

---

## OS DESAFIOS DA HUMANIDADE NA PERSPECTIVA DE GÊNERO: DIÁLOGO COM GLOVER E NUSSBAUM

### THE CHALLENGES OF HUMANITY FROM THE PERSPECTIVE OF GENDER: A DIALOGUE WITH GLOVER AND NUSSBAUM

Marta Nunes da Costa

#### **Resumo:**

A partir de um diálogo com Jonathan Glover e Martha Nussbaum procuro neste artigo explorar os sentidos de humanidade hoje. Num primeiro momento ofereço uma breve reconstrução do conceito, a partir da dicotomia razão/emoção. Num segundo momento, olho para a desumanidade a partir de uma perspectiva de gênero. Na esteira de Martha Nussbaum defendo que os obstáculos com os quais hoje nos deparamos do ponto de vista ético e moral se devem a uma ruptura cognitiva e sensitiva e sobretudo a uma renúncia, da nossa parte, seres humanos, de aceitar plenamente a nossa condição animal. Seguindo esta linha de raciocínio, demonstro como essa renúncia está explícita na relação entre gêneros, onde a mulher representa e é representada pela condição animal e o homem representa e é representado como seu-outro, Racional. O meu objetivo é mostrar de que forma a proposta de Nussbaum, Glover e outros autores (De Wall e Caroon, por exemplo) nos podem ajudar a compreender a violência de gênero no contexto brasileiro.

**Palavras-chave:** compaixão, gênero, humanidade, razão, violência

#### **Abstract:**

*Having as my starting-point a dialogue with Jonathan Glover and Martha Nussbaum my goal in this article is to explore the meanings of humanity today. In the first section I offer a brief reconstruction of the concept, starting with the dichotomy reason/emotion. In the second section I look into inhumanity from a gender perspective. Following Nussbaum, I argue that the obstacles we face today from an ethical and moral perspective are caused by a cognitive and sensitive rupture, and most of all, by a refusal from human beings to accept our animal condition. Following this line of reasoning I show how this refusal is explicit in the gender relationships, where women represent and are represented as animal condition and where men represent and are represented as their-Other, Rational. My goal is to show how Nussbaum, Glover and others (De Wall, Caroon) conceptualizations can help us to understand gender violence in the Brazilian context.*

**Keywords:** *compassion, gender, humanity, reason, violence*

## Introdução: os conceitos de dignidade e humanidade em perspectiva

Todos os conceitos têm uma história e o conceito de dignidade não é exceção. Embora geralmente se associe ‘dignidade’ ao impulso moderno Kantiano, que coloca o conceito no centro da sua teoria moral, podemos retrair a sua origem aos estoicos que já reconheciam um valor incalculável na capacidade racional de cada ser humano. Esta capacidade, para os estoicos romanos, era prática e moral; esta capacidade também era transversal e comum a todos os seres humanos – sendo por isso uma base de igualdade – e manifestava-se na forma como cada um escolhe viver a sua vida, ordenando as suas prioridades. De acordo com Nussbaum, embora as crianças nasçam como ‘animais’, no sentido em que são movidas inicialmente apenas pelo instinto da auto-preservação, a idade revela-lhes a verdadeira natureza humana. Nas palavras da autora

‘[...] eles tornar-se-iam aptos a apreciar a beleza da capacidade de escolha e a forma pela qual a razão moral molda a totalidade do universo. Este reconhecimento, diziam eles [os estoicos] devem conduzir as pessoas a respeitar-se a si mesmo e aos outros, de uma maneira inteiramente nova. Os estoicos levavam a sério a igualdade (humana): eles defendiam a mesma educação para escravos e mulheres. Epicteto havia sido ele mesmo um escravo. (NUSSBAUM, 2010, xii)

A defesa de uma igualdade radical é revolucionária e tem consequências políticas importantes, tal como o paradigma moderno revolucionário nos mostra; porém, para os estoicos, ao contrário dos modernos (e penso quer na tradição contratualista quer nos pais fundadores americanos ou no movimento da revolução francesa), *apenas* a igualdade moral tem valor intrínseco, não a igualdade política nem as riquezas, posses, poder, saúde, amor, etc. A doutrina da *apatheia* nasce deste contexto: a liberdade das paixões deve ser entendida como controle e distanciamento das inclinações temporárias e mundanas e por outro lado, como o reconhecimento de que aquilo que *realmente* tem valor está sempre conosco.

A virtude, neste contexto, deve ser entendida como um processo constante de construção de si e ela é sobretudo visível na forma como tratamos de nós mesmos e como tratamos os outros, reconhecendo-lhes dignidade. O reconhecimento da dignidade em si e no outro *impede* determinadas práticas, como por exemplo castigos corporais ou abuso sexual; também revela a irrelevância de fronteiras, riqueza, gênero, nascimento, status, etc. O estoico é um cidadão do universo, ligado aos outros pela comum *humanidade*.

O estoicismo, sobretudo através das obras de Cícero e Sêneca, influenciou várias correntes filosóficas e políticas: Descartes, Espinoza, Grotius, Rousseau, Kant e até os pais fundadores americanos (NUSSBAUM, 2010, xiv). Para o nosso propósito quero sublinhar que é a partir do estoicismo que se desenvolve o conceito e ideia de dignidade que permanece conosco ainda hoje e que está intimamente relacionado com o de humanidade, lançando a questão de como a vida deve ser vivida, o que é a boa vida, como conciliar o determinismo da natureza com a liberdade (que irá demarcar toda a narrativa Kantiana, por exemplo), como articular moral e política e como se conduzir face ao outro.

Dando um grande salto no tempo, é Kant que vai dar um tratamento mais sistemático ao conceito de dignidade, a partir da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. A liberdade descobre-se no reconhecimento da autonomia da vontade; o ser humano, enquanto ser racional, dadas as suas faculdades e uso prático da razão, reconhece-se como membro do reino dos fins, onde todos, seus iguais, são *fins em si mesmos*, com valor intrínseco, isto é, com dignidade. A humanidade, por sua vez, traduz-se no compromisso com a construção de um mundo onde todos nos devemos reconhecer como *dignos*.

Esperaríamos que o esforço Kantiano de lançar novas bases para uma moral universal fosse não só reconhecido como válido, mas gerasse igualmente a escolha por parte de todos nós de aceitar as premissas por ele avançadas, a saber, as premissas da autonomia da vontade, da liberdade e com isso de uma moral universal refletindo o horizonte da humanidade.

Porém, Kant não conseguiu estabelecer um consenso nem ficar isento de críticas. Apesar da sua contribuição ter tido um impacto direto na forma como a narrativa ocidental se desenrolou, nomeadamente a narrativa dos direitos humanos que parte exatamente desse princípio (da dignidade como fonte de valor e humanidade), observamos forças opostas que contestam a pretensão de atribuir universalidade a uma moral. Nietzsche é talvez o crítico mais emblemático. Para Nietzsche a questão passa a ser: que valor têm os juízos sobre o bem e o mal? Ao sugerir que os valores são sempre derivados de imagens que construímos do mundo, Nietzsche rompe com a crença de uma hipotética transversalidade e universalidade de valores; pelo contrário, a

perspectiva que cada um adota é diretamente responsável pela forma como os valores se definem e se priorizam. Enquanto que Kant tomava a liberdade como um *fato da razão*, com valor *objetivo*, Nietzsche dirá que é impossível fazê-lo: o mundo não tem sentido intrínseco; o sentido é construído por nós, se assim o desejarmos (podemos viver uma vida sem sentido, não há problema nisso). Ao aceitar o colapso da velha ordem moral que postula valores e hierarquias os indivíduos descobrir-se-iam a si mesmos como absolutamente responsáveis pelos seus projetos e escolhas. A moral deixa de ser código e torna-se vida, criação, ou melhor, autocriação.

Chegamos assim a um dilema: se a dignidade é ideia e não fato, se a humanidade é projeção, não realidade, por que ainda estes conceitos são importantes para nos pensarmos a nós mesmos e ao nosso lugar no mundo e na relação com os outros? A resposta está na questão. Acredito que não se trate tanto de provar a realidade ou necessidade objetiva de manter o conceito de dignidade e humanidade como condições de possibilidade de uma vida ética e moral, mas antes de mostrar que só escolhendo viver de acordo com estas ideias é possível construir um mundo *efetivamente comum*, i.e., transformar o planeta em que vivemos na nossa casa e não apenas reduzi-lo a um espaço onde as lutas acontecem entre os seus habitantes.

O meu objetivo neste artigo é repensar a importância do conceito de humanidade; fá-lo-ei não vinculando o conceito de humanidade apenas à razão, como foi a abordagem de Kant, por exemplo, mas recuperando o papel crucial das paixões e emoções, nomeadamente a compaixão. Na esteira de Martha Nussbaum, que será a minha interlocutora, defendo que os obstáculos com os quais hoje nos deparamos do ponto de vista ético e moral, que têm obviamente implicações políticas, se devem a uma ruptura cognitiva e sensitiva e sobretudo a uma renúncia, da nossa parte, seres humanos, de aceitar plenamente a nossa condição animal. Seguindo esta linha de raciocínio em diálogo com o texto de Nussbaum intitulado *Compassion: Human and Animal*, de 2010, demonstro como essa renúncia está explícita na relação entre gêneros, onde a mulher representa e é representada pela condição animal e o homem representa e é representado como seu-outro, Racional.

## I. Humanidade – Entre a Razão e a Compaixão

Jonathan Glover na obra emblemática *Humanity*, sobretudo no capítulo 4 intitulado *The Moral Resources: Humanity* busca identificar as possíveis causas de cooperação entre seres humanos para além do cálculo e interesse próprio. De entre estas causas se encontram as ‘fontes morais’, que articulam quer necessidades humanas quer tendências psicológicas. Glover concentra-se em duas respostas humanas que representam uma ‘limitação’ importante; em primeiro lugar, a tendência para ‘responder às pessoas com certos tipos de respeito.’ (idem) A outra é a simpatia, nomeadamente, ‘preocupar-se com as misérias e felicidades dos outros e talvez sentir um tipo de identificação com eles.’ (Cf. GLOVER, 2010, p.22)

Glover parte do conceito Kantiano de respeito como tradução do reconhecimento da dignidade do outro, enquanto fim em si mesmo; este reconhecimento é à partida um limite na forma como lidamos com os outros; dito por outras palavras, o reconhecimento do outro como *ser humano* com dignidade inviabiliza ou dificulta atos de barbarismo. A barbárie requer o não-reconhecimento; a negação do outro como ser humano *igual* a mim.

A simpatia, por outro lado, pode nascer da experiência do sofrimento próprio, reconhecido no outro, ou na preocupação com os que estão mais próximos de nós. Implica por isso uma abertura ao outro através da capacidade de sentir que é, imagina-se, semelhante.

Porém, Glover alerta para o facto de que nem todos os seres humanos têm estas ‘respostas humanas’, do respeito e da simpatia; a sua ausência reflete ou converge com a (nossa) desumanidade. Há quem pratique atos cruéis sem qualquer remorso, justificando a crueldade como um meio para um fim a atingir (em contexto de guerra torna-se mais explícito, já que a tortura é muitas vezes usada com este pretexto). Assim, ‘enraizado na psicologia humana existem tendências para humilhar, atormentar, ferir e matar pessoas’ (GLOVER, 2010, p.33). Glover defende que em alguns casos quem comete estes atos nem sempre foi assim, isto é, houve algum tipo de ‘erosão da identidade moral’. Esta erosão dá-se quando as respostas *humanas* são enfraquecidas.

Diz o autor que ‘as atrocidades são mais facilmente cometidas se o respeito pelas vítimas for neutralizado. Por esta razão, a humilhação levada a cabo por aqueles com poder pode ser enorme. O elo entre humilhação e atrocidade é geralmente encontrado’ (GLOVER, 2010, p.36). Dito por outras palavras, ‘uma parte central da arte do torturador é tornar o seu trabalho mais fácil ao retirar a dignidade protetora da vítima’ (GLOVER, 2010, p.36). Os seres humanos têm uma propensão para comportamentos brutais e cruéis, assim nos mostra a história mais longínqua assim como os eventos presentes que, graças à velocidade das tecnologias nos tornaram testemunhas de horror nos quatro cantos do mundo. Ao longo de *Humanity*, Glover traça perfis e tendências que fomentam o desenvolvimento da nossa desumanidade – desde a psicologia de guerra e o tribalismo, à análise da agressão entre Estados, à forma como soldados são desconstruídos do seu papel de cidadão para se tornarem máquinas de guerra aptas a matar no exterior, entre outras. Mas é nas palavras de Hitler que Nietzsche ecoa, quando diz “Aqueles que veem o Nacional Socialismo como nada mais do que um movimento político não sabem nada acerca dele. É ainda mais do que uma religião: é uma vontade de criar a humanidade de novo’ (Hitler citado em GLOVER, 2010, p.315). Embora outros tenham matado mais do que Hitler, como é o caso de Stalin ou Mao Tse Tung, é Hitler que aparece como paradigma do que a natureza humana tem de pior. O Nazismo representa as várias tendências negativas humanas atualizadas: o sentimento de humilhação perante outras nações, o projeto de recuperação e renovação nacional, a esperança de glória, numa mistura de Darwin com Nietzsche (GLOVER, 2010, p.318). O renascimento de um nacionalismo construído a partir da objetivação do outro (o inimigo a aniquilar) demonstra os traços de tribalismo fundamentado na unidade racial (GLOVER, 2010, p.319).

Se Nietzsche parece ter comprometido qualquer esperança de uma moral universal, o que nos é permitido esperar hoje? A minha preocupação geral é tentar responder a esta questão; porém, para o propósito deste artigo específico quero concentrar-me num aspecto que Glover deixou de fora das suas considerações e que me parece igualmente pertinente e esclarecedor sobre as várias dimensões da nossa desumanidade. Esse aspecto é a desumanidade implícita nas relações de gênero, tópico da próxima seção.

## II. A (des)humanidade nas relações de gênero

Falar da desumanidade nas relações de gênero obriga a reposicionar o nosso olhar, já que não se trata de considerar casos aparentemente extremos (como líderes fascistas, nazistas ou comunistas que mataram centenas de milhões de pessoas no último século) mas antes considerar os casos *banais, comuns, dispersos e transversais* a vários países e culturas. Atrever-me-ia a dizer que a desigualdade de gênero e a violência que esta implica corresponde a um outro tipo de ‘banalidade do mal’, já que muitas vezes pessoas que se auto-identificam como seguidoras de códigos morais universais ou com tendências universalizantes reproduzem comportamentos de exclusão social e negação do reconhecimento fundamental da dignidade humana.

Num texto intitulado *Compassion: Human and Animal*, Martha Nussbaum avança um argumento pertinente para a nossa discussão. Farei uma breve reconstrução da exposição de Nussbaum para depois me contrapor a ela. Este texto começa com uma afirmação: “a compaixão humana está doente” (NUSSBAUM, 2010, p.203). Com esta frase Nussbaum anuncia o tom da sua escrita e o tema, que gira em torno dessa constatação de que o mais terrível sofrimento humano não gera, em várias circunstâncias, uma resposta de compaixão nos seres humanos. Esta falta de compaixão é perturbadora pois, de acordo com a autora, está diretamente ligada a uma falha emocional e moral que é particularmente humana; inclusive ela afirma que os animais, como macacos ou elefantes, teriam uma resposta melhor que a nossa. Como explicar essa *falha*? Esta é a questão que deve ser respondida, e que o é, pelo menos parcialmente, pelo primatologista Frans de Waal e que consiste no que ele designa por *anthropodenial*, i.e., a negação implícita por parte de humanos de que nós somos animais<sup>1</sup> (NUSSBAUM, 2010, p.203). A tese de Nussbaum, nas suas próprias palavras é: “anthropodenial, uma tendência especificamente humana, não é apenas uma posição intelectual pernicioso: é também uma grande causa de deformidade moral” (NUSSBAUM, 2010, p.203, minha tradução).

<sup>1</sup> Nussbaum dá mais um passo e infere a relação entre esta negação e a prática de misoginia.

## Como afirma Carron, De Waal

passou a sua carreira defendendo a *continuidade* entre a sociabilidade dos macacos e a moralidade humana. Ele defende que os blocos fundadores da moralidade humana estão evidentes no comportamento dos macacos, que os humanos e macacos são sociais no seu núcleo, e que as duas fundações da moralidade para ambos humanos e macacos são a empatia e a justiça. [...] Contra Tomasello, de Waal defende que *todos* os mecanismos necessários ou blocos fundadores se encontram nos animais não-humanos; a todos esses animais falta, assim parece, um maior desenvolvimento das suas ‘capacidades intelectuais’ (CARRON, 2018, p.3).

De Waal mostra (ou tenta mostrar) a continuidade existente entre emoções de animais humanos e animais não-humanos, enquanto que vários dos seus críticos se concentram nas boas discontinuidades, isto é, nos elementos que os animais humanos possuem mas os animais não-humanos parecem não possuir. Carron, no artigo recente intitulado *Ape Imagination? A sentimentalist critique of Frans de Waal’s gradualist theory of human morality* (2018) defende que a conceitualização de De Waal é problemática na medida em que toma o ‘sentimentalismo empirista’ como base para comparação entre animais humanos e não-humanos, porém, mesmo reconhecendo o papel central da imaginação e dos sentimentos morais (que não têm necessariamente conteúdo racional) a comparação não pode ser feita já que está empiricamente demonstrado que os macacos não têm a capacidade de *abstração*, fundamental a uma atribuição ou postulação de moralidade. Assim, enquanto que para De Waal a diferença entre animais humanos e animais não-humanos é essencialmente *quantitativa*, não havendo uma discontinuidade significativa entre ambos, e apesar de reconhecer que só os animais humanos são, propriamente falando, agentes morais, o primatologista não consegue explicar o que há nos humanos que torna a agência moral possível. Carron, por sua vez, afirma que a diferença entre humanos e não-humanos não é apenas quantitativa, mas qualitativa: os não-humanos simplesmente não possuem a capacidade linguística nem a capacidade de raciocínio abstrato subjacente à noção de moralidade.

Outros críticos de De Waal exploraram as discontinuidades entre humanos e não-humanos, como por exemplo, a capacidade de escolher não agir por paixão irrefletida; a capacidade de ordenar as suas preferências; a capacidade de pensar acerca do sentido de uma ‘boa vida’ na sua relação com outros; a capacidade de considerar os outros na sua tomada de decisão (NUSSBAUM, 2010, p.205). Os seres humanos



parecem ter estes traços distintivos, o que supõe algum tipo de ‘abismo’ ou ‘ruptura’ entre o animal e o humano. Porém, Nussbaum considera que a discussão sobre animais humanos e não-humanos no que diz respeito à compaixão negligencia o tipo de ruptura em causa e é para ela que a autora quer olhar. Dito por outras palavras, Nussbaum não quer apenas trabalhar sobre a ruptura mais óbvia, explícita na afirmação de que só os humanos são agentes morais, mas sim na ruptura oculta, na ruptura que se esconde do nosso olhar e que diz respeito à forma como os humanos rompem com a natureza e ao fazê-lo causam *dano* a si. Seguindo Christine Korsgaard, Nussbaum quer perceber o porquê de os ‘seres humanos parecerem estar danificados psicologicamente, de formas que sugerem uma ruptura profunda com a natureza’ (Korsgaard in NUSSBAUM, 2010, p.205, minha tradução).

Assim, Nussbaum vai, num primeiro momento, mapear a análise da compaixão referente aos humanos; e num segundo momento, investigar as diferenças entre compaixão nos animais e compaixão nos humanos. Por fim, Nussbaum procura chegar a um retrato mais justo acerca das diferenças e distâncias entre animais e humanos (NUSSBAUM, 2010, p.205). Vale realçar que Nussbaum toma como seu interlocutor Jonathan Glover e a obra *Humanity*, com a qual dialogámos na seção anterior, e mais especificamente Nussbaum vai concentrar-se nos dois *silêncios* presentes na obra de Glover: o silêncio referente à relação entre emoções humanas e emoções animais, e o silêncio referente à negação humana face à pertença ou partilha de uma condição animal. A misoginia, de acordo com Nussbaum, carrega esse esforço de negação, ‘[...] já que as mulheres têm sido repetidamente retratadas como sendo, de alguma forma, mais corporais que os homens, mais viciosas, menos rijas, com os seus elos indissolúveis com o nascimento e com a receptividade sexual’<sup>2</sup> (NUSSBAUM, 2010, p.206).

Nussbaum toca num ponto importante, a saber, a relação entre as emoções e a percepção do nosso lugar face aos outros, no que diz respeito à nossa condição animal. Com efeito, esta parece ser uma avenida de pesquisa promissora, por um lado, por ser

<sup>2</sup> No inglês “[...] women have repeatedly been portrayed as somehow more bodily than men, more viscous, less hard, with their indissoluble links to birth and sexual receptivity.”

capaz de iluminar aspectos acerca da misoginia, do ódio que os homens sentem pelas mulheres por elas representarem a ‘encarnação’ animal; por outro, por mostrar o que subjaz à construção das narrativas científicas dominadas pela ideologia da neutralidade (de gênero), ao mesmo tempo que edificam os seus sistemas de práticas em cima de preconceitos que revelam uma violência real e simbólica contra as mulheres (*apenas* pelo fato de serem mulheres).

### ***O lugar da compaixão***

Na obra *Upheavals of Thought* Nussbaum trabalha com a emoção humana de ‘compaixão’. Para a autora, a compaixão tem três pensamentos como partes necessárias: (i) o juízo de seriedade, i.e., aquele que sente compaixão pensa que alguém está sofrendo ‘de forma não trivial’ (idem); (ii) o juízo da não-culpa, i.e., sente-se compaixão por quem sofre e que nada fez para ‘merecer’ isso, isto é, o outro não tem culpa<sup>3</sup>; (iii) o juízo de possibilidades similares, i.e., a pessoa que sente compaixão reconhece naquele que sofre alguém semelhante a ela. A estes Nussbaum acrescenta uma quarta parte, a saber, o juízo eudaimonista, i.e., a pessoa que sente compaixão coloca aquele que sofre como parte da sua vida – o outro, que sofre, faz parte do seu projeto de vida.<sup>4</sup>

A partir destes critérios é possível avaliar as continuidades e discontinuidades entre a compaixão humana e a compaixão animal. Os animais não humanos não têm noção de ‘culpa’, isto é, eles podem reconhecer o sofrimento do outro, mas não conseguem inferir ou atribuir culpa ou não-culpa àquele que sofre. Quanto às possibilidades similares, os humanos aprendem desde muito cedo que são vulneráveis à doença, à dor, à morte, e que essa vulnerabilidade os coloca numa situação de *igualdade*, isto é, os humanos são radicalmente iguais na consciência da sua finitude,

<sup>3</sup> Curioso notar que há estudos sociológicos que explicam porque os americanos não tem compaixão pelos pobres, baseados nesta premissa: os pobres são responsáveis pela sua pobreza, pela sua preguiça ou falta de esforço (NUSSBAUM, 2010, p. 208).

<sup>4</sup> Importante distinguir compaixão de empatia. De acordo com Nussbaum, empatia é ‘a capacidade de imaginar a situação do outro’; empatia não é suficiente para compaixão, embora a compaixão possa nascer da empatia podemos ter compaixão por seres cuja experiência é-nos impossível de imaginar; empatia envolve algo ‘moralmente valioso em e para si mesmo, a saber, o reconhecimento do outro como centro de experiência.’ (NUSSBAUM, 2010, p.209).

ecoando a tese rousseauiana. A compaixão entre animais é certamente mais limitada àqueles que os cercam, porém é previsível e é uma constante. Vários animais manifestam preocupação e cuidado com os seus pares, como é o caso dos elefantes que têm grande noção de grupo e pertença; outro exemplo são os cães que sentem não só com os seus semelhantes, mas com os próximos, começando pelos humanos. Como Nussbaum diz, os cães são simbióticos, eles abrem o seu círculo a seres de outras espécies. Por outro lado, “a compaixão humana [...] é profundamente irregular e não é de confiança, o que faz parecer que os animais sejam seres moralmente superiores” (NUSSBAUM, 2010, p.214). Com efeito, os humanos, tendo as capacidades acima citadas, deparam-se com a capacidade de deturpar o juízo de culpa, ou desresponsabilizando-se a si mesmas, ou deslocando a responsabilidade de uns para outros (como é o caso típico de culpar o pobre pela sua própria condição). Esse processo de deslocamento dá-se através de tradições sociais, patriarcado, construção de sistemas e reprodução de lógicas de dominação, etc.<sup>5</sup> A incapacidade de pronunciar para si mesmo esse juízo abre os seres humanos para diferentes tipos de distorção.

Nussbaum, porém, quer concentrar-se num tipo específico de distorção, a saber, o *anthropodenial*, i.e., a negação por humanos da sua condição animal, colocando-se num nível de superioridade; esta distorção tem dois aspectos que atingem diretamente o processo de formação da compaixão: o nojo e a vergonha primitiva (NUSSBAUM, 2010, p.215). A vergonha primitiva é, de acordo com a autora, ‘uma vergonha que toma como seu objeto a falha por não ser onipotente’ (NUSSBAUM, 2010, p.216). A vergonha, dado o seu foco narcisista, está associada à violência.<sup>6</sup> A vergonha, considerada agora não a nível do bebê ou criança, mas a nível de coletividade, manifesta-se no deslocamento que torna um grupo ‘alvo’, merecedor de ‘vergonha’ por ser mais fraco. Se é fraco merece ser dominado, merece ser aniquilado, merece ser subjugado. Ao fazer esse movimento aquele que o faz pensa-se (ou imagina-se) liberto

<sup>5</sup> Outro exemplo típico é culpar a mulher da violência que ela mesma sofre, o que fica visível no discurso muitas vezes reproduzido diante da notícia de que uma mulher foi estuprada: “porque usou aquela saia? Ela estava pedindo (para ser estuprada)”.

<sup>6</sup> Vale lembrar de Rousseau: o desejo de dominação dos outros nasce da constatação da sua vulnerabilidade. *Emílio* surge aqui como programa de educação que visa a que a criança aprenda a viver consigo mesma, de acordo com as suas necessidades.

da sua condição animal: o deslocamento que retira um grupo de humanos do seu horizonte de igualdade significa rebaixamento (ou naturalização) à sua animalidade e, por contraposto, à elevação daquele que o rebaixa: a transcendência da animalidade, a entrada na ‘humanidade’.

O outro sentimento é o nojo, o qual nasce também na primeira infância: começamos por sentir nojo dos excrementos do nosso próprio corpo; o objeto de nojo é encarado como algo que ‘contamina o eu’ porque lembra a nossa animalidade. O deslocamento repete-se como acima: para que eu consiga separar-me da minha condição animal eu preciso objetivar ‘outros’ como representantes dessa condição. Essa objetivação traduz-se no esforço permanente de se distinguir deles. Diz Nussbaum em *Hiding from Humanity*:

O nojo começa com um grupo de objetos centrais, que são vistos como contaminadores na medida em que são vistos como lembranças da nossa mortalidade e vulnerabilidade animal. O nojo por esses objetos é mediado por conceitos, e nesse sentido, é aprendido, mas aparece de forma omnipresente em todas as sociedades humanas. O nojo, porém, estende-se a outros objetos através de um conjunto complicado de conexões (NUSSBAUM, 2004, p.93).

O nojo é *ensinado* pela sociedade, apesar de poder ter uma origem evolucionária (NUSSBAUM, 2004, p.94), isto é, o ensino tem um papel fundamental na forma como moldamos as nossas tendências e emoções.

A exposição de Nussbaum até agora conduz à conclusão de que a compaixão humana está infetada por esta negação da animalidade, que se reveste de múltiplas formas: os corpos das mulheres, os corpos africanos, os corpos indígenas, todos esses corpos que se retiram do horizonte da igualdade, que se colocam (ou melhor, são colocados) como *outros*, como animais, como inferiores, como nojentos, como vergonhosos, como bárbaros, como não-civilizados. Esses *outros* deixam de ser *outros humanos* e passam a ser objetos, da mesma forma que os animais são visto como objetos pelos humanos. A história está repleta de exemplos: a construção do judeu como parasita ou porco,<sup>7</sup> a construção da mulher como lugar (corpo) de vida e morte,

<sup>7</sup> Lembrando que um dos maiores insultos para um judeu em França é ser chamado de ‘*salle juif*’, pois remete exatamente à verbalização do nojo e à associação do judeu ao animal e à decadência. Nussbaum diz: ‘O caso dos judeus mostra-nos que o nojo em relação a grupos frequentemente se apoia em engenharia social elaborada. Esta engenharia não precisa sequer apoiar-se em respostas humanas

representando a continuidade com a condição animal. A misoginia, de acordo com a leitura que Nussbaum faz de Miller (NUSSBAUM, 2004, p.111) está por isso diretamente ligada ao nojo.

A deformação que aqui acontece tem um impacto direto na forma como o juízo de seriedade é inferido, pois se os objetos, nojentos, animais, inferiores, sofrem, com certeza eles não sofrem *da mesma forma que nós*. Por isso também, eles são retirados do nosso universo eudaimonista: preocupamo-nos com aqueles que nos são próximos, não com aqueles que nem são dignos ou merecedores de reconhecimento. O processo vicioso repete-se sem cessar, ficando incarnado na lógica patriarcal e num conjunto de estereótipos que são repetidos e consumidos como meras mercadorias. As mulheres, por serem associadas ao nascimento e ao sexo, são forçadas à permanência simbólica na sua condição *animal*. Quando os homens matam as mulheres com toda a naturalidade, eles exprimem a necessidade de bloquear qualquer possibilidade de comum ou significado pessoal ao outro. Matam-se mulheres porque elas, lembrando pela sua existência o que *todos são*, precisam ser extintas, afogadas, exterminadas, para que a mentira permaneça um pouco mais. Nussbaum conclui dizendo que a

a ‘humanidade’, ‘a condição de ser (meramente, animalmente) humano, e da nossa consciência sofrida da nossa condição não-transcendente, são grandes fontes de desumanidade, a capacidade de suspender a compaixão e o respeito por outros seres humanos (NUSSBAUM, 2010, p.222).

### III. Nussbaum e o contexto brasileiro

Embora considere que a contribuição de Nussbaum é valiosa para pensar as diferentes camadas de construção deste ideal ‘humanidade’, quando confrontada com a realidade brasileira sou obrigada a pensar de que forma o enquadramento oferecido por Nussbaum nos poderia ajudar a compreender e transformar o real.

---

amplamente partilhadas. Embora o nojo relativo a judeus pareça ter tido raízes profundas em experiências de vergonha, medo e devastação, o facto de ter sido dirigido a judeus em particular é um artefacto do sucesso social dos judeus, combinado com uma campanha ideológica elaborada que visava deitá-los abaixo. Uma forma certa de o conseguir é fazê-los ocupar um estatuto entre o inteiramente humano e o meramente animal. [...] Na medida em que havia uma necessidade de associar judeus (ou *algum* grupo, e por várias razões os judeus vêm à mente) com estereótipos do animal, assim distanciando-os do grupo dominante, que eles foram representados e retratados na linguagem de forma a serem considerados nojentos’ (NUSSBAUM, 2004, p.111).

Nussbaum supõe que na base desta ‘humanidade’ (enquanto ideal e não apenas partilha de condição de ser humano – animal) está a capacidade de compaixão e respeito. Compaixão pelo sofrimento do outro supõe essa capacidade de *sentir com*, seja por conseguir imaginar-se no lugar do outro ou por ter o outro como referência que lembra a própria dor. Esta compaixão, partilhada por animais humanos e não humanos, torna-se difícil de manter entre os humanos à medida que a sociedade vai evoluindo e, com ela, novas ideias, novos usos da razão, novas ideologias, novas estratégias surgem. Lembra o argumento de Rousseau no *Discurso sobre a Origem e os fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, para quem a compaixão permanece o elemento fundamental, *anterior à razão*, que permite salvaguardar a nossa condição (humana). Porém, o paradigma que Rousseau explora nesta obra é o paradigma da condição *anterior à razão*, em que o ser humano se aproximava mais dos animais do que dos seres humanos tal como hoje são pensados. Nesse sentido, o ser humano numa condição hipotética de estado de natureza é sobretudo *animal*, porém tem uma característica distinta dos outros animais: a capacidade de resistir à natureza e transformá-la, ou, por outras palavras, a liberdade. A liberdade que não é ideia moral (ainda), mas prática existencial. À medida que a razão se introduz (movida pelas paixões), a configuração natural vai sendo transformada. A compaixão imediata, a reação ao sofrimento do próximo (sobretudo dos seus semelhantes) vai sofrendo alterações à medida que as relações entre os seres humanos se aprofundam, dando espaço à invenção dos valores e da moral. O respeito surge já neste momento de desnaturalização, em que o ser humano se transforma em *outra coisa, não meramente natural (não-racional)*. O respeito é um valor social, reflexo de relações sociais e da internalização de papéis. Aqui, a questão do nojo e da vergonha entra em cena. Porém, ela está vestida da experiência social. A ideia de respeito, tal como a ideia de dignidade, cumprem o papel de substituir, num contexto social (mais) evoluído, o papel da compaixão no hipotético estado de natureza. Aliás, é curioso notar que *esse* conceito de dignidade defendido por Kant, que está na base das teorias dos direitos humanos, se definiu pelo seu carácter *racional*, não animal. Inclusive, a questão é apresentada como se, *apesar da sua natureza animal, empírica*, o homem tem dignidade porque é *racional*. A lógica é oposta à de Rousseau.

No contexto brasileiro, pensemos nos exemplos gritantes de violência contra a mulher e no feminicídio. Será essa violência pode ser interpretada como expressão da

negação da condição animal do humano? A barbaridade dos crimes cometidos impede de imaginar como esse que *mata, estupra, viola e destrói* a mulher se pode ver a si mesmo como superior; teria que aceitar a explicação de que essa violência representa uma fantasia de superação e, paradoxalmente, de rejeição de si mesmo. Com efeito, a violência contra a mulher manifesta o limite das ‘fontes morais’ mencionadas por Glover. Ao mesmo tempo, por não cumprir nenhum dos juízos/pensamentos propostos por Nussbaum, necessários à compaixão, revela a distorção moral e a limitação (no sentido de ‘humanidade’) do sujeito. Observa-se que a mulher é associada ao sofrimento desde sempre; além disso, do ponto de vista da não-culpa, a mulher está igualmente condenada: ela *nasce* culpada, apenas por ser mulher. O sofrimento da mulher, na medida em que a mulher é o *outro*, o *animal que deve ser superado*, não é semelhante ao do homem que julga, mas sim diferente. É o sofrimento que distancia aquele que vê, que observa, que o causa e que nada tem de semelhante consigo. Neste sentido, até o juízo eudaimonista fica comprometido, porque a desconstrução da mulher enquanto ser animal-humano já foi feita, e assim retirada a possibilidade de a considerar, e reconhecer, como parte significativa do projeto de vida daquele que julga.

Isto obriga a confrontar a distância que separa a vítima de violência (mulher) do abusador. Mas ao contrário de Nussbaum que vê a violência como expressão (provavelmente inconsciente) do desejo de superação da animalidade, considero que a situação é inversa. Nega-se à mulher a possibilidade de ser *humana*, isto é, *reconhecida como humana*, porque aquele que a violenta, bate ou estupra não é *humano*, mas apenas animal e por isso, incapaz de reconhecer ou sentir com o outro, isto é, incapaz de sentir compaixão. Assim, a violência manifesta o pior da nossa animalidade e mesmo comparados com animais não humanos, certamente ficaríamos num nível inferior pois somos das raras criaturas capazes de ter prazer ao causar sofrimento e dor no próximo. A violência mata o espaço símbolo e físico de construção da humanidade; ela rejeita a promessa e possibilidade de nos tornarmos *pessoas*, no sentido moral; ela condena-nos à produção e reprodução de uma barbárie que até a natureza desconhece.

## Conclusão

Tentei mostrar neste artigo que a humanidade enquanto conceito tem uma história, e que na modernidade está vinculada à tarefa quase impossível de fundamentação de uma moral numa nova ordem secular e imanente. Este conceito de humanidade distingue-se do mero fato de ‘ser humano’ e articula uma dimensão experiencial, empírica, animal e uma dimensão racional. Experiencial, na medida em que remete a sentimentos e emoções primordiais, nomeadamente a compaixão. Racional, na medida em que a compaixão se metamorfoseia em respeito e reconhecimento de dignidade do próximo. A partir de uma análise dos argumentos de Glover e Nussbaum, e numa perspectiva de gênero mostrei como a violência contra a mulher esconde as contradições e tensões presentes no ser humano, mais precisamente apreendidas pelo conceito de *anthropodenial*. Porém, sugeri que a leitura de Nussbaum é insuficiente para dar conta da barbaridade que acontece no contexto brasileiro.

## Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, tradução de António de Castro Caeiro. Lisboa: Quetzal Editora, 2015.
- DEAN, R., *The Value of Humanity in Kant’s Moral Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- CAROON, “Ape Imagination? A sentimentalist critique of Frans de Waal’s gradualist theory of human morality” em *Biology & Philosophy*, 33:22, 2018, pp. 1-23
- GLOVER, Jonathan, *Humanity – A Moral History of the Twentieth Century*, Yale University Press, 2001.
- HILL, Thomas E., *Dignity and Practical Reason in Kant’s Moral Theory*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.
- KANT, I., *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KANT, I. *Metafísica dos Costumes*, tradução de Edson Bini, São Paulo: Edipro, 2003.
- NUNES DA COSTA, M. “Patriarcado, Violência, Injustiça – sobre as (im)possibilidades da democracia” em *Debate Feminista*, vol.54, pp.1-16, Elsevier Ed.: Cidade do México 2017.
- NUSSBAUM, M. “Compassion: Human and Animal” em *Ethics and Humanity –*



*Themes from the Philosophy of Jonathan Glover*, Oxford: Oxford University Press, 2010, pp.202-228

\_\_\_\_\_, M. *Hiding From Humanity – Disgust, Shame and the Law*, Princeton: Princeton University Press, 2004.

ROUSSEAU, J.J., *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*.

SENECA, L.A., *Anger, Mercy, Revenge*, tradução de Robert Kaster e Martha Nussbaum, Chicago: Chicago University Press, 2010.

SMITH, C., *What is a Person – Rethinking Humanity, Social Life and the Moral Good from the Person Up*, Chicago/London: Chicago University Press, 2010