenção que fazem mais mal que bem (pense aqui na Senhora Jellyby e outros personagens insuportáveis de Dickens). Mas “se preocupar com” pode ser o fundamento da justiça. É fisicamente impossível “cuidar de” toda a humanidade, estranhos que não se dirigiram a nós diretamente, ou aqueles outros desconhecidos, há grande distância. Ainda assim, quando adquirimos a atitude do cuidado, nos sentimos compelidos a fazer algo por qualquer pessoa que esteja sofrendo. “Se preocupar com” se torna um senso de justiça; é importante, e por vezes é a única forma de cuidado de que

remain in the caring relation and to enhance the idea of our-selves as one-caring.” (Idem, *ibid*) – Tradução livre.

⁶³ “*I have brushed aside “caring about” and, I believe, properly so. It is too easy. I can “care about” the starving children of Cambodia, send five dollars to hunger relief, and feel somewhat satisfied. I do not even know if my money went for food, or guns, or a new Cadillac for some politician. This is a poor second-cousin to caring. “Caring about” always involves a certain benign neglect. One is attentive just so far. One assents with just so much enthusiasm. One acknowledges. One affirms. One contributes five dollars and goes on to other things.*” (Op. cit. p. 112) – Tradução livre.

dispomos. Ainda assim, vejo-a como moralmente importante porque é instrumental em estabelecer condições sob as quais “cuidar de” possa florescer. Esta insistência em completude na outra é central para a teoria do cuidado, e sugere uma razão para não desconsiderar a presente ênfase na relação.⁶⁴

Desta maneira, parece-me que a influência das aspirações de Noddings para a ética do cuidado também trabalha como elemento de prevenção do problema da inação do sujeito moral, que identificarei na tradição racionalista⁶⁵, do qual o emotivismo ético poderia, da mesma forma, padecer. Ora, se o cuidado estivesse adstrito unicamente ao reconhecimento da existência de pessoas em sofrimento, isto, por si só, não explicaria a obrigação deontológica nem a motivação em ajudá-las.

Como ressalta, é fisicamente impossível importar-se ativamente (*care for*) com toda a humanidade, entretanto, a mudança de atitude que o segundo conceito de cuidado acaba gerando leva o sujeito moral sair da postura de inação (e.g., “há crianças famintas no Camboja e sinto por elas, mas nada posso fazer”) para a tentativa de estabelecer uma relação de cuidado mesmo com aqueles que não se localizam em seu círculo afetivo familiar (e.g., “há crianças famintas no Camboja, tão dignas de cuidado como as minhas crianças, então, nada mais justo que buscar um meio de ajudá-las). Noddings lembra, contudo, que, em grande medida, importar-se com alguém (*care about*) é o primeiro passo para o desenvolvimento da postura de cuidador (*one-caring*) e da relação de cuidado que entende como ideal.

⁶⁴ “I still believe that the basic distinction between “caring for” and “caring about” is right, and at the time my intention was to emphasize the special nature of “caring for.” “Caring about” can deteriorate to political self-righteousness and to forms of intervention that do more harm than good. (Think here of Mrs. Jellyby and other insufferable characters from Dickens.) But “caring about” may be the foundation of justice. It is physically impossible to “care for” all of humanity, strangers who have not addressed us directly, or those unknown others at a great distance. Still, when we have acquired the attitude of care, we feel impelled to do something for any people who are suffering. “Caring about” becomes a sense of justice; it is important, and often it is the only form of caring available to us. However, I see it as morally important because it is instrumental in establishing the conditions under which “caring for” can flourish. This insistence on completion in the other is central to care theory, and it suggests a reason for not giving way on the present emphasis on relation”. NODDINGS, N. *Two concepts of caring*. Philosophy of Education Society, 1999, p. 1. Disponível em <http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-yearbook/1999/noddings.asp>. Acesso em: 03/05/2011. (tradução livre)

⁶⁵ V. Capítulo II, deste Trabalho.

2.5. Pontos de partida da ética do cuidado

Tomando os conceitos supracitados como pontos de partida da ética do cuidado contemporânea, é possível notar uma série de características que irão influenciar a ideia de empatia como virtude moral emblemática, a partir da qual a teoria considera ser capaz de sustentar uma moralidade que ofereça justificção mais consistente e resultados mais efetivos para suas prescrições, ao mesmo tempo em que gera o confronto necessário entre certas premissas que ostenta, como a independência entre sentir e haver uma norma previamente identificada.

Assim, há uma clara tendência em se tomar o emotivismo ético como uma forma de *superar* questões controversas na tradição racionalista, mas não de superar a própria ideia de racionalidade, que deixa de ser característica única e imprescindível na moralidade e é reincorporada em forma de *razoamento*.

Da mesma maneira, as paixões (sentimentos em sentido amplo), muito embora tratem de conceitos abstratos como “amor” ou como “o bem maior”, não são absolutistas e nem devem ser tratados como membros de uma casta cognitiva privilegiada, como na metafísica.

Aliás, o descarte da transcendência moral fica explícito no exame das teorias projetadas que mencionei, o que aponta para a necessidade de se encontrar o significado de predicados morais através do empirismo ou das impressões subjetivas, i.e., comporta certo grau de contingencialismo. Neste sentido, o fator de verificação ou justificção empírica é outro ponto de partida importante, que quero destacar.

Por outro lado, todas as influências históricas da ética do cuidado, que aponte, recorrem em larga conta à justificção naturalista de suas premissas, além de outros essencialismos, o que irá possibilitar a formulação de críticas supervenientes; contudo, o espaço dado à educação moral mitiga a aplicação estrita do naturalismo clássico em algumas teorias projetadas, o que considero outra face da herança histórica da ética do cuidado.

Finalmente, é importante ressaltar que a tendência destas teorias vai em direção ao abandono da principiologia moral e da analiticidade dos enunciados morais, que podem ou não ter valor de verdade em cada uma delas, porém a insurgência dos sentimentos como instrumento de prescrição moral vai mais além da linguística e modifica diretamente a deontologia racionalista, especialmente em termos de teoria da ação.

Recorridos os pontos de partida da ética do cuidado contemporânea, passarei à revisão de algumas características do racionalismo ético e dos principais pontos de encurtamento teórico desta tradição, para, em seguida, dedicar-me à sistematização os argumentos da ética do cuidado contemporânea e investigar se é possível que solucionem, com sucesso, os problemas, então, identificados.

3 SENTIMENTOS E A IDADE DA RAZÃO: O ENCURTAMENTO TEÓRICO DO DISCURSO ASSÉPTICO DA RACIONALIDADE E DOS DIREITOS HUMANOS

Não deixemos de notar, em favor do costume, que em todo indivíduo que a ele se submete inteiramente, de todo o coração e desde o começo, os órgãos de ataque e defesa – físicos e intelectuais – se atrofiam: ou seja, o indivíduo se torna cada vez mais belo! Pois o exercitar desses órgãos e dos sentimentos que lhes correspondem é o que mantém feio e torna mais feio. Por isso o velho babuíno é mais feio do que o novo, e a jovem fêmea babuína se parece mais com o homem: ou seja, é a mais bela. – Tire-se uma conclusão, aqui, sobre a origem da beleza das mulheres!⁶⁶

Alguns racionalistas, como Kant, dominaram grande parte das especulações modernas sobre conhecimento moral e ética normativa com base no que chamo de *aspepsia moral*. Desta forma, analiticidade, universalidade e imparcialidade se tornaram o mote de uma teoria metaética cuja pureza – exclusão de quaisquer considerações acerca dos sentimentos do sujeito ou da contingência do valor de verdade dos seus enunciados – pretendia criar uma fórmula para a humanidade fosse comparável à objetividade unívoca de um axioma natural, uma fórmula geométrica de proporções áureas.

Uma vez que esta ética transcende a imperfeição das considerações subjetivas e tem como fito a razão inata e opera através de um princípio superior, a única forma de alcançar a verdade das coisas é por intermédio do juízo asséptico que esta ética requer.

Por imposição da lógica e do mundo contingente, entretanto, a operação de enquadramento das situações de fato ao Princípio Supremo da Moralidade, postulado por Kant, passou a ter seus resultados questionados, o que é, ao fim e ao cabo, o questionamento das próprias bases do racionalismo e do posicionamento de sublimação do mundano, que a ética ocupa nesta tradição.

⁶⁶ NIETZSCHE, F. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Paulo César de Sousa (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 29.

Nesta esteira de pensamento, irei analisar, neste Capítulo, a considerada falácia universalista do racionalismo, a condição de necessidade do imperativo categórico kantiano e as repercussões que a demanda por um sujeito em estado de torpor impõem à teoria da ação moral e aos demais domínios onde acaba por se imiscuir a razão prática, como é o caso dos direitos humanos.

Para tal, utilizarei as críticas a Kant elaboradas por autores como Philippa Foot e James Rachels e o que estes aportes têm a dizer sobre a estrutura dos juízos morais. É interessante que me aprofunde em alguns destes pontos para que, em seguida, seja possível analisar as pretensões da ética do cuidado contemporânea em oferecer respostas mais bem sucedidas aos problemas que, adiante, identificarei.

3.1. Dever moral e universalidade

O universalismo é uma corrente filosófica tão amplamente empregada e historicamente discutida quanto o é o relativismo ou o construtivismo. À diferença de outros esquemas hermenêuticos, a peleja conceitual que existe entre elas é basicamente a acusação cruzada de uma auto-inconsistência.

Pondo estes conceitos em perspectiva, é fácil perceber que a variável mais notável na dicotomia universalismo vs particularismo é a comensurabilidade ou incomensurabilidade do que entendem como verdade moral. O fato mesmo de se dizer “verdade moral” em lugar de “verdades morais” evidencia a tenacidade que o problema alcança, desde a semântica, prolongando-se até os últimos nós da corda do raciocínio lógico.

Existem grandes correntes filosóficas de vocação universalista e, entre elas, muitos autores os quais se encantam pela ideia de universalidade por um longo período de produção acadêmica, para logo eximir-se em escritos posteriores.

Em certa medida, ser universalista é um flerte quase inevitável dentro do pensamento filosófico e da norma jurídica; em termos práticos, a crise e o abandono

do universalismo são necessários ao crescimento de muitos autores. Outros, sem embargo, nunca o abandonarão.

Ainda que a gama do universalismo se estenda em progressão geométrica ao longo da História, existem alguns princípios-chave a partir dos quais se originaram grandes paradigmas no âmbito da moralidade. Esse é o caso de Kant, no excerto de sua obra que trata da natureza e verificação de verdades morais.

Assim, seguindo o contexto desta investigação, parece-me especialmente disjuntiva a teoria kantiana sobre juízos morais, na qual vou fixar-me e a partir da qual desenvolverei as questões pertinentes à pesquisa.

Já no prefácio de seu *Fundamentos*⁶⁷, Kant adverte ao leitor sobre a grandiosidade da tarefa que, então, pretende cumprir, i.e., a formulação de um princípio supremo que deve reger toda e qualquer consideração acerca da moralidade; sua pretensão tem arrimo na certeza de que *deve haver* tal princípio, deve haver *unidade na diversidade*, a partir do que intenciona construir um sistema de justificação para o conceito de razoamento moral único que sustentará.

Considerando que todos os conflitos morais devem ser resolvidos por intermédio da razão, Kant argumenta que deve haver uma unidade entre os princípios morais e, ademais, que deve haver apenas alguns poucos princípios morais possíveis. Finalmente, estes se aglutinariam em um único princípio, capaz de oferecer uma resposta razoável e verdadeira para todo e qualquer questionamento moral. Dito de outra forma, todos os princípios morais estão sob a égide de um Supremo Princípio e, deste modo, podem ser reduzidos a ele. Quando dita redução não seja possível, o princípio em questão não é um princípio moral válido porque não obedece a razão moral unitária de todo ser racional.

Até este ponto, temos dois fatos estabelecidos na teoria kantiana: que (1) nem todo princípio moral enunciado é válido, a menos que passível de redução ao Princípio Supremo da Moralidade; e que (2) existe apenas um sistema de razoamento possível para todos os seres racionais, já que a razão é unitária, e,

⁶⁷ SADGWICK, Sally. *Kant's groundwork of the metaphysics of moral. an introduction*. Cambridge University Press, New York, 2008, p.29.

portanto, apenas uma conclusão lógica a se chegar acerca de querelas morais, a qual se arrima justamente naquele princípio supremo.

É possível concluir que o sistema kantiano, portanto, não é mais que um círculo vicioso no qual a justificação da universalidade da moral descansa na existência de um Princípio Moral Universal, em quanto que justifica a existência de tal princípio através da crença na universalidade dos juízos morais.

Não quero dizer com isso, sem embargo, que Kant estaria confortável com a ideia de que sua teoria se convertera em uma fórmula “milagrosa” pela qual todos os dilemas morais fossem facilmente resolvidos, tampouco que o consenso moral seria, a partir de então, de fácil alcance.

Não obstante, no momento em que baseia sua teoria moral na ideia de *existe*, de fato, uma verdade moral, que ela está “posta na transcendência” e que, por isso, a resolução de qualquer conflito moral deve, necessariamente, alcançar tal verdade, uma vez que compartilhamos da mesma razão, Kant dissolve a possibilidade lógica de sua teoria, desconsiderando fatores empíricos que volteiam as construções morais, que parecem ser múltiplas, assim como parecem ser diversas, no mundo dos fatos, as conclusões possíveis a partir do uso de um processo de raciocínio.

Alguns de seus seguidores⁶⁸ querem crer que Kant não tinha a intenção de que o Princípio Supremo fosse uma ferramenta para que qualquer um, em qualquer caso, utilizasse para dirimir questões diárias, senão que a maneira de catalogar premissas como falsas ou verdadeiras, princípios morais alocados sob o Princípio Supremo, construindo o sistema moral universal, não para que se tomassem decisões morais diretamente através dele.

Ainda que se possa considerar a universalidade da moral um *meio* e não o *fim* na teoria kantiana, o modo pelo qual Kant quer que encontremos máximas verdadeiras e falsas no domínio da moral, i.e., por meio do teste da *universabilidade* de um fato moral e sua consequente adequação ao Princípio Supremo da Moralidade, já formula a falácia deste sistema teórico.

⁶⁸ MILL, J. S. *Utilitarianism*, ed. George Sher. Indianapolis: Hackett, 1979, p. 24.

De acordo com as críticas embasadas pela disseminação de dilemas morais entre as culturas, é possível sustentar que qualquer premissa de universalidade, ou melhor dito, de verdades universais com respeito a condutas morais se equivoca de imediato, daí que toda teoria que se apresenta a partir da semente do equívoco inicial está predestinado à podridão, é uma árvore infrutífera. Sem a apreensão dos fatores culturais de formação de identidades de um povo, não há como qualificar o que é aceito ou rechaçado em termos de moralidade para o entorno no qual o fato moral se deu, nem pretender objetividade a tal fato.

Essa consideração torna-se crucial, tanto do ponto de vista consequencialista, ao se violar direitos humanos em nome dos próprios direitos humanos, ditos universais, quanto desde a ótica do empirismo, à medida que outras culturas não têm o dever de apreender como legítimas as normas sobre o que se decidiu por moralmente certo e errado na França do século XVIII.

À margem do problema, é interessante assinalar a inconsistência do uso da universalidade da moral e seu supremo princípio para justificar a existência de obrigações morais universais reconhecíveis e suportadas por todos os seres racionais, inclusive se algum destes seres desconhece por completo o significado dessa consideração, o que considero ser o caso dos direitos humanos, em sua formatação atual.

O conflito é ainda mais explícito quando se diz que certo código moral é *correto* ou *incorreto* desde um ponto de vista objetivo absoluto, porquanto implicaria em aceitar a premissa de que só há um sistema de codificação moral igual e válido para todas as culturas e, da mesma maneira, a existência de hierarquia e de comensurabilidade entre códigos morais.

Daí tem-se que o padrão universalista rotula culturas como melhores ou piores e legitima a invasão e dominação culturais, ao mesmo tempo em que carece da legitimação que dá a força vinculante das normas morais nas sociedades estranhas ao padrão originário – nesse caso, as não-ocidentais.

O problema da unicidade das condutas e, portanto, dos deveres morais, desemboca na afirmação de que decisões morais particularmente adotadas, desde

que de acordo com o Princípio Supremo, serão válidas em qualquer plano epistemológico, ainda que a motivação do sujeito não surja de forma metafísica e diga respeito, portanto, apenas a sujeitos que, pela cultura a que estão inseridas, possuam razões apreensíveis que lhes levem a “intuir” de forma a identificar-se com a racionalidade pretendida.

Afastando a discussão um pouco do tema das intenções kantianas acerca da universalidade, uma vez que a complexidade do estudo da intencionalidade da obra de Kant seja tremenda, e ainda levando-se em conta que não é objetivo deste trabalho provar ou refutar diretamente este autor, senão que utilizar certas incoerências em conceitos específicos de sua teoria moral como fundamento de pertinência das investigações da ética do cuidado com respeito à moralidade, tentarei apontar os argumentos que levam Kant a enunciar juízos morais como imperativos categóricos e não hipotéticos, e a impossibilidade cognitiva desta afirmação.

É possível dizer que Kant pretende derivar os princípios morais e jurídicos obrigatórios de sua teoria da natureza humana, i.e., da moralidade inerente e constitutiva do ser humano de um ponto de partida universal. O fundamento da obrigatoriedade das normas morais, segundo ele, não se encontra nas circunstâncias do mundo, senão só *a priori* nos conceitos da razão pura, que depois se transforma em razão pura prática, razão prática. A autonomia moral do ser humano advém da lei fundamental moral, do Princípio Supremo da Moralidade.

Em curtas palavras, aquilo que Kant chama imperativos (hipotéticos ou categóricos) podemos expressar mais naturalmente como enunciados de dever (*ought-statements*). Na afirmação “A deve fazer B” (*A ought to do B*), repousa o caráter de dever (*oughtness*), uma vez que não há nenhum desejo de alcançar qualquer fim específico para o qual “B” venha a conduzir, i.e., o caráter de dever não é contingente relativamente a qualquer desejo. A sentença que enunciei acima é, portanto, um imperativo categórico, incondicionado⁶⁹.

⁶⁹ A opção por tratar do tema do dever/poder assignando a estas expressões, também, o seu correspondente em inglês se justifica por duas razões principais: ainda que não seja uma designação direta da tradução da obra de Kant, em alemão, o marco teórico majoritário que uso para fundamentar os argumentos deste capítulo é de origem anglo-saxã (Philippa Foot, James Rachels,

Entretanto, se digo que “Se queres A, deves fazer B” (*you should do B*), estou enunciando um imperativo hipotético, se considerado que, em tal circunstância, a melhor maneira disponível para “A” é através de “B”, em uma relação *causal* entre “A” e “B”, sendo este o fim desejado e aquele o meio disponível. A ação é condicional à satisfação do desejo de alguém.

Eis aqui o que Kant como definição para suas premissas:

Todos os imperativos comandam ou hipoteticamente ou categoricamente. O primeiro apresenta a necessidade prática de uma possível ação como um meio de alcançar alguma coisa que alguém deseja (ou que alguém pode possivelmente desejar). O imperativo categórico seria o que apresentasse uma ação em si mesma objetivamente necessária, sem a preocupação com qualquer outro fim.⁷⁰

A pedra de toque da questão dos imperativos é a afirmação kantiana de que juízos morais são, e somente podem ser, imperativos categóricos, ou talvez seja toda a aplicação de um imperativo categórico, uma vez que não devem basear-se em circunstâncias volitivas do sujeito-agente da ação moral.

Nesta esfera, o imperativo categórico expressaria uma razão de atuação, um dever moral que deve ser incondicional, não contingente em relação aos desejos do agente para cuja satisfação o dever imperativo se prestaria.

É que a conclusão avaliativa que suporta o raciocínio moral ou os argumentos morais a partir dos quais se fomenta a ação imperativa não pode ser contingente a desejos ou fins que elege o sujeito, porque, desta forma, estaríamos

etc.). Neste sentido, com o fim de explicitar da maneira mais fiel as críticas que estes autores de língua inglesa propõem ao tema da tradição racionalista, é de bom alvitre que explicito também os termos que usam, originalmente em suas obras. De outra parte, diferenciar a expressão “dever”, quando usada de forma de mandamento ou de faculdade, através das expressões inglesas *ought* e *should*, ajuda a elucidar uma possível falha de interpretação do sentido que quero dar-lhe, variavelmente, ao longo do texto, uma vez que, coloquialmente, é usual que nativos da língua portuguesa utilizem-se da mesma expressão para designar as duas intenções, i.e., é comum, em português, que usemos a expressão “dever” para enunciar tanto uma ordem quanto uma faculdade, um conselho. Ex: “Deves ser fiel ao seu cônjuge” e “deverias ter mais atenção com o seu cônjuge” expressam, respectivamente, uma ordem e um conselho. Desta maneira, recorrer ao uso das expressões estrangeiras é uma medida, ao mesmo tempo, de fidelidade teórica e de desambiguação.

⁷⁰ “All imperatives command either hypothetically or categorically. The former present the practical necessity of a possible action as a means to achieving something else which one desires (or which one may possibly desire). The categorical imperative would be one which presented an action as of itself objectively necessary, without regard to any other end.” (Op. cit. p. 44) – Tradução livre.

trabalhando com premissas subjetivas que não poderiam ser validadas objetivamente pela Lei Moral Universal, de Kant.

Agora bem, se a teoria kantiana afirma que os juízos morais são imperativos categóricos porque têm força intrínseca de mandamento e aplicam-se a todos os seres racionais, incondicionalmente, sem fazer referência aos fins que tal ação pode ou não podem alcançar, os imperativos categóricos têm natureza homogênea, daí que todos os juízos morais são e *devem poder ser* enquadrados nesta categoria.

Contudo, está certo Kant ao afirmar que os juízos morais são sempre imperativos categóricos e nunca hipotéticos? Philippa Foot crê que Kant preferiu empregar um uso específico para as construções “*ought to do*” e “*should do*”. Foot crê que Kant preferiu empregar um uso específico para as construções “*ought to do*” e “*should do*”, exemplificando que:

Suponha, por exemplo, que tenhamos orientado um viajante de que ele deveria tomar certo trem, acreditando que ele estivesse indo à sua casa. Se descobríssemos que ele estava indo a outro lugar, teríamos provavelmente que nos retratar: o “dever” não terá fundamento e necessitando de fundamento. Da mesma forma, nós devemos estar preparados para retirar nossa afirmação sobre o que ele deveria fazer se descobríssemos que não há razão certa entre a ação e o fim – que não há como ele conseguir o que quer (ou fazer o que quer) ou não é a melhor possibilidade a ser eleita entre vários meios. O uso do “*should*” e do “*ought*” no contexto moral é, entretanto, bem diferente. Quando dizemos que uma pessoa deveria fazer algo e intencionamos proferir um juízo moral, nós não precisamos justificar o que dizemos através de considerações sobre seus interesses ou desejos; se não é possível encontrar tal conexão, o “*should*” deve ser retratado. Por conseguinte, o agente não pode retirar uma afirmação sobre o que, moralmente falando, ele deveria fazer apenas por mostrar que a ação não auxilia seus interesses ou desejos. Sem essa conexão, o “*should*” não tem sustentação e precisa de suporte; o suporte que ele necessita é de outro tipo.⁷¹

⁷¹ “Suppose, for instance, we have advised a traveler that he should take a certain train, believing him to be journeying to his home. If we find that he has decided to go elsewhere, we will most likely have to take back what we said: the ‘should’ will now be unsupported and in need of support. Similarly, we must be prepared to withdraw our statement about what he should do if we find that the right relation does not hold between the action and the end – that it is either no way of getting what he wants (or doing what he wants to do) or not the most eligible among possible means. The use of ‘should’ and ‘ought’ in moral context is, however, quite different. When we say that a man should do something and intend a moral judgment we do not have to back up what we say by considerations about his interests or his desires; if no such connection can be found the ‘should’ need not be withdrawn. It follows that the agent cannot rebut an assertion about what, morally speaking, he should do by showing that the action does not ancillary to his interests or desires. Without such a connection the ‘should’ does not stand unsupported and in need of support; the support that it requires is of another kind”. FOOT,

Mais uma vez, creio que a tarefa, mais além de conter-se no campo da linguística, descreve um dos grandes abismos teóricos da tradição racionalista, da apreensão e justificação de fatos como verdades morais, porque desenha um esquema distinto da abordagem de que todo imperativo hipotético é contingente e baseado em desejos particulares que interferem na aquisição da verdade moral na conclusão da sentença, este que jamais poderia ser condicional. Para Kant, a diferença entre *dever fazer* e *poder fazer* é auto-distintiva; para Foot, assim como demonstra em sua argumentação sobre a falácia kantiana, o argumento é, na verdade, autorreferente e é possível que haja juízos morais como imperativos hipotéticos.

Tome-se como ponto de partida o clássico problema acerca dos imperativos categóricos que lança Foot e que diz respeito a *regras de etiqueta*⁷²: De acordo com a autora, claro está que regras de etiqueta (e.g., homens devem trajar gravata para entrar em certos restaurantes ou mulheres não são permitidas em certos clubes) são, segundo o mesmo Kant, imperativos hipotéticos, dada a fragilidade conceitual do “dever” intrínseco de tais requerimentos.

Quando, por exemplo, alguém recebe um convite a uma recepção no qual se especifica que deve (*should*) atender à festa trajando certo modelo particular de roupa, é seguramente possível que esse dever, para alguns, possa ser considerado irrechaçável – sendo que, ainda assim, não teriam metade da força mandamental do dever de um imperativo categórico. Ou, mais bem, pode significar absolutamente nada a outro que crê que tais regras de etiqueta são uma completa perda de tempo e não têm finalidade prática alguma. Quando a assertiva falha em aplicar-se a todos os sujeitos, temos o sentido que quis dar Kant à construção do *should* nas sentenças categóricas.

Sem embargo, por mais hipotético que o imperativo da regra de etiqueta possa mostrar-se, existe o caso em que podemos considerá-lo um imperativo categórico. Quer dizer, no exemplo das normas de etiqueta, as quais sustentam um

Philippa. Morality as a system of hypothetical imperatives. *The philosophical review*, Vol. 81 Nº 3, Cornell University, 1972, pp. 305-316, p. 305. (Tradução livre).

⁷² Op. cit. p. 307.

status de “poder” e não de “dever” no sentido de ordem irrefutável das premissas kantianas, o mesmo “dever facultado”, ou o *should*, obtém o sentido mandatório do dever categórico, o de *ought*: no contexto das regras de um clube, ponha-se um onde há um salão exclusivo para homens, o enunciado fixado na porta deste salão, onde se diz que não se devem trazer mulheres adentro, o fato de o agente obedecer à regra de etiqueta do clube não guarda correlação direta com seus desejos, senão que, se a desobedece, este sujeito terá, ao dia seguinte, a ordem de resignação de sua afiliação como membro.

Para Foot, neste caso, o *should* tem poder mandatório e, por conseguinte, é um imperativo categórico.

Isto não quer dizer, não obstante, que o dever que surge de enunciados de regras de etiqueta de um clube as fazem juízos morais, quanto a isto não há dúvidas. O *status* de imperativo categórico do dever advindo de regras de etiqueta não as faz juízos morais, mais, aos imperativos categóricos, então, não podemos assignar a qualidade de homogêneos, como quer Kant, de forma que somos forçados a reconhecer que nem todos os imperativos categóricos são juízos morais, e, a partir da mesma lógica reflexiva, a possibilidade de que nem todos os juízos morais sejam, necessariamente, imperativos categóricos, porquanto podem ser hipotéticos, tal o exemplo supracitado.

A discussão em tela importa ao tema porque nos leva ao seguinte questionamento: se juízos morais, por sua própria natureza, segundo Kant, são normativos e, portanto, imperativos categóricos, mas há juízos não-morais igualmente normativos, como Foot irá argumentar através de exemplos como os das normas de etiqueta, então como distinguir, entre os juízos normativos, aqueles morais e não-morais?

É verdade que regras morais são geralmente executadas de modo bem mais estrito do que regras de etiqueta, e que nossa relutância em pressionar o “*should*” não-hipotético da etiqueta pode ser uma razão para que pensemos em regras de etiqueta como imperativos hipotéticos. Mas poderíamos, então, dizer que não há nada por trás

da ideia de que juízos morais são imperativos categóricos relativos às contingências de nosso ensinamento moral?⁷³

Seguramente, já é possível, a esta altura, encontrar razões teóricas suficientes que permitem imaginar quês características possuem os juízos morais, ademais da força normativa e natureza auto-finalística apregoadas por Kant, que sejam fundamentos hábeis à sustentação de suas premissas.

O caráter mandatório de um juízo moral, a força que vincula as ações de um sujeito às variantes morais incidentes sobre o juízo de valor específico se adquire através de outro tipo de engendro, que pode ser através do constructo social em cujo entorno o agente moral insere-se.

Em uma conta empirista, o “ensinamento moral” que uma pessoa obteve por pertencer a uma cultura específica é o que gera no sujeito o sentimento de dever, e é algo de que o juízo moral não pode escapar.

Mas a *inescapabilidade* também ocorre nos imperativos hipotéticos, tal as regras de etiqueta: o próprio significado dos predicados morais, conceitos enunciados por palavras, pode mudar de acordo com os sentimentos que um sujeito moral lhes imprime, daí a visão emotivista sustenta que normas que devem ou “melhor deveriam” ser obedecidas podem adquirir a mesma mandatoriedade. Isto porque é do que fomos ensinados a sentir e a forma como o entorno nos condicionou a reagir sobre um fato moral que advém sua força, da que nos sentimos incapazes de fugir.

O “*ought*” categórico (moral) e o “*should*” hipotético (etiqueta) seriam conceitos incipientes na elaboração de um princípio como verdade moral, se é que existe alguma, já que estes serão simplesmente reflexos do que a moralidade do agente lhe ensinou.

⁷³ “*Is it true that moral rules are often enforced much more strictly than the rules of etiquette, and our reluctance to press the non-hypothetical ‘should’ of etiquette may be one reason why we think of the rules of etiquette as hypothetical imperatives. But are we then to say that there is nothing behind the idea that moral judgments are categorical imperatives but the relative stringency of our moral teaching?*” (Op.cit. p.307) – Tradução livre.

Não obstante, o questionamento acerca da natureza dos juízos morais como imperativos categóricos ou hipotéticos vai mais além da linguística, senão que alcança sua condição de validade e, por conseguinte, a afirmação de que todos os juízos morais são imperativos categóricos. Desta maneira, se os imperativos categóricos encontram-se fundamentalmente com a condição de independência dos desejos, como quer Kant, e, portanto, juízos morais enquanto imperativos categóricos, especialmente, independem de virtudes ou vícios subjetivos, então o que se afirma é que juízos morais nada têm a ver com a motivação do sujeito.

Em outras palavras, inexistente, para Kant, o desejo moral ou a motivação moral, mas somente a conclusão racional pendente de adequação ao princípio supremo da moralidade, comum e vinculante a todos os seres racionais, sejam eles seres humanos, anjos, fadas ou membro de alguma raça alienígena desconhecida.

Desta forma, de nada vale o desejo de fazer o bem ao outro, a compaixão ante o sofrimento alheio, desde que a ação do sujeito haja resultado do raciocínio lógico entre o fato moral específico e o princípio universal transcendente a que se aplica. Sentimentos morais ou desejos morais não seriam necessários para construir a motivação moral, senão que, somente por se utilizar da razão, o sujeito profere um juízo moral exerce plenamente sua moralidade, mesmo que não lhe importe em nada se sua ação gerará o fim do sofrimento ou se não tiver compaixão pelo seu próximo, quando este não for de sua direta responsabilidade.

Não importando a motivação, uma lei moral não difere substantivamente de uma lei jurídica, que não requer a concordância com seus termos para que deva ser cumprida. E, de fato, parece-me que essa é a verdadeira intenção de Kant ao estabelecer a normatividade universal das leis morais, quando afirma que não se deve fazer algo, em termos de moralidade, unicamente porque este fato apresentar-se como “a coisa certa a fazer”, mas apenas se passou no “teste” categórico da universalidade.⁷⁴

Obviamente, seria demasiado temerário dizer que juízos acerca de certo e errado estão tal como para cimentar o raciocínio moral, mas o sentimento de “fazer a coisa certa” é uma manifestação sensitiva do que se há inculcado na

⁷⁴ Sadgwick, op.cit, Sec. II, p. 77.

formação sistemática moral do sujeito; ademais, a resposta metaética à falácia racionalista passa por considerar que participa do âmbito moral o desejo de agir de certa maneira diante de situação específica, da qual o sujeito não se envergonhe, não se sinta culpado e, portanto, possa ter orgulho.

Leis jurídicas podem ser obedecidas por seu poder sancionatório muito mais que por convicção íntima; as leis morais, necessariamente, passam por uma aprovação ou desaprovação subjetiva, a qual depende de razões dadas ao sujeito por sua cultura de sistema moral, mas, claro, que não deixam de levar em conta as valorações sensitivas de orgulho ou vergonha, de certo ou errado, de compaixão reflexiva.

3.2. Kant e a ética do torpor

O que, ao fim, queria propor Kant com a suposição de um Princípio Moral Universal era a ideia de que só há uma única verdade moral alcançável por todos os seres racionais, direta ou indiretamente subordinada a tal princípio. Sem o princípio supremo da moralidade e a obrigação lógico-racional dele advinda, uma pessoa não poderia, nem *deveria* agir em relação a outrem, por exemplo, motivado pelo sentimento de caridade.

O que teorias como a ética do cuidado querem propor, de outra banda, é que a filosofia, a experiência humana, as argumentações teóricas da diversidade cultural e mesmo o senso comum expressam, ao contrário, a ideia de que *não há uma única verdade moral*, se houver alguma, mas que nenhum enunciado moral tem força normativa pelo fato de ser racional, mas por ser a descrição de um sentimento.

O que quero demonstrar é que este estado de *torpor* em que se encontra o sujeito moral kantiano encerra um problema condicional na tradição racionalista: ainda que consideremos que há uma base ontológica para direitos humanos, todas as teorias morais, de uma ou outra forma, acabam sofrendo problemas quando tratamos da aplicação de suas normas, no sentido de sua motivação – há vários exemplos na literatura, como o que acabo de citar.

Quer parecer que o *pathos* ausente no discurso moral asséptico da modernidade – o qual então assume a característica de *patologia*, doença do corpo ou fraqueza da alma –, deixa uma lacuna normativa na teoria moral racionalista, uma vez que dissociam do juízo moral elementos como o fator histórico, a construção social da moralidade e o ensinamento moral passado ao longo das gerações, os quais respondem ao que cada sociedade, em seu marco histórico-cultural, experimentou e acordou como sendo bom, certo e justo.

Em outras palavras, o argumento de autoridade da razão suprema universal ostenta uma natureza idealista bastante deficitária em termos de adequação ao fato da diversidade e de dura aplicação prática em termos de direitos humanos.

Desta forma, a falácia racionalista é, também, uma falácia de sentimento. O requerimento de objetividade, que é um requerimento de desconsideração das razões sentimentais para agir de uma ou outra forma, significa que o sujeito moral em estado de torpor não dispõe de razões para agir fora da metafísica; ainda, dizer que juízos morais são vinculantes e normativos a todos os seres racionais é o mesmo que dizer que não importa a experiência do sujeito, a denotação de sentido que cada uma destas experiências oferece a cada termo, as contingências históricas do marco no que situações morais ocorrem e repetem-se ao longo do tempo, os desejos, as crenças e, portanto, as diferenças entre as pessoas, entre os tantos mundos dentro do mundo.

Considerado que a vida humana conduz as pessoas a uma série de experiências tais como medo, desejo, cobiça, etc., com as quais fazem frente através de conceitos como bem, mal, pecado, justiça... E, ainda que estas experiências sejam universais pela necessidade de criar ferramentas para administrar o que são virtudes e o que são vícios, é de se acatar que a experiência humana para cada uma das pessoas reconhece mais de uma maneira certa de viver. O que cada um destes conceitos representa, desde estas experiências empíricas, varia segundo uma prática que se desenvolve no âmbito das relações sociais, que são relações sentimentais, em sentido amplo, e que dependem delas para que sentenças morais sejam cognitivamente relevantes e sejam, de fato, razões para agir.

Kant, por sua parte, crê que a ética não pode começar pelos fins que a pessoa proponha para ela mesma, já que todos os fins objetivados pelo homem são egoístas⁷⁵.

Foot sustenta que se da moralidade não participa o desejo pela felicidade sua e dos outros, nem tampouco nenhum sentimento como a caridade e a compaixão, então, segundo Kant, um homem moral pode não se importar com o sofrimento ou a infelicidade alheia, desde que faça o que *deve* fazer quando lhe é requerido.

Ou é que o homem moral *deve* importar-se e compadecer-se de seus semelhantes?

Pode um homem aceitando apenas imperativos hipotéticos possuir outras virtudes além da caridade? Poderia ele ser justo ou honesto? Tal problema é mais complexo porque não há um fim relacionado com virtudes como o bem de outros é relacionado à caridade. Mas qual razão poderia haver para rejeitar chamar um homem de justo se ele agir de forma justa porque ele ama a verdade e a liberdade, e quer que todos os homens sejam tratados com certo respeito mínimo? E porque o homem verdadeiramente justo não deveria seguir a honestidade em respeito ao bem que a relação honesta gera aos homens? Claro, as dificuldades usuais podem ser encontradas a partir do raro caso no qual nenhum bem advenha de um ato individual de honestidade. Mas isto não é evidencia de que os desejos de um homem não poderiam dar-lhe razões para agir honestamente nem mesmo nesta ocasião. Ele quer viver abertamente e em boa-fé com seus vizinhos; não será o mesmo se ele mente e dissimula.⁷⁶

Na moralidade kantiana, proposições formatadas a partir de desejos são, necessariamente, imperativos hipotéticos e jamais seriam juízos morais ou teriam força normativa. Portanto, a pessoa a quem lhe é indiferente o sofrimento alheio, mas, ainda assim, doa à caridade quando é seu dever, é uma pessoa moral; seu

⁷⁵ Kant in Foot, Philippa, Op. Cit. p. 313

⁷⁶ *"Can a man accepting only hypothetical imperatives possess other virtues besides that of charity? Could he be just or honest? This problem is more complex because there is no one end related to such virtues as the good of others is related to charity. But what reason could there be for refusing to call a man a just man if he acted justly because he loved truth and liberty, and wanted every man to be treated with a certain minimum respect? And why should the truly honest man not follow honesty for the sake of the good that honest dealing brings to men? Of course, the usual difficulties can be raised about the rare case in which no good is foreseen from an individual act of honesty. But it is not evident that a man's desires could not give him reason to act honestly even here. He wants to live openly and in good faith with his neighbors; it is not all the same to him to lie and conceal."* (Op. Cit. P. 314) – Tradução livre.

sentimento (ou a falta dele) não dita sua moralidade, senão que somente seus atos racionais e seu raciocínio moral. Desta maneira, abre-se um imenso campo de discussão sobre a real efetividade de uma teoria moral como esta em solucionar os impasses que as relações humanas geram em tempos de multiculturalismo.

3.3. Analiticidade vs Empirismo

Por analiticidade entende-se a ideia de que a verdade ou não-contradição de uma sentença é verificável através da relação entre sujeito e predicado, ou entre todo e parte, i.e., está contida na própria sentença e não necessitaria de dados exteriores, portanto, o conhecimento enunciado a partir desta sentença estaria associado à ideia de conhecimento *a priori*.

No campo da moralidade, esta concepção encerra o que podemos chamar de problema da justificação analítica: a aplicação do conceito *a priori*, utilizado por Kant e Leibniz, e o uso desta forma de obtenção do conhecimento pelos racionalistas, no caso de juízos morais, trata a moralidade como uma Verdade imutável, acessível a todos os seres humanos única e totalmente através da sua capacidade racional.

Isto gera dois resultados principais: Que (1) justificado pela própria característica de analiticidade de uma sentença moral, o seu valor de verdade seria verificável por mera análise de seus predicados, portanto, legítima em si mesma, sem necessitar qualquer elemento externo, e que (2), por serem verdades analíticas, expressam também de forma inata uma ordem, i.e., são normativas porque são verdades necessárias e universais, o que remete ao primeiro resultado.

Da mesma maneira, o tratamento de enunciados morais como verdades analíticas pressupõe o conhecimento *a priori* dos conceitos morais e de todos os seus aspectos, que servem como proposições a partir das quais é possível analisar a relação entre sujeito e predicado de uma sentença, sem deixar lugar para experiências empíricas.

Explica Leibniz:

Há duas espécies de verdades; as de raciocínio e as de fato. As verdades de raciocínio são necessárias e o seu oposto é impossível; e as de fato são contingentes e o seu oposto é possível. Quando uma verdade é necessária pode encontrar-se a sua razão pela análise, resolvendo-a em ideias e em verdades mais simples até se chegar às primitivas.⁷⁷

Kant impõe à noção de verdades analíticas, ainda, a ideia de não-contradição e afirma a sua condição de conhecimento apriorístico, ao longo de sua *Crítica da Razão Pura*. Tal conhecimento é necessário e inerente ao senso comum, mesmo sem a intervenção o empirismo:

Em primeiro lugar, se encontramos uma proposição que apenas se possa pensar como necessária, estamos em presença de um juízo *a priori*. Avançando, se essa proposição não for derivada de nenhuma outra, que por seu turno tenha o valor de uma proposição necessária, então é absolutamente *a priori*. Em segundo lugar, a experiência não concede nunca aos seus juízos uma universalidade verdadeira e rigorosa, mas apenas uma universalidade suposta e comparativa – por indução –, de tal sorte que, mais adequadamente, se deveria dizer: tanto quanto até agora nos foi dado verificar, não se encontram exceções a esta ou àquela regra. Sendo assim, se um juízo é pensado com rigorosa universalidade, ou seja, de tal modo que nenhuma exceção seja admitida, não é derivado da experiência, mas totalmente válido *a priori*.⁷⁸

Desta maneira, o que se tem na tradição racionalista, uma vez que considera sentenças morais como verdades analíticas forjadas a partir de um conhecimento anterior e transcendente de qualquer experiência superveniente, é a propriedade de não-revisabilidade de uma sentença moral, o que significa dizer que, no tempo e no espaço, independentemente do sujeito que profere um juízo moral, a resposta

⁷⁷ LEIBNIZ, *Princípios matemáticos e a monadologia*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, §33.

⁷⁸ “First, then, if a proposition is thought along with its necessity, it is an *a priori* judgment; if it is, moreover, also not derived from any proposition except one that in turn is valid as a necessary proposition, then it is absolutely *a priori*. Second: Experience never gives its judgments true or strict but only assumed and comparative universality (through induction), so properly it must be said: as far as we have yet perceived, there is no exception to this or that rule. Thus if a judgment is thought in strict universality, i.e., in such a way that no exception at all is allowed to be possible, then it is not derived from experience, but is rather valid absolutely *a priori*.”. KANT, I. *Critique of pure reason*, transl/ed by P. Guyer and A. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 137.

sempre será a mesma e terá validade irrestrita, universal. Este contexto gera, ainda, a concessão de objetividade matemática à moralidade, explicada através de axiomas, que são verdades de análise, não de fato.

Retornando ao problema da justificação, o tratamento apriorístico das sentenças morais, os dois resultados principais, que enunciei acima, geram os seguintes problemas: (1) Se o valor de verdade da sentença moral é intrínseco, i.e., está contido em si mesmo, a legitimidade de uma sentença moral é meramente tautológica - posso dizer “todo ser humano é um animal” e considerar que o conceito “animal” está anteriormente implícito no conceito “ser humano”, mas será que posso dizer “roubar é errado” e sustentar que, independentemente de quaisquer contingências ou dados empíricos, o conceito “errado” está contido necessariamente no conceito “roubar”?

Por outro lado, (2) a afirmação de que verdades analíticas vinculam o sujeito a agir de acordo com suas prescrições simplesmente porque o conteúdo categórico, necessário, destas verdades lhes é inerente, mesmo que não exista, para o sujeito que profere um juízo moral, nenhuma razão acessível empiricamente que lhe sirva de motivação à ação prescrita?

Assim, a consideração de sentenças morais como verdades analíticas, de conhecimento apriorístico, deixa sem resposta a seguinte questão essencial: É necessário que proposições morais tenham valor epistêmico, i.e., sejam explanatoriamente relevantes? Se sim, qual o valor epistêmico de verdades analíticas?

Minha intenção, neste estudo, não é responder a tais questionamentos, nem tampouco esgotar o tema em seu âmbito de maior interesse, a linguística, mas a singela identificação de tais perguntas enseja a preocupação metaética com a efetividade de uma teoria moral nas bases da tradição racionalista; é por conta da possibilidade de elaboração de tais perguntas, as quais se sustentam pelo choque existente entre as concepções desta tradição com dilemas morais existentes no “mundo real”, que se torna interessante à especulação teórica da moralidade que consideremos alternativas não-rationais que deem conta de explicar as verdades de

fato e não apenas as verdades de análise, especialmente quando as preocupações éticas giram em torno dos direitos humanos.

Neste contexto, propostas como a ética do cuidado devem ter como foco a solução dos problemas já identificados no racionalismo e deverão aportar resultados satisfatórios quando confrontada com tais pontos conjuntivos para consolidar-se como uma teoria ética de sucesso.

Por fim, parece-me oportuno assinalar, à margem do problema, sobre a questão da afirmação de objetividade dos juízos morais pela tradição racionalista, as modificações que Bolzano começa a implementar para o conceito de verdades analíticas.

Para Bolzano,

Nós seguidamente tomamos certas representações numa dada proposição como sendo variáveis e, sem muita consciência disso, substituímos essas partes variáveis por certas outras representações e observamos o valor de verdade que estas proposições adquirem. [...] Dada uma proposição, nós podemos meramente questionar se ela é verdadeira ou falsa. Mas, algumas propriedades muito interessantes de proposições podem ser descobertas se, além disso, nós consideremos os valores de verdade de todas aquelas proposições que podem ser geradas a partir dela, quando nós tomamos algumas de suas representações constituintes como variáveis e as substituímos por quaisquer outras representações.⁷⁹

Quer Bolzano sugerir que poderia haver objetividade em tais proposições sem se recorrer ao conhecimento *a priori*? Se Bolzano afirma que sentenças analíticas têm apenas forma de verdade objetiva, não importando o conteúdo que se dá às suas expressões no futuro, (que seriam *a posteriori* e poderiam depender da experiência), então uma forma de compaginar verdade objetiva e sentenças *a priori* com uma noção contingente da moralidade seria dizer que, mantendo a forma para assegurar a necessidade da verdade da sentença moral, o conteúdo, i.e., o significado do sujeito e predicado poderia ser dado *a posteriori*, de acordo com as

⁷⁹ BOLZANO, B. *Wissenschaftslehre*, 4 vol. Sulzbach: Wolfgang Schultz. Reprint Scientia Verlag Aalen, 1981, §147.

experiências de cada proferidor da sentença, em adequação ao seu relativo senso de aceitabilidade moral.

O que pode contradizer esta pretensão é que, classicamente, as sentenças analíticas têm “autossuficiência semântica”, são verdadeiras a partir de sua própria constituição. Ainda se pode argumentar que, na verdade, mesmo que haja essa autossuficiência semântica, ela só é assegurada porque reflete um estado de coisas, ou seja, ainda assim há uma correspondência entre o mundo experienciável e o sentido dos termos da sentença, pelo que, finalmente, haveria uma correspondência sutil entre essas sentenças e o mundo contingente.

3.4. O argumento da crença particular e a persistência de falácias racionalistas

A decisão por tratar deste ponto específico, no corpo desta pesquisa, foi dada no sentido de estabelecer um farol de discussão, a partir do qual não passasse sem menção uma ideia recorrente quando se trata de moralidade e proposições da metaética: o derradeiro recurso ao argumento de autoridade, em geral, empunhado através de qualquer forma de teísmo.

Na linha epistemológica, é inegável que questões morais vêm sendo perpassadas, ao longo de sua evolução, pela correspondência das noções de certo e errado com dogmas baseados em crenças de todos os tipos. De fato, não há como negar que, quando proferimos um juízo moral, ao menos se dizemos a verdade, estamos enunciando algo que acreditamos ser verdade. As diferenças entre os vários tipos de crença vão surgindo exatamente pela justificação empírica daquilo em que se acredita, i.e., quando adquire o *status* de conhecimento.

O problema que atitudes baseadas na exceção de consciência trazem às teorias morais, primordialmente, é o fato de que crenças, como as do tipo religioso, não dependem de argumentos válidos que as sustentem fora delas mesmas, nem também podem ser destituídas por argumentos a elas contrários. Por definição, crenças são convicções particulares, às quais todos os seres humanos têm direito, e

as que, compartilhando a esfera da metafísica, não podem ser mensuradas ou sobrepostas.

Outras classes de crenças, subjacentes aos teísmos, mas de conteúdo natural, como o próprio Direito, ou, por exemplo, a ideia de que há alguma coisa como uma *natureza humana*, a qual é superior às demais existências sobre a Terra, e que tem, por razões também inatas, de ser preservada e promovida, ocupam o mesmo papel argumentativo que as demais crenças, em termos de moralidade: convencionam uma forma correta e outra errada de entender o que os seres humanos realmente *são* e de quê forma deve ser tratada essa humanidade.

Da mesma forma que certo Deus estabeleceu o Bem e o Mal para que os seres humanos soubessem o caminho que deveriam seguir, a dignidade humana, condição inata de todos nós, estabelece quais características deve possuir alguém para que seja considerado pleno e feliz.

Neste contexto, é possível acreditar fielmente e por muito tempo que noções como a de direitos humanos são um conceito trans-histórico – sempre existiu e sempre existirá – que reflete como o mundo é pelo que o mundo deveria ser.

Uma possível visão é a de que o que ocorreu na composição dos direitos humanos foi uma *metaforização*⁸⁰ do que é ser humano, e não à toa: a disseminação de uma metáfora tal como “o ser humano é um ser digno” tem uma função social de transformar a literalidade do que é ser humano. A partir do momento em que este ser procura literalizar a metáfora da dignidade, acaba, por consequência, agindo de forma a lutar pela dignidade que acredita possuir em sua essência.

Apartando-me categoricamente das questões linguísticas que considerações sobre metáforas ensejam, quero explicitar outra perspectiva sobre argumentos baseados em crenças e questões morais: imaginando que somos dignos, i.e., que direitos humanos são um direito inato de todos nós, a crença na dignidade humana nos faz agir de acordo com o que prescreve essa dignidade. Então, ao crer que todo ser humano é digno, agimos de forma a preencher nossa existência com os

⁸⁰ Sobre o processo de metaforização, v. DAVIDSON, D., What metaphors mean, in *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984; e RORTY, R. *Philosophy and the mirror of nature*. Oxford: Blackwell, 1980.

requisitos de dignidade e admitimos que os outros ajam de forma a, também, assegurar sua dignidade.

É com base neste argumento, que se convencionou pensar em direitos humanos como um tipo especial de crença, não necessariamente religiosa, mas categoricamente justificada.

Desta maneira, ao dar-lhes o posto de verdade privilegiada, o que se fez foi recorrer, ao mesmo tempo, ao naturalismo e à analiticidade, em um processo de auto-justificação ou autolegitimação que lhes concedesse força universal e inalienável. Parece-me que este é o mesmo tratamento que os racionalistas dão à capacidade inata de todo ser humano, a razão transcendental e, portanto, incorre nas mesmas falácias.

O principal problema em se conceber moralidade (e direitos humanos) como um inatismo ou uma crença especial é a persistência das inconsistências do modelo racional; no caso específico da moralidade, enunciar que todos somos seres morais e temos a capacidade de decidir igual e racionalmente sobre os mesmos fatos não significa, em nenhum momento, dizer que nós *saberíamos*, inatamente, como deveríamos agir para cumprir as demandas de um ser moral, i.e., que saberíamos o que significa “ser moral” sem que adquiríssemos este conhecimento a partir das nossas experiências e dos processos de ensinamento moral que cada época, cada cultura, proporciona.

4 ÉTICA DO CUIDADO COMO EMPATIA E AS ASPIRAÇÕES DE REVISÃO DEONTOLÓGICA DOS DIREITOS HUMANOS

O poeta aprendeu, portanto, a se subtrair à pretensão contida no poder representacional da palavra. Ficou sabendo que, em última instância, a palavra é sempre particular, dialetal, nunca elemento de uma linguagem universal sobre o universal. Que toda palavra é quebrada, um significante aquém do significado. Foi inteirado de que a palavra pode dizer tudo do ente, mas que nada pode dizer, a não ser desdizendo-se, sobre o seu poder dizer o ente. Que o mais alto dizer apenas acena em vez de identificar. Curvou-se diante de um poder mais alto que o de trazer o presente na presença.⁸¹

Escolas de direito têm ensinado a doutrina jurídica no ocidente há quase um século. Mesmo levando em conta a evolução das discussões legais desde o direito civil até a insurgência de um direito transindividualizado, da dissociação (tentada) entre direito e propriedade, e o carro-chefe da modernidade, os direitos humanos, o ensino jurídico vem operando-se com base nos mesmos princípios, revocados do pensamento das mesmas entidades de há séculos, as quais criaram o direito como crença indissociável na sociedade que quer ser civilizada.

Ocorre que, à parte o argumento de uma decadência desse direito civil proprietário (que cabe mencionar, mas não discutir, no momento), mesmo os direitos humanos, fruto da era moderna, viciaram-se na constância e na repetição de ciclos principiológicos, mesmo quando continuar no mesmo e repetir do mesmo mostram-se incapazes de sustentar, inclusive na prática, as aspirações que uma normativa de direitos humanos propõe para si.

A crença no direito está diretamente relacionada à crença na razão – não à toa, existe uma similitude peculiar entre o Princípio Supremo da Moralidade, de Kant⁸², e a Norma Hipotética Fundamental, de Kelsen⁸³. E não poderia ser diferente, se pensamos em termos de justificação: o direito, neste contexto, é a força natural que determina, entre as diversas possibilidades da vida social, aquilo que é certo e

⁸¹ LOPARIC, op. cit. p. 86.

⁸² Op. cit., passim.

⁸³ Op. cit., passim.

aquilo que é errado, em termos de conduta, assim como a razão aponta aquilo que é verdadeiro ou falso, em termos de conhecimento. A norma e a faculdade de julgar segundo esta⁸⁴.

O problema deste modelo é que, na esfera dos direitos humanos, há de haver, além da faculdade de julgar, a ação segundo suas prescrições. Preocupações éticas são também uma preocupação com normatividade. Desta maneira, retornando à crise do modelo de pensamento que encerra o conteúdo jusfilosófico dos direitos humanos, a qual tenho anunciada no Capítulo anterior, parece-me válida a tentativa de qualquer teoria que se proponha a revisar o caráter deontológico dos direitos humanos, especialmente no que se refere à tenuousidade do elo entre julgamento e ação morais, entre *dever* e *agir*.

Neste Capítulo, oferecerei as bases para uma abordagem compreensiva da ética do cuidado contemporânea, pela delimitação do conceito de empatia e as ideias mais proeminentes de autores como Shaun Nichols e Michael Slote.

As *teorias projetadas*, sobre as quais comentei no Capítulo II, são a base para a argumentação que justifica a incursão contemporânea na ética do cuidado. Através da coerência entre a tradição sentimentalista e as aspirações atuais, irei argumentar que é possível à ética do cuidado solucionar certos impasses que a ética racionalista gera quando se tratam de direitos humanos e teoria da ação, inclusive desde um ponto de vista compatibilista.

A intenção é interpretar as várias respostas que atualmente a ética do cuidado oferece para temas conflituosos na filosofia, em especial quando se trata de razão prática, para sumarizar um pequeno grupo de argumentos baseados no empirismo do sentimentalismo clássico e demonstrar que se aplicam com sucesso também à esfera jurídica, aos direitos humanos.

Note-se que a ética do cuidado, mesmo a sua versão mais atual, não é algo novo, mas uma revisitação. É transversalmente discutida na filosofia, na psicologia,

⁸⁴ Note-se, porém, que direito e razão são crenças auto-justificadas, i.e., o argumento que as diz verdadeiras está contido, é fornecido por elas mesmas. Não é possível provar a existência de tal coisa como a razão, sem que se faça uso das próprias faculdades racionais, nem tampouco é possível justificar um sistema jurídico sem que se faça uso da própria lei, em forma de norma prima, que crie as demais leis sub-rogadas. Esta discussão está desenvolvida no Capítulo anterior.

na medicina, na pedagogia, no direito, ainda que, neste último, seja pouco explorada, especialmente no Brasil, pelo que considero que as possibilidades que oferece à teoria dos direitos humanos são um sopro de novidade em relação ao contexto atual e que, pelo mesmo motivo, são um campo de testes ainda por se verificar de forma minuciosa.

4.1. Ética do cuidado contemporânea

A ética do cuidado que apresento neste trabalho, e que destaco como sendo contemporânea, é a teoria moral cuja característica principal é a utilização da empatia como ferramenta para entender, julgar e agir moralmente através da compreensão particular das noções de certo e errado, o que desde já a difere e concede-lhe maior profundidade do que a ética do cuidado forjada, oficialmente, pelo movimento feminista, na década de 1980, a partir de Gilligan⁸⁵.

A empatia é usada como critério para a tomada de decisões a respeito do que é moralmente certo ou moralmente errado. Do ponto de vista da metaética, que examina a moralidade de forma mais abstrata, a empatia atua no mecanismo utilizado pelos sujeitos para determinar o que, de fato, significam as noções de certo e errado e, assim, reconhecer tais características quando se deparam com um ato que lhes demanda um julgamento moral.

Ademais disso, a empatia, no contexto da ética do cuidado, atua diretamente no processo de identificar a conduta que se enquadra nos padrões de justiça que, por exemplo, uma normativa de direitos humanos sustente, e a translação desta para a esfera prática, quando o sujeito efetivamente atua para alcançar o fim identificado como moralmente apropriado. Este argumento não apenas aprofunda a discussão pouco explorada (ou cuja validade não foi reconhecida) pelo sentimentalismo clássico, mas extrapola o curto alcance que a ética kantiana e o liberalismo moderno apresentam em termos de razão prática.

⁸⁵ V. Cap. 2.4.

4.1.1. Empatia: tentativa conceitual

Como a ética, que pode ser considerada, no Ocidente, um fenômeno grego⁸⁶, a empatia tem raízes neste idioma. *Empathiea*, que é etimologicamente formada pelas palavras gregas *en* (que significa “em”,) e *pathos* (“paixão”), pode ser traduzida largamente como o que representa sentir o estado de emoção, afeição.

Entretanto, no campo da filosofia, empatia adveio da tradução do grego ao alemão, por Edward Titchener⁸⁷, no século XIX, que cunhou a expressão *Einfühlung*, ou “sentir-se em” (outro), que, mais tarde, incorporou-se ao idioma inglês como *empathy* e, ao português, como *empatia*, análogos à raiz grega.

O conceito e o uso da ideia de empatia vieram desenvolvendo-se durante os séculos XIX e XX de forma variada, especialmente no campo da psicologia, psiquiatria e, mais recentemente, da neurociência, oferecendo a estas áreas, principalmente, as bases para pensar e rediscutir assuntos como autonomia, vontade e algumas psicopatologias mentais que influem diretamente na capacidade social dos indivíduos⁸⁸.

A partir do século XX, contudo, filósofos como Vischer⁸⁹ e, posteriormente, Theodor Lipps, levaram a cabo a empatia como a capacidade de “projetar-se dentro” de uma obra de arte, no campo da estética. Dessa forma, a empatia foi utilizada como “simpatia estética”, na tradução de Lipps⁹⁰, o método para entender a arte e a beleza pelo exercício da incorporação emocional da obra em si.

⁸⁶ Veja, a este respeito, a discussão levantada por Loparic, no Capítulo I de sua obra *Ética e Finitude*. Ainda, Verducci aponta menção ao termo empatia na *Retórica*, de Aristóteles (V. VERDUCCI, S. *A conceptual history of empathy and a question it raises for moral education*. *Educational Theory* 50(1): 63-80).

⁸⁷ Há uma celeuma acerca da autoria da tradução alemã, atribuída tanto a Titchener, quanto a Rudolf Lotz e Robert Vischer, todos no século XIX. Neste caso, opto por considerar o histórico do termo proporcionado por Karsten Stueber, em entrada na *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/empathy/>).

⁸⁸ Veja-se, a este respeito, Cap. 4.1.3. deste trabalho.

⁸⁹ V. VISHER, R. *On the optical sense of form: a contribution to aesthetics*. In *Empathy, form, and space*, H.F.: Mallgrave, 1873/1994, p 91.

⁹⁰ Lipps traduziu para o alemão o *Treatise*, de Hume, de onde conheceu o conceito de simpatia que, depois, o inspiraria na interpretação do *einfühlung*.

Para este autor, a empatia é o mecanismo fundamental para se possa estabelecer comunicação entre sujeito e objeto, no mundo fenomenológico. Neste sentido, nossas impressões estéticas sobre objetos externos são uma experiência empírica, tanto quanto é a apreensão dos objetos que formam o entorno das pessoas, de forma geral, i.e., através dos nossos sentidos apreendemos tanto informações como “o céu é azul”, quanto “é bonito o azul do céu”.

A diferença entre ambos os juízos é que, no campo da estética, a apreensão de um objeto externo tem a significância ou confunde-se com as experiências internas que o observador sente em seu próprio corpo e é, por um mecanismo psicológico, apreendida como uma projeção de si no objeto ou do objeto em si. Conquanto a apreensão é identificada como um movimento corporal agradável, o sujeito vê o objeto como belo, e, ao contrário, como feio. Lipps chama este processo de “autoestima objetivada” (*objektivierten selbstgeföhles*)⁹¹:

Assim, o ‘ritmo’ e não apenas aquele tipo de série de batidas, sílabas, sons, mas é um elemento vital em que eu vivo, algo a que, e que carrego, eu sou livre e feliz, ou triste e de saudoso, animado ou calmo, cheio de júbilo ou luto, reservado ou encaminhar assalto comigo luta por unanimidade ou interno e luta e conquista, eu mesmo, um viver idealista e, dependendo da altura da autoestima objetivada, ao mesmo tempo eu sou perfeito na realidade. fica apenas a natureza estética do ritmo, sua mente é realmente chamada ‘empatia’”.⁹²

É interessante apontar a ligação superveniente que Lipps sugere entre a percepção dos objetos inanimados e a percepção de outras mentes. O objeto percebido como belo é um objeto que gera a impressão de vitalidade, o que de certa forma o exime da qualidade de mero objeto inanimado. Esta forma de “animação” do belo fenomenológico, para Lipps, é a evidência do uso da empatia para a percepção também de mentes personificadas.

⁹¹ LIPPS, T. *Ästhetik: psychologie des schönen und der kunst*, vol. 1. Hamburg: Voss Verlag, 1903 (original). University of Winsconsin - Madison, 2007 (digitalizado), p. 424.

⁹² “So ist der „Rhythmus“ nicht mehr blofs diese Art der Folge von Taktschlägen, Silben, Tönen, sondern er ist ein Lebaselement, in dem ich lebe, etwas, in dem und von dem getragen, ich frei und heiter, oder traurig und sehnsuchtsvoll, erregt oder beruhigt, jubelnd oder klagend, zurückhaltend oder vorwärtsstürmend, mit mir einstimmig oder innerlich ringend und kämpfend und siegend, mich selbst, ein ideelles und je nach der Höhe dieses objektivierten Selbstgeföhles zugleich ideales Ich realiter auslebe. Hiermit ist erst das ästhetische Wesen des Rhythmus eigentlich bezeichnet Sein Sinn liegt in dieser „Einföhlung“” - Tradução Livre.

Posteriormente, no segundo volume de seu *Aesthetik*, Lipps relaciona diretamente o seu conceito de empatia como a experiência do outro ser humano e afirma⁹³ que é através dela que, primariamente, percebemos epistemologicamente outras criaturas como seres pensantes. Através da identificação (empírica) de sensações experienciadas pelo outro, através da observação de seus movimentos corporais, expressões faciais, é que um sujeito “sente” o outro, em um processo de apreensão de seu estado mental e, portanto, de reconhecimento de outras mentes personificadas⁹⁴.

Mas, como a contemplação estética sempre leva às profundezas. E ela descobre que existe sempre um homem sobre o homem valioso, pelo menos, de forma legítima é humano. E agora é só realmente a essência da sensibilidade estética a que se, acima de tudo a compaixão no que é em si uma desagradável tormenta a um homem. Ela está em sua análise final, sempre a experiência de um povo, mas esta é a experiência de mim mesmo então eu me sinto como ser humano, na forma que pareço encontrar-me, sentir a harmonia de mim mesmo com a pessoa que entra em mim. Eu me sinto de alguma forma o desejo de todos os lados a empurrar-me às pessoas e, perto, me sentir realizado. Eu sinto a própria harmonia com o homem que entra em mim. Esta linha é o que pode ser especificamente descrito como simpatia estética.⁹⁵

A empatia, portanto, está diretamente ligada ao conceito de outro que possui as mesmas capacidades cognitivas enquanto estado de mentes. Este sentido de comunhão ou ao menos identificação mental, ainda que aplicado de forma diferente

⁹³ Lipps, T. *Ästhetik: psychologie des schönen und der kunst*, Volume 2. Hamburg: Voss Verlag, 1906 (original). Michigan University, 2005 (digitalizado), p. 49/50.

⁹⁴ As diferenças epistemológicas entre a percepção estética de Lipps e a estética transcendental kantiana são profundas: É interessante perceber, principalmente, que não há, em Lipps, uma tentativa em alcançar a sublimidade das respostas interiores aos objetos exteriores, nem tampouco o sentir de outra mente implica qualquer tipo de conceito apriorístico, mas de bases estritamente empíricas, o que afasta da ideia de empatia de Lipps o processo de síntese da razão pura e, parece-me, poupa-lhe da falácia valorativa kantiana. A empatia que uso para tratar da ética do cuidado contemporânea tem a mesma preocupação.

⁹⁵ “So aber führt die ästhetische Betrachtung immer in die Tiefe. Und was sie da findet, ist allemal ein Mensch, an-dem menschlich Wertvolles, zum wenigsten menschlich Berechtigtes ist. Und damit nun ist erst eigentlich das Wesen der ästhetischen Einfühlung bezeichnet, vor allem der Einfühlung in dasjenige, das an sich ein Unlustvolles oder Quälendes in einem Menschen ist. Sie ist in ihrem letzten Grunde allemal das Erleben eines Menschen, Dies aber ist das Erleben meiner selbst. Ich also fühle mich als Menschen in der Gestalt, die mir entgegen tritt, fühle den Einklang meiner selbst mit dem Menschen, der in mich eindringt. Ich fühle in irgendeiner Weise die Sehnsucht, allseitig als Menschen mich zu betätigen und ZU fühlen, erfüllt. Ich fühle den Einklang meiner selbst mit dem Menschen, der in mich eindringt. Diesen Einklang dürfen wir speziell als „ästhetische Sympathie“ bezeichnen.” – Tradução Livre (idem, *ibid*, p. 49).

na psicologia, fala diretamente a um dos principais problemas para a efetivação de uma política global de direitos humanos, que é a questão do reconhecimento.

E não à toa, uma vez que reconhecer outro ser humano como sujeito de direitos equiparado em grau de importância a todo e qualquer ser humano, seja este um desconhecido, um amigo distante, alguém de sua própria família ou si próprio, em certo sentido, requer um requinte mental imenso. Para isso é necessário que (1) o indivíduo parta do pressuposto de que o outro, que não faz parte do seu aparato mental, coexiste como outro estado de mente, externo à sua própria, que (2) conclua, mediante evidências empíricas (e.g., gestos faciais), qual, de fato, é este estado mental, dentre as possibilidades cognitivas existentes no rol de comportamentos humanos, i.e., determine um estado mental de segunda ordem e que, ademais, (3) este indivíduo possa supor qual a resposta adequada para o estado mental do outro, ou, em outras palavras, que acredite ter uma informação que só o outro possui.

Ainda, (4) o processo de reconhecer um estado mental externo, em outro, e internalizar esse sentimento, através das premissas da empatia, faz com que o reconhecimento desta outra mente se dê através do estado mental do próprio sujeito, mimeticamente, o que supõe um teor de reconhecimento muito desejado quando se fala em direitos humanos, já que uma de suas consequências mais imediatas é o rechaço ao que se pode chamar, larga escala, de situações de injustiça. Empatia, portanto, é a experiência própria de consciências alheias em geral.⁹⁶

Tais considerações abriram importantes debates sobre estética e filosofia da mente, mas não foram acolhidas unanimemente pelos estudiosos da empatia, no século seguinte⁹⁷, com o que perdeu força no campo estético e passou a ser discutida com mais profundidade pela psicologia. Contudo, mesmo com as mudanças de abordagem teórica sobre a empatia nas áreas do conhecimento, a ideia de “sentir-se em” subsistiu para influenciar, contemporaneamente, autores

⁹⁶ “*Empathy is the experience of foreign consciousness in general*”, in STEIN, E. *Zum Problem der Einfühlung (On the Problem of Empathy)* (1916), translated by Waltraut Stein 1989.

⁹⁷ Veja-se, como exemplo, a este respeito, SCHELER, M. *The nature of sympathy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1954.

como Martin Hoffman⁹⁸, cujo conceito de empatia aplicado ao processo de desenvolvimento moral acaba por considerar a mesma raiz principiológica também para os juízos morais, analogia já esboçada no início deste estudo⁹⁹.

Hoffman trata a empatia desde o ponto de vista da psicologia, com certa tendência à biologia evolutiva, como a força que motiva a cooperação entre as pessoas e grande mantenedora da vida em sociedade, hoje possível. Para este autor, a moralidade do cuidado participa diretamente no desenvolvimento emocional dos seres humanos, que os capacita a responder de forma mais socialmente apropriada a decisões que envolvam noções de certo e errado.

À parte as considerações sobre o processo de desenvolvimento da capacidade empática em crianças, que pode ser estudada a partir das hipóteses que este autor traz, mas também, sob o ponto de vista da educação moral, deve evidências a autores como Piaget¹⁰⁰ ou Kohlberg¹⁰¹, em um processo cruzado de argumentação empírica, é interessante considerar, em atenção ao escopo da explanação, o que, exatamente, embasa Hoffman a estabelecer a empatia como fator de comportamento pró-social e o que ela determina em termos de ação moral.

Desta forma, Hoffman quer entender como o sujeito, na qualidade de expectador, é levado a agir de acordo com certo princípio moral em que crê, quando esta ação é desenvolvida em benefício de outrem que se encontra em situação na qual um juízo moral é invocado.

Partindo do pressuposto de que o egoísmo e o próprio instinto de autopreservação humanos já dão conta de motivar alguém a agir em benefício próprio, e que estes fatores seriam, ademais, grande indício de que, em situações em que o sujeito se depare com uma decisão que interponha o seu bem estar e o bem estar alheio, este sempre decidirá por manter o seu próprio, como é possível sustentar qualquer argumentação moral não hipotética, compatível com a noção de motivação e teoria da ação moral?

⁹⁸ V. HOFFMAN, M. *Empathy and moral development: implications for caring and justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

⁹⁹ Cf. Introdução.

¹⁰⁰ V. PIAGET, J., *Children's philosophies in A handbook of child psychology*, Carl Murchison (ed.), 2 ed. rev., Worcester, MA: Clark University Press, 1933.

¹⁰¹ V. KOHLBERG, L., 1984, *Essays in moral development (Volume 1): the philosophy of moral development*. San Francisco: Harper and Row, 1981.

Para Hoffman, é esta a principal função da empatia¹⁰². A partir disso, a empatia pode ser entendida como a capacidade cognitiva de reconhecer outros sujeitos não-inanimados e os seus estados mentais, a partir da internalização de seus sentimentos, intenções e reações. Adicionado a isto, tem-se que a empatia é o mecanismo que faz com que o sujeito observador tenha uma resposta afetiva (culpa, raiva, tristeza ante injustiça, compaixão...) da internalização de outros estados mentais, o que o motiva a atuar moralmente a partir da consideração dos sentimentos alheios, o que, para Hoffman, é o que garante a cooperação social.

Muito embora afirme que a empatia, para ser bem sucedida, deve, obrigatoriamente, aliar-se a conceitos objetivos, como os princípios de justiça, para garantir que só devem ser levadas a cabo aquelas respostas afetivas consideradas apropriadas socialmente¹⁰³, Hoffman acaba por abrir caminho para que autores contemporâneos possam pensar a ética do cuidado sem um dos grandes problemas deixados pelas feministas, em especial, Gilligan, e que consiste em resguardar ao cuidado um papel de contraponto em relação à justiça enquanto princípios morais.

O caráter essencialista da teoria feminista gera uma dicotomia difícil de sustentar na esfera prática, quando adota a ação moral baseada no cuidado como dissociada daquela baseada em princípios de justiça: Pensar cuidado como feminino, subjetivo, privado, e razão como masculina, absoluta, critério de justiça e base da ética ocidental supõe que, ao utilizar-se de uma, exclui-se a outra. Ou ainda, que o homem tem a capacidade inata para a justiça enquanto a mulher exerce o cuidado, sem que as esferas jamais se comuniquem.

Mesmo sem falar em termos de que gênero detém qual inclinação, a ética do cuidado vinha sendo escanteada para uma teoria secundária sobre moralidade justamente por firmar seus argumentos apenas no cuidado, sendo este ainda considerado desde um ponto de vista alternativo e de certa forma opositor à justiça. Com a adição da empatia no processo de formação e desenvolvimento da moralidade no contexto de uma ética sentimentalista, é possível visualizar de forma concreta o escopo contemporâneo da ética do cuidado, que é tratar julgamentos e ações morais sistematicamente, como teoria autônoma que dê conta de todos os

¹⁰² Op. Cit. p. 29/30.

¹⁰³ Op. Cit. Cap. 8, 9.

argumentos de uma teoria moral coerente e bem-sucedida, sem necessariamente acarretar um processo de exclusão da racionalidade e da justiça, seja ela entendida a partir do ponto de vista distributivo ou meritório.

Convém, ainda, apontar que, com a adição do conceito de empatia à ética do cuidado, teremos restrições deontológicas que não são forçosas na tradição racionalista e no conceito objetivo de justiça e que considero ser imprescindíveis para a eficácia de uma política de direitos humanos aplicada no contexto do multiculturalismo, especialmente quando se tratam de processos nos quais o reconhecimento do outro como mente autônoma e, portanto merecedor do mesmo lugar de fala independentemente da sua identificação cultural, rechaça o sub-processo de desumanização e de justificação de violação aos direitos humanos em nome dos próprios direitos humanos, tal como argumentarei durante o Capítulo 4.3, deste trabalho.

É interessante ressaltar que para autores como Slote, a empatia é um fenômeno involuntário de sentir-se no outro de acordo com o reconhecimento dos sentimentos que compõem o seu estado mental, i.e., a empatia faz com que a reação sentimental de uma pessoa ao sentimento alheio se dê antes mesmo de que ela possa racionalizar o fenômeno presenciado. Esta, segundo Slote, é a principal diferença entre a empatia da ética do cuidado contemporânea e a simpatia humeana – que seria, simplesmente, uma espécie de “lamentar” pelo outro.¹⁰⁴

4.1.2. Cuidado sem particularismo (*engrossment*)

Engrossment, que pode ser traduzido como “ensimesmamento”, representa de forma geral um estado de abstração em relação ao mundo exterior, de concentração no interior das próprias ideias.

¹⁰⁴ Op. cit. p. 13.

A partir da raiz comum do “sentir-se em”, que veio sendo carregada ao longo do século XX através do conceito de empatia, Noddings constrói¹⁰⁵ o argumento de que o cuidado aplicado à teoria moral requer não apenas empatia, que considera uma versão da psicologia para o conceito humeano de simpatia, mas deve envolver uma atitude de *deslocamento* não-interessado de um indivíduo para o outro: enquanto na empatia, o sentir-se em outro implica em colocar-se no lugar deste outro, e, portanto, levar para o lugar do outro as suas próprias idiossincrasias, a atitude do cuidado requer que o sujeito não apenas se ponha no lugar do outro, mas o faça de forma deslocada de si mesmo, de forma a *ensimesmar-se* nos pensamentos, percepções, desejos do outro, para o bem da pessoa de quem se cuida e não o seu próprio.

Assim, sustenta Noddings, estar-se-ia seguro de que a atitude do sentir-se no outro não se converteria em uma oposição de suas próprias ideias na realidade alheia. Finaliza o seu pensamento explicitando que este modelo de empatia responde à postura identificada como masculina, de ação e de tomada, enquanto que o ensimesmamento estaria mais associado ao escopo feminino, de conduta receptiva, passiva.¹⁰⁶

Posteriormente, seguindo a ideia de diálogo aberto e atualização de sua obra, Noddings substitui¹⁰⁷ o termo *ensimesmamento* por *atenção*, mantendo, contudo, o mesmo significado.

Existem duas considerações fundamentais a serem feitas em relação ao conceito de *engrossment* e a sua contextualização feminista em respeito à ética do cuidado: a primeira delas, que já venho apontando ao longo deste trabalho, faz referência ao teor perigosamente essencialista que a ética feminista imprime à ética do cuidado, uma vez que, ao conceder característica natural, inata às diferenças entre julgamentos encontráveis entre os gêneros, dissociadas dos arquétipos construídos histórica e culturalmente, abre-se caminho para uma perigosa falácia naturalista, da qual o sentimentalismo ético tenta escapar, desde Hume.

¹⁰⁵ Em *Caring* e, posteriormente, reafirmado em NODDINGS, N. Complexity in caring and empathy, in *Abstracta* Special Issue V, 6-12, Dec. 2010, pp. 7.

¹⁰⁶ V. SLOTE, M. *The ethics of care and empathy*. New York: Routledge, 2007, p. 12.

¹⁰⁷ Op. Cit. Ibid.

Além disso – e, neste contexto, mais importante –, é que a empatia participa do processo de razoamento moral em vários momentos e, portanto, comporta várias definições em seu conceito. Neste sentido, a empatia pode, ao mesmo tempo, atuar de forma ativa ou mais masculinizada, para Noddings, para fazer o sujeito colocar-se no lugar do outro através das suas próprias ideias, o que Hoffman chama de *empatia perspectiva* ou *projetiva*¹⁰⁸, como também poderá ser o caso de que o sujeito assuma uma atitude mais receptiva e o processo de introjeção se dê de forma mais “feminina”, a chamada *empatia associativa mediada*¹⁰⁹:

Existem duas de ordem superiores de modos cognitivos: **associação mediada**, ou seja, associação de pistas expressivas da vítima ou sugestões de situação da vítima com a experiência dolorosa do próprio passado [do observador], quando a associação é mediada pelo processamento semântico de informações de ou sobre a vítima e o **papel** ou a **tomada de perspectiva** sobre a vítima, no qual se imagina como [o observador] se sente ou como se sentiria na situação da vítima. Esses modos podem ser utilizadas ao longo do tempo e eles podem estar sujeitos a controle voluntário, mas se alguém está prestando atenção à vítima, estes podem ser involuntários e desencadeados imediatamente ao testemunhar a angústia da vítima. O que eles contribuem para a capacidade empática de uma pessoa é o escopo, mas também permitem uma pessoa a ter empatia por outras pessoas que não estão presentes.¹¹⁰

Tal especialização do conceito de empatia permite que, diferentemente do *engrossment*, seja possível uma teoria moral que respeite a diversidade de respostas cognitivas a dados sentimentais do outro, sem recair em um relativismo extremo o qual descambaria para uma visão particularista sobre a moralidade – ora, se a introjeção levar em conta, sempre e unicamente os pensamentos do outro, nada impediria que houvesse, na prática, uma teoria moral com regras distintas para cada um de seus sujeitos. Uma teoria tão particular necessitaria de um número

¹⁰⁸ Op. cit. p. 49-51.

¹⁰⁹ Idem, Ibid.

¹¹⁰ Idem, p. 5: “There are two higher-order cognitive modes: **mediated association**, that is, association of expressive cues from the victim or cues from the victim’s situation with one’s own painful past experience, where the association is mediated by semantic processing of information from or about the victim; and **role-or perspective-taking**, which one imagines how the victim feels or how one would feel in the victim’s situation. These modes may be drawn out over time and they may be subject to voluntary control, but if one is paying attention to the victim they can be involuntary and triggered immediately on witnessing the victim’s distress. What they contribute to a person’s empathic capability is scope; they also enable a person to empathize with others who are not present.” (grifos no original) – Tradução livre.

enorme de regras morais, as quais tornariam o sistema tão complexo quanto inútil.¹¹¹

4.1.3. Empatia no discurso científico

Desde Hume até o desenvolvimento do estudo empírico da moralidade, pela psicologia, sentimentos vêm sendo interpretados como fonte de motivação das regras morais, uma espécie de característica especial que concedem às normas morais um status privilegiado em relação às demais regras de comportamento, como as normas de etiqueta, por exemplo.

Para a psicologia moral, a condição de núcleo motivador da ação moral foi convencionada a partir de experimentos que detalhavam uma espécie de etologia humana sobre juízos morais.

Um dos grandes questionamentos que surgem ao se pensar a empatia, hoje, através da projeção do sentimentalismo humeano, associado aos contornos intuicionista que a vertente mimética de empatia que Hoffman contempla em suas obras¹¹², consiste em entender se é, de fato, possível que a resposta material ao estímulo empírico dos sentimentos do outro sejam um movimento involuntário do sujeito.

A partir dessa premissa, é de se pensar se a reação que a empatia traz diante de uma situação de reconhecimento de sentimentos de outro, este processo empático, além de involuntário, é também intuitivo. Esse enfoque intuicionista se pretende provar através de evidências empíricas da psicologia moral.

Note-se que a base que utilizo para defender uma teoria da ação em direitos humanos é mesmo aquela que chamo de *teorias projetadas* e não bem a partir deste enfoque monolítico do intuicionismo, inclusive porque esta seara de provas as teríamos que pensar através da biologia ou neurociência, tarefas mais laboratoriais que eminentemente jurídico-filosóficas. Por outro lado, pensando desde um ponto de

¹¹¹ Em referência à Navalha de Occam.

¹¹² Falarei mais sobre este caráter intuicionista da ética do cuidado contemporânea no Cap.4.2.1.

vista empírico, é interessante citar alguns destes experimentos, que, em todo caso, dão dimensão ao que quero argumentar.

Desta forma, argumenta-se¹¹³ que a literatura de psicologia moral, especialmente após Hoffman, tem muito a dizer à metaética sobre a natureza ou a essência dos juízos morais, notadamente através da análise empírica da capacidade humana em reconhecer e distinguir o que é moralmente errado (regra especial) daquilo que é errado apenas convencionalmente, como regras de etiqueta.

Esta pesquisa conta com nomes como Turiel¹¹⁴, Blair¹¹⁵ e Nucci¹¹⁶. O primeiro utilizou-se de pesquisas com crianças de várias idades para delinear o que, de fato, são normas morais e o que são meras convenções, e as repercussões deste processo de identificação diferenciada. Dessa maneira, quando perguntados sobre questões que envolviam razoamento de certo e errado, crianças tendem a considerar que uma conduta moralmente errada (e.g., bater em um colega na escola) é “mais proibida” do que transgredir uma regra meramente convencional (e.g., não mascar chiclete dentro da sala de aula).¹¹⁷ Quando perguntados o porquê da proibição, crianças tendem a responder que nós não devemos bater em alguém, i.e., tem normatividade autônoma, entretanto, as crianças tendem a justificar a proibição da segunda transgressão através de um argumento de autoridade, externo à norma em si, que, neste caso, seria dizer que é errado porque a professora disse assim.

Essa distinção é sobremaneira importante quando se pensa em uma norma moral que se dissocia da cadeia de comportamentos compartilhados em uma dada sociedade para sobrepor-se de forma incondicionada e generalizada a todos os sujeitos.

“Convenções são parte de sistemas constitutivos e são comportamentos compartilhados (uniformidades, regras) cujos significados são definidos pelo sistema constituído no qual eles estão inseridos. (...) Regras morais, por outro lado, são incondicionalmente

¹¹³ NICHOLS, S. *Sentimental Rules*. Oxford University Press: 2004 (Kindle edition), L. 59-68.

¹¹⁴ TURIEL, op cit, passim.

¹¹⁵ BLAIR, J; MITCHELL, D. R; BLAIR, K. *The psychopath: emotion and the brain*. Blackwell, 2005.

¹¹⁶ NUCCI, L. P. *Education in the moral domain*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

¹¹⁷ V. NICHOLS, op. cit. L. 78-90.

obrigatórias, generalizável e impessoal na medida em que derivam de conceitos de justiça, bem-estar e direitos.”¹¹⁸

Em outras palavras, através destes dados é possível concluir por uma característica única das regras morais, qual seja, a de despertarem uma reação afetiva involuntária e imediata nos sujeitos que participam do raciocínio e, a partir disso, ter o atributo de *independência de autoridade*, conquanto não requer uma norma expressa, um observador de rango superior ou mesmo perde a normatividade quando inserida em um ambiente no qual não há proibição a seu respeito.

Quando perguntados se mascarariam chiclete em sala de aula se a professora lhes dissesse que era permitido, as crianças de Turiel tenderam a responder que sim, quebrariam esta convenção. Por outro lado, ainda que fossem estudar em outra escola onde bater no colega de classe fosse permitido, a maioria das crianças optou por continuar a considerar esta regra moral obrigatória e, portanto, subsistiria a proibição.¹¹⁹

Sobra dizer que a coleta e interpretação de dados empíricos, nos mesmos moldes dos experimentos levados a cabo por Gilligan, é campo de grande desconfiança entre a comunidade científica, inclusive na esfera das ciências humanas, com a qual faço coro em algumas ocasiões.

Perigosamente subjetivos, os critérios para implementar pesquisa empírica devem ser levados em conta. Para o bem da argumentação, cito Joseph Heinrich, que, em recente artigo¹²⁰, questiona o valor das pesquisas dos centros de maior prestígio acadêmico sobre comportamento, cognição e psicologia humana, que vêm se utilizando em suas amostragens dos sujeitos ocidentais, bem educados,

¹¹⁸ “Conventions are part of constitutive systems and are shared behaviors (uniformities, rules) whose meanings are defined by the constituted system in which they are embedded. (...) Moral rules, on the other hand, are unconditionally obligatory, generalizable, and impersonal insofar as they stem from concepts of welfare, justice and rights.” (Idem, ibid. L. 68-78.) – Tradução Livre.

¹¹⁹ Op. cit. L. 90-101.

¹²⁰ HEINRICH. Joseph. The Weirdest People in the World. *Cambridge Journals: Behavioral and Brain Sciences*, Paul Bloom & Barbara L. Finlay (ed). Volume 33, Issue 2-3, June 2010, pp 61-83. Disponível em <http://journals.cambridge.org/action/displayIssue?jid=BBS&volumeld=33&issueId=2-3#>. Acesso em 26/06/2010.

industrializados, ricos e democratas, o grupo W.E.I.R.D. (*Western, Educated, Industrialized, Rich and Democratic*).

Aduz que, ao identificar os padrões de comportamento humano a partir de uma amostra populacional que respondia ao mesmo sistema cognitivo, mesmo que apresentassem raças, idades ou credos distintos, foi traçada ao longo da história da psicologia uma série de perfis de percepção visual, intuição, raciocínio, autoconsciência, justiça e mesmo liberdade, sem apreciar qualquer variação substancial que emulasse a pluralidade humana.

Assim, os clamores de padrões comportamentais universais ou de tendência universal, considerados “normais” socialmente está baseado em um ínfimo subgrupo populacional e jamais poderiam representar qualquer questão relacionada ao *savoir-faire* humano.

Em fenômenos como valores pessoais, expressivismo emocional e traços de personalidade são esperadas variações, *a priori*, entre indivíduos e, por extensão, entre sociedades. De fato, o objetivo de muitas pesquisas em tópicos como estes é identificar as formas através das quais pessoas e sociedades diferem umas das outras quanto a estas características, a respeito destes fenômenos.¹²¹

Não obstante, através da coleta de dados empíricos e de sua interpretação na psicologia moral, pode-se supor que a etologia humana veio “terminar” um raciocínio iniciado por Hume e que, hoje, serve-se de espelho de projeção para sua teoria. Seja como seja, me interessa o fato de que tais experimentos serviram para embasar de forma científica (ou, pelo menos, estatístico-empírica) o caráter involuntário, intuicionista e obrigatório das normas morais através da resposta sentimental que os elementos de um julgamento moral imprimem, necessariamente, nos seus sujeitos.

Esta característica, como será visto a seguir, permeia grande parte da ideia contemporânea de cuidado e, especialmente, de empatia.

¹²¹ “Phenomena such as personal values, emotional expressiveness, and personality traits are expected *a priori* to vary across individuals, and by extension, societies. Indeed, the goal of much research on these topics is to identify the ways that people and societies differ from one another on these with regard to these phenomena”.- tradução livre. (Idem, *ibid.* p. 03.)

4.2. Delineamentos da ética do cuidado contemporânea

Neste tópico, irei argumentar que a ética do cuidado contemporânea é uma projeção do sentimentalismo ético britânico adicionado do relacionismo que a obra seminal de Gilligan, Noddings e outras feministas trouxeram ao cuidar como capacidade moral.

A partir disso, passo a apresentar autores contemporâneos e suas mais relevantes contribuições à ética do cuidado, levando em conta a herança da psicologia e as intervenções que a filosofia traz ao resultado empírico dos experimentos daquela ciência.

É fundamental ressaltar que, como pretendo aclarar em seguida, a ética do cuidado tratada na literatura filosófica mais recente importa-se com múltiplas dimensões desta teoria, inclusive algumas das quais não são exatamente escopo de estudo da metaética (e.g., a dimensão política de uma ética baseada no cuidado). Uma vez que pretendo, na medida do possível, permanecer neutra em relação a questões ontológicas sobre a moralidade, e tenho como meta específica a investigação sobre a possibilidade da ética do cuidado como razão prática, i.e., busco demonstrar a efetividade e a superioridade de resultados que a ética do cuidado pode alcançar em termos de teoria da ação moral, na esfera *sui generis* dos direitos humanos inseridos na multiculturalidade, farei um breve apanhado do que estes autores vêm produzindo contemporaneamente, com foco nos argumentos motivacionais de suas teorias.

4.2.1. Slote e o mecanismo moral da empatia

Doutor em Filosofia pela universidade de Harvard, nos Estados Unidos, Michael Slote é um professor do departamento de Filosofia da Universidade de Miami interessado em trazer a literatura da psicologia, com grande influência do sentimentalismo britânico e uma série de longas discussões com a ética feminista,

ao que considera ser uma teoria moral capaz de explicar, compreensiva e satisfatoriamente, toda a moralidade.

Slote parte de um ponto de vista da ética das virtudes¹²² para chegar à ética do cuidado¹²³ – que produz seus julgamentos através da empatia e não mais da relação entre mães e filhos, como na ética feminista, sem dúvida, influenciado neste particular por Hoffman e suas dimensões de uma resposta empática a estímulos morais.

Entretanto, creio que sua tentativa teórica vai além da proposta de Hoffman, quando tenta reinterpretar o sentimentalismo moral de Hume¹²⁴ sem recair em qualquer espécie de utilitarismo, mas apontando claramente novas visões sobre velhos problemas da racionalidade kantiana, os que chamei de encurtamentos desta teoria baseada na razão.

Desta maneira, existe uma simplicidade muito elegante na ideia defendida por Slote: ora, se é necessário que se use qualquer tipo de internalismo para explicar a natureza das ações morais, façamo-lo de forma que seja a empatia (i.e., o mecanismo primário através do qual o ser humano desenvolve-se moralmente e apreende conceitos como compaixão, carinho, afeto ou benevolência¹²⁵) e não um imperativo categórico a justificativa para tudo o que intuitivamente, comumente, se tem como moralmente certo ou moralmente errado.

A ética do cuidado delineada por Slote¹²⁶ pretende alcançar, entre outros, dois fins que considero decisivos para o estabelecimento desta teoria como possibilidade deontológica para os direitos humanos. O primeiro deles consiste em dissociar da racionalidade o condão de motivar alguém a agir de acordo com uma prescrição moral, retirando da questão também o selo de *racional* ou *irracional* de condutas morais distintas sobre um mesmo fato moral. (por que alguém ajudaria outro em perigo em vez de simplesmente fugir dali e sair de perto da fonte da empatia?)

¹²² V. SLOTE, M. *From morality to virtue*. Oxford University Press, 1992.

¹²³ V. Idem. *The ethics of care and empathy*. Routledge, 2007.

¹²⁴ V. Idem. *Moral sentimentalism*. Oxford University Press, 2010.

¹²⁵ Idem, *ibid.* p. 4.

¹²⁶ Op. cit. Cap. I.

De outra banda, também me importa a consideração de Slote sobre a celeuma gerada quando um fato é *legalmente* permitido, mas não *moralmente* permitido, ou vice-versa. Ainda, a incursão deste autor na equiparação ou sobreposição de forças que se gera entre o valor legal e o valor moral de determinadas regras.

Veja-se que, para Slote, a postura ontológica em relação à ética deve ser radical; argumenta que a empatia não é somente o elemento principal de uma teoria moral, mas o *único* argumento para explicar *toda* moralidade.

A maioria daqueles que não consideram o cuidado como um enfoque total sobre a ética e a moralidade política vê uma ética do cuidado como uma complementação do pensamento tradicional em termos de justiça, direitos, etc... (...) Entretanto, o presente livro buscará demonstrar que isto é um equívoco. (...) Espero mostrar que cuidado e justiça (tradicional) desembocam em juízos morais contraditórios sobre certos casos que envolvem (os supostos direitos à) autonomia individual. Então, se estamos buscando uma visão geral, consistente ou integrada da moralidade individual e política, parece que temos que escolher entre cuidado e justiça tradicional, ao menos no que diz respeito a certos problemas; e se, como eu irei argumentar, uma ética do cuidado pode desenvolver uma visão plausível de justiça (e autonomia e direitos) por ela própria, então, este fato nos dá razão para tentar desenvolver uma explicação de toda a moralidade a partir do cuidado (...).¹²⁷

É a partir destes termos que Slote organiza o seguinte esquema argumentativo: quando um mesmo fato requer uma resposta moral e também uma resposta legal, esta última fica em segundo plano, uma vez que a resposta moral – através do processo empático – deverá ser suficiente para dirimir a questão, inclusive no caso em que ambos os modelos desemboquem em conclusões distintas.

¹²⁷ “Most of those who don’t regard caring as a total approach to ethics and political morality see an ethics of care as complementing traditional thinking in terms of justice, rights, etc. (...) However, the present book will seek to show that this is a mistake. (...) I hope to show that caring and (traditional) justice deliver contradictory moral judgments about certain cases involving (supposed rights of) individual autonomy. So if we are looking for a consistent or integrated overall picture of individual and political morality, we seem to have to choose between caring and traditional justice, at least with respect to certain issues; and if, as I shall be arguing, an ethics of caring can develop a plausible view of justice (and autonomy and rights) all on its own, then that fact gives us reason to try to develop a caring account of all of morality (...).” (SLOTE, op. cit. p. 2) – tradução livre.

Em outras palavras, através da motivação ao cuidado que certa ação provoca nos agentes envolvidos, é possível atestar a permissibilidade ou proibição de um ato que, em outras esferas, inclusive a esfera legal, sejam fonte de debates e não hajam, ainda, chegado a uma resposta final.

Para usar-me de seu exemplo¹²⁸, no caso em que se discuta ser moralmente correto ou moralmente errado que uma mulher execute um aborto, Slote ensaia uma resposta da ética do cuidado autônoma, i.e., sem o auxílio de qualquer princípio objetivo de justiça, a qual resolve a questão da seguinte forma: independentemente da prescrição legal (expressa ou omissa), a ferramenta através da qual alguém identifica como certa ou errada a atitude de uma mulher que aborta é a empatia; nesse caso, os que consideram que o aborto é moralmente reprovável, exercem conexão empática mais forte com o feto (embrião, zigoto...), enquanto que os que defendem o direito de escolha da mulher estão respondendo empaticamente mais fortemente a ela.

Assim, pensando a partir de critérios do senso comum (ocidental, desenvolvido, caucasiano e classe média), é possível imaginar que uma mulher que aborta por considerar-se pobre demais ou doente demais para criar dignamente um filho terá mais respostas empáticas positivas (pró-aborto) que, por exemplo, uma mulher plenamente capaz de cuidar de uma criança, mas que decide abortar por, digamos, vingança contra o marido.

À parte a enormidade de críticas que este pensamento pode gerar¹²⁹, quero ressaltar que tanto o processo de atribuição de significados aos próprios enunciados morais, que não ostentam valor intrínseco de verdade e, portanto, podem comportar respostas diferentes, circunstancialmente, traz à ética do cuidado uma vantagem exemplar sobre a unicidade da razão kantiana, qual seja, o problema clássico da *akrasia*¹³⁰.

¹²⁸ SLOTE, op cit, p. 20.

¹²⁹ Com as quais coaduno, como, por exemplo, a consideração de um senso comum tão parcialista, ou pelo fato de que este julgamento sobre os motivos do aborto desconsiderar por completo a ideia de autonomia, pregada tanto pelo liberalismo kantiano quanto pelo sentimentalismo humeano, para tratar assunto privado como matéria pública. Entretanto, esta discussão é muito mais ideológica do que jurídica, parece-me.

¹³⁰ V. SLOTE, M. *Is virtue possible?*. Analysis, Vol. 42, n.2, 1982, pp.70-76.

Quero dizer que, tendo em vista que não há verdade única indiscriminada sobre a moral, tampouco existe a atitude ilógica de um homem virtuoso agindo contrário a sua própria natureza virtuosa, notadamente porque a ação gerada pela empatia é mimética, reflexiva, involuntária e intuitiva.

4.2.2. Nichols e a revisitação da ética das virtudes

Assim como Held¹³¹, Noddings¹³², McDowell¹³³ e Murdoch¹³⁴, eticistas do cuidado tendem a ver a motivação moral na ética do cuidado a partir do foco da ética das virtudes, inclusive a sua vertente neo-aristotélica.

Enquanto alguns autores são neutros em relação a esta influência¹³⁵, ainda que considere como plausível a interpretação da psicologia moral dos dados empíricos acerca dos experimentos sobre empatia, e possa, num primeiro momento, partir do pressuposto de que há certo grau de inescapabilidade das respostas emotivas a situações que envolvam dor e/ou sofrimento em outras pessoas, sendo assim o principal argumento da ética do cuidado a sua força motivacional que leva o sujeito a agir, deduzir, a partir disto, que o cuidado é uma virtude, fazendo referência à tradição aristotélica, é dar ao cuidado caráter pétreo e sedimentado, que é outra forma de se recair em uma falácia naturalista.

Sem embargo, Shaun Nichols, um professor de psicologia e filosofia moral da Universidade de Tucson, nos Estados Unidos, vem reproduzindo há anos alguns dos experimentos executados por educadores como Turiel e Kohlberg.¹³⁶

A partir destas mesmas conceituações, aliadas a novos pensamentos da psicologia moral, Nichols defende que ultrapassar os problemas da tradição racionalista, tais como (e, principalmente) o argumento autorreferente de que uma

¹³¹ V. HELD, V. *The ethics of care: personal, political, and global*. New York: Oxford University Press, 2006.

¹³² Idem, *ibid*.

¹³³ McDOWELL, J. *Virtue and reason*. The Monist 62, 1979, pp.331-350.

¹³⁴ MURDOCH, I. *The sovereignty of good*. London: Routledge and Kegan Paul, 1970.

¹³⁵ Como Slote, em *Ethics of Care and Empathy*, obra na qual decidiu não abordar diretamente esta questão.

¹³⁶ V. Cap. 4.1.3.

norma moral é, conceitualmente, também uma obrigação deontológica para a ação, sem eximir-se de criticar de forma renovadora alguns pontos controversos da própria ética do cuidado e do sentimentalismo. Desta forma, analisa a capacidade para formular juízos-base sobre ações moralmente permitidas e proibidas através de experimentos com crianças, pessoas com autismo e psicopatas¹³⁷.

Segundo Nichols¹³⁸, a moralidade deve ser entendida através das premissas do *neosentimentalismo*¹³⁹, corrente pela qual pretende solucionar um problema que encontra no sentimentalismo clássico: a incapacidade de justificar como alguém é capaz de formular um juízo moral mesmo no caso de “ter perdido todos os sentimentos” acerca do objeto, i.e., careça de evidência empírica que a motive à ação, que chama de *problema de dissociação*.

A ideia crucial, a qual consideramos ser a característica definidora do neosentimentalismo, é que um importante grupo de conceitos avaliativos (ou termos ou propriedades) é melhor entendível a partir de uma afirmação de *ser apropriado* (ou mérito ou racionalidade) ter certa resposta emocional a eles associada.¹⁴⁰

Enquanto o sentimentalismo pode ser considerado uma teoria preocupada com a concessão de certa subjetividade à moralidade e, com isso, alcançar maior número de pessoas no processo de reconhecimento e ação moral (em oposição à visão principiológica abstrata do racionalismo, que limita o número de considerações morais válidas), o neosentimentalismo, argumenta Nichols, tem o fito de estender a capacidade de sujeito moral, inclusive, àqueles que não possuem, total ou parcialmente, temporal ou permanentemente, capacidade de sentir repulsa ou aprovação diante de uma situação moral.

Na versão clássica, sujeitos como crianças nas primeiras fases do desenvolvimento moral ou pessoas com certos tipos de psicopatologias mentais,

¹³⁷ NICHOLS, S. *Sentimental Rules*. Oxford University Press: 2004 (Kindle edition).

¹³⁸ Seguido, entre outros, por Blackburn, Gibbard e Wiggins (op. cit., L1077).

¹³⁹ Op. cit., L2225.

¹⁴⁰ “The crucial idea, which we take to be the defining characteristic of neosentimentalism, is that an important set of evaluative concepts (or terms or properties) is best understood as invoking a normative assessment of the appropriateness (or merit or rationality) of some associated emotional response.” (Op. cit., L1125) – tradução livre.

como o psicopata, que não têm a capacidade de julgar quês atitudes são apropriadas e quais as que, espera-se, gerem o sentimento de culpa¹⁴¹ – vale ressaltar que, para Nichols, o principal sentimento ligado às determinações morais é a culpa que sente o sujeito se agir de uma ou outra forma, ou o sofrimento que infligirá ao outro, agindo daquela maneira.

No âmbito do neosentimentalismo, questões como a que acabo de citar são resolvidas porque sentimentos, por si só, não são a única fonte de toda a moralidade, mas participam da formatação de normas morais através da interdependência entre o que sentimos e a *razoabilidade* de tais sentimentos. Através de evidências empíricas, Nichols afirma que a capacidade de sentir culpa diante de determinada situação moral *não* é anterior – e pode estar dissociada – à capacidade de julgar que o sentimento de culpa é moralmente apropriado diante de determinada situação¹⁴². Por conta desse processo de julgamento sobre o que é normativamente apropriado sentir, um sujeito moral pode, com sucesso, formular um juízo acerca do que deve fazer mesmo em circunstâncias em que a resposta sensitiva não se produziu.

Com base neste e em outros argumentos¹⁴³, Nichols apresenta quatro características para a moralidade considerada a partir da ótica das regras sentimentais (*sentimental rules*): a (1) seriedade, a (2) independência de autoridade, (3) proibição em relação a causar sofrimento e (4) generalização¹⁴⁴, i.e., o moralmente proibido o seria inclusive em relação a outras culturas.

Ainda que o neosentimentalismo tenha uma tendência elástica de reconhecimento e inclusão social em relação a portadores de psicopatologias mentais e, ainda, abra caminho para que os direitos humanos possam pensar a ética do cuidado desde um ponto de vista formador, através de um processo de educação sentimental, este último argumento é o que considero mais arriscado entre todas as afirmações do neosentimentalismo, de Nichols; a partir dela, o autor afirma que há um conjunto de juízos morais centrais (*core moral judgments*) que podem ser proferidos por qualquer sujeito, em qualquer cultura, universalmente.

¹⁴¹ Op. cit. L1079.

¹⁴² Idem, *ibid.*

¹⁴³ Idem, *ibid.* L. 87-97.

¹⁴⁴ Op. cit. L87-97.

Estas seriam as normas morais genuínas, enquanto as demais seriam mera convenção ou normas de etiqueta e boa educação.

Mas propor tal característica significa dizer que temos (ou é apropriado que tenhamos) a mesma reação moral sobre fatos sentimentalmente incontroversos (e.g., “matar é errado”, “passar fome é penoso”, “morrer é triste”) o que não deixaria de ser uma via para pôr em prática o projeto racionalista da *minima moralia* universal. Essa visão, entretanto, pode ser contestada pelo realismo, pelo contingencialismo, ou pelas mesmas bases a partir das que o relativismo ou o construtivismo rebatem a ideia de conhecimento apriorístico e universalidade.

É possível argumentar que certas teorias sentimentalistas atuais, como a ética do cuidado defendida por Nichols, usam-se de premissas que ensejam grandes riscos à sua sustentação lógica, tais como a recorrência do naturalismo e o problema da indução, que desembocam em uma tendência de universalização dos sentimentos moralmente apropriados, sobre os quais já discorri brevemente, ademais de outros problemas conceituais, como o tratamento ainda essencialista a sentimentos como o cuidado, i.e., a consideração da moralidade como qualidade interna.

Em todo caso, neste trabalho, proponho-me a identificar e formular conceitos-chave para uma teoria coerente de ética do cuidado, de bases empáticas, com projeção do sentimentalismo ético anglo-saxão, a qual ofereço como alternativa deontológica aos direitos humanos, pelo que, por ora, a crítica a alguns pontos de inflexão destas novas teorias não se faz pertinente.

4.3. Empatia e obrigação deontológica: perspectivas para os direitos humanos na atualidade

Finalmente, para que servem os direitos humanos?

É certo que a tradição racionalista que rege a teoria moral aplicada aos direitos humanos ocupa um papel de destaque no entendimento e no consenso a respeito de noções de certo e errado, no Ocidente. Do ponto de vista formal, a

construção metafísica dos direitos humanos (a “fórmula” da humanidade, de Kant) autoriza o seu construtor a valer-se de uma autoridade em relação às prescrições de sua teoria que pode ser considerada canônica: existe um único lugar de pertencimento daqueles que se desviam da ordem, que é a irracionalidade.

Entretanto, a linguagem de um imperativo categórico trabalha por um processo de auto-referência, quer dizer, fala de si mesma e não quer dizer nada, conquanto não tem valor epistemológico fora da razão pura. A tentativa de relevância explanatória, em Kant, vem quando executamos o imperativo categórico, quando testamos o enunciado na esfera da razão prática. É um dever-ser que precisa ser exequível¹⁴⁵, e mesmo quando exequível, precisa ser uma execução real e vinculada, não ideal.

Se for possível convencionar que existe tal coisa como uma razão prática, esta terá que angariar para si motivos para que os sujeitos, uma vez identificada a conduta correta, decidam inescapavelmente agir em prol de atingir o resultado que leve à resposta apropriada. Ainda, é necessário que seja uma *práxis* inclusiva, cuja diversidade axiológica não destitua do sujeito humano alguma característica que lhe deveria ser intrínseca, não lhe destitua a própria capacidade para a *práxis*.

Durante a vigência da razão única e da liberdade no âmbito do liberalismo, enquanto Kant consignava legitimidade ao uso prático da razão à faculdade do juízo¹⁴⁶ – e com isso, impunha a assepsia da sua teoria ao mundo “sujo” das condutas diversas –, os direitos humanos viam surgir o seu próprio problema de transmutação da ideologia codificada para a realidade ampliada universalmente.

Nesta esteira de pensamento, a ética do cuidado se propõe como garantia da possibilidade da passagem do domínio teórico para o domínio prático, ultrapassando o encurtamento teórico da unidade da razão kantiana, além de requerer para os direitos humanos a qualidade de normas de caráter especial e, portanto, inescapáveis, mas sem recair em teísmos ou outros argumentos de autoridade, nem na abstração da metafísica.

¹⁴⁵ V. LOPARIC, op. cit. p. 40-41.

¹⁴⁶ Na Crítica da Razão Pura.

Com a adição da empatia, essa nova consideração para a moralidade pretende responder a uma questão normativa altamente preocupante quando se tratam de direitos humanos: Há algo que leve alguém a agir de forma sensível ou cuidadosa no sentido de ajudar outro que esteja sofrendo de alguma maneira? Se existe tal coisa como uma razão prática, então qual a força que leva a esta ação? Sem responder satisfatoriamente a estas perguntas, falho em observar qual seria, então, a utilidade prática de uma política de direitos humanos.

4.3.1. Preconceito racional e a desumanização do humano

A ética kantiana, assim como a política liberal, tem uma forma paternalista de manejar os direitos humanos – a interferência nas deliberações alheias é quase um ato de misericórdia em relação àquele cujas conclusões estão eivadas de irracionalidade.

Através de uma aparente contradição, a atual política de direitos humanos pode permitir, por exemplo, um discurso preconceituoso em qualquer aspecto em nome do direito inalienável à liberdade de expressão, ao mesmo tempo em que age de forma coercitiva em relação, por exemplo, a alguém ostentar um símbolo religioso (como um véu) em um país laico no qual o símbolo é interpretado como opressão. Note-se: ainda que o sujeito decida fazer uso de tal aparato, subsiste o direito de interferir, em nome da mesma liberdade a que me referi inicialmente.

Do ponto de vista de uma ética que demanda sentir pelo outro através da promoção do que se pode chamar de “encontro de mentes”, esta é uma atitude não apenas paternalista, mas perigosa à autonomia pessoal.

A começar pela mitigação desta autonomia, o grande perigo do paternalismo que os direitos humanos podem assumir – e o fazem com base na característica de unicidade da razão kantiana, a qual dá espaço para irracionaisismos – é um processo

de purificação do mundo para que se adéque à pureza dos desígnios da razão, aquilo que Rorty chama de *desumanização*.¹⁴⁷

Assim, os seres racionais vêm se utilizando do recurso da desumanização para afastar de suas condutas o status de violação aos direitos humanos:

Um homem muçulmano em Bosansi Petrovac ... [foi] obrigado a morder o pênis de um companheiro muçulmano Se você disser que um homem não é humano, mas o homem parece com você e a única maneira de identificar este diabo é fazê-lo abaixar as calças - homens muçulmanos são circuncidados e os homens sérvios não são - provavelmente é apenas um pequeno passo, psicologicamente, para cortar seu pênis ... Nunca houve uma campanha de limpeza étnica na qual faltasse o sadismo sexual.¹⁴⁸

Mas quando perguntados sobre seus atos, lembram à sociedade que não estão causando danos a 'um deles', mas a um estrangeiro, que não é como eles, totalmente humano, mas um ser animalizado, um *pseudo-humano*. Em entornos de guerra, é fácil observar a destituição da humanidade do inimigo, como escape psicológico e bandeira motivacional dos massacres gerados pelo conflito.

A destituição da humanidade, que autoriza o tratamento desumano, ou, em outros casos, no rebaixamento das capacidades racionais, que requer a tutela do mais apto em relação ao incapaz, é um vício intrínseco ao sistema da razão asséptica, a partir do qual se têm os arquétipos de uma espécie de violação atípica dos direitos humanos: criam-se as metáforas do humano e do animal, do adulto e da criança, do culto e do inculto, do desenvolvido e do primitivo, do masculino e do feminino... Para justificar a quebra da autonomia que o próprio sistema requer para que funcione corretamente.

É interessante perceber que não há impedimento direto ao processo cognitivo deste indivíduo, o qual tem acesso às normas de direitos humanos; nem tampouco

¹⁴⁷ RORTY. R. Human rights, rationality and sentimentality. In *On human rights: the 1993 Oxford amnesty lectures*. Susan Hurley and Stephen Shute (eds.), New York: Basic Books, 1993, pp. 111-134.

¹⁴⁸ "A Muslim man in Bosansi Petrovac... [was] forced to bite off the penis of a fellow Muslim If you say that a man is not human, but the man looks like you and the only way to identify this devil is to make him drop his trousers - Muslim men are circumcised and Serb men are not - It is probably only a short step, psychologically, to cutting off his prick... There has never been a campaign of ethnic cleansing from which sexual sadism has gone missing." – Tradução livre. (Idem, *ibid.* p. 112).

persiste alguma classe de irracionalidade na ação que pratica, já que o *pseudo-humano* não desfruta das mesmas prerrogativas que os *verdadeiramente* humanos. O cálculo da moralidade está feito corretamente, com o detalhe de que não contou com o elemento do “sentir-se no outro” que o sentimentalismo ético e a ética do cuidado propõem para a moralidade, o qual proponho também para os direitos humanos.

Esta proposta não só abarcaria a necessidade do fator sentimental para a práxis dos direitos humanos, mas também, como é de se esperar, que os agentes morais sejam capazes de manipular estes sentimentos, i.e., aprender a reconhecer os sentimentos em outra pessoa, atribuir-lhes significado e devolver uma resposta sentimental apropriada. A partir do que a ética do cuidado contemporânea argumenta, entendo que a via de ação capaz de alcançar estes objetivos é, de fato, através da *educação sentimental*, que também é uma educação para direitos humanos.

Portanto, a ética do cuidado e a empatia estão aptas a propor uma revisão deontológica dos direitos humanos, para converter a educação em princípios objetivos de justiça e sistemas meritocráticos em um processo de educação sobre os sentimentos mais apropriados e mais desejáveis para promover o convívio social e a harmonia. Do ponto de vista prático e imediatista, o primeiro ganho que se teria na promoção dos direitos humanos se daria porque sentimentos morais como a compaixão, a amizade, o cuidado, a benevolência... Geram dois reflexos principais: (1) o sentimento de empoderamento, quando humanos não mais poderiam, por qualquer artifício racional, baixar ao rango de pseudo-humanos, e (2) a elaboração de uma autoimagem à imagem do outro, que é o condão da empatia, prevenindo sentimentos de superioridade ou dissociação, que, finalmente, leva ao “fechamento” do grupo ao mundo exterior.

Retornando à analogia entre juízos estéticos e morais, assim como gosto inspira uma transição do exercício de qualquer encanto para além da sensação à consciência de moralidade, da mesma maneira, argumento que a empatia permite uma transição da consideração física, objetiva, abstrata de outra pessoa, para uma espécie de relação que envolve interesse emocional para além de qualquer outro dado cognitivo, legal ou convencional. Neste sentido, o julgamento sobre direitos

humanos é um reflexo das respostas afetivas, as quais podem sobrepor-se, inclusive, em relação aos nossos próprios fins teóricos e práticos, funcionando como uma revisão de consciência.

Como o julgamento do belo no gosto, a empatia é um conceito além dos conceitos, é universalmente acessível. Mas com uma ressalva: a empatia deve incluir a comunicação de sensações. Isto significa que a empatia depende do empírico e do psicológico, daí a urgência de uma educação moral de bases sentimentais, que permita traçar representações e reconhecer emoções caras aos direitos humanos.

Reforce-se, oportunamente, que quando faço referência à urgência de um processo educacional de bases sentimentais para os direitos humanos, faço-o sem relacioná-lo diretamente à educação formal, do sistema meritório objetivo, como aquela que encontramos na Academia. Sem qualquer tom desmerecedor desta classe de conhecimento – inclusive porque seria, no mínimo, anacrônico, afirmar tal coisa em um trabalho acadêmico –, é importante dissociar, de uma vez por todas, a ideia de humanidade à de intelecto.

Explico-me: através da correlação falaciosa entre *evolução* e *intelecto*, tem-se que quanto mais *culto*, mais evoluído o grupo. O desenvolvimento cultural de uma sociedade, neste sentido, tende a significar seu enquadramento em certos padrões de conduta cada vez mais complexos e generalizantes, que representariam também o desenvolvimento socioeconômico, sob o qual está uma base rica em tabus, imoralidades e irracionalidades.

O *inculto*, por outro lado, é o povo em cuja sociedade há certo sentido comunal, onde a propriedade privada não é, necessariamente, o principal escopo humano, onde não há, necessariamente, um Estado, onde o Direito não é uma crença irremediável. Estes perderam o passo da iluminação histórica ou, simplesmente, não têm cultura suficientemente aprimorada como para saber o que é melhor para si. A estes, não resta nada mais do que pousar a mão misericordiosa dos direitos humanos e trazê-los ao mundo do progresso e da democracia.

Desfeito de uma completude natural humana, o inculto, que é também um irracional, tem que ser trazido à luz pelo culto, o desenvolvido, o mais sábio. É um

processo de sedimentação da racionalidade onde antes havia uma pluralidade de condutas sociais, harmônicas ou não.

A partir destas premissas, é perfeitamente possível – e conduta efetivamente praticada – que aquele que ocupa o lugar do culto na alegoria da desumanização encontre razões categóricas objetivas para se apropriar do inculto, i.e., desconsiderar a sua autonomia e liberdade em favor de um suposto processo de culturalização, de humanização, que é, ao fim, um processo de dominação. A transmutação do inculto em culto é uma atribuição válida da racionalidade, mas é também uma forma de preconceito da razão cujo parâmetro de corte é a cultura (dominante).

Retirar do discurso de direitos humanos a valoração moral pelo elemento racional para atribuí-lo ao sentimento de empatia, que é um encontro de mentes e gera um processo de espelhamento destas, intuitivo e involuntário. Diante destas circunstâncias, é necessária a visão de si mesmo em outro, com a essência do outro; esta espécie de projeção só é possível se o interlocutor e o outro compartilham dos mesmos atributos mentais e, são, neste sentido, naturalmente iguais, biológica e cognitivamente.

Ao considerar-se a ética racionalista como corolário dos direitos humanos, diz-se que a verdade monolítica que daí se extrai tem fundamento na própria racionalidade, sem outra fonte de conhecimento definitivo que baseie suas pretensões além dela mesma. A ética do cuidado, a qual trabalha com bases empíricas e toma como fundamento a existência biofísica e tendência psicológica das respostas empáticas, portanto, não autoriza formal ou materialmente qualquer classe de preconceito racional porque distribui a potência de humanidade, igualmente, entre todas as pessoas.

4.3.2. Sentimentos como elementos não textuais dos direitos humanos

Desde um ponto de vista metaético, o estudo da moralidade não se restringe a convencionar um critério definitivo de identificação de boas condutas ou más condutas; é também necessário encontrar a fonte ou a natureza do processo de razoamento moral como experiência fenomenológica e como prática social.

Mas, antes disso, existe tal coisa como razão prática? Sentimentalistas clássicos, como Hume, responderiam a esta pergunta de forma negativa¹⁴⁹, já que a razão prática liberal não tem (ou não deve ter) comunicação empírica. Mesmo que se adote uma postura compatibilista – cuidado e sentimentos morais vêm para complementar o sistema e dirimir problemas práticos da justiça objetiva – a razão prática, de formulação kantiana, por si só, possibilita que seja moralmente virtuosa a pessoa que, através do teste da moralidade, concluiu, por exemplo, que ajudar aos que têm fome é a determinação de um imperativo categórico, mas, se não lhe é diretamente requerido que o faça, há uma elaboração racional que o permite não agir de acordo com tal determinação, e.g., “ajudar a uma criança faminta é dever de quem detém sua tutela, ou seja, sua família; na falta dela, o Estado”.

Ou, ainda mais temerário, a razão prática por si só, mesmo quando determina o exequível, não tem força para além de si mesma para vincular o interlocutor a *importar-se* com a efetividade do fim prescrito por um juízo moral racional. Assim, é possível que alguém dê esmolas a uma pessoa que vive na rua para atender a uma convenção social, entretanto pouco se importe se o seu ato efetivamente ajudou-lhe; na realidade, este alguém nutre preconceito e ódio em relação às pessoas de rua e, secretamente, apoia aos grupos de extermínio que agem à noite, nas marquises e praças, torturando e matando quem dorme sob papelões, e espera ansiosamente o dia em que tal conduta se torne moralmente apropriada pelos seus pares.

É a possibilidade de uma moralidade auto-interessada. Conquanto o ontológico e o epistemológico disputem forças, verdades puras, assépticas e entorpecidas não efetivam o ideário de uma política de direitos humanos,

¹⁴⁹ SLOTE, op. cit. p. 104.

sobrepondo-se às verdades plurais, contaminadas de ideologias, idiossincrasias e sentimentos pessoais.

Ainda que teorias racionalistas possam desprezar a condição de necessidade dos sentimentos no raciocínio moral, não me parece recomendável que qualquer teoria moral propugne a proibição das considerações sentimentais sobre os fatos morais, até porque, por mais que seja possível, em teoria, ao ser humano agir movido unicamente pelo dever altruísta de ajudar o próximo, no mundo prático, todos levamos em conta aquilo que sentimos pelo outro e não simplesmente os seus méritos, objetivamente. Ainda, não é de se esquecer que o próprio altruísmo é um sentimento, um sentimento moral.

Como salienta Rachels,

(...) só um completo idiota em questões filosóficas proporia a eliminação do amor, da lealdade e coisas semelhantes do nosso entendimento da vida moral. Se tais motivos fossem eliminados, em vez disso as pessoas se limitassem a calcular o que seria melhor, todos perderíamos muito com isso. E, em qualquer dos casos, quem desejaria viver num mundo sem amor e amizade?¹⁵⁰

Tenha-se como exemplo o art. 121 do Código Penal brasileiro (Decreto-Lei No 2.848, de 07 de dezembro de 1940)¹⁵¹, o qual determina que “matar alguém” gerará uma pena de reclusão de seis a vinte anos. O texto legal restringe-se a cominar uma pena privativa de liberdade àquele que for condenado pelo crime de homicídio, contudo, note-se, que não há proibição *expressa* ao ato de matar; neste sentido, do ponto de vista dos elementos textuais desta norma penal, matar não é proibido, apenas gerará uma obrigação de cumprir pena.¹⁵²

Obviamente, a intenção do legislador não foi a permissibilidade da conduta; partindo do pressuposto de que cominar pena àquele que mata alguém também

¹⁵⁰ RACHELS, J. *Elementos de filosofia moral*. Lisboa: Gradiva, 2003, p. 276.

¹⁵¹ “Homicídio simples:

Art 121. Matar alguém:

Pena - reclusão, de seis a vinte anos.”

¹⁵² Da mesma forma, o Código Penal espanhol (Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre): “*Artigo 138: O que mata a outro será castigado, como réu de homicídio, com a pena de prisão de dez a quinze anos*”. O Código Penal francês: “*Artigo 221-1: Constitui homicídio o fato de dar violentamente morte a outro. Será castigado com trinta anos de reclusão criminal*”. Ou o Código Penal Italiano (Regio Decreto 19 ottobre 1930, nº 1398): “*Art. 575: Quem provoca a morte de um homem é punido com pena de prisão não inferior a vinte anos*.”.

significa que tal conduta não é apropriada, tem-se que a proibição legal ao ato de matar dá-se porque a ele é atribuída sanção, o que, em um sistema positivo de condutas típicas objetivamente consideradas, nada mais proibitivo que a ameaça da pena. Na mesma lógica, se está disposto a cumprir a pena e, assim, pagar o seu débito com a sociedade, alguém pode *escolher* matar outra pessoa, arcar com a justa cominação legal e, ao fim deste processo, o sujeito continuaria sendo racional e o seu status legal se tornaria irrepreensível.

De outra parte, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em seu artigo III, por exemplo, determina que:

Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.¹⁵³

Formalmente, esta sentença apenas diz ao jurisdicionado (pretendido como a espécie humana) são capazes para exercer as prerrogativas e liberdades apontadas na Declaração, sem qualquer forma de discriminação.

É interessante perceber que não há uma cominação legal relativa ao descumprimento desta regra. Ao contrário de uma norma penal, como a que citei anteriormente, a prescrição não é uma sanção e sim um modelo de conduta. Contudo, considerando que a ciência do Direito opera, desde Roma, com a força do balanço entre delitos e penas, como se sustenta uma normativa de direitos humanos que não vincula coercitivamente a sua observância?

Uma possível resposta é a consideração de que direitos humanos são, de fato, uma classe especial de normas, que possuem algum elemento motivacional de tal forma a garantir sua efetividade ainda que prescindam de cominação de sanção ao seu descumprimento, com base nas conclusões alcançadas com o uso da ética do cuidado como teoria moral.

¹⁵³ DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Adotada e proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembléia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948.

Se se considera que normas jurídicas de caráter geral, e.g., o art. 121 do Código Penal Brasileiro, encerra um enunciado prescritivo ao cominar pena para aquele que matar alguém, enquanto que as normativas de direitos humanos, e.g., o art. III, da Declaração Universal, têm caráter descritivo, uma vez que apenas dizem sobre um estado de coisas e descrevem as características de toda pessoa, é de se esperar que o sujeito vincule-se mais robustamente à norma penal e tenha menos receio quando descumpra a norma especial-universal.

Todavia, no caso particular dos direitos humanos contextualizados a partir da ética do cuidado, é possível formular que seus enunciados são descritivos e prescritivos, ao mesmo tempo. É um enunciado descritivo quando aponta, a exemplo do art. III, certas características de toda pessoa, como a capacidade para exercer sua liberdade; mas, como posso identificar em que, de fato, consiste este atributo de capacidade? Através da ética do cuidado, tem-se que este enunciado não descreve, simplesmente, uma característica objetiva de toda pessoa (neste caso, a capacidade para a liberdade), e sim um sentimento de aprovação em relação à atribuição de capacidade a todas as pessoas.

Ainda que alguém possa não ter chegado às mesmas conclusões sobre sua porção descritiva, enunciados de direitos humanos têm também caráter prescritivo. No caso do citado art. III, ainda que descreva o atributo de capacidade para exercer direitos e liberdades que possui toda pessoa, este enunciado ainda prescreve um dever, i.e., me dizem que *todos devem* considerar as pessoas capazes de exercer direitos e liberdades, portanto ninguém deve distingui-las por sua raça, cor, sexo, religião, etc.

Portanto, muito embora descritivo na forma, um enunciado de direitos humanos é prescritivo no conteúdo. Considerando que o art. III da Declaração Universal, na verdade, descreve o sentimento de aprovação da atribuição de capacidade para liberdade de toda pessoa, tem-se que, *textualmente*, toda pessoa é capaz de gozar de direitos e liberdades. A força normativa, i.e., a motivação que faz o sujeito agir de maneira a alcançar ativamente a atribuição da capacidade a toda pessoa é a resposta empática *positiva* à ideia de dotar toda pessoa de capacidade para exercer direitos, a qual consiste na comunicação do sentimento de isto descreve algo que é moralmente bom, certo e justo, ainda que não expresso em

forma de penalidade. O sentimento que vincula o sujeito, então, atuaria como elemento *não-textual* deste enunciado, ou como elemento não-textual de toda normativa de direitos humanos.

Outra forma de ver o art. 121 do código penal, sob a ótica da ética do cuidado, é que matar é proibido, *textualmente*, pela cominação de pena e, *não-textualmente*, pelo sentimento de desaprovação que a norma jurídica demonstra ao tipificar aquele ato. De acordo com as aspirações da ética do cuidado, o elemento não-textual tem mais poder vinculante – e, portanto, maior possibilidade de passar da teoria à ação moral – que a mera atribuição de pena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diferentemente do que as religiões possam concluir, o problema do homem pós-moderno não é a descrença, e sim a crença exacerbada na razão e no que quer existir como natureza humana. A ética kantiana da razão única funda-se na ideia de infinitude.¹⁵⁴ Esta ética infinitista vê a felicidade humana como obra do contínuo; quer dizer, a felicidade suprema, que advém da obediência à moral, pressupõe uma existência suprassensível, purgada de todas as impurezas do mundo empírico e desconectada da angústia do existir, já que o existir não se acaba, restando a memória póstuma de uma existência reta e obediente.

Portanto, só há dois pontos de inflexão possíveis para a razão prática kantiana e que justificam o agir segundo suas prescrições: um, que postula a existência de vida futura e eterna do homem (um existir sem fim), e o outro que prevê a existência de um ser onipotente que promova tal vida (o infinito supra-sensível).¹⁵⁵ É um processo de sacralização da moral racional.

O problema opera quando se tenta conciliar a metafísica kantiana com as contingências do mundo sensível – que é, ao mesmo tempo, inescapável. Ao tentar expurgar a influência patológica do mundo experienciado em assuntos como a ética, a filosofia termina unicamente com a inconsistência de uma civilização exausta, que se tornou agressiva por conter por tanto tempo os seus sentimentos. A razão justifica a guerra, não acaba com ela.

Deste mesmo mal sofrem, hoje, os direitos humanos, que se operam nos flancos de um mundo finito. Ainda aquilo que convencionamos como verdade absoluta o é sempre em relação a um marco. Até mesmo quando se fala em “verdade universal”, tem-se um marco, i.e., o Universo, que também é finito e não afasta o fato de que outros microversos coexistam em outro marco.

Durante mais de três séculos, as Cruzadas universalizaram o nome Deus, que passou a significar a mesma coisa por toda a Europa, atravessando, inclusive, a

¹⁵⁴ LOPARIC, op. cit. p. 41.

¹⁵⁵ Idem, ibid, p. 44

barreira idiomática, e, para promover a unidade religiosa, em seu nome, muitas vidas foram perdidas. No âmbito dos direitos humanos, universalizados pela unidade da razão, predicados morais devem significar o mesmo para todos os povos, atravessando, inclusive, a barreira idiomática, para promover a fraternidade. Sem embargo, a principal conquista das políticas de direitos humanos atuais foi a substituição de uma grande guerra mundial por uma profusão de pequenas guerras assimétricas: guerras entre países ricos e desenvolvidos para trazer esta política de igualdade e liberdade aos países subdesenvolvidos, que resistem com paus e pedras contra tanques e metralhadoras e, em nome dos direitos humanos, muitas vidas vão sendo perdidas.

Reforço que a intenção de se promover uma revisão das bases deontológicas dos direitos humanos não é recair no ceticismo, mas implementar a ideia de que o sentimentalismo, considerando o entorno social e as referências empíricas circunstanciais, deve compaginar pacificamente a pluralidade dos perfis sócio-culturais, reclamando para si o direito de usar-se de critérios objetivos quando necessário se auferir o mérito pessoal, mas considerando que suas prescrições morais são também prescrições sentimentais, que surgem por um processo de dialética sensorial e de encontro de mentes.

Os direitos humanos, como formatados atualmente, supõem um processo de *desfamiliarização* entre normas e prescrições, que quer que a moralidade seja um processo estritamente racional, objetivo e universal, totalmente dissociado do que se construiu em termos de reservas culturais e, portanto, a variação das respostas sentimentais a enunciados morais, tais como as normas de direitos humanos.

Com esse processo, culturas marginais ou não hegemônicas no contexto ocidental perdem o que se pode chamar de *fator empírico* quando da avaliação de juízos morais – claro, ao seguir uma regra de conduta cuja prescrição lhe é alheia ao que socialmente se vinha praticando, não há como este sujeito elaborar uma resposta autônoma, circunstancial ou que seja passível de comprovação empírica.

Neste caso, sentenças de direitos humanos se consolidam como sentenças analíticas, sustentadas em uma moralidade transcendente e anterior à experiência,

um axioma que, por natureza, tem a propriedade de não-revisabilidade e são uma espécie de verdade privilegiada, dissociada do mundo fático.

Este processo tautológico de legitimação das normas de direitos humanos, implica que nos desfamiliarizamos também uns dos outros. O ser humano se desfamiliariza de se ver no outro e passa a *coisificá-lo*. É mais fácil justificar as desigualdades sociais se o outro, que não é como você, não possui todas as suas prerrogativas por uma determinação externa, superior, alheia à sua compreensão, mas que, confortavelmente, não é culpa sua.

Os mais engajados não coisificam, e sim *folclorizam* o outro: como todo patrimônio cultural, devem ser preservados, preferencialmente de forma a não interferir na vida cotidiana dos cidadãos economicamente ativos, mas são uma atração, não devem ser levados a sério.

Da mesma forma que conceitos, pessoas têm seus momentos históricos. Quem melhor que os vivos para ostentar um lugar de fala legítimo ao contexto atual? Sem desmerecer os que se foram, parece-me que transformar a história do pensamento em um livro de filósofos mortos não é o adequado quando se trata de direitos humanos. Por isso, ainda que descansem nos ombros dos gigantes, i.e., baseiem-se em teorias projetadas, procurei argumentar que filósofos, educadores e psicólogos contemporâneos como Nel Noddings, Michael Slote e Shaun Nichols têm opções consistentes em termos de ética do cuidado, motivação e ação moral, as quais podem, com sucesso, ser transplantadas aos direitos humanos.

Não reservados às discussões acadêmicas, os direitos humanos enfrentam uma série de desafios no que diz respeito à efetividade de suas normativas e não raro sujeitos pertencentes a inúmeros contextos são apresentados a situações cuja ação ou omissão constituem-se naquilo que se costuma chamar de *dilemas morais*. Pela sua própria natureza semântica, o dilema moral acontece quando há mais de uma via possível de ação no caso concreto, sem que o sujeito possa claramente visualizar qual destas vias seria moralmente certa, ou qual das ações teria o maior teor de “bondade” ou “assertividade” morais.

O fato de haver, como já mencionei, dentro e fora dos ambientes teóricos, tal coisa como um dilema moral, enseja a relatividade das decisões feitas em sede de

moralidade, contextualizadas pelo entorno cultural, pelo credo, pela condição social, pela etnia ou por qualquer característica daquele que decide entre o apropriado e o reprovável.

Outra repercussão ensejada pelos dilemas morais é a ideia de que as coisas (atos, objetos, conceitos, condutas) *não* têm um valor intrínseco de verdade, em termos de moralidade: Matar alguém é moralmente reprovável, mas matar alguém em defesa de uma dúzia de criancinhas que este alguém ameaçava ferir traz à baila outro tipo de julgamento moral sobre o ato de matar; em outras palavras, o ato de matar, por exemplo, não é absolutamente reprovável moralmente, o que significa dizer que a moralidade não advém da natureza das coisas nem está contido intrinsecamente em nenhuma delas.

No contexto dos direitos humanos, este cenário se torna crítico quando uma sociedade tem que decidir entre a permissão moral de atos como o aborto, a eutanásia, a mutilação genital, a liberdade religiosa, ou, por exemplo, a desigualdade de gênero que um regime político ou um credo pregam. Procurei demonstrar que a pretensão da ética do cuidado aplicada aos direitos humanos é promover o consenso através da experiência sensorial de emoções, quando os elementos textuais da norma, sozinhos, falham em fazê-lo.

Com isso, procurei delinear, neste estudo, o que me parece mais consistente em termos de ética do cuidado, mas uma postura sentimental *não* implica em uma postura romântica: posições como, por exemplo, a de Nichols, que conta com um forte viés naturalista, inatista para a ética do cuidado, pode recair em problemas conceituais da própria racionalidade kantiana, e.g., o apelo injustificadamente embasado na metafísica.

De outra banda, o problema das “outras mentes” pode gerar consequências positivas, quando a resposta é apropriada, ou negativas, quando o sujeito reage naturalmente de forma inapropriada a certos sentimentos, seja por um processo biofísico ou psicológico. Quando observo o comportamento “P” no sujeito “X”, pressuponho que o sujeito “X” exibe um estado mental “M”, já que eu, quando exibo um comportamento “P”, costumo fazê-lo para refletir o meu estado mental “M”. Não há, contudo, fora da seara da psicologia moral e seus experimentos, fonte científica

que embase tal pretensão como sendo infalível. É, portanto, um campo de estudo ainda a ser verificado.

Outros percalços teóricos desta nova estruturação da ética do cuidado poderão aparecer durante o estudo das suas possibilidades argumentativas, já que suas considerações são germinais. Ao fim e ao cabo, o que de definitivo proponho, neste estudo, é que direitos humanos, uma vez que são matéria transversal e toda e qualquer área do conhecimento, devem, da mesma forma, apropriar-se de todo e qualquer discurso que lhes aproximem de produzir resultados efetivos. Neste caso, trago da psicologia e da filosofia a noção de ética do cuidado e proponho que os direitos humanos, ao apropriarem-se desta teoria, estarão mais próximos de encontrar o tão desejado fator especial que servirá de união entre suas premissas e as ações que convalidam suas prescrições.

É um convite à redescoberta da dialética, nos termos de Adorno e Horkheimer¹⁵⁶. Ao ter-se o esclarecimento da modernidade como uma doença da razão, a espécie humana que busca a liberdade, porém recai no barbarismo, pode curar o desencantamento do mundo da educação sentimental: da mesma maneira que aquele cujos ouvidos não foram educados para perceber a linguagem da música, para os quais a 9ª Sinfonia de Beethoven é apenas uma mistura confusa de sons¹⁵⁷, sem sentido e sem valor, quem é totalmente privado da possibilidade sensorial de desvendar o que de não-textual está contido nos direitos humanos, falhará em encontrar, a partir da resposta afetiva ao conteúdo sentimental desta norma, razões para agir de acordo com o que ela prescreve.

Desta forma, é necessário considerar o fator empírico e o conteúdo sentimental não-textual das normas de direitos humanos, e além disso, ensinar a reconhecer e repassar a disciplina sentimental destes direitos, que é mais efetivo do que o simples cânone posto ao mundo.

Com a consideração da educação dos sentidos em/para os direitos humanos, posso prescindir de afirmações tais como a de que a empatia e as respostas afetivas estejam intrinsecamente contidas em algo como uma “natureza humana”, o que

¹⁵⁶ HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialectic of enlightenment*. Translated by John Cumming. New York: Continuum, 1972, p. 115.

¹⁵⁷ ADORNO, T. W., *Aesthetic Theory*. University of Minnesota Press, 1998, p. 141.

exclui desta teoria o problema clássico da indução naturalista. Uma vez que os sentidos são ensinados e, da mesma forma, a capacidade humana de sentir-se no outro é aprimorada, a empatia também se livra de ser tão específica que caia no particularismo e tão geral que justifique ambos os lados de um dilema moral e, portanto, não tenha influência suficiente para motivar a ação para qualquer um dos lados.

Por hora, o que as formulações desta teoria permitem afirmar é que o processo de reconhecimento e prática dos direitos humanos é um esforço em ler o ilegível: entre o mundo objetivo e as verdades universais direcionadas à apropriação (de coisas, de ideias, de desejos), o processo de desencantamento do mundo cega o leitor dos direitos humanos em respeito ao que, de fato, prescreve suas normas.

A possibilidade de ressignificação dos direitos humanos através de uma educação das qualidades sensoriais permite acesso aos elementos não-textuais das suas normativas, a re-familiarização com suas prescrições para que, sem a apropriação danosa da razão universal¹⁵⁸, liberta ao mesmo tempo em que motiva o sujeito a empoderar-se do sentido da norma e não ser reprimido por ela.

A educação sentimental em/para direitos humanos é, portanto, uma demanda por emancipação e autonomia. Longe da intenção universalizante de produzir pessoas bem ajustadas¹⁵⁹, o desenvolvimento das capacidades perceptivas e sensoriais, ou mesmo a reeducação dos sentidos, é condição necessária para a participação popular nas esferas deontológicas da produção humana, antes reservadas apenas à filosofia e, hoje, demandada para a efetivação da política de fraternidade, dos direitos humanos.

Uma vez identificados os delineamentos de uma ética do cuidado de bases empáticas como possibilidade deontológica pra os direitos humanos, que possa produzir, então, resultados práticos mais efetivos, cabe a reconsideração do que se tem, hoje, por educação em/para direitos humanos. Abordando-os de maneira transversal, após a incursão na psicologia moral, os direitos humanos devem

¹⁵⁸ Idem, *Minima moralia. Reflexiones desde La vida dañada*. Obra Completa, 4. Madrid: AKAL / Básica de bolsillo, 2006. p. 229.

¹⁵⁹ Idem, *Educação e Emancipação*. Trad. e intr. de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 1995, p. 142.

apropriar-se dos discursos em educação que promovam autonomia, emancipação, capacidade crítica e, especialmente, uma educação para o sentir-se projetado no mundo.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W., *Aesthetic Theory*. University of Minesota Press, 1998.
- _____. *Educação e Emancipação*. Trad. e intr. de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 1995
- _____. *Minima moralia. Reflexiones desde La vida dañada*. Obra Completa, 4. Madrid: AKAL / Básica de bolsillo, 2006.
- ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. de André Duarte de Macedo; Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARISTÓTELES. *Retórica das paixões*. Prefácio Michel Meyer. Introdução, notas e tradução do grego Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- AYER, A. J. *Language, truth and logic*: V. Gollancz, London: 1936.
- _____. On the analysis of moral judgments. *In Philosophical essays*. London: Macmillan, 1954.
- _____. *The Problem of Knowledge*, London: Macmillan, 1956.
- BAIER, A.C. Is empathy all we need? *Abstracta*. Special Issue V, pp. 28-41. 2010.
- BLAIR, J; MITCHELL, D. R; BLAIR, K. *The psychopath: emotion and the brain*. Blackwell, 2005.
- BOFF, L. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BOLZANO, B. *Wissenschaftslehre*, 4 vol. Sulzbach: Wolfgan Schultz. Reprint Scientia Verlag Aalen, 1981.
- DAVIDSON, D. 1963. *Actions, reasons, and causes*. Reprinted in Davidson, 1980.
- _____. What metaphors mean, in *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- DEIGH, J. Primitive emotions. *In*: SOLOMON, R. (Ed.). *Thinking about feeling: contemporary philosophers on emotions*, Oxford: Oxford University Press, part. I, 2004.
- DESCARTES, R. *As paixões da alma*, trad. J. Guinsburg & B. Prado Jr., *In Os Pensadores*, 2ª ed.. São Paulo: Abril, 1979.
- DONNER, W; FUMERTON, R. *Mill*. London: Wiley-Blackwell, 2009.

FOOT, Philippa. Morality as a system of hypothetical imperatives. *The philosophical review*, Vol. 81 N° 3, Cornell University, 1972, pp. 305-316.

_____. *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*, Oxford: Basil Blackwell. 96-109. 1978. Original Publication Date: 1958.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité, vol. 1: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Histoire de la sexualité, vol 2: L'usage des plaisirs*, Paris: Gallimard, 1984.

GILLIGAN, Carol. *In a different voice: psychological theory and women's development*. 29th printing edition. Harvard University Press: 1993.

HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. 7ª ed., Trad. de J. Gaos, Madrid: F. Cultura Económica, 1989.

HEINRICH. Joseph. The Weirdest People in the World. *Cambridge Journals: Behavioral and Brain Sciences*, Paul Bloom & Barbara L. Finlay (ed). Volume 33, Issue 2-3, June 2010, pp 61-83. Disponível em <http://journals.cambridge.org/action/displayIssue?jid=BBS&volumeld=33&issuelid=2-3#>. Acesso em 26/06/2010.

HELD, V. *The ethics of care: personal, political, and global*. New York: Oxford University Press, 2006.

HOBBSAWM, E. *A era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOCKHEIMER. M.; ADORNO, T. W. *Dialectic of enlightenment*. Translated by John Cumming. New York: Continuum, 1972.

HOFFMAN, M. *Empathy and moral development: implications for caring and justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

HUME, David. *A treatise of human nature*. Clarendon Hume Edition Series. Oxford University Press, 2007.

KANT, I. *Critique of pure reason*, translated by P. Guyer and A. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. *On the metaphysics of morals and ethics: Kant: Groundwork of the metaphysics of morals, Introduction to the metaphysics of morals, the metaphysical elements of ethics*. Wilder Publications, Limited. 2007.

KELSEN, H. *Pure theory of law*, M. Knight, trans., Berkeley: University of California Press, 1967.

KOHLBERG, L., 1984, *Essays in moral development (Volume 1): the philosophy of moral development*. San Francisco: Harper and Row, 1981.

LEIBNIZ, *Princípios matemáticos e a monologia*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LEVINAS, E. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Trad. João Gama, Lisboa: Edições 70, 1988.

LIPPS, T. *Ästhetik: psychologie des schönen und der kunst*, vol. 1. Hamburg: Voss Verlag, 1903 (original). University of Wisconsin - Madison, 2007 (digitalizado).

_____. *Ästhetik: psychologie des schönen und der kunst*, Volume 2. Hamburg: Voss Verlag, 1906 (original). Michigan University, 2005 (digitalizado).

LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. Campinas: Escuta, 2004.

MACKIE, J. L. *Ethics: inventing right and wrong*. Penguin Books: London, 1990.

McDOWELL, J. Virtue and reason. *The Monist* 62, 1979, pp.331-350.

MILL, J.S. The subjection of women. In: A.S. Rossi (ed.), *Essays on Sex Equality*, Chicago: University of Chicago Press, 1970.

_____. *Utilitarianism*, ed. George Sher. Indianapolis: Hackett, 1979.

MOORE, G. E. *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

MURDOCH, I. *The sovereignty of good*. London: Routledge and Kegan Paul, 1970.

NICHOLS, S. *Sentimental Rules*. Oxford University Press: 2004 (Kindle edition).

NIETZSCHE, F. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Paulo César de Sousa (trad). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NUCCI, L. P. *Education in the moral domain*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

NODDINGS, Nel. *Caring: A feminine approach to ethics and moral education*. Second Edition, with a New Preface. University of California Press: Los Angeles, 2003.

_____. *Complexity in caring and empathy*. In: Abstracta Special Issue V, 2010, pp.6-12.

_____. *Two concepts of caring*. Philosophy of Education Society, 1999, p. 1. Disponível em <http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-yearbook/1999/noddings.asp>. Acesso em: 03/05/2011.

PIAGET, J., Children's philosophies in *A handbook of child psychology*, Carl Murchison (ed.), 2 ed. rev., Worcester, MA: Clark University Press, 1933.

RACHELS, J. *Elementos de filosofia moral*. Lisboa: Gradiva, 2003.

RADCLIFFE, Elizabeth S. *A companion to Hume*. Wiley-Blackwell: 2008.

RORTY, R. Human rights, rationality and sentimentality. In *On human rights: the 1993 Oxford amnesty lectures*. Susan Hurley and Stephen Shute (eds.), New York: Basic Books, 1993, pp. 111-134.

_____. *Philosophy and the mirror of nature*. Oxford: Blackwell, 1980.

ROSS, W. D. *The right and the good*. Oxford: Oxford University Press, 1930.

SADGWICK, Sally. *Kant's Groundwork of The Metaphysics of Moral. An Introduction*. Cambridge University Press, New York, 2008.

SCHELER, M. *The nature of sympathy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1954.

SLOTE, Michael. *The ethics of care and empathy*. Routledge, NY: 2007.

_____. *Essays on the history of ethics*. Oxford University Press, 2010.

_____. *Is virtue possible?*. *Analysis*, Vol. 42, n.2, 1982, pp.70-76.

_____. *Moral sentimentalism*. Oxford University Press, 2010.

_____. *Reply to Noddings, Cottingham, Driver, and Baier*. In: *Abstracta Special Issue V*, 2010, pp. 42-61.

SMITH, Adam. [1759]. *The Theory of Moral Sentiments*, D.D. Raphael, ed. Oxford: Clarendon, 1976.

SOMMERS, Christina Hoff. *The war against boys: how misguided feminism is harming our young men*. New York: Touchstone, 2001.

STEIN, E. *Zum Problem der Einfühlung* (On the Problem of Empathy) (1916), translated by Waltraut Stein 1989.

VERDUCCI, S. *A conceptual history of empathy and a question it raises for moral education*. *Educational Theory* 50(1): 63-80.

VISHER, R. *On the optical sense of form: a contribution to aesthetics*. In *Empathy, form, and space*, H.F.: Mallgrave, 1873/1994.