

O «CUIDADO» DO OUTRO: EDUCAR NA AFETIVIDADE¹

Atahualpa Fernandez²

Marly Fernandez³

Fecha de publicación: 02/01/2018

“Una vez que has aprendido a pensar en la gaviota argéntea como un igual el resto es fácil.”

William Drury

¹ Este texto corresponde a um fragmento, ligeiramente modificado, do artigo elaborado pelos autores (“Dignidade: «cuidar» da natureza humana”) para o Projeto "Cuidado e Afetividade" Brasil/Portugal – 2016/2017; Convênio: Instituto Brasileiro de Direito de Família – IBDFAM; Centro de Direito de Família: Universidade de Coimbra (Portugal) e Grupo GEN – Coordenação: Profa. Tânia da Silva Pereira (UERJ), Prof. Guilherme de Oliveira (Univ. Coimbra/Portugal) e Des. Antônio Carlos Mathias Coltro (TJSP).

² Membro do Ministério Público da União/MPU/MPT/Brasil (Fiscal/Public Prosecutor); Doutor (Ph.D.) Filosofía Jurídica, Moral y Política/ Universidad de Barcelona/España; Postdoctorado (Postdoctoral research) Teoría Social, Ética y Economía/ Universitat Pompeu Fabra/Barcelona/España; Mestre (LL.M.) Ciências Jurídico-civilísticas/Universidade de Coimbra/Portugal; Postdoctorado (Postdoctoral research)/Center for Evolutionary Psychology da University of California/Santa Barbara/USA; Postdoctorado (Postdoctoral research)/ Faculty of Law/CAU- Christian-Albrechts-Universität zu Kiel/Schleswig-Holstein/Deutschland; Postdoctorado (Postdoctoral research) Neurociencia Cognitiva/ Universitat de les Illes Balears-UIB/España; Especialista Direito Público/UFPa./Brasil; Profesor Colaborador Honorífico (Associate Professor) e Investigador da Universitat de les Illes Balears, Cognición y Evolución Humana / Laboratório de Sistemática Humana/ Evocog. Grupo de Cognición y Evolución humana/Unidad Asociada al IFISC (CSIC-UIB)/Instituto de Física Interdisciplinar y Sistemas Complejos/UIB/España; Independent Investigator and Theoretician.

³ Doutora (Ph.D.) Humanidades y Ciencias Sociales/ Universitat de les Illes Balears-UIB/España; Postdoctorado (Postdoctoral research) Filogènesi de la moral y Evolució ontogènica/ Laboratório de Sistemática Humana- UIB/España; Mestre (M. Sc.) Cognición y Evolución Humana/ Universitat de les Illes Balears- UIB/España; Mestre (LL.M.) Teoría del Derecho/ Universidad de Barcelona- UB/ España; Investigadora da Universitat de les Illes Balears- UIB / Laboratório de Sistemática Humana/ Evocog. Grupo de Cognición y Evolución humana/Unidad Asociada al IFISC (CSIC-UIB)/Instituto de Física Interdisciplinar y Sistemas Complejos/UIB/España.

A dignidade do «outro»

Para lograr, dentro da filogênese e da ontogênese humana, um conjunto mente-cérebro capaz de produzir, entender e utilizar o universo normativo ético-jurídico como ferramenta para a adaptação individual há um elemento de fundamental importância: o da compreensão e antecipação das reações do «outro». De fato, o peso que tem o «outro» para nossa existência é assunto de tal relevância ou transcendência que não somente parece correr paralelo a nossa própria realidade, senão que, de *como* nos relacionamos com o «outro», de *como* o valoramos e de *como* o cuidamos, vai a depender quase tudo.

Mas, que o «outro» esteja gravado a fogo em nosso cérebro ou seja um produto mais do mercado das modas culturais, o certo é que descendemos de ancestrais que estiveram motivados para buscar a presença e a ajuda dos demais para poder sobreviver (B. Finlay). O ser humano é um ser (ultra) social, coisa que ninguém pode discutir. Estamos imersos nos instintos sociais: vimos ao mundo equipados com predisposições para pensar nas mentes dos demais, aprender a cooperar, a razoar em termos de contrato social, a ser leais, a conquistar boa reputação, a intercambiar produtos e informações, a dividir o trabalho e a modelar nossa individualidade e nossos vínculos sociais sempre a partir do «outro». Nisso somos únicos.

Contam também os mais variados expertos em matéria de ética que, ainda quando o cometido da teoria moral consista antes que nada em tratar de diferenciar o bem do mal nas ações, a justiça e injustiça no obrar e nas situações resultantes, na prática social o sentimento moral do indivíduo assume uns valores que funcionam não somente como pauta para o ajuizamento interno de sua própria conduta, senão também, e fundamentalmente, como guia do juízo sobre a conduta alheia: quando renunciamos aos demais estamos invalidando ou relativizando insuportavelmente qualquer ética pessoal.

O «eu moral», algo que cremos muito íntimo e pessoal, “es en realidad un Caballo de Troya del grupo, un programa cargado en nuestro cerebro que en realidad no trabaja para nosotros, sino para los demás:

nuestro yo trabaja para el otro, para asegurar que encajemos en el grupo” (M. Lieberman). Como bem dizia George H. Mead: “Somos lo que somos por nuestra relación con otros”. Esta «marca de qualidade» do ser humano já deveria ser suficiente para entender que a forma de considerar nossos congêneres, a atenção, o respeito e o cuidado com o «outro» *sim* que importa... E muito!

Pois bem, quiçá a autora que, no âmbito da filosofia e da ciência política, melhor elaborou e precisou um modo de pensar distinto como resposta ao “outro generalizado” da moderna ética universalista é Seyla Benhabib, com sua teoria do “outro concreto”. Segundo Benhabib, a denominada ética de principios (de direitos ou de justiça) operaria baixo a ideia de que as normas racionais são as suscetíveis de contar com o assentimento de todos, mas entendidos não em sua concreta e distinta existência pessoal e corporal, senão como modelo único e uniforme de pessoa, como seres abstratos, que, ademais, refletem “el ser masculino y marginan las peculiaridades personales de la mujer”.

Ao contrário, a ética do “outro concreto” parte de que o razoamento moral sempre há de levar-se a cabo à luz da real existência e a conexão com as pessoas, não fazendo abstração desse lado existencial. Somente assim se respeita o ser peculiar e as necessidades de cada ser humano. Não é o de Benhabib um questionamento radical do princípio de universalização, senão a constatação de sua necessária complementação com a tomada em consideração da existência real das pessoas implicadas no caso, a fim de que a abstração não signifique imposição de um único padrão de humanidade e racionalidade a efeitos do razoamento moral, em concreto do padrão masculino.

Em suas palavras, “el reconocimiento de la dignidad y valor del otro generalizado es una condición *necesaria*, pero no *suficiente* para definir el punto de vista moral de las sociedades modernas. En este sentido, el otro concreto es un concepto crítico que designa los límites *ideológicos* del discurso universalista”. A resposta resumida, portanto, seria uma ética do cuidado (*care*), em contraposição a uma ética cuja reflexão moral consiste na eleição imparcial e racional de princípios e na aplicação destes. Tais princípios ou regras teriam caráter e alcance geral e servem para outorgar direitos ou obrigações com esse mesmo alcance, devendo estar também hierarquizados esses direitos a fim de poder ponderar, de modo objetivo e neutral, seu respectivo peso em caso de conflito.

Para a ética do cuidado, distintamente, o que conta por encima da aplicação de qualquer princípio ou norma abstrata é a apreciação do

contexto de cada conflito e a consideração da dignidade das pessoas implicadas, fazendo prevalecer o elemento *afetivo* e *emocional*, e a vontade de ajuda sobre a frialdade e o distanciamento de qualquer princípio ou regra próprios de um universalismo substancialista. Dito de forma clara que todo mundo o entenda: ninguém é «humano» e «digno» em abstrato (Joseph de Maistre).

Nenhum dos modelos usuais de justiça que aspiram à realização de grandes modelos abstratos (supostamente fundados sobre um conceito enfático da razão, uma ordem moral específica, um modelo de discurso esotérico ou um contrato social) oferece uma visão ajustada do que representa a dignidade do «outro» (J. Shklar), porque se aferram a uma ideia de dignidade que “se ha degradado en la burbuja «intelectual», una industria en crecimiento desde la cual muchos académicos se aferran a la segura oscuridad de la jerga académica especializada y a la opacidad de las abstracciones de la teoría posmoderna”. (J. Wark)

Nesse sentido, a diferença entre o que é digno e o que não a miúdo implica a disposição e a capacidade (afetiva e emocional) para atuar ou não atuar em nome do «outro» como “un individuo concreto con una historia particular, una identidad y una construcción afectivo-emocional concretas. A través de tomar al otro, como otro “concreto”, intentamos comprender las necesidades del otro (no ya reconocerle unas necesidades que nos gustaría que nos reconocieran a nosotros) y sus motivaciones”.(S. Benhabib)

Ademais, como demonstram as mais laicas das ciências, da mesma forma que não conseguimos viver sem comer, beber ou dormir, não conseguimos compreender quem somos sem o olhar e a resposta do outro: é o outro que nos define, nos conforma e alenta nossa autoestima. O que verdadeiramente dá sentido a nossas relações, tanto ou mais que a razão, é a preocupação e cuidado que dedicamos aos demais e que nos servem de guia para conduzir nossas vidas. A mais íntima essência e a medida da dignidade são a possibilidade e a capacidade para sentir a chamada do «outro» e responder a ela. Saibamos ou não, todos os humanos necessitam «compartir a vida»: somos irremediavelmente criaturas que, com cada pensamento, com cada sentimento, com cada gesto, necessitamos experimentar «la huella de alguien en nosotros» (P. Bruckner). E é precisamente desde o momento em que o «outro» aparece como um «outro concreto» livre e autônomo, que nasce também a dimensão ético-jurídica, relacional, co-existencial ou intersubjetiva da dignidade.

O que não significa nada é a tão popular dignidade genérica, sem especificação alguma ou que implique a aceitar uma forma de dualismo de duvidosa cientificidade: que há um reino da dignidade humana paralelo ao reino da natureza e não determinado por ele. Longe de ser um princípio contrário ou separado de nossa natureza, é esta, nossa natureza, a que dá sentido a nossa ideia da dignidade humana. Dizer que o «outro» é digno, sem mais, é deixar a frase incompleta e, o que é mais penoso, equivale a não dizer nada e a ressaltar o espírito de contradição. Somente podemos aspirar a *atuar juntos* (elevada e difícil aspiração) tentando calibrar nossos altos ideais morais de forma genuinamente humana em função da e a partir do reconhecimento, do respeito e do cuidado pelo «outro», que emana de sua mera existência; isto é, “con el cuidado recíproco y con un reconocimiento de la dependencia y la vulnerabilidad del otro”.(C. Gilligan)

Desde esta perspectiva, jamais encontraremos o *quid* da dignidade introduzindo-nos frivolumente em reinos metafísicos nem tratando de encontrar seus fundamentos em tal ou qual escola de filosofia abstracionista. A dignidade não é uma nuvem amorfa e nem está feita psicologicamente de argila: é uma «propriedade emergente» da natureza humana que se plasma na presença e na aceitação do «outro» na convivência.⁴

Assim que se estamos de acordo em que a dignidade humana é a capacidade de reconhecer-nos e mostrar-nos «concretamente» dignos, e de atuar baixo o suposto implícito de significados outorgados e compartilhados em um conjunto de ações coordenadas de condutas recíprocas, devemos assumir que ela afeta a seres humanos, indivíduos de carne e osso, cada um com seu nome e sua firma, com sua estrutura genética singular, sua personalidade e caráter, sua forma particular de caminhar pelo mundo, de sorrir, mirar e sofrer, “*uno más uno más uno más uno más uno...*”(J. Wark); ou, para utilizar a expressão de Benhabib, o «indivíduo concreto».

⁴ Claro que dizer que existe uma natureza humana é algo que não está admitido por todo mundo (filósofos e cientistas). Muita gente (especialmente das ciências sociais) segue pensando que o ser humano é uma «tabula rasa» na qual que se pode escrever qualquer coisa, que sua maleabilidade é infinita e que é somente produto da cultura. Mas para os que não compartilhem dessa ideia, dizer que existe a natureza humana significa dizer que existem uma série de disposições de conduta e psicológicas que foram modeladas e refinadas pela seleção natural e que são evocadas pelo ambiente em que se vive. O comportamento moral e o sentido da justiça não são criados a partir de zero em cada indivíduo unicamente pelas forças da cultura, a educação ou as boas e más experiências vitais, senão que formam parte de nossa herança como espécie. Existe uma anatomia humana universal (com variações) e existe uma psicologia humana universal (também com variações).

Agora: Com tudo o que já sabemos sobre a natureza humana, podemos reconstruir o paraíso a partir da teoria ética do cuidado, do «imperativo do outro»? Podemos, como seres humanos dotados de uma peculiar natureza, fazendo uso de nossa festejada autonomia decisória ou como mero exercício da vontade deliberada e puramente racional eleger o cuidado do outro e/ou pôr em prática uma indiscriminada afetividade pelos demais? Nem por assomo.

Primeiro, porque somos seres irracionais, sofremos de uma grande quantidade de prejuízos e vieses cognitivos que distorcem nossa visão do mundo, dos demais e de nós mesmos, e cambiar de ideias, crenças e/ou atitudes não é só um câmbio cognitivo ou psicológico: é um câmbio de identidade, de tribo e de vida. Segundo, porque as «melhores intenções» teóricas não bastam por si sós para garantir o acerto moral de algumas posturas; depende também, e sobretudo, da factibilidade de seus propostas e de suas conseqüências, porque a ação é a única prova fiável e fidedigna para valorar uma teoria: se a ação nunca aparece, não é realizável ou é inapropriada, é muito provável que se trate de uma teoria incapaz de ter alguma eficácia fora dos limites físicos do papel em que está impressa.

Terceiro, porque anunciar alguma ética ou religião que sugira que somos capazes de confiar em excesso nos poderes da empatia (a base da afetividade), não é nem de longe o mesmo que adotar uma atitude moral de cuidado (digna, contundente e eficaz) pelos problemas sem rosto, ou cujo verdadeiro rosto não desperta tanta simpatia⁵ - convém não olvidar que as teorias éticas não dão uma ideia concludente da alma individual e que a

⁵ Nota bene: David Hume tratou de fundamentar a ética no naturalismo, baseando na existência de uma emoção simpática a capacidade de entender e valorar os problemas alheios. Hume empregava o termo «*sympathy*» («simpatia»), enquanto autores mais modernos, como Martin L. Hoffman, utilizam «empatia». Alguns autores fazem uma distinção entre estes dois termos, entendendo a «simpatia» centrada em um interesse pelos demais sem sentir necessariamente as mesmas emoções que os demais sentem (quer dizer, simpatizar com alguém somente por sua situação objetiva, sem considerar seu estado subjetivo), enquanto que a «empatia» se centra explicitamente no estabelecimento de uma correspondência entre as emoções de quem as manifesta e as do observador, isto é, imaginando-se a si mesmo «na pele de outra pessoa». Simon Baron-Cohen, por exemplo, amplia a definição de «empatia», sugerindo que requer não somente a capacidade de identificar os sentimentos e os pensamentos da outra pessoa, senão também de responder ante seus pensamentos e sentimentos com uma emoção adequada. Também há autores que concebem a «empatia» como uma capacidade neutra (que pode ser algo negativo) e a «simpatia», relacionada com a ação, como uma capacidade quase sempre positiva (Frans de Waal). Para os fins dos argumentos aqui articulados utilizamos os dois termos indistintamente.

conduta moral humana também é uma questão biológica que não podemos despachar com suposições.

Não é maldade ou um mal-entendido moral. Simplesmente o cuidado e a afetividade humana são produtos de uma combinação de impulsos emocionais e filtros cognitivos: nossa simpatia não está feita para a humanidade; nosso sentimento de afeto, nossa atenção, nossa implicação emocional, nossa solicitude e/ou nossa disposição a ajudar são um recurso limitado que nem sempre nem em todas as partes podem distribuir-se: a afetividade e o amor ao próximo têm um limite.

Sem deixar de reconhecer que a empatia é um componente muito importante da capacidade para atuar moralmente, com uma profunda história evolutiva (F. De Waal) por detrás, também é evidente que se trata de um mecanismo ancestral paroquiano, estreito de miras e seletivo, que evoluciona no contexto do próprio grupo, que não se dirige a estranhos, senão aos amigos e à família, e que conta também com circuitos neuronais de apagado-aceso. Preferir é humano, o amor é discriminatório e estamos biologicamente programados para favorecer os mais próximos, diz Stephen T. Asma.

O (difícil) cuidado do «outro»

Rememoremos algumas trivialidades⁶. O fenômeno pelo que a distância degrada à banalidade e/ou à insensibilidade os demais não é um juízo de valor sobre o diferente peso ou importância da vida ou da dignidade humana. Tampouco nos diz como deveria ser o mundo. Simplesmente nos diz como é. Não nos definimos discriminando aos demais, senão selecionando aos que sentimos próximos. Onde a empatia realmente importa é nos nossos relacionamentos pessoais, porque não se pode querer e ter em alta estima a todos os seres humanos viventes (o que se pode querer e ter em alta estima é a «*ideia*» de ter em alta estima a todos os seres humanos).

Não resulta fácil imaginar-se com maior clareza a diferença entre qualquer teoria sobre a dignidade e nosso sentimento moral completamente subjetivo. Provavelmente todos somos da razoável opinião de que toda vida humana vale em princípio o mesmo. Mas só em princípio. Com efeito, fazemos diferenças muito grandes entre o valor da vida de pessoas próximas a nós e o daquelas que não o são. O imperativo categórico de Kant, segundo o qual nossa ação moral há de tender sempre a gozar de validade universal, em realidade é (incessantemente) socavado por nossos

⁶ https://www.researchgate.net/publication/291354589_Sobre_o_quilometro_sentimental

instintos sociais, nossas emoções e intuições morais. E por muito correto e convincente que o imperativo categórico seja como ideia, nada ou muito pouco tem que ver com nossa práxis na vida diária: queremos e temos em alta estima a algumas pessoas que conhecemos.⁷

Quando valoramos moralmente a outras pessoas medimos com rasoura diferente; e não é a razão ou a insistência do “cuidado” as que pronunciam nosso juízo, “sino más a menudo la simpatía” (R. D. Precht). Nossa percepção e sensibilidade do mundo são as de animais com componentes defeituosos e uma duração reduzida. Que valoremos de outro modo a pessoas que nos resultam cercanas que a estranhos é um instinto natural. De animais inteligentes, certo, mas o foco de interesse e a natureza dessa inteligência são muito limitados. Apesar da infinita variedade da condição humana e de nossa inigualável capacidade mais ampla de abstração, de planificação a longo prazo e de representação para criar deslumbrantes fantasias e discursos de tipo «Miss Universo» («moral universal», «dignidade humana», «ética do cuidado», «igualdade plena», «justiça global» e um longo etcétera), isto não está em relação direta com o que em nosso dia a dia experimentamos, compreendemos, elegemos, decidimos e podemos, portanto, pôr em prática. Somos uma espécie que em cada momento de vigília — e inclusive em sonhos — luta para dirigir o fluxo de sensação, emoção e cognição a estados de consciência que valoramos, especialmente quando se trata de nossas relações e vínculos afetivos. (S. Harris)

A seleção natural desenhou nossa espécie para a sobrevivência, a autopreservação, o bem-estar próprio e o cuidado continuado destinado à nossa descendência. E uma vez que nossos cérebros estão organizados para investir muita atenção nos seres mais achegados, indispensáveis para perceber e sentir quem somos, os sentimentos implicados nas táticas de “«protegerse a uno mismo» también se hallan en las tácticas de «proteger a los míos»” (P. Churchland). A neurobiologia do apego, da afetividade e da empatia, responsável pela geração e intensidade da diligência e atenção para valorar, apreciar, cuidar e preocupar-se pelos indivíduos que não são de nossa própria descendência, não começa ou se ativa com uma explosão de boa vontade ou de solidariedade, senão como um frágil sussurro causado e estimulado pela sensação de afinidade.

Daí que o entorno natural social em que o ser humano plasma seus vínculos de afeto e apego é sua horda: ela é nosso mundo emocional, o

⁷ Em uma elegante formulação de Peter Sloterdijk: “El valor de uso del imperativo categórico está en su sublimidad, que salvaguarda su inaplicabilidad”.

lugar do amor, do ódio, da compreensão, da ajuda, da cooperação, do câmbio e o intercâmbio, da preocupação pelos demais e do cuidado. “Lo que queda fuera de ese alcance solo lo percibimos como lejano” (R. D. Precht). Para os seres humanos normais e com personalidade própria, os outros somente importam através das situações nas quais podemos cruzar-nos com eles. Porque o natural, o instintivo, é que o despertar da empatia, da simpatia ou da compaixão se dirija sempre a um ser singular e próximo: o «outro» há de ser separado da massa, individualizado, íntimo, com um rosto identificável e cujo destino podemos seguir.

A compaixão, ensina Martha Nussbaum, “*tiene tres elementos cognitivos: el juicio de la magnitud (a alguien le ha ocurrido algo malo y grave); el juicio del inmerecimiento (esa persona no ha provocado su propio sufrimiento); y un juicio eudaimonista (esa persona o esa criatura es un elemento valioso en mi esquema de objetivos y planes, y un fin en sí mismo cuyo bien debe ser promovido)*”. Todos se ativam evidentemente ante a contemplação do sofrimento alheio. Agora, sendo inegável a magnitude da desgraça, assim como irrefutável o imerecimento da dor causada, é o «juízo eudaimonista» o que está equivocado a maior parte das vezes – “y casi siempre de forma dramática”, adverte a autora. A imaginação empática se quebra ante a percepção sobre até que ponto outros seres humanos devem ser incluídos dentro do círculo daqueles que merecem nosso interesse e cuidado, e nossa atitude respeito do que lhes passe.

Por esse motivo há concepções éticas, já sejam religiosas ou seculares, que animam às pessoas a ampliar ou transcender suas esferas de interesses mais além dos limites que abarca a moral cálida da proximidade. No entanto, nem tudo é benevolência no reino do Senhor. Nada é o que parece; nem nos tocam indiscriminadamente as simpatias pelo evidente. Em verdade, somente algumas almas cândidas creem que existe algo assim como um gene da bondade universal no DNA dos seres humanos: nossos sentimentos, decisões e disjuntivas morais se condensam no cérebro e o que chamamos «empatia» (ou «altruísmo»⁸) tem uma composição tão eletroquímica como o que chamamos «amor próprio» (ou «egoísmo»). O alcance de nossa simpatia e de nossa incumbência moral requer um sentimento de cercania emocional, de identidade, de ação presente e que esta ameace ou dane um sistema físico cuja antropomorfização seja

⁸ O desejo de «procurar o bem dos demais», como se define este comportamento, pode estar promovido pela *empatia* (a capacidade de colocar-se no lugar do outro) ou pela *reciprocidade* (sentir-se na obrigação de devolver um favor). E ao parecer, ambos casos têm uma rubrica diferente no cérebro. (G. Hein et al.)

praticamente adjacente e imediata para gerar um sentimento de dor, angústia ou mal-estar próprio.

O cuidado e a preocupação humana ante o sofrimento, “las necesidades y las motivaciones” do «outro» não é proporcional à intensidade ou quantidade dos mesmos, senão ao grau de confinidade de quem o padece: nossos familiares e amigos pertencem ao âmbito mais estreito de apego, sentimento de afeto compartilhado e simpatia, no seguinte nível estão as pessoas que conhecemos bem e depois vem as que nos importam mais ou menos igual. E ainda que creiamos que não deveria ser assim, o certo é que nos importa mais o dano que se fez nosso filho no pátio do colégio que a morte de 20.000 pessoas desconhecidas em terremoto ocorrido em algum lugar muito remoto do mundo. Quanto mais interesse, mais empatia, cuidado e afeto; quanto menos, mais indiferença, menosprezo e apatia.

Os patéticos chamamentos ou gritos de alarme para que nos «empatizemos» com “la dependencia y la vulnerabilidad del otro” e/ou que cuidemos dos demais produzem uma espécie de insensibilidade redobrada, lassa, fruto da saturação e não da carência; uma sensibilidade intermitente afetada por algumas rachas de emoção fugaz em que se oculta uma espécie de desprezo disfarçado. O único que nos concerne não é o que nos comove, senão o que nos ameaça ou nos resulta proveitoso. Em consequência, dado que não podemos colocar-nos no lugar do outro indistintamente, nossa preocupação, cuidado ou compaixão pelos demais está cada vez mais submetida à lei mais cambiante: a do capricho. Uma paisagem desoladora da trivialidade contemporânea em que aprendemos a desatender caprichosa e deliberadamente o chamado do «outro». Isso que Ortega y Gasset chamava «*el espíritu de nuestro tiempo*».

Para que a afetividade não se degrade em uma difusa piedade, para que não olvidemos que o que impede amar a todos é precisamente o que permite cuidar a uns quantos, é necessário entender e abraçar a evidência de que o sentimento de simpatia ou empatia por alguém não depende de como percebamos sua fragilidade, seu sofrimento ou suas carências: sempre faltará ainda esse «algo», esse «quid», que nos estremece a alma⁹.

⁹ E não percamos de vista o mal que há na piedade generalizada ou indiferenciada: ser objeto de compaixão geral não é somente uma forma despiedada de amputação ou de morte social, senão também um ato que, frequentemente, só beneficia ao doador, quase sempre em algum tipo de expressão pública interessada, e ofende a humanidade daqueles que se encontram no lado receptor: sua humanidade resulta maltratada pela comiseração compulsória e/ou descuidada de outras pessoas; quer dizer, como uma questão de imagem e sutil forma de

Como seres limitados que somos, não podemos entregar-nos a todos e a empatia não pode responder a todas as expectativas, como tampouco aplacar todos os prantos: *“hagamos lo que hagamos, nunca conseguiremos saldar nuestra deuda con la desdicha de los demás. Y seguimos oscilando, como un péndulo, entre el anhelo de la simpatía universal y la encarnación restrictiva”* (P. Bruckner). Somos o que somos!

Educar na afetividade, contando com a natureza humana

O que podemos esperar ou fazer? É possível superar a natureza humana recorrendo a outra coisa? A que outra coisa? A nossa natureza divina? Por que deveríamos estender nossa preocupação pelos «outros distantes», quando adaptativamente parecemos preparados para ocupar-nos principalmente dos que pertencem ao nosso grupo, por razões de sobrevivência? Como atuar para que a empatia, a afetividade e o cuidado se influam mutuamente? Já que necessitamos desta espécie de chispa de simpatia (ou imaginada conexão), como converter a afetividade e o cuidado em «ato», a vulgar curiosidade em atenção deliberada, a apatia em diligência? Abandonamos toda a esperança?

Como sociedade temos muito que ganhar se avançamos no entendimento de nossa natureza, de nossas «limitações psicobiológicas» inerentes e das qualidades que nos fazem humanos. Mas, para esse entendimento necessitamos, em primeiro lugar, perceber e compreender que a expansão das preocupações morais relativas ao cuidado do «outro» devem muito a faculdades que não coincidem exatamente com os sentimentos morais, como *“la prudencia, la razón, la justicia, el autocontrol, normas y tabúes, y la concepción de los derechos humanos”* (S. Pinker). É uma vez que somos uma espécie maldita que tem que aprender tudo (inclusive a amar e a fazer amor), a promessa de aprender a «arte de cuidar» também é real e factível quando cada sujeito encontra seu proveito na existência do «outro» (não em sua supressão), quando abraçamos um tipo de sentimento que nos permite exercer nossas melhores capacidades e demonstrar nossa valia como seres humanos.

Por quê? Pois pelo simples fato de que o cuidado do «outro» não é uma «faculdade» congênita, que atua em nós de maneira espontânea e sem esforço. A empatia racional mobiliza muitas faculdades distintas, às vezes em conflito entre si. A afetividade não é, portanto, um dado psicológico imediato, senão mais bem um complexo exercício que tem que ser

perversão da noção de respeito, a indulgência arbitrária "degrada a quien la recibe y enaltece a quien la dispensa". (George Sand)

aprendido e conquistado primeiro, e mantido depois com certo custo psicológico.

A afetividade ideal é «ideal» e, como tal, necessita ser educada para “o cuidado, com a conscientização deste como valor moral e de conteúdo jurídico, praticando-o como exercício diário pois «o cuidado humano constitui um processo de empoderamento, de crescimento e de realização da nossa humanidade», sendo interativo e se apresentando nas mais variadas expressões de cuidar” (M. C. Oliveira e Telles e A. C. Mathias Coltro). Nas palavras de Paul Bloom: “Mientras no eduquemos y desarrollemos al máximo la capacidad para la empatía y el altruismo, la cooperación humana seguirá encontrando dificultades porque el contenido que se le asigna a la moralidad innata en las diversas sociedades varía enormemente de unas a otras.”

Em suma: a natureza humana é uma mescla complexa de preparações para o egoísmo e para o altruísmo extremos. Não somos essencialmente nem bons nem maus (agressivos nem pacíficos, nem monógamos nem polígamos, etc., etc.). Respondemos com bondade ou maldade (agressivamente ou cooperativamente, de forma monógama ou polígama) dependendo das histórias vitais específicas e dos ambientes em que nos encontremos (e isto não é coisa dos seres humanos exclusivamente, ainda que tenhamos mais variedade, senão também de outros animais). E na medida em que o lado de nossa natureza que expressamos depende de outros fatores como a cultura, o contexto e a educação, a afetividade há que ser aprendida, assumida e praticada desde a livre consciência de sua complexidade e de seus limites, que são naturais ao estarem enterradas suas raízes no tão pouco racional húmus de nossa psique, no compromisso que muitas de nossas tendências e capacidades mentais mantêm com a ideia de «dignidade humana».

Assim as coisas, o grande reto parece ser o de, a partir dos conhecimentos científicos do (evolucionado) «desenho humano», encontrar a maneira de estimular nossas virtudes e desencorajar nossos vícios, isto é, de que os indivíduos aprendam a comportar-se de forma altruísta, empática e afetiva ante uma sociedade que tende cada vez mais ao egoísmo e ao «individualismo possessivo» (a convicção de que cada um é dono de suas faculdades e do produto de suas faculdades sem dever por isso nada à sociedade). Nosso circuito cerebral se reconfigura todo o tempo, com cada ideia, pensamento, percepção, sensação, impressão,

aprendizado, etc., etc., fortalecendo as conexões em uso e debilitando aquelas em desuso.¹⁰

Somos seres «neuroplásticos» e estamos feitos para mudar – o qual é vertiginoso e ao mesmo tempo liberador¹¹. Nossa melhor esperança para o cuidado, presente e futuro, da dignidade e da liberdade humana não é fazer que todas as pessoas pensem na humanidade como uma família, o que é impossível¹². Descansa, em seu lugar, na apreciação do fato de que, inclusive se não empatizamos com distantes estranhos, suas vidas e liberdades possuem o mesmo valor e dignidade daqueles que queremos. E isso também se aprende!

Educar moralmente significa ajudar a extrair o melhor do ser humano, ensinar a “degustar cordialmente el valor de la dignidad tanto de los seres lejanos como de los cercanos, tanto de los vulnerables como de los que no parecen serlo” (A. Cortina). Como explica Michael Sandel, na presença de indivíduos dotados de certas qualidades de caráter, de certas disposições morais que os levam a identificar com a sorte dos demais e, em definitiva,

¹⁰ Contra o que se acreditou durante muito tempo, o cérebro se cultiva e ademais esse cultivo o modifica ao longo de toda a vida. “Qué duda cabe de que las bases cerebrales resultan indispensables para la educación moral. De hecho, una de las mejores aportaciones de las neurociencias consiste en haber descubierto que la *plasticidad* es una de las características esenciales del cerebro. Los seres humanos podemos cultivar nuestro cerebro, gozamos de la capacidad de adaptarnos a nuevas circunstancias y de adquirir información hasta la etapa final de la vida, hasta la vejez, aunque entonces esa capacidad disminuya. Es decir, los humanos son responsables, al menos en parte, de las acciones autoformativas que haya realizado en el pasado y, a partir de las cuales, haya ido configurando una cierta “personalidad”, un modo de actuar, que condicionará después sus acciones futuras. Por eso es esencial la educación” (A. Cortina). Dito de outro modo: devido a que a plasticidade (que se baseia na capacidade de aprender coisas novas durante toda nossa vida, e também de adaptar-nos aos câmbios que se produzem em nosso entorno) nunca se detém, o cérebro é um órgão inacabado sempre em construção e reconstrução. O que significa que somos em parte responsáveis do desenvolvimento de nosso próprio cérebro e do cérebro de todas as pessoas com quem nos relacionamos de maneira habitual, porque através de nossas ações influímos em sua plasticidade neural, e vice-versa, eles na nossa. E mais: a plasticidade do cérebro depende do quanto se usa e em que sentido, com o qual trabalhá-lo não somente é possível, senão também recomendável.

¹¹ Nota bene: Embora a plasticidade neuronal jogue um papel fundamental na educação porque permite que o cérebro se modifique com cada experiência (com cada circunstância, cada estímulo externo gerando um entramado neuronal novo), a capacidade de mudar (ou de poder modular o cérebro para mudar) não pode ir “mucho más allá de nuestros límites genéticos: (...) somos flexibles y podemos estirarnos, aunque solo en cierta medida; nuestros rasgos profundos de personalidad son solo *relativamente* maleables por la voluntad y la experiencia”. (J. Kagan)

¹² Sobre os perigos do “altruismo patológico” e o “lado escuro” da empatia: Barbara A. Oakley, autora de *Pathological altruism*.

com os destinos de sua comunidade, o melhor será deixar de lado a ideia liberal do Estado neutral para substituí-la por um Estado ativo em matéria moral, e decidido a “cultivar a virtude” entre seus cidadãos.

Depois de tudo, posto que somos a única espécie capaz de coreografar de forma ativa o presente e o futuro que queremos e de complementar o instinto com a razão, o sentido de viver bem, eticamente, significa aprender a estar, a cuidar e a preocupar-se com e pelos demais, ser um entre os outros dentro de um quadro institucional que nos afirme na condição de cidadão: o ser humano completo, ética e responsabilmente comprometido com a dignidade e a liberdade humana, é o cidadão virtuoso, que combina a procura da felicidade pessoal com a exigência interpessoal da afetividade e da solidariedade social, baixo a égide de instituições justas. Evitar, eliminar ou mitigar o sofrimento (presente e futuro), esta é a máxima, a norma moral absoluta, o imperativo categórico supremo, o cuidado definitivo.

De todos modos, dado que essas considerações não são algo que se possa provar logicamente, senão que a intuímos em exemplos e discussões acadêmicas, nos permitiremos concluir com um presto conto: “Em uma fria manhã de inverno, um velho monge perguntou a seus discípulos se sabiam quando acabava a noite e começava o dia. «Será - disse um dos discípulos - quando se pode distinguir de longe um cachorro de uma ovelha». Não - disse o monge. «Será - disse outro - quando posso distinguir de longe uma palmeira de uma oliveira». Tampouco - contestou o monge. «Então, como podemos saber?» - perguntaram os discípulos. «Saberás - disse o sábio monge - quando ao olhar para qualquer rosto humano reconheças nele a teu irmão ou a tua irmã. Enquanto isso não ocorrer, seguirás estando na escuridade”.

REFERÊNCIAS

Asma, S. T. *Against Fairness: In Favor of Favoritism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

Baron-Cohen, S. *Zero Degrees of Empathy. A New Theory of Human Cruelty*, London: Allen Lane, 2011.

Benhabib, S. “The Generalized and Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory”, in *Praxis International* (1986) 38-60.

Benhabib, S. *Critique, Norm and Utopia. A study of the Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press, 1986.

- Benhabib, S. Feminism And The Question Of Postmodernism
Praxis International, Vol. 11, No. 2, July 1991, 137-150.
- Bloom, P. *Just Babies: The Origins of Good and Evil*, Crown, 2013.
- Bruckner, P. *La tentation de l'innocence*, Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1995.
- Castro, L., López-Fanjul, C. y Toro, M. A. *A la sombra de Darwin: Las aproximaciones evolucionistas al comportamiento humano*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2003.
- Cela Conde, Camilo J. *De genes, dioses y tiranos. La determinación biológica de la moral*, Madrid, Alianza, 1985.
- Cela Conde, C.J. y Ayala, F. *La piedra que se volvió palabra. Las claves evolutivas de la humanidad*. Madrid: Alianza, 2006.
- Churchland, P. S. *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.
- Coltro, A. C. M. ; Oliveira e Telles, M. C. . Cuidando do cuidado. In: Tania da Silva Pereira; Guilherme de Oliveira. (Org.). *Cuidado e Vulnerabilidade*. 1ed.São Paulo: Atlas, 2009.
- Cortina, A. *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Madrid: Tecnos, 2011.
- De Waal, F. *The bonobo and the atheist*. New York, NY, W.W.Norton, 2013.
- De Waal, F. *Good natured. The Origins of right and wrong in humans and other animals*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Fernandez, A. *Direito e natureza humana. As bases ontológicas do fenômeno jurídico*. Curitiba: Ed. Juruá, 2007.
- Fernandez, Atahualpa & Fernandez, Marly. *Neuroética, Direito e Neurociência. Conduta humana, liberdade e racionalidade jurídica*. Curitiba: Ed. Juruá, 2008.
- Frankfurt, H. G. *The Reasons of Love*, NJ, Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Gilligan, C. *In A Different Voice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
- Hauser, M. D. *Moral minds. How nature designed our universal sense of right and wrong*. New York, NY: HarperCollins Publishers, 2008.

- Hein, G. et al. The brains functional network architecture reveals human motives. *Science* (2016).DOI: 10.1126/science.aac7992.
- Kagan, J. *The temperamental thread. How genes, culture, time, and luck make us who we are*, The Dana Foundation, 2010.
- Mosterín, J. *La naturaleza humana*. Madrid: Editorial Espasa Calpe S.A., 2006.
- Nussbaum, M. C. *El ocultamiento de lo humano*, Buenos Aires: Katz, 2006.
- Oakley, B. A. et al. eds. *Pathological Altruism*, New York: Oxford University Press, 2012.
- Oakley, B. A. Conceptos e Implantaciones del Altruismo Sesgado y el Altruismo Patológico, *Ludus Vitalis*, vol. XXI, num. 40, 2013, pp. 221-247.
- Pinker, S. The Blank Slate, the Noble Savage, and the Ghost in the Machine, *The Tanner Lecture on Human Values*, Salt Lake City, Utah: Utah University, 1999.
- Pinker, S. *The Blank Slate*, New York, The Penguin Group, 2002.
- Pinker, S. Science is not your enemy. *New republic*, August 6, 2013. <http://www.newrepublic.com/article/114127/science-not-enemyhumanities>.
- Precht, R. D. *Die Kunst, kein Egoist zu sein Warum wir gerne gut sein wollen un was uns davon abhält*, München: W. Goldmann Verlag, 2010.
- Sandel, M. J. *Justicia: ¿Hacemos lo que debemos?*, Barcelona: Debate, 2010.
- Shklar, J. *The faces of injustice*, Yale: Yale University Press, 1990.
- Siegel, D. J. *La mente en desarrollo*, Bilbao: Desclée De Brouwe, 2007.
- Sober, E., & Wilson, D. S. *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- Tomasello, M. *¿Por qué cooperamos?*, Madrid: Katz Editores, 2010.
- Wark, J. *Manifiesto de derechos humanos*, Barcelona: Ediciones Barataria, 2011.
- Wilson, E. O. *On Human Nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

Wilson, J. Q. *The Moral Sense*, New York: Free Press, 1984.