

Revista de Pesquisa em Filosofia
FUNDAMENTO

ISSN: 2177-6563





UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



Revista de Pesquisa em Filosofia
FUNDAMENTO

Ouro Preto – Minas Gerais – Brasil
ISSN 2177-6563

FUNDAMENTO • N. 19 • 2019

EXPEDIENTE DA EDIÇÃO

EDITORES GERENTES

Gabriel Geller Xavier – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Guilherme Domingues da Motta – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

EDITORES ASSISTENTES E DE LAYOUT

Maria Cristina de Faria Oliveira – Mestranda em Filosofia – Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Rondnelly Nunes de Assis – Mestrando em Filosofia – Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

COMITÊ EDITORIAL

Alexandre Noronha Machado – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal do Paraná, UFPR, Brasil

Alice Bitencourt Haddad – Professora Adjunta do Departamento de Filosofia – Universidade Federal Fluminense, UFF, Brasil

Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira – Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Católica de Petrópolis, UCP, Brasil

Danilo Marcondes de Souza Filho – Professor Titular do Departamento de Filosofia – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, Brasil

Frank Thomas Sautter – Professor Titular do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Brasil

Guido Imaguire – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Brasil

Guilherme Araújo Cardoso – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Hélio Lopes da Silva – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

José Luiz Furtado – Professor Titular do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Mário Nogueira de Oliveira – Professor Associado do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Nelson Gonçalves Gomes – Professor Titular do Departamento de Filosofia – Universidade de Brasília, UnB, Brasil

Sérgio Ricardo Neves de Miranda – Professor Associado do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Sergio de Souza Salles – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Católica de Petrópolis, UCP, Brasil

Túlio Roberto Xavier de Aguiar – Professor Associado do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, Brasil

SEXO E GÊNERO: EM TORNO DA JUSTIFICAÇÃO DA ÉTICA

Fernando Maurício da Silva¹

Faculdade Municipal de Palhoça

Resumo

Este artigo questiona as perspectivas éticas sobre sexo e gênero. As éticas de perspectiva feminista sobre estes temas são analisadas como ponto de partida para responder sobre a utilidade destas formas de ética. Neste sentido, a questão diretriz refere-se à justificação não apenas de uma ética feminista sobre gênero e sexo, mas da própria pretensão ética que aborda ambos os temas ou suas relações. O método para analisar a justificação e seus limites em ética feminista requer avaliar também as suposições éticas de tipo normativo e metaético. Deste modo, as éticas feministas são discutidas quanto aos problemas e métodos por elas assumidos, conjuntamente com suas pretensões normativistas ou descritivistas. O resultado destas discussões permitirá distinguir como sexo e gênero são diversamente tratados eticamente no campo das teorias da ação e das teorias do status moral das pessoas. Esta distinção, portanto, permitirá justificar a relação e a diferença entre éticas que se ocupam de questões de gênero e questões sexuais.

Palavras-chave: Ética. Gênero. Sexo. Feminismo. Metaética. Filosofia.

Abstract

This article questions the ethical perspectives on sex and gender. Ethics from a feminist perspective on these themes are analyzed as a starting point for answering the usefulness of these forms of ethics. In this sense, the guiding question refers to the justification not only of a feminist ethics about gender and sex, but of the very ethical claim that addresses both themes or their relationships. The method for analyzing justification and its limitations in feminist ethics also requires assessing normative and metaethical ethical assumptions. In this way, feminist ethics are discussed regarding the problems and methods they assume, together with their normativist or descriptivist claims. The result of these discussions will make it possible to distinguish how sex and gender are differently treated ethically in the field of theories of action and theories of people's moral status. This distinction, therefore, will make it

1 Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

possible to justify the relationship and the difference between ethics dealing with gender and sexual issues.

Keywords: Ethics Gender. Feminism. Metaethics. Epistemology. Philosophy.

Introdução

Algumas investigações recentes sobre gênero têm incluído questões éticas de forma específica. O uso de expressões do tipo “ética nas relações de gênero” ou “ética e questões de gênero” tornaram-se frequente entre pesquisadoras e pesquisadores dedicados as chamadas “teorias de gênero” e “teorias feministas”, apesar do ensino acadêmico de filosofia ainda não ser sistemático neste campo². Seja como for, o fato é que questões de gênero parecem incluir questões éticas em sentido estrito. Porém, este não é um privilégio das teorias de gênero: também se fala em perspectivas feministas sobre gênero e sexualidade, assim como alguns destes temas são alvo de formas mais estritas de domínio que têm sido atualmente chamados de “*sexual ethics*”, “*sex ethics*” ou “*sexual morality*”³. Portanto, ao menos três campos podem discutir temas correlacionados no escopo da ética prática: a ética das relações sociais de gênero, as éticas feministas sobre gênero e as investigações estritas de ética do sexo ou sexualidade. O problema, contudo, é que para muitas autoras os estudos em ética do sexo e do gênero se confundem, assim como muitos outros estudos alegam que uma ética da sexualidade envolve assuntos particulares, sendo indevido confundi-los. Por isso, estes são domínios cuja coincidência ou ambiguidades dos temas reivindicados pode ser alvo de justificações, críticas ou reformulações. É desta justificação que este trabalho irá

2 Por exemplo, nos dicionários de filosofia consagrados, o verbete “gênero” ainda costuma conter apenas a acepção lógica, não se referindo ao seu sentido moral ou social, ou apenas descreve o conceito em relação ao correlato “espécie”, no interior da metafísica de Aristóteles, embora, em dicionários especializados de ética, o mesmo verbete, quando não é ausente, é tratado no interior do verbete “sexo” – o que, aliás, já representa uma decisão teórica importante. Para outra indexação possível, não se encontra nos departamentos de filosofia das universidades brasileiras uma disciplina de ética de gênero ou similar, mas sim de filosofia feminista ou, para casos mais específicos, ementas que contenham questões de gênero como temas de ética prática, por exemplo, família, criança, procriação, exploração, corpo, sexualidade, etc. De modo similar, alguns autores preferem se expressar apenas mediante a conjunção “ética e gênero”, outros especificam seu ponto de partida adotando a expressão já consagrada, “ética feminista”.

3 Sobre isso, veja-se, por exemplo, Margolis (2004), Wertheimer (2003), Soble (2008), etc.

se ocupar. O método para este projeto compreenderá a análise comparada das diversas teorias sobre o assunto, especialmente de orientação feminista, devido às conexões aí reivindicadas, como será mostrado a seguir.

Certamente o tema poderia ser apreciado de forma bem mais ampla. Para um primeiro caso, quando os assuntos são abordados amplamente na ética prática, os mesmos temas sofrem variadas especificações, por exemplo, estudos teológicos em ética da sexualidade, perspectivas feministas em ética sexual, defesas kantianas sobre o sexo, etc. Além disso, quando se trata da justificação normativa, alguns problemas são comuns para toda abordagem que de alguma maneira diga respeito às relações de gênero: sexo, gênero e justiça. Em terceiro lugar, em sentido estrito, há quem prefira admitir certa separação entre os seguintes domínios ou abordagens, mais ou menos distintas em três grandes setores:

(A) A *ética da sexualidade* envolveria um domínio particular de problemas: moralidade e sexo, bom e ruim na sexualidade, objetificação e consentimento sexual; o valor do sexo e a perversidade sexual; o desejo, a atividade, as preferências, a identidade sexual, a escolha sexual; sexo e religião; direitos sexuais em sua relação com os direitos humanos, direitos de liberdade e outros; casamento, sexo pré-conjugal, sexo extraconjugal; sexo, saúde pública e decência social; pornografia; etc.

(B) Uma *ética de gênero* (entenda-se uma ética sobre relações sociais de gênero) também formaria um campo próprio de problemas: gênero e socialização, gênero e biologia, gênero como personalidade ou sexualidade, utilidade e não utilidade da categoria de gênero, etc.

(C) E os *estudos de gênero* podem ser concebidos como abordagem ampla das questões, por exemplo, quando envolvem estudos não apenas sobre mulheres ou o feminino, mas também estudos sobre a homossexualidade, os estudos *queer*, etc.; ou ainda identidades de gênero binárias e não-binárias, transtornos de identidade de gênero, fatores biológicos na intersexualidade, transgênero e transexualidade; definições e relações parentais de papéis de gênero; etc.

Ora, mesmo que se admita que esta divisão seja razoável, alguns problemas não poderão ser ignorados. Acontece que, em primeiro lugar, em relação à

segunda modalidade de problemas, muitas vezes defende-se, sobretudo nas éticas feministas, que a categoria de gênero seria importante sem ser suficiente, ou seria questionável e objeto de revisão, etc. Além deste problema metodológico, surgirão ambiguidades ou correlações entre sexo e gênero tal que a “ética de gênero” seria o mesmo que uma “ética do sexo”, sempre que se aceita a crítica segundo a qual o gênero não pode ser estudado separadamente do sexo de uma pessoa. Assim, enquanto a perspectiva (A) reivindica o estudo que questões muito particulares – não sem objeções –, a perspectiva (B) frequentemente reivindica para si temas presentes tanto em (A) quanto em (C), diferente da perspectiva (C) que tende a afirmar que os problemas de gênero são mais amplos e distintos das outras duas perspectivas. O leitor certamente entenderá que este é um recorte sintético para efeito provisório do levantamento de um problema. Mas, o que ao menos deve estar claro é que ambos os termos “sexo” e “gênero” são ambíguos ou complexos e que o debate frequentemente é traçado em mais de um nível de denotação.

Será razoável ao menos começar por distinguir entre *teorias de gênero* em sentido amplo e questões éticas sobre gênero em sentido estrito, que podem estar presente nas éticas feministas ou não feministas sobre sexo, gênero, sexualidade, etc. Deste modo, temos o seguinte debate:

(i) Para algumas autoras e autores, a “ética do sexo” deve incluir a “ética de gênero”;

(ii) Para outros e outras, a verdade está no inverso;

(iii) Mas há quem defenda que estes são dois domínios independentes: questões estritas sobre éticas da sexualidade (o comportamentos sexual e de gênero) não se confundem com os problemas próprios de ética das relações de gênero/sexo (definições biológicas e sociais, relações sociais, políticas e jurídicas, etc.).

(iv) E há também quem reivindique que sexo e gênero (e outras categorias, como justiça, etc.) devem ser discutidos concomitantemente em uma mesma abordagem, o que recebeu defesas mais fortes em autoras feministas.

As pesquisadoras costumam se deparar aqui com ambiguidades ou correlações de domínios. Responder se se trata de correlações ou ambiguidades forma, por conta própria, um importante conjunto de problemas, mas também já

fornece razões para uma abordagem ética. Certamente, entretanto, alguém poderia pretender formular um novo domínio de investigação que superasse aquela ambiguidade. Uma primeira possibilidade seria falar em “ética de gênero” no sentido de “ética prática das relações e identidades de gêneros”, o que incluiria as definições sexuais e o comportamento erótico. Isto teria a vantagem de sua amplitude, indo desde questões sobre a moralização do sexo até questões de gênero sobre mulheres, transgêneros, biopolíticas, etc.; mas a desvantagem estaria na estranheza da expressão, como se pudesse haver uma ética aplicada a cada gênero ou como se questões sexuais não se deixassem distinguir: falar em “ética de gênero” seria tão problemático quanto falar em “ética de classe”, o que incluiria estudos sobre mulheres, homens, gays, lésbicas, *queers*, etc. Por isso, uma segunda possibilidade estaria em falar em *ética da sexualidade* como um domínio particular, tal que uma ética das relações de gênero compreenderia uma das espécies de problemas. Não é necessário responder esta questão de nomenclatura neste momento. Talvez isto seja irrelevante. Ao invés disso, no interior desta quadrúplice dificuldade, será aqui discutida as reivindicações – na maioria das vezes feministas – que propuseram concepções éticas sobre *ações* ligadas ao sexo ou ao gênero, bem como sobre o *status* moral do gênero e do sexo. Isto pode ser apresentado na forma de uma pergunta diretriz:

(A) Haveria justificação ética para distinguir ou não questões de sexo, sexualidade e gênero?

Agora, se darmos ouvidos para várias das reivindicações feministas – que serão analisadas posteriormente – a mesma questão pode admitir a seguinte variação:

(B) Qual a justificação ética para o feminismo em relação às questões sobre gênero, sexo e correlatos?

Enfatize-se que se trata da questão *normativa* sobre a *justificação* do feminismo. Esta questão, pelas razões que serão discutidas, se deixa provisoriamente dividir em duas. A primeira é sobre o valor das éticas feministas:

(C) Em que medida uma ética prática sobre questões de gênero e/ou sexo depende ou não das perspectivas feministas?

A segunda questão refere-se à qualidade prática das perspectivas, considerando as variantes feministas, como ainda será explicitado:

(D) Qual a utilidade de uma ética feminista de gênero e/ou sexo?

Com efeito, a “ética de gênero” (sempre como expressão resumida para perspectivas em ética prática sobre relações de gênero) já possui uma tradição, ainda que, muitas vezes, não estrita. Para uma ética de gênero “clássica” pode-se considerar os trabalhos de S. Beauvoir, Nancy Chodorow e Chaterine Mackinnon. Ver-se-á, contudo, que autoras posteriores forneceram elementos mais importantes para uma ética de gênero, sobretudo quanto aos pressupostos em metaética e ética normativa, como ocorreu inicialmente em Elizabeth Spelman, Judith Butler, Iris Young, Natalie Stoljar, entre outras.

Antes de entrar neste debate, entrementes, seria relevante delimitar com mais clareza os níveis de problemas citados. Para isso, será preciso distinguir quatro campos de questões (que também formarão a divisão das seções da exposição): (1) filosofia e feminismo; (2) tipos de ética feministas; (3) sexo e gênero; e (4) gênero e norma. No interior de cada um destes quatro lugares, o debate deixado pela tradição costuma ocupar-se de diversas questões, entre as quais se destacam:

(i) O que significa “gênero”?
(ii) Como se deve adotar a categoria “mulher”?
(iii) Quais critérios permitem a distinção entre gênero e sexo?
(iv) Entre as categorias básicas presentes nas discussões sobre gênero – justiça, sexo, gênero, etnia, racismo, classe, etc. – haveria alguma prioritária?
(v) Haveria critérios fundamentais – gênero, cuidado, justiça – para uma ética de gênero/sexo?
(vi) Qual a <i>utilidade</i> ou os benefícios a serem buscados com as discussões éticas de gênero?

Repare-se que a última pergunta listada corresponde à questão diretriz acima enunciada, o que significa que esta problemática foi apresentada pela própria tradição, o que se pretende aqui analisar em seguida. Além disso, enfim, pode-se adiantar que alguns problemas metaéticos serão mais recorrentes em quatro campos do debate – (I) normativistas e descritivistas, (II) monistas e pluralistas, (III) deterministas e não deterministas, (IV) realistas e anti-realistas – , a saber:

Questão	(I) Devemos criticar a justiça em geral ou o sexismo em particular?	(II) Como devemos distinguir sexo e gênero?	(III) Haveriam critérios fundamentais para uma ética de gênero?	(IV) O que devemos entender quando usamos a categoria “mulher”?
Escopo do problema	Filosofia e feminismo	Tipos de ética feministas	Sexo e gênero	Gênero e norma
Discussões metaéticas	Normativistas e descritivistas	Monistas e pluralistas	Deterministas e não deterministas	Realistas e anti-realistas

Este quadro é estipulativo e não exaustivo. Os problemas são obviamente mais amplos, como ainda será discutido. O leitor sempre deverá conceder nesta investigação que algumas sínteses serão admitidas para efeito argumentativo, desde que o cuidado da investigação recaia nas questões iniciais já enunciadas. O que deverá estar explicitado, entretanto, é a ligação entre a questão (II) e (III), na medida em que possam depender desta ou daquela resposta à questão de tipo (I) e de tipo (IV), como ficará mostrado. Com este método se pretenderá responder as questões diretrizes, especialmente as questões (A) e (D).

1. Filosofia e feminismo

Como ficou apresentado acima, questões éticas sobre gênero e sexo costumam ser discutidas no interior das teorias feministas. Isto pode ser tomado como ponto de partida, já que foram autoras feministas que melhor formularam inicialmente o debate entre as categorias de gênero e sexo. Mas, antes de iniciar esta discussão, será conveniente distinguir entre *teses de filosofia feminista* e *críticas feministas da filosofia*: no primeiro caso, filósofas assumem orientações feministas para tratar de questões filosóficas; no segundo caso, feministas intervêm na filosofia de modo a criticar certas posições ou acusar a falta de questões feministas. Analiticamente, isto se deve ao fato de ser possível levantar a questão “o que é o feminismo?”. Esta pergunta pode ser tomada como um problema, em cuja tradição ao menos três outros problemas se desdobraram: (i) O feminismo significa a crítica da justiça em geral ou a crítica do sexismo em particular?; (ii) Há alguma diferença relevante entre as categorias de sexo e gênero

ou há relação de fundação entre elas?; (iii) Devemos adotar alguma categoria monológica como base do feminismo, como sexo, gênero, justiça, ou o feminismo deve partir de um interseccionismo? (iv) Como consequência desta última questão, pergunta-se se um feminismo monológico deve assumir conceitos deontológicos também monológicos (cada conteúdo normativo é relativo a uma única obrigação) ou se um feminismo difuso deve assumir razões não monológicas (cada conteúdo normativo pode referir-se a duas ou mais obrigações)?

O que é feminismo?	Justiça em geral ou sexismo em particular? Compromisso intelectual ou movimento político?
Quais são as categorias feministas centrais?	Sexo, justiça ou gênero?
O feminismo deve ser pluralista ou monista?	Sexo/gênero ou interseccionismo?

A filosofia feminista compreende hoje um campo muito amplo de debate. Ao menos duas razões justificam sua relevância em relação à filosofia: a revisão feminista dos temas presentes na tradição filosófica e a introdução de novos temas antes negligenciados pela tradição. Trata-se de localizar na história da filosofia ou introduzir temas como corpo, classe, trabalho, família, reprodução, sexualidade, infância, trabalho sexual, tráfico humano, racismo, etc. Assim, quanto à forma, a questão se apresentaria desta maneira: (I) o feminismo é um compromisso intelectual; (II) o feminismo é um movimento político⁴. Esta questão se deve ao fato de que feministas se dividem entre as proponentes do feminismo como um conjunto de ideias historicamente apresentadas tanto por homens quanto por mulheres, ou como conjunto de manifestações sociopolíticas que se iniciaram,

4 A pergunta “o que é o feminismo?” pode ser tomada como uma questão de definição ou como uma questão de orientação do movimento político. Assim, por um lado, há quem entenda por “feminismo” o movimento político nascido nos EUA e na Europa recentes; por outro lado, há quem simplesmente entenderá o termo como um conjunto de crenças sobre a existência de injustiças contra as mulheres. Portanto, ou se compreende o feminismo como um conjunto de ideias ou doutrina ou como conjunto de crenças e movimentos sociais. Do mesmo modo, o que se entende por “história do feminismo” também é ambíguo: história do feminismo como um conjunto de ideias ou como uma série de movimento políticos. Logo, ainda que seja correto dizer que o uso mais atual do termo “feminismo”, como qualidades relativas às mulheres, deve-se ao estipulado a partir da Primeira Conferência Internacional das Mulheres em Paris, em 1892, permanece problemática tanto sua atribuição quanto sua definição, questões que se tornarão enfáticas no interior daquilo que está sendo chamando de ética de gênero.

sobretudo, nos EUA e na Europa. Aquelas buscam isolar ideias feministas recorrentes na história, enquanto estas delineiam a história política atual segundo os tipos de movimentos feministas, como é o caso da chamada “teoria das ondas” (1ª onda: luta por direitos; 2ª onda: luta por igualdade geral; 3ª onda: reivindicações de raça, etnia e classes).

Para que o leitor possa apreciar a relevância destas posições no interior do debate ético, deve-se destacar ao menos um elemento normativo. O modelo de Ondas sobre a história do feminismo parece ser justificado por suas proponentes mediante uma razão moral: é *útil* dividir o feminismo em movimentos de Ondas para localizar as formas de identificação em movimentos ligados à justiça. Esta pressuposição normativa de *utilidade* compreende o ponto de partida da questão inicial. Ora, se, por um lado, o feminismo de primeira Onda diz respeito aos benefícios a serem buscados através da luta por direitos presentes nos primeiros movimentos, assim como o de segunda Onda refere-se à luta por igualdade nos anos 1960 e 70, e o de terceira Onda refere-se aos debates não monológicos que reivindicaram novos conteúdos como classe, etnia, nacionalidade, religião, etc., por outro lado, para um segundo modelo histórico, a tese da existência de ideias propriamente feministas terá por objetivo identificar as ideias e crenças feministas (e não a inclusão em movimentos políticos). Porém, este segundo modelo também parece estar justificado por sua *utilidade* normativa: esta aceção possui a *vantagem* de permitir localizar feministas isoladas na história. Deste modo, mais a diante, será preciso indagar sobre a relevância e a fonte da *utilidade do feminismo*. Por hora, note-se que tais defesas da utilidade do feminismo algumas vezes parecem remeter a um dos lugares simbólicos do problema, a saber, ao status feminista de *A Sujeição da Mulher*, de Stuart Mill, onde a defesa da liberdade da mulher vem acompanhada da defesa da universalidade do princípio de utilidade, o que dividiu a opinião de importantes feministas.

O feminismo em geral e a filosofia feminista em particular podem apresentar questões específicas. Assim, voltando à distinção inicial, note-se agora que há diversas filosofias feministas, além de variadas formas de intervenção ou críticas feministas à filosofia, de modo que as filosofias feministas podem ocupar diferentes lugares no quadro acima, dependendo do modo como respondem

aquelas questões⁵. A isto se deve somar o fato de que a filosofia feminista tem sido feita mediante os três métodos filosóficos reconhecidos na atualidade: filosofia analítica feminista (criticam o essencialismo de gênero, etc.), filosofia continental feminista (destacam como sexo e gênero são construções históricas) e filosofia pragmática feminista (costumam partir das experiências vividas ligadas ao corpo, gênero e sexo). A orientação também é variada: orientação epistemológica, política e/ou ontológica. Porém, diante desta variedade de posições, para ser atingida uma compreensão da questão ética que tem sido discutida, será mais relevante destacar aquelas que dizem respeito à epistemologia e ontologia moral, na contramão da intuição que associaria as questões políticas às questões morais. Ver-se-á também que são duas as formas de reivindicações em filosofia feministas: normativistas e descritivistas. A primeira parte da exigência normativa segundo a qual homens e mulheres devem ter direitos iguais, a segunda descreve como e porque as mulheres se encontram em desvantagem para aquela normatividade. O debate entre as duas posições é legítimo devido aos seguintes problemas⁶:

i) Não é possível um puro descritivismo neste setor.	A descrição do fato da opressão da mulher parece pressupor avaliações substantivas.
(ii) Não é evidente o que significa “injustiça” ou “opressão” para o normativismo.	Deve-se ao sexismo, ao patriarcado, a múltiplas causas?
(iii) Parece existir um fenômeno de interseccionalidade.	Os diversos conteúdos que compreendem a opressão muitas vezes não parecem dissociáveis.

5 Parece aceitável afirmar que a filosofia feminista começou na década de 1970 na medida em que as mulheres ingressavam na carreira filosófica: por um lado, estudantes recorriam aos escritos de Simone de Beauvoir e Mary Wollstonecraft para estabelecer questões específicas; por outro lado, outras apresentavam domínio dos problemas levantados pelo movimento de libertação da mulher dos anos 1960 e 1970 (aborto, ações afirmativas, igualdade de oportunidades, casamento, sexualidade, etc.); e, enfim, eruditas em filosofia localizavam cada vez mais as questões feministas no interior da história da filosofia. Quanto a este último ponto, ao menos duas questões particulares se destacaram: Como o feminismo é instanciado na filosofia? E qual papel desempenha nas obras de filosofia? Além disso, questões gerais que se destacavam neste período (algumas ainda recorrentes) seriam: O que as mulheres fazem e em relação ao que são excluídas? Quais lugares sociais as mulheres ocupam? Quais são seus papéis sociais e políticos valorizados ou desvalorizados? Como são valoradas em comparação aos homens? Quais critérios afetam seus lugares (raça, classe, habilidades, sexo)? Que experiências femininas são ignoradas?

6 De fato as opiniões se dividem mesmo para o conteúdo das descrições alegadas: Engels parece ter defendido que a principal fonte de subordinação da mulher estaria em seu papel na família; Bergmann localizara o mercado de trabalho como base da opressão; Brownmiller e seguidoras de sua posição insistirão que se trata da violência sexual masculina; há ainda autoras, como Firestone, que defenderão a relevância do papel biológico da reprodução.

De maneira geral, são duas as formas de discordância que fomentam este debate: (A) entre feministas de alegação normativista ou descritivista; e (B) entre feministas e não-feministas. Neste último caso, note-se, o problema se divide entre (i) teses baseadas em teoria da justiça ou moral e (ii) teses baseadas nas formas de reivindicação. Assim, ainda que ambos os lados concordem que a mulher é oprimida e desfavorecida, discordarão sobre quais as causas e tipos. E a dificuldade normativa que precisa ser enfrentada está justamente no fato de que o debate de tipo (B) existe pelo fato de haver quem alegue que o não-feminismo é a forma que comporta maior utilidade para produzir os benefícios pretendidos a favor da mulher e contra sua opressão.

Poder-se-ia ainda distinguir entre dois tipos de teses normativistas. A posição normativista estrita defende que o feminismo é a crença de que a mulher tem direitos iguais e merece respeito igual. Para a crítica a esta posição afirma-se: a discordância sobre o que se entende por “injustiça” mais divide as mulheres que as une, tanto as diferentes formas de ser feminista entre si quanto entre feministas e não-feministas. A posição normativista ampla entende que “feminismo” exprime os compromissos normativos e empíricos com ou sem adesão a movimentos sociais e políticos. A crítica observará que não tanto o conceito de “injustiça” é difícil de definir, mas antes o próprio conceito de “mulher” ou, ao menos, de “gênero” ou “sexo”. É por causa deste longo debate que algumas autoras, como Alice Wlaker (1983), abandonaram o termo feminismo e adotaram “femismo” (ou “mulherismo”). Ver-se-á, posteriormente, os desdobramentos em torno da definição e compreensão de “injustiça”, “sexo”, “gênero” e “mulher”.

POSICÕES	PRESSUPOSTOS	CRÍTICAS
1. Feministas normativistas	O pressuposto é normativo: homens e mulheres devem ter direitos iguais	Crítica: não é evidente o que significa “injustiça” ou “opressão”
1.1. Normativismo estrito	Defende que o feminismo é a crença de que a mulher tem direitos iguais e merece respeito igual.	Crítica: a discordância sobre o que se entende por “injustiça” mais divide as mulheres que as une.
1.2. Normativismo amplo	Entende que “feminismo” exprime os compromissos normativos e empíricos com ou sem adesão a movimentos sociais e políticos.	Crítica: não tanto o conceito de “injustiça” é difícil de definir, mas antes o próprio conceito de “mulher” ou, ao menos, de “gênero” ou “sexo”.
2. Feministas descritivistas	O pressuposto é factual: mulheres se encontram em desvantagem.	Crítica: a descrição do fato da opressão da mulher parece pressupor avaliações substantivas.
3. Não-feministas	(i) teses baseadas em teoria da justiça ou teoria moral (ii) teses baseadas nas formas de reivindicação.	Crítica (i): as teorias da justiça e da moral disponíveis são incapazes de responder questões de gênero. Crítica (ii): reivindicações não organizadas em torno de identidade de gênero são infrutíferas.

Este debate entre normativistas e descritivistas é paralelo à outra questão: se o feminismo pode ser definido em geral como movimento contra a opressão da mulher, qual seria o conteúdo que definiria este tipo de opressão? Esta questão, similar a anterior, dividiu as autoras entre monistas e pluralistas. Monistas são aquelas abordagem que tendem a definir o feminismo como anti-sexismo, a exemplo de Chatarine Mackinnon (1989), para a qual há uma forma comum de opressão as mulheres: (1) serem subordinadas sexualmente. Repare-se que, neste caso, a opressão da mulher fundamenta-se na normatividade do sexo. As críticas a esta primeira posição costumam ser as seguintes: (1.1) esta tese não é suficiente para explicar toda a divisão do trabalho; (1.2) e implica o risco de focalizar a mulher branca, rica e heterossexual, omitindo ou fomentando outras formas de opressão. Inversamente, (2) pluralistas como Iris Young (1997) e outras defenderão que a opressão possui diversos lados (sexismo, raça, classe, etc.). A crítica dirá que teorias pluralistas impedem uma concepção abrangente da opressão, colocando em xeque tanto a definição quanto a utilidade do feminismo. Este tipo de crítica deve ser compreendida como uma exigência normativa em ética, o que reforça o argumento que ficou apresentado inicialmente.

Pode-se reconstruir o debate mediante a formulação de suas questões. Mulheres são oprimidas e isto é injusto – esta afirmação reúne um conteúdo descritivo e um conteúdo normativo. Devido ao duplo conteúdo, surge ao menos uma questão descritiva, “qual a causa da opressão?”, e ao menos uma questão normativa, “o que torna a opressão injusta?”. Pode-se didaticamente dividir em duas as respostas à primeira pergunta: a causa da opressão é o sexismo ou a causa da opressão é outra coisa que o sexismo. Frye (1983) defendeu que a estrutura social é ela mesma sexista, tanto em função dos processos históricos quanto em função da forma das instituições sociais e, deste modo, causa a opressão. Crenshaw (1991) defendeu que mulheres são oprimidas apenas pelo sexismo, porém de muitos modos (classismo, homofobia, racismo, preconceitos contra idade, capacidade, etc.). Inversamente, Ware (1970) defendeu que as causas são diversas. Para uma posição intermediária, Bell Hooks (1981) entendeu que há uma opressão de caráter intrínseco e as demais são instrumentais: a dominação patriarcal domina as bases do racismo e demais formas de opressão (homofobia,

etc.). Diante desta variedade de modelos explicativos, seria possível passar da questão geral “qual a causa da opressão?” para esta outra mais específica: “o que torna a opressão sexista?”. Uma vez que é insuficiente responder que a opressão é sexista por causar prejuízos ou danos à mulher, uma vez que isto é o que há de comum entre o sexismo e as outras formas de opressão, Haslanger (2004) sustentou – como ponto de partida analítico para uma teoria da opressão a mulher – que a opressão sexista prejudica a mulher não por ser opressão, mas por dirigir-se a ela apenas pelo fato de ser mulher. Isto é distinto de outros casos de opressão, como a racial. Do ponto de vista ético, o que há de comum entre as respostas de Haslanger e Hooks é o reconhecimento de valores morais intrínsecos: para esta, o patriarcado tem valor intrínseco e não apenas instrumental no status da opressão, para aquela o valor recai diretamente sobre o status da mulher. Portanto, pode-se levantar esta hipótese: a justificação de uma ética feminista depende ou da defesa de sua *utilidade* do próprio feminismo ou do reconhecimento de algum *valor* subjacente à mulher. Se a utilidade e o valor referem-se à política, às relações sociais de gênero, à dignidade da pessoa, às virtudes da mulher, são as questões que se seguirão e dividirão as diversas propostas feministas.

Diante disso, pode-se agora avançar para uma questão ainda mais específica: o que significa “oprimida por ser mulher”? Foi esta pergunta que levou a divisão entre monistas e pluralistas acerca do sexismo. O que interessa observar é que esta última questão permitiu a formulação de três hipóteses ou modelos, cada um sofrendo importantes críticas. Pode-se apresentar isso no quadro a seguir:

Normativistas e Descritivistas Qual a reivindicação central do feminismo?	(i) não é possível um puro descritivismo neste setor; (ii) não é evidente o que significa “injustiça” ou “opressão” para o normativismo; (iii) parece existir um fenômeno de interseccionalidade.
Monistas e Pluralistas. Qual o conteúdo que define a opressão contra a mulher?	1. Há uma forma comum de opressão às mulheres: serem subordinadas sexualmente. Crítica 1.1. Esta tese não é suficiente para explicar toda a divisão do trabalho; Crítica 1.2. Esta tese implica o risco de focalizar a mulher branca, rica e heterossexual. 2. A opressão possui diversos lados. Crítica: Esta tese impede uma concepção abrangente da opressão, colocando em xeque tanto a definição quanto a utilidade do feminismo.

Embora uma solução a este debate necessite considerar muitos outros problemas, o que ainda será discutido, pode-se esboçar uma solução provisória:

não é necessário sustentar a distinção forte entre normativistas e descritivistas. Outras áreas da ética prática se deparam com o mesmo problema, como o conhecido debate bioético entre C. Boorse e T. Engelhardt (1975) sobre o status da ética médica e do conceito normativo de doença. Isto é similar ao problema presente na ética feminista. Poderia ser mais frutífero adotar uma posição mista, segundo a qual as questões sobre opressão da mulher surgem a partir da demanda normativa da sociedade, mas supervenientes a certos fatos descritíveis. Contudo, esta solução mista apresentaria novos inconvenientes que é preciso afastar: não distinguir o campo normativo e descritivo tende a abrir muito espaço para a arbitrariedade ou, no melhor dos casos, para a permissividade. Em outras palavras: a questão ética existe porque não se pode resolver o problema semântico do feminismo (o que é o feminismo? O que é a “mulher”? O que é a opressão? etc.) pagando o preço de tornar inútil o feminismo para as questões práticas em ética. Por isso, parece mais plausível, para não inutilizar o feminismo e as discussões sobre gênero, defender a separação forte entre o normativo e o descritivo: não é possível fazer inferências normativas desde premissas descritivas, a não ser que nossas afirmações descritivas já contenham ao menos um termo normativo. Portanto, a normatividade deve estar sustentada diretamente em uma posição ético-normativa. É aqui que se torna explícito o problema apresentado na introdução deste trabalho: a premissa normativa estaria antes na categoria de “gênero”, de “sexo”, de “justiça” ou em outra? Como estas categorias *devem* ser entendidas?

Antes de se concluir esta seção, uma quarta e última questão deve ser salientada no interior do mesmo debate: o conceito de “opressão sexista” seria capaz de unificar todos os fatos plurais? Enquanto muitas autoras defenderam que a base está na opressão contra a mulher *qua* mulher, pois a unidade não está na forma que a injustiça assume, mas no papel de gênero associado à explicação da injustiça, sendo os demais fatores conquistas secundárias, Reagon (1983) argumentou que não há sistemática, mas antes a construção da coalizão. Este debate em torno da injustiça da opressão consiste em responder se é interseccional ou de gênero a fonte do problema. Que mulheres negras tenham sofrido estupro por serem mulheres e também por serem negras, quando se

associa o “ser negra” algo do tipo “disponível para o sexo”, prova que o sexismo serve de fundamento ou que fatores diversos são interseccionados para justificar a injustiça? O que parece evidente é que a injustiça está no fato de se submeter um indivíduo apenas por pertencer a um grupo. Porém, o que não é claro é se a unidade de grupo é *sistemática* ou por *intersecção*, assim como não é evidente se por “feministas” deve-se entender um grupo de pessoas reunidas por uma *identidade* ou apenas por *colisão*. Assim deve ficar demonstrado que as feministas se dividem entre diversas concepções de justiça em geral e diversas posições sobre o sexismo em particular. E é sobretudo neste segundo caso que os discursos sobre ética de gênero, ética da sexualidade e ética feminista parecem se correlacionar ou confundir. Isto permite afirmar que são dois os problemas práticos: qual a conteúdo da concepção sobre opressão contra a mulher? E o que reúne um grupo em termos de “feminismo”? Ambas as perguntas podem ser reformuladas moralmente: qual a *utilidade* das reuniões de grupos que reivindicam pastas contra a opressão? Com isso não se propõe que os problemas de gênero e sexo devam ser entendidos em termos utilitaristas, mas diagnostica-se a presença de um apelo à utilidade em certas críticas feminista e não-feminista. Veja-se uma distinção possível para estas propostas:

Os dois problemas práticos:	Unidade de grupo:
Injustiça (relação entre opressão e sexismo)	Por sistemática Por intersecção
Feministas (definição e utilidade)	Por identidade Por colisão

Este “problema da unidade” não é metafísico, mas ético, porque o que está em jogo é como reunir questões feministas em torno de uma mesma causa e utilidade práticas⁷. Portanto, este é um primeiro resultado da análise proposta. A

7 Este problema, entretanto, em parte pode ser reconhecido nos diferentes métodos da filosofia contemporânea. Sexo e gênero costumam ser os termos comuns entre os diversos modelos. Mas filósofas analíticas concentraram-se na crítica ao essencialismo de sexo e gênero, enquanto continentais tenderam a defender que sexo e gênero são categorias construídas socialmente, como em Butler (1990), ou que a diferença sexual merece ser valorizada, como pensou Cixous (1976). Com efeito, pertence a Cixous o conhecido argumento segundo o qual, apesar da filosofia tradicional se pretender universalista, há fortes elementos de gênero (não neutros), por exemplo, que certas práticas ambientais afetam principalmente mulheres e crianças, em tensão com as supostas verdades neutras do liberalismo. Do mesmo modo, valorizam-se as práticas públicas e impessoais e não as chamadas “privadas” (família, corpo, sexualidade).

partir deste resultado, pode-se passar a discutir com maior especificidade as posições e problemas da “ética feminista”, para localizar e, posteriormente, distinguir, das questões que merecem o nome de “ética de gênero” ou “ética da sexualidade”.

2. Éticas feministas

Como ficou indicado desde início, não faltarão objeções contra a ideia de uma “ética de gênero”, por um lado, ou uma ética da sexualidade independente da primeira, por outro lado. Mas também não estarão ausentes as críticas contra as tentativas de reunir cada um destes domínios em um campo mais amplo, uma vez que cada qual costuma vir acompanhado de uma reivindicação e abordagens substanciais. Este é de fato um dos problemas a serem resolvidos. Por isso mesmo os estudos feministas que tratam de gênero e sexo em conjunto formam um importante ponto de partida. Por esta razão privilegiada, agora seria pertinente indagar como se deveria entender a “ética feminista”. Foi exatamente isso que Alison Jaggar fez em seu trabalho de 1994, quando salientou que a ética tradicional negligenciara a mulher de vários modos: menor consideração pelos interesses da mulher; tratamento da mulher como menos madura moralmente; exaltação de critérios entendidos como masculinos (intelecto, independência, etc.); desconsideração de questões da vida privada; etc. Contudo, ainda que se admita em geral alguma distinção entre a ética tradicional e a ética feminista, pode-se para esta última distinguir ao menos três tipos: (a) éticas sobre questões de gênero; (b) ética do cuidado; (c) ética sobre causas políticas, sociais, econômicas ou similares⁸. A ética sobre questões de gênero desenvolveu-se entre autoras e autores do século

⁸ Acerca desta referencia à ética do cuidado de tipo feminista, é preciso fazer um esclarecimento: O que se conhece como “Ética feminista” surge quase que simultaneamente à ética do cuidado, se admitirmos que esta abordagem surgiu como decorrência dos estudos feministas estruturados nas décadas de 1970. Acrescente-se que a ética do cuidado não foi proposta como reação ou contra um tipo de ética feminista, mas como crítica a certo modelo de desenvolvimento moral universalista, o que obviamente não era feminista. Dito isto, o leitor deve compreender que não se confunde aqui a ética do cuidado em geral e a ética centrada no cuidado de perspectiva feminista.

XVIII e XIX, como M. Wollstonecraft, S. Mill, Catherine Beecher, Elizabeth Stanton, Charlotte Gilman, etc. As questões centrais deste segmento da ética feminista eram do seguinte tipo: *os traços femininos são sociais ou naturais? As virtudes de homens e mulheres devem-se às razões fisiológicas ou psicológicas?* Contra este tipo de abordagem, a ética feminista posteriormente foi elaborada em termos de ética do cuidado, através das obras pioneiras de Carol Gilligan e Nel Noddings. A questão central agora passava a ser: *como valorizar as virtudes particulares da mulher?* Porém, em forte contraste com estes dois primeiros modelos de ética feminista, surgiu mais recentemente variadas abordagens mais ou menos centradas na questão: *Qual é o status da ética?* Este feminismo do status da ética pode ser de diversos tipos: feminismo liberal, feminismo radical, ecofeminismo, feminismo multifatorial, feminismo global, etc. Assim, a título de comparação, o leitor pode seguir esta síntese de questões no seguinte quadro:

Ética de gênero do século XVIII e XIX Wollstonecraft, Mill, Catherine Beecher, Elizabeth Stanton, Charlotte Gilman, etc.	Os traços femininos são sociais ou naturais? As virtudes de homens e mulheres devem-se às razões fisiológicas ou psicológicas?
Ética do cuidado Carol Gilligan, Nel Noddings, Fiona Robison, Virginia Held, Eva Kittay, Sandra Bartry, etc.	Como valorizar as virtudes particulares da mulher?
Teorias do status da ética. Feminismo liberal, feminismo radical, ecofeminismo, feminismo multifatorial, feminismo global, etc.	Qual é o status da ética?

Diante deste novo quadro, será preciso destacar o seguinte: são contrastantes a ética feminista clássica, a ética do cuidado e as teorias do status da ética. Wollstonecraft argumentou que a sociedade encoraja as mulheres a cultivarem traços morais negativos, como vaidade e astúcia, distorcendo as virtudes (por exemplo, transformando a gentileza em submissão), assim como os pais ensinam a moral aos meninos e as maneiras às meninas, gerando uma divisão na moralidade. Os críticos apontam que a autora parece defender, às vezes, uma moral compartilhada entre mulheres e homens, mas, outras vezes, que as mulheres sejam educadas como os homens. Certamente, toda vez que alguém defender uma moral universal será possível levantar a questão se o fundamento desta universalidade não é resultado de uma tradição que desvaloriza questões femininas, mas também é certo que esta questão por si mesma é ambígua. Stuart

Mill, em *A Sujeição das Mulheres*, forneceu uma solução similar: a moral da mulher derivaria do condicionamento social sistemático (são ensinadas a viverem para os outros, mais uma vez a submissão), de modo que as virtudes da mulher não seriam produto da autonomia. Antes, haveria um único padrão de moralidade, o padrão utilitarista, o qual todos deveriam aderir quando se pretende uma sociedade justa. Feministas se dividem se esta posição compreenderia alguma “ideia feminista”, pois ao se falar em “padrão” se estaria fixando uma submissão à razão como condicionante do comportamento. Em contraste, C. Beecher (1841) e Stanton (1881) defenderam novamente que mulheres e homens possuem virtudes próprias, sendo a generosidade ou benevolência característica das mulheres. Beecher sustentou que o lugar da mulher é a criação e manutenção da família, a chamada “ciência doméstica”, relevante também para o bem-estar social, pois as mulheres são mais preparadas para ensinar a “benevolência abnegada” e a “morte de Cristo” (TONG, 1993, p.36). Deste modo, a tese de que as virtudes são as mesmas para ambos os gêneros (Wollstonecraft e Mill) opõem-se à concepção das virtudes como diferentes para homens e mulheres, esta última sob a alegação de que as mulheres são as responsáveis pelo aperfeiçoamento moral de crianças e homens. A crítica mais uma vez consistiu no fato deste tipo de abordagem reforçar a submissão da mulher, porém agora dirigida aos argumentos éticos baseados em virtudes e não tanto baseado em padrões universais utilitaristas.

Um passo importante neste debate foi dado por Stanton, contemporânea de C. Beecher, que também sustentou a diferença das virtudes entre gêneros, embora sem responder claramente se a fonte destas virtudes diversas é social ou biológica, com o intuito de demonstrar a relevância da participação da mulher no mundo público e não manter a mulher no domínio privado. Apesar da autora ainda sustentar a virtude da benevolência abnegada, considera superior a virtude do autodesenvolvimento, uma vez que a generosidade da mulher pode contribuir para o seu status de segunda classe. Contudo, foi Charlotte Gilman (1932) quem seguramente forneceu a melhor resposta no interior deste segmento de ética feminista: partindo de uma experiência imaginária de uma cidade habitada somente por mulheres, chamada Herland, seria possível constatar que elas seriam capazes de ocupar tanto a esfera pública quanto a privada, eliminando a vida

competitiva e individualista, mas se relacionando cooperativamente; e uma vez que esta idealização está muito longe das condições reais, pode-se ao menos mostrar como as mulheres estão aptas a assumirem encargos típicos dos homens, porém somando-os às virtudes típicas da mulher, enquanto os homens permanecem tendo dificuldades de assumir como motivação da ação aquelas virtudes presentes na mulher. Como conclusão, se a humanidade pretender-se virtuosa, necessitaria adotar Herland como ideal. Esta solução intermediária ao debate acima é engenhosa: as virtudes de homens e mulheres são diversas, mas ambas são relevantes para a vida pública, sendo a mulher aquela que se encontra em melhores condições de reunir ambas as virtudes coexistentes à humanidade. Assim, poder-se-ia dizer que não há universalidade *a priori* das virtudes ou das qualidades morais, mas há universalização possível para a aptidão feminina.

A. Posição universalizante.	M. Wollstonecraft; Stuart Mill
B. Posição não-universalizante.	Catherine Beecher; Elizabeth Stanton
C. Posição intermediária:	Charlotte Gilman

O que há de comum, em primeiro lugar, entre Wollstonecraft, Beecher, Stanton e Gilman, é o fato de questionarem a hipótese de que o conhecimento é mais realista quanto mais universal, abstrato, impessoal e imparcial. Em segundo lugar, questionaram se o “eu” desenvolve-se isoladamente, separadamente dos outros ou, ao menos, se seu desenvolvimento seria melhor mediante o contato, o que permitiu a divisão da taxonomia do tipo “homem autônomo” x “mulher comunitária”. Enfim, em terceiro lugar, todas estas teorias costumam ser chamadas de éticas feministas, mas é preciso notar que compreendem modelos éticos baseados em virtudes, de tal modo que o conteúdo propriamente feminista deve-se ao fato dos argumentos estarem centrados no gênero. O projeto de uma ética feminista de virtudes permaneceu com o ônus da prova em aberto: virtudes próprias à mulher poderiam confirmar a submissão à vida privada e virtudes para a posse da vida pública poderiam levar a admitir padrões comuns independentes de gênero. Entretanto, a reação a este modelo partiu de éticas feministas na forma de teoria do cuidado: se critérios normativos baseados em virtudes podem ser rejeitados sem o abandono do problema próprio ao feminismo, então é lícito

indagar se cada um destes campos mereceria um tratamento pormenorizado. A ética de virtudes e a ética do cuidado são bastante distintas: embora possam ser consideradas um ramo da ética normativa, na medida em que apresentam uma teoria do padrão da ação, ambas se afastam da deontologia e do consequencialismo por rejeitarem padrões categóricos e, entretanto, cada uma apresenta uma posição excludente em relação a outra. Foi Gilligan, partindo de suas críticas a Freud e Kohlberg, que sustentou uma psicologia do padrão feminino de conduta, na forma de uma linguagem própria, a “linguagem do cuidado”⁹.

Sobre esta posição pode-se destacar ao menos seis críticas:

(1) A psicologia de Gilligan não refuta as teorias que pretende criticar, mas apenas acrescenta conteúdos da linguagem da mulher;
(2) O cuidado é um elemento moral genuíno, mas menos essencial que a justiça, pois princípios são guias de ação mais confiáveis que os sentimentos;
(3) O que a autora chama “voz diferente” não é propriamente nova, pois o cuidado sempre esteve presente na tradição na forma de benevolência (não prejudicar, não interferir, prestar auxílio, etc.);
(4) Mesmo que as mulheres sejam mais cuidadosas que os homens, é imprudente associar as mulheres ao cuidado, por tender a endossar a submissão (de que as mulheres possam cuidar não se segue que devam cuidar);
(5) Mesmo que a teoria fosse válida em geral, a conclusão que afirma que mulheres de nível 3 tem caráter feminista tem sentido discriminatório, implicando discriminação da mulher pela mulher;
(6) Admitindo que o cuidado não implique valor intrínseco ou absoluto, pode-se afirmar que as teorias centradas no cuidado, em geral, correm o risco de ignorar que relações de cuidado podem ser abusivas ou egoístas, isto é, assumirem a forma de relações de poder, semelhantemente ao modo como Espinosa havia acusado a caridade cristã de impor ao outro vulnerável uma condição submissa, assim como as teorias feministas do cuidado, em particular, correm o risco de inverter o apoderamento da mulher em “submissão cuidadora”.

⁹ A autora interpreta em Freud a tese de que as mulheres se desenvolveriam moralmente menos que os homens, que as meninas não romperiam de todo com a mãe pelo fato da ameaça de castração não as atingirem completamente, levando a mulher à maior demora no desenvolvimento da autonomia, o que se exprime na ideia de que os homens são mais ávidos à noção de obediência à lei. Além disso, a autora também questiona a psicologia de Kohlberg, para o qual o desenvolvimento passa por seis etapas: 1º Estágio: orientação à punição e obediência; 2º orientação instrumental relativista; 3º orientação pela aderência às normas para adquirir aprovação (“bom menino”); 4º orientação pela lei e ordem (senso de dever conforme a figura da autoridade); 5º orientação legalista (contratual); 6º orientação por princípios universais (kantismo). O que é questionado pela autora é a universalidade desta hierarquia que tem como uma de suas consequências estabelecer que as mulheres raramente passam do estágio 3, enquanto os homens são capazes mais frequentemente de chegarem aos estágios 4 e 5. Gilligan alega ter ouvido “outra voz” em sua pesquisa (apesar de um baixo número de mulheres pesquisadas), concluindo que as mulheres entram e saem de diversos níveis de uma “ética relacional”: Nível 1: interesse próprio; nível 2: interesse do outro; nível 3: interesse recíproco. E de tal modo que as mulheres de nível 3 exibiriam uma ética feminista. A réplica a Gilligan foi apresentada pelo próprio Kohlberg (FLANAGAN, 1987). Para as críticas a interpretação da autora sobre Freud, posteriormente será referida as abordagens feministas de perspectiva psicanalítica.

As três primeiras críticas podem ser respondidas da seguinte maneira, caso sejam aceitas as considerações de L. Blum (1981): o cuidado não se confunde com a virtude da benevolência nem com o princípio de beneficência: é verdade que podemos ser benevolentes baseados em dever, esteja presente ou não os sentimentos, mas pessoais cuidadosas são mais propensas à benevolência do que o inverso, por exemplo, pais atenciosos são capazes de agir mais do que por dever, assim como os amigos esperam ações comprometidas pelo vínculo de amizade e não comprometidas com uma convicção baseada no dever. Apesar da complexidade deste debate, cuja totalidade não é possível reproduzir aqui, assim se explicita que a ética do cuidado é uma reivindicação distinta tanto das éticas de virtudes (feministas ou não) quanto das éticas de princípios. A partir de Noddings, seguida de Fiona Robson, Sara Ruddick e Virginia Held, a ética do cuidado ganhou elaborações mais substanciais, mas a crítica mais frequente afirma que nenhuma foi capaz de afastar aquilo que está contido na crítica 4 acima citada: que uma ética feminista deste tipo é um essencialismo de gênero. Esta crítica leva frequentemente a de tipo 5. A estratégia de Eva Kittay (1999) será afirmar que a ética do cuidado deve ser entendida em termos de relações de dependência entre as pessoas: uma vez que todos têm a experiência fundamental de dependência desde o nascimento, então não seria errado exigir que o Estado cuide dos trabalhadores, pois são estas relações de proximidade que mantêm a sociedade coesa. Mas é este tipo de solução que parece ser o alvo de críticas do tipo 6. Deste modo, antes de ser dada a continuidade à avaliação destas críticas, convém considerar momentaneamente estas últimas soluções.

A pergunta a ser feita até aqui é se uma perspectiva feminista da ética de virtudes tem ou não melhor alcance que uma perspectiva feminista em ética do cuidado para responderem às questões de sexo e gênero? Ou seria mais adequado partir diretamente de uma ética sobre gênero e sexo? A ética feminista centrada no cuidado parece fornecer conteúdos morais práticos com maior utilidade que as éticas centradas no gênero, segundo as autoras a pouco discutidas. Entretanto, S. Bartky (1990) procurou mostrar que a atividade da mulher para atender aos interesses dos outros acaba por desconectá-la do próprio sentimento, embora seja verdade que muitas mulheres se sentem mais “enraizadas” como cuidadoras, por

exemplo, como mães, mas permaneceria verdadeiro que o cuidado implicaria a desvantagem de poder levar a mulher a ser cúmplice do homem, isto é, à obediência. Diante disso, S. Mullet (1987) havia distinguido entre cuidado distorcido e não distorcido, ao afirmar que não há cuidado real se a mulher é obrigada a fazê-lo. Contudo, é bastante sintomática a necessidade de se estabelecer tal distinção, sinal de que o conceito de cuidado pode ser problemático: cuidar demais é arriscar-se a ser servil e cuidar de menos é egoísmo. E o problema aumenta quando se reconhece situações em que o egoísmo ocorre justamente através da satisfação secundária de cuidar do outro ou, inversamente, em submeter o outro a condição servil de aceitar ser cuidado de algum modo. A resposta da autora é que o cuidado permanece parte da ética, mas de modo problemático enquanto o cuidar estiver ocorrendo em uma sociedade patriarcal. Este quadro problemático levou Noddings (1984) a elaborar uma teoria mais robusta do cuidado, formulando uma ética que valoriza as virtudes tradicionais ligadas à mulher, localizando o cuidado na relação entre duas partes e não no amor universal à humanidade, isto é, encontro de indivíduos reais e não em geral. Com esta ênfase, o cuidado do outro somente faria sentido enquanto cuidado de si (no sentido de que quem cuida de si cuida melhor do outro), o que representa uma ética da prioridade dos relacionamentos. Mas Noddings não conseguiu afastar a crítica que este tipo de ética costuma receber, a saber, que a ética de cuidado é uma ética doméstica, o que levou a autora a fornecer, a partir de 2002, novas formulações sobre o cuidado em domínio público. Foi seguido por Fiona Robinson (2011), que levou mais longe as relações de cuidado público e privado. Contudo, ainda não afastadas as ambiguidades do termo “cuidado”, S. Ruddick (1989) apresentou maiores análises sobre a própria dificuldade em questão. Segundo a autora, as pessoas não se relacionam na forma de contratantes iguais, mas como desiguais, isto é, diferentemente apoderadas. Assim, não o contrato, mas a relação de maternidade e paternidade serviria de modelo para as relações sociais, tal que a chamada “prática materna” precisaria ser valorizada em seu próprio modo e em suas metas próprias (preservação, crescimento e aceitação dos filhos). Isto significa que a preservação é o primeiro modo de cuidado porque ninguém é tão vulnerável como uma criança. Contudo, a própria autora necessitou reconhecer

que a maternidade é difícil, de forma que uma mulher pode perfeitamente não desejar ser mãe. Pode-se acrescentar que esta mesma dificuldade relativa ao desejo de ser mãe também poderia levar a uma relação abusiva da mãe sobre os filhos. Pode-se entender que justamente isto faz retornar o fantasma da ambiguidade do cuidado, similar ao que ocorreu com o conceito de virtude, sobretudo porque não supera a acusação de essencialismo (a mulher definida desde a relação de maternidade, desde uma personalidade própria, desde um valor intrínseco de gênero, etc.).

De modo similar, Virginia Held (2006) entendeu que a moral também está na relação maternal e que a moral tradicional cometeria dois erros: desrespeita a moral da mulher e trata a moral do homem como neutra. Não haveria tal moral neutra pelo fato dela favorecer os interesses dos homens mediante o modo do contrato, pois a vida é mais que conflitos de interesses, incluindo consenso e cooperação, no sentido que as “pessoas maternais” saberiam. Held admite que a relação pai-mãe-filho pode ser opressora como a de patrão-empregado, pois – destaque-se – relacionamentos íntimos podem ser mais abusivos que os profissionais. Por exemplo, costuma ser mais fácil afastar-se de uma relação profissional abusiva que de uma relação íntima. Em todo caso, Held insiste que a ética materna ultrapassa o mínimo moral do respeito ao outro, sem o trivializar, uma vez que os princípios devem ser avaliados tal como os relacionamentos. Disso se seguiria que, na esfera pública, o cuidado é mais fundamental que a justiça, no sentido de que famílias são anteriores à *Pólis*, pelo fato da *Pólis* somente ter sobrevivido por nela haver cuidado na família. Sem o cuidado na família, crianças não teriam sobrevivido e o respeito não teria surgido. Held parece elevar o cuidado à categoria de *arque*, isto é, tanto o que dá origem a sociedade quanto o que a sustenta coesa. Mas é duvidoso se uma fundamentação deste tipo pode afastar o que ela mesma entendeu como relacionamento íntimo abusivo.

Até aqui já se tornou possível compreender o seguinte: as críticas às éticas centradas na virtude ou no cuidado como qualidade da mulher somente fazem sentido porque tais propostas podem implicar algum essencialismo ou sexismo. Portanto, sexo e gênero são problemas de fundo a serem resolvidos. Por isso, outra solução bastante frutífera será aquela fornecida por Eva Kittay (1999). A autora

procura evitar a ascensão do essencialismo feminista. Para isso fala em “relação de dependência” e não em “relação materna”. O argumento poderia assim ser sintetizado: o paradigma das relações de dependência deve guiar as relações públicas sobre igualdade humana uma vez que somos iguais por sermos produto de relações de dependência. A premissa fundamental parece ser esta: todos nós temos, enquanto filhos de mães, a experiência intrínseca de depender. Daí a conclusão: por isso a sociedade teria a obrigação de cuidar, ou melhor, seria justo cuidar dos trabalhadores dependentes, o que deveria representar o primeiro objetivo social para manter a sociedade unida. Porém, caso este argumento supere a acusação epistêmica de essencialismo e supere a acusação de circularidade lógica, ainda assim parece passar equivocadamente de um pressuposto ontológico, sobre a prioridade da dependência, para uma conclusão moral, acerca do que a sociedade deve às pessoas. Mas esta passagem parece apenas modificar o lugar do essencialismo, ao torná-lo ontológico, pois, para que as relações de dependência pudessem ser definidas empiricamente e não ontologicamente, seria necessário fornecer descrições das relações de dependência livres de conotações morais ou normativas, o que parece impossível. Enfim, o leitor pode comparar estas diversas teses e suas respectivas críticas através da seguinte síntese:

	CONCEPÇÃO DE CUIDADO	CRÍTICA
Mullet	Cuidado distorcido deve ser distinguido do não distorcido.	Mas, deste modo, o cuidado não afasta relações de servidão e egoísmo.
Noddings	Cuidado como encontro de indivíduos reais e não em geral.	Mas, deste modo, o cuidado é uma relação doméstica.
Ruddick	Cuidado como preservação da criança na relação maternal.	Mas, deste modo, o cuidado não evita as dificuldades da maternidade.
Held	O cuidado é a <i>arqué</i> da sociedade.	Mas, deste modo, corre-se o risco de legitimar relações abusivas.
Kittay	O cuidado fundamenta-se nas relações de dependência.	Mas, deste modo, o cuidado passa a ser ontologicamente essencial.

Este quadro permite constatar claramente que no interior das teorias feministas existem investigações éticas sobre gênero, admitindo abordagens normativas variadas. Sendo assim, a questão sobre a utilidade da ética feminista muitas vezes corresponderá à pergunta (1) Qual a utilidade de uma “ética de gênero”? e, em função disto, (2) Em que medida uma “ética de gênero” não levaria à omissão de questões feministas?

Mas o problema obviamente não se esgota nos estudos sobre gênero. Uma forma semântica de constatar a dificuldade está no fato de que o termo “sexo” pode ser usado para dizer “gênero”, por exemplo, na expressão “o segundo sexo”. E, para além do mero problema nominal, a fronteira entre os temas de ética prática sobre relações de gênero e relações sexuais muitas vezes se confundem, como já ficou dito. Assim, é o próprio status da ética feminista que estará em questão – problema que justamente está orientando as análises feitas até aqui – e, de modo similar, o status moral das abordagens éticas diversas sobre sexo e gênero.

Recorde-se que há ainda ao menos uma terceira linha de argumentação que merece destaque. As críticas que ficaram apontadas acima levaram às importantes reações feministas recentes, que abandonaram o cuidado como pressuposto moral e passaram a uma discussão pormenorizada do próprio status da ética. Estas reações às éticas feministas de virtudes e às do cuidado, derivadas de uma crítica ao status da ética, admitiram variadas formas: feminismo liberal, feminismo radical, feminismo marxista, feminismo psicanalista, ecofeminismo, feminismo multiculturalista, feminismo global. O que há de comum entre tais posições está em oferecerem novas explicações para o chamado “segundo sexo”, tal que suas questões concentram-se nas relações entre dominação e subordinação antes de passar para as relações de bem-mal, cuidado-justiça ou materno-paterno. Assim, ideais de virtude da mulher ou defesas sobre a prioridade da moral do cuidado tornam-se recorrências metafísicas, do mesmo modo como os dois segmentos anteriores criticaram as éticas de princípios como métodos baseados na omissão de questões feministas. Estes modelos que partem da crítica ao status da ética possuem a enorme vantagem de esclarecer que o termo “ética feminista” tem significação difusa.

Serão diversas as abordagens, mas poder-se-ia dividi-las em dois grupos:

(1) As centradas na opressão da mulher e (2) na singularidade da mulher.

(1.1) O feminismo liberal reivindica os direitos de igualdade, nascido das reivindicações dos direitos da mulher iniciados por Wollstonecraft e Mill e o movimento sufragista do século XIX, cuja posição seria esta: a igualdade pública seria possível apenas se as mulheres tivessem as mesmas condições que os homens para trabalhar.

(1.2) As chamadas feministas radicais acusaram o feminismo liberal de insuficiente, sustentando agora a necessidade de controle total da mulher sobre seus corpos: as mulheres somente terão igualdade quando tiverem controle total sobre seus poderes reprodutivos e sexuais. Inicialmente as radicais defenderam todo tipo de sexo consensual, incluindo os considerados imorais (sadomasoquismo), e algumas autoras defenderam como agenda a necessidade da mulher tornar-se andrógena, vivenciar o parto o menos doloroso possível, etc., em suma, ações que incorporassem o menos possível os traços definidos pela sociedade para a mulher; novas feministas radicais questionaram estas abordagens e criticaram a heterossexualidade como submissão à qualificação do homem, onde a mulher permanece objeto sexual, levando a negar a tese da androgenia em favor de uma concepção de mulher cooperativa e solidária; variação desta tese compreende a ética lésbica.

(1.3) O feminismo multiculturalista, por sua vez, defenderá a inseparabilidade de gênero, raça e classe, na forma de sistemas ligados de opressão e seus múltiplos riscos, cuja tese básica seria esta: o feminismo não deve se concentrar em certo aspecto da mulher para compreender a opressão, mas em todas as estruturas ligadas a mulher, estrutura esta entendida em termos de “múltiplos riscos” ou “sistemas ligados de opressão”, o que significa dizer que a opressão é multiplicada por diversas condições, afetando a própria identidade da mulher para consigo mesma.

(1.4) Porém, além disso, o chamado feminismo global considera insuficiente também o multiculturalismo, ao constatarem que mulheres do terceiro mundo são exploradas por mulheres do primeiro mundo: por exemplo, enquanto nos EUA se discutia anticoncepcionais e aborto, em outros lugares permanecia até mesmo carência de assistência; ou, mais grave que isso, muitos dos privilégios das mulheres de primeiro mundo existem à custa das mulheres de terceiro mundo, exploradas pelo primeiro mundo quando trabalham como babás, domésticas, etc. Além destas abordagens mais destacadas, seria conveniente acrescentar ao menos outras três posições relevantes.

(2.1) O ecofeminismo sustenta que além dos interesses divergentes entre homens e mulheres, seria necessário também considerar os interesses de animais

não humanos; neste contexto, algumas ecofeministas desenvolveram a teoria do cuidado de Gilligan de modo a incluir os animais, tal que uma teoria feminista do cuidado animal representaria uma crítica à teoria utilitarista (Singer) ou a teoria dos direitos dos animais (Regan), todas definidas como teses antropocêntricas, isto é, incapazes de verem os animais segundo seus próprios termos; contudo, o ponto central que aqui interessa está no fato de tais críticas não levarem ao abandono da teoria utilitarista e de justiça, mas em insistir na necessidade de fundamentação emocional e espiritual, modo empático com o sofrimento animal, o que somente seria dado por uma ética da relação entre mulheres; a receptividade simpática, compaixão e cuidado permitiriam libertar os animais da dominação humana, pois, ao menos parte das diferenças socioeconômicas dever-se-iam ao fato de tratarmos o mundo natural com indiferença devido ao esforço de domínio da natureza (armas de destruição em massa, poluição da água, esgotamento dos recursos de energia, etc.).¹⁰

(2.2) O chamado feminismo existencialista partiu das consequências materiais sobre a mulher: Simone de Beauvoir, pioneira desta tradição, observava que o homem sempre nomeou a si mesmo como Eu e a mulher como Outro, também implicando uma ameaça ao Eu, de modo que o homem precisaria subordinar a mulher para se manter livre, convencendo-a de não merecer melhor tratamento. O ponto a ser destacado em sua argumentação diz respeito à definição de mulher, expressa na seguinte tese normativista: a mulher deve se recusar a ser definida como ou a partir do homem e seguir seu próprio caminho.

(2.3) Enfim, para os interesses da discussão, é relevante destacar que o feminismo psicanalítico é o que mais acentua a singularidade: por serem educados e educadas principalmente por mulheres, meninos e meninas são psicossocializados de modos diferentes: enquanto os meninos crescem desejando se separar dos valores das mães e irmãs, as meninas crescem como mulheres pequenas, mantendo-se ligadas à mãe. Esta condição social é chamada

10 O leitor não deve ver aqui uma afirmação genérica, que o ecofeminismo abandona a teoria do cuidado. Com efeito, várias autoras ecofeministas abraçam a abordagem do cuidado, como ficou mencionado. Portanto, seria equivocado incluir todas as posições ecofeministas como formas de reação às abordagens do cuidado.

patriarcado, pois leva a associar o homem à justiça e a mulher à natureza. Como solução, seria preciso que os homens passassem também a se ocuparem da paternidade tanto quanto as mulheres se ocuparem da maternidade, bem como as mulheres trabalhem tanto quanto os homens, tal que as crianças tomariam ambos os pais por valores humanos. Uma variação desta tese, que associa ainda mais fortemente elementos freudianos e neo-marxistas, admite a tese freudiana segundo a qual a mulher não resolve a castração tão bem quanto o homem pelo fato de não possuir pênis, tornando-as menos aptas a atividade de governar, cuja solução estaria em favorecer a passagem à cultura sem precisar do complexo de Édipo. Diante disso, Irigaray (1985) e Kristeva (1984) defenderam que a mulher deve permanecer no imaginário (lugar onde a mãe e o bebê permanecem juntos), pois faria pouco sentido abandonar este lugar e entrar na ordem simbólica do homem (mundo da linguagem, regras e leis). Trata-se da hipótese de que somente no imaginário a mulher pode sentir alegria em ser mulher, o que levaria ao desmoronamento do patriarcado, mas não da sociedade.

Contudo, as críticas dirigidas às posições 2.1, 2.2 e 2.3 devem-se ao fato de que a defesa da singularidade, ainda que pudesse ser bem sucedida na ação contra o patriarcado, não parece eliminar o lugar de submissão ou opressão social contra a mulher. Isto significa, portanto, que as diversas teorias feministas centradas no status da ética entram em conflito ao menos entre as de tipo 1 e 2.

Teorias feministas centradas no status da ética	
(1) O status da ética deve-se à opressão contra a mulher	(1.1) feminismo liberal (1.2) feministas radicais (1.3) feminismo multiculturalista (1.4) feminismo global
(2) O status da ética deve-se à singularidade da mulher.	(2.1) ecofeminismo (2.2) feminismo existencialista (2.3) feminismo psicanalítico

Feita esta análise da importância e dos limites das abordagens sobre virtudes, cuidados e sobre o status da ética feminista, pode-se agora retornar ao problema inicial deixado em aberto, a saber: a relação sexo e gênero.

3. Sexo e gênero

Os problemas acima apreciados levaram muitas autoras a considerar como questão central da filosofia feminista o seguinte: existiria critério suficiente para distinguir gênero e sexo? As respostas a isto deram origem ao menos a três grandes modelos de ética centrada nas relações de gênero propriamente dita. Antes de passar a sua análise, é oportuno localizar as possíveis fontes do problema, que são ao menos duas.

(1) Por um lado, em 1884 Geddes e Thompson publicaram uma teoria metabólica de gênero: segundo causas fisiológicas, o comportamento dos homens seria anabólico e o das mulheres seria catabólico (conservam energia). Esta hipótese rapidamente foi utilizada tanto para explicar quanto para justificar a divisão de papéis e as divisões sociais de gênero. Este conjunto de concepções ficou conhecido como determinismo biológico, o que representa um modelo naturalista em metaética.

(2) Independente disso, em 1968, o psicólogo Robert Stoller formulou a primeira terminologia capaz de distinguir gênero e sexo segundo critérios, com o objetivo de explicar a narrativa de pacientes que afirmavam “presos no corpo errado”. Desde então “gênero” passou a ser usado para designar a sexualidade exibida, “sexo” a estrutura biológica, e “transexualidade” a condição em que sexo e gênero não combinam. Em seguida, G. Rubin (1975) foi a feminista que aplicou o termo “gênero” para se referir ao adquirido e “sexo” para o biológico moldável socialmente.

Dois elementos precisam ser destacados. Quanto ao primeiro fato descrito, deve-se notar que este tipo de justificação (implicação entre um fato fisiológico e uma justificação moral entre gêneros) é claramente um caso de erro categorial ou erro lógico de implicação, equívoco este que a discussão sobre a justificação da utilidade ou do status da ética feminista não recorre, compreendendo antes um problema genuíno sobre a justificação normativa deste tipo de ética, o que está sendo aqui investigado. Quanto ao segundo fato, não se pode ignorar a ambiguidade dos termos: a distinção clínica entre sexo e gênero feita por Stoller não corresponde inteiramente ao conteúdo da distinção social de Rubin, e

pretender implicar uma da outra seria também um equívoco. Para demonstrar isso, destaque-se algumas críticas que a posição (2) recebeu:

(a) Não é evidente que o sexo possa ser biologicamente definido (não há consenso sobre a prioridade entre os critérios anatômicos, funcionais, hormonais ou cromossômicos);

(b) Não é evidente que exista unidade entre os indivíduos que recaem sobre uma categoria de gênero, nem sobre quais seriam as condições prioritárias (se sociais, políticas, econômicas, psicológicas, fisiológicas, etc.);

(c) E não é evidente se a relação entre sexo e gênero é de superveniência, de outro tipo ou se há alguma relação legítima a ser descrita. Tais críticas levaram às diferentes concepções do significado de “gênero”, conforme entendido como categoria social, psicológica ou sexual (conforme será explicado na seção seguinte).

Portanto, pode-se defender que uma ética centrada no gênero ou centrada no sexo sempre colocará em debate as posições metaéticas naturalistas e não naturalistas, segundo algum critério epistêmico (superveniência, construção social, etc.). Mas assim como acima foi rejeitado o dilema entre normativistas e descritivistas segundo razões ético-normativas mais robustas, do mesmo modo agora será preciso rejeitar o naturalismo como condição suficiente para inferências sobre a relação entre sexo e gênero. Este problema ficará mais claro a seguir, quando for discutida a relação sexo e gênero a partir dos problemas ligados a categoria “mulher”.

4. Gênero e norma

Nesta seção será relevante destacar dois dos debates metaéticos que talvez estejam mais presentes nos pressupostos normativos das questões de gênero. O primeiro compreende o debate ontológico, dividindo as autoras em duas grandes posições: realismo de gênero e anti-realismo. O segundo diz respeito a um debate epistemológico, sobre o que a literatura distingue entre nominalismo de série e nominalismo de semelhança. Ambas as discussões podem ser entendidas como um debate sobre as distinções entre gênero e sexo e entre gênero e biologia.

Será frutífero começar pelo debate ontológico. Em primeiro lugar, o realismo de gênero, muito presente no que comumente se compreende por ética de gênero, fornece alguma definição substantiva de gênero, sendo três as principais:

Realismo ontológico		
Gênero como personalidade	Chadorow	A educação parental leva a subordinação como cuidadora.
Gênero como construção social	Beauvoir	A diferenciação leva a subordinação da mulher.
Gênero como sexualidade	Mackinnon	A objetificação da mulher a submete a um lugar inferior.

(A) O gênero entendido como categoria socialmente construída foi defendido por Simone de Beauvoir: forças sociais e tratamento diferenciado levam a subordinação da mulher. Aqui, o mecanismo é o aprendizado social, o que Kate Millett (1971) chamou de “tratamento diferenciado”, somadas as influências dos pais, pares e cultura no aprendizado sobre o que é apropriado ao gênero. O problema estaria no fato das normas sociais para mulheres levarem a subordinação. Este diagnóstico é o que justificaria à feminista propor a não socialização do gênero, seja ele inconsistente (como o tratamento estereotipado dos pais) ou evidente (como as normas da moda, as valorações de comportamento apropriado, definições de gênero em livros infantis, etc.).

(B) O gênero foi entendido como categoria da personalidade por Nancy Chadorow (1978), que acusou a tese anterior de simplista, sustentando alternativamente, partindo de Freud, que gênero compreende a personalidade formada na primeira infância pela dominação parental e pela educação da mulher como cuidadora dos irmãos e dos pais;

(C) O gênero entendido em termos de sexualidade foi defendido por Chatherine Mackinnon (1989), para a qual gênero é o significado social do sexo para objetificar a mulher e localizar indivíduos em uma sociedade patriarcal. Neste caso, a lógica da definição dos gêneros masculino-feminino seria paralela à distinção entre dominação-submissão, definida reciprocamente. Assim, os gêneros são constitutivamente hierárquicos e, deste modo, dizem respeito antes à sexualidade que à personalidade, de sorte que o problema diz respeito à sociedade patriarcal e não à formação da personalidade, isto é, os desejos de homens e mulheres são ambos definidos a partir do desejo típico do homem, resultando um

condicionamento social, socialização que é antes a expressão do poder que da *persona*. Para outra versão de gênero definido a partir da sexualidade, considere-se novamente o feminismo psicanalítico de Julia Kristeva, o qual, entretanto, foi criticado como uma má interpretação da psicanálise (se for admitido, a partir de Lacan, que a posição psicanalítica da relação sexo-gênero não pode aderir ao realismo).

Todas estas teorias compreendem realismo de gênero, para o qual há algum critério que define o gênero feminino, tal que todas as mulheres são diferentes de todos os homens. O realismo de gênero compreende a ontologia que aceita haver um critério que define o gênero “mulher” como um conjunto capaz de distinguir todos os seus elementos e os elementos pertencentes do gênero contrário. Por exemplo, Mackinnon sustentou que o critério está na mulher ser tratada sexualmente como objeto. As críticas mais importantes ao realismo de gênero poderiam ser divididas em duas: (i) o realismo de gênero desconsidera outras diferenças importantes, como as raciais, de classe, etc.; (ii) postula um ideal normativo de mulher.

Disto surgirão propostas anti-realistas, sendo dois os argumentos centrais:

(1) Elizabeth Spelman (1988) afirmou que o realismo é um “solipsismo branco”, isto é, ignora que a opressão contra a mulher ultrapassa as demandas das mulheres de certa classe e etnia, o que ficou conhecido como “argumento da particularidade”: representa um equivoco pressupor que o gênero é construído independentemente de raça, etnia, classe e cultura, pois, se fossem separáveis, todas as mulheres experimentariam a mesma feminilidade. Por exemplo, na escravidão as mulheres foram hipersexualizadas, tratadas como sempre disponíveis sexualmente, a ponto de se entender que o estupro de uma mulher negra era impossível. Por isso Spelman acusa o realismo de ser um solipsismo branco, ato de pressupor como comum aquilo que é uma particularidade de certa classe ou raça, ignorando a mulher negra, latina, etc. Betty Freidan, em seu conhecido trabalho de 1963, *The Feminine Mystique*, talvez represente a forma mais explícita de “solipsismo branco”, ao defender que a domesticidade seria o principal veículo de opressão, cuja solução estaria em trabalhar fora. A crítica

consiste em observar que esta tese somente faz sentido limitando-se à dona de casa branca de classe média, equivocadamente universalizada. Em Spelman, o condicionamento social de gênero é variado conforme variem as sociedades: as mulheres não se tornam mulheres simplesmente, mas tipos variados de mulheres. Diante disso, Young afirmará que Spelman demonstrou definitivamente que o realismo de gênero é insustentável. Entretanto, Mikkola (2006) respondeu que tal crítica apenas refuta certas teses, mas não refuta que haja algum critério universal, isto é, que a mulher *qua* mulher compartilha algo que define seu gênero. Seja como for, pode-se notar que a discussão depende do modo como se localiza “a mulher” no escopo do operador universal ou existencial (Todas as mulheres são tal e tal; Existem mulheres que são tal e tal). Lacan também forneceu uma crítica similar ao realismo de gênero, quando afirmou que “Não há A mulher, artigo definido para designar o universal.” (LACAN, 1985/1972-73, p. 98), o que somente faz sentido quando se pressupõe a prioridade não do gênero, mas da negação da relação sexual entre os gêneros, conforme a fórmula “Para dizer cruamente a verdade que se inscreve a partir dos enunciados de Freud sobre a sexualidade, não há relação sexual” (LACAN, 2003, p.546). Lacan situou claramente o problema da definição do gênero no campo da ontologia (no sentido de teoria do sentido linguístico), fornecendo duas sentenças “lógicas”, uma que nega a existência do sexo e do gênero, outra que nega a existência na relação sexual entre os gêneros. Mas aqui, a questão ética passa a ser mais centrada na sexualidade que nos gêneros: dada a fantasia da relação sexual, diferenças de gênero tornam-se vagas.

(2) Judith Butler (1999) observou que o realismo leva ao normativismo, tal que o realismo de gênero inclui um correlato político, isto é, a política de identidade, para o qual a participação em algum grupo se deveria a existência de alguma condição comum, caracterizando um essencialismo. Esquemáticamente, sua crítica ao realismo compreende duas asserções: (i) a distinção entre sexo e gênero é normativa; (ii) a distinção sexo e gênero é ininteligível. E uma vez que o realismo de gênero aceita a primeira sentença e nega a segunda, deriva desta ontologia um correlato político em termos de identidade política entre gêneros: (iii) a participação em algum grupo deve-se a alguma condição comum. Assim, a política da identidade de gênero pressupõe o realismo de gênero, isto é, as

mulheres como grupo. Esta posição ignora (a) as diferenças entre as mulheres, a multiplicidade cultural, social, etc., ao sustentar (b) relações normativas falsas de gênero, que haveria um modo correto de ser mulher. Em Chodorow (1978), por exemplo, a mulher real deve ter personalidade feminista, sem o que não pode pertencer a categoria “mulher”.

Agora pode-se afirmar que o equívoco do realismo está em ignorar que categorias de desigualdade (gêneros) nunca são puramente descritivas, mas são excludentes primeiramente por serem normativas. O equívoco não está simplesmente na definição errada de mulher, mas antes em se pretender uma definição. Dizer que toda distinção categórica de gêneros envolve valoração significa que não é possível usar o termo “mulher” de forma não ideológica ou normativa. Pode-se inclusive ampliar esta crítica e afirmar que a tese de que há propriedades essenciais de gênero, sexo e desejo decorre de uma idealização que reflete uma concepção do sexo a partir do desejo do seu oposto. Por isso Butler argumentará que o gênero não é identidade, mas estilização de atos mediante sua repetição. A categoria ontológica não é tanto a de ser, mas a de fazer, isto é, o gênero não é algo que se é, mas algo que se faz. Ora, este esclarecimento da ontologia dos termos (orientados pelo “fazer”) serve de indicador de um vocabulário de caráter normativo. Do mesmo modo, o feminismo representará apenas um modo de fazer certas atividades e não um modo de ser. Portanto, o feminismo não deve definir a mulher como uma categoria de base, mas explicar como o poder modula as concepções de feminino tanto na sociedade quanto no próprio feminismo.

Antes de passar-se ao segundo aspecto do problema entre gênero e norma, convém discutir como as questões levantadas ressurgem na relação entre sexo e biologia. Sabe-se que muitos defenderam que a atribuição sexual é biológica, isto é, sem conteúdo cultural prioritário. Outros defenderam a distinção entre objeto (corpo) e ideia (gênero): a construção do corpo como objeto sexual inclui práticas sociais. Por exemplo, as condições musculares da mulher, desde força física até sua menor estatura, são condicionadas também por fatores sociais, como sua má alimentação; certas doenças, como a osteoporose, devem-se às diferenças sociais de gênero; etc. Enfim, para uma terceira posição, várias autoras defenderam que o

que conta para o sexo é exclusivamente social. Com efeito, são recentes as teorias que definem o sexo a partir dos cromossomos, hormônios e traços secundários, diversamente a antiga concepção que definia ambos os gêneros como um único sexo, sendo o genital feminino “descrito” em termos de “para dentro”. Mas o fato, agora conhecido, de 1,7% de pessoas “intersexo”, parece demonstrar que o essencialismo de gênero é equivocado mesmo na premissa e a definição científica é difícil. Por isso também as feministas precisariam repensar o que significa “sexo”, categoria que pode ser satisfeita por muitos critérios, não necessariamente por todos (*cluster*) e nenhum arbitrariamente escolhido. Isso pode significar que não se trata simplesmente de negar o binarismo entre os gêneros, mas antes de negar a própria “lógica do sexo” – parafraseando Lacan – e aderir a algum tipo de lógica difusa. Para uma solução moderada, poder-se-ia defender que a questão é de grau e não de natureza: ser mais ou menos feminino. Neste caso, os intersexos e os transexuais estariam no meio de um espectro ou gradiente, muitas vezes podendo o sexo deles estar indeterminado, enquanto os chamados “gêneros” estariam nos extremos do espectro segundo critérios múltiplos, não arbitrários e não necessários. Esta última posição recorda os esforços de Gestaltistas ou estruturalistas, que procuraram descrever as funções fisiológicas de forma dinâmica. Seja como for, isto deve bastar para destacar que as dificuldades da definição do sexo em termos biológicos também flertam com pressupostos ontológicos fortes para inferências normativas sobre comportamento de gênero.

(1) A atribuição sexual é biológica.
(2) O condicionamento social molda o biológico.
(3) O que conta como sexo é social.
(4) O sexo é tanto definido quanto condicionado por razões difusas.

Assim, tendo sido esclarecido como os pressupostos ontológicos realistas tendem a servir de base para inferências normativas, pode-se agora considerar como o *argumento da particularidade* (Spelman) e o *argumento da normatividade* (Butler) fomentaram diretamente a discussão em ética normativa, sobre a *utilidade* da distinção entre sexo e gênero. Com isso será possível alterar a localização do problema, não tanto sobre a utilidade do feminismo, mas sobre a utilidade daquelas categorias ou suas distinções. Com efeito, (1) J. Butler (1993)

defendeu que distinguir sexo e gênero, ou o biológico e o social, é ininteligível, pois o sexo sempre foi o gênero, de onde surgiu a discussão sobre a utilidade (e não simplesmente a inteligibilidade) da distinção: (2) E. Grosz (1994) argumentou que tal distinção é inútil para as pretensões do feminismo; (3) T. Moi (1999) entenderá que é útil como crítica ao determinismo biológico, ainda não para a compreensão da subjetividade. A posição de Grosz consiste no reconhecimento de que aquela distinção é inútil do ponto de vista feminista uma vez que justifica posturas opressivas contra a mulher, na forma de oposições androcêntricas (mente-corpo, cultura-razão, razão-emoção), pois a distinção é hierárquica e o termo inferior sempre associado à mulher. E apesar do ser humano ser associado à mente quando comparado com os animais, a mulher é associada ao corpo, de onde se supõe que ela não é agente. Novamente a acusação é ontológica: o dualismo mente-corpo é usado para mapear sexo-gênero: o sexo pertence ao corpo (imutável) e o gênero pertence à mente (depende de escolha), de onde se segue que a mulher define-se em termos de corpo biológico segundo leis imutáveis (e não segundo escolhas). A definição falha em dissociar as características da mulher do biológico e reprodutivo. Mais do que isso, a inferência que parte do mapeamento ontológico de sexo e gênero e passa para a utilidade prática da distinção também seria equivocada. Entretanto, dirá Moi (1999), a distinção sexo-gênero tem como utilidade mostrar que o determinismo biológico é falso, embora seja inútil por ainda compreender o sexo como fixo ou sem história. Mas, como foi visto acima, esta utilidade da teoria não é apenas uma utilidade ou virtude epistêmica, mas expressa o conteúdo normativo: junto às configurações ontológicas das categorias do fazer está incluída uma ética das relações e identidades de gênero. Mas com isso não se estaria tornando as discussões éticas sobre sexo e sexualidade dependentes daquelas sobre gênero? Ou se estaria eliminando a distinção entre estes dois campos de ética prática?

Pode-se passar agora ao segundo modo com que a relação entre gênero e norma pode ser discutida, o que no início desta seção ficou chamado de debate epistemológico. Com efeito, uma última forma de colocar o problema ontológico não se deve tanto as categorias de relação sexual (homem-mulher) ou as categorizações dos indivíduos pertencentes a um gênero (universal e particular),

mas antes a própria categoria “mulher”. Aqui, o problema ético parte da constatação de que, na ausência de um sentido coletivo para “mulher”, o feminismo perde sua especificidade ou não se justifica. Isso levanta não a questão se “uma mulher” pertence ao gênero feminino ou se permanece particular, mas antes se “mulher” exprime um grupo ou tão somente uma série? Membros de uma série buscam seus próprios fins sem a necessidade de possuírem característica comum, como nos grupos. Mas membros que formam um grupo necessitam de algum critério de identidade para pertencerem ao mesmo conjunto. Ora, se aceitar-se que o termo “mulher” não é uma categoria, então o problema deixará de ser ontológico e passará a ser nominal, passando a dizer respeito à epistemologia ou à semântica. Ter-se-á a seguinte indagação: o feminismo seria capaz de falar das diferenças do gênero feminino sem ao mesmo tempo supor uma categoria unificada? E se aquelas críticas aos modelos ontológicos forem corretas, quais seriam as demandas do feminismo? Diante disso, duas soluções irão se destacar:

(I) Segundo o *nominalismo de série*, defendido por Iris Young (1997) a partir das críticas de Spelman (1988), cujo argumento da particularidade afirma que não existe para a mulher uma experiência compartilhada, “mulher” é uma categoria unificada em série ou apenas segundo o modo cotidiano como buscam seus objetivos, sendo que, aquilo que coloca as mulheres em série são seus corpos + algum código de gênero (pronomes, roupas, móveis, etc.), tal que a série é unida passivamente e não unificada nas mulheres. Pode-se esquematizar deste modo:

$$\frac{\text{corpos} + \text{código}}{\text{unidade passiva}}$$

Note-se que o problema agora não diz respeito à teoria de gênero, mas a epistemologia do próprio feminismo e suas consequências morais: se não houver algum sentido em “mulher” como coletivo, então o feminismo não possuirá especificidade epistêmica. Ora, membros de séries buscam seus próprios objetivos sem a necessidade de identificarem-se com algo comum, tal que, se não há para a mulher uma experiência a ser compartilhada, então por “mulher” deve-se entender uma série unida pelo objeto que se orienta ou pelo resultado da ação dos outros. A categoria é unificada pelo modo cotidiano com que as mulheres perseguem seus objetivos. E pode-se dizer que o ponto central desta posição moral

teleológica estará no fato da mulher ser passiva em relação a este *télos*.

(II) O *nominalismo de semelhanças* compreende uma explicação alternativa elaborada por Natalie Stoljar (1995) e reconhece não haver uma propriedade da mulher *qua* mulher, e parte da definição de série fornecida por H. Price (1953), a qual pode ser sintetizada deste modo: x é membro de F se e somente se for semelhante a algum paradigma. Ser semelhante o suficiente ao paradigma de “mulher” significa admitir uma definição por semelhança por inclusão em ao menos três das seguintes condições: sexual (feminino), fenomenológica (medo de estupro, menstruação, etc.), social (papeis, ser oprimida, etc.) e de gênero (atribuições). Repare-se que aqui “sexual” e “gênero” são categorias distinguíveis e sem privilégio epistêmico frente às demais. O gênero seria um critério possível, nem necessário nem suficiente, e mulher significa o membro de uma série no mesmo sentido em que A e B são alunos de uma turma ou C e D são passageiros de um ônibus. Neste caso, sexo e gênero possuiriam cada qual uma utilidade particular e, por não estarem conectados de forma nem necessária nem suficiente, poderiam ser objetos de campos diversos da ética prática, isto é, ética do sexo e ética do gênero.

Note-se, mais uma vez, que a *utilidade* ou a *dignidade* da categoria “mulher” e a justificação da ética de gênero/sexo passam a ser sustentadas por razões menos ontológicas (estar ou não motivada por razões internalistas ou pela identidade de grupo) que epistêmicas (poder definir-se como mulher e justificar a luta contra a opressão sem a necessidade de essencialismo). É este problema do valor (*utilidade*, *dignidade* ou *virtudes* da mulher) que habilita a falar em uma ética de gênero tanto quanto uma ética do sexo, não porque o gênero, o sexo e a mulher sejam definíveis, mas precisamente pela razão contrária: ali onde as definições falham, a ética se tornará justificável para que inferências normativas não sejam impostas arbitrariamente. Pode-se, a partir disso, enfim, passar a apreciar o resultado das discussões mencionadas para a questão ética inicial.

Conclusão

A investigação até aqui conduzida ocupou-se das categorias de gênero, sexo

e outras, assim como de suas relações. Questionou-se inicialmente se há legitimidade em fundar uma ética prática sobre questões de gênero similar a ética do sexo ou sexualidade hoje consolidadas. Um projeto como este corresponderia à aceitação do valor, dignidade ou utilidade de uma “ética de gênero”, tal como quando se fala em “ética sexual”, “ética feminista”, etc. Mas também ficou explicitado que as opiniões são divergentes: por um lado, defende-se formas diversas de distinção (epistêmica, ontológica ou ética) entre sexo e gênero, por outro lado, sustenta-se a inutilidade da distinção ou sua equivocidade. Porém, apesar dessa aporia, ao menos uma razão pareceu ser aceitável sem maiores objeções: a definição das categorias e da disjunção entre sexo e gênero não deve ser entendida como um obstáculo, mas como a justificação ou razão prática para sua seu tratamento ético. Pois, do contrário, recair-se-ia em erro de inferência, caso não se quisesse postular desde o início o seu valor normativo. Esclarecido isto, pode-se concluir o seguinte:

(A) Por um lado, deve-se entender sexo e gênero como categorias da ação (“o ato sexual”, “o comportamento de gênero”): neste caso, é legítimo falar na utilidade ou dignidade (não é preciso decidir agora qual termo expressaria melhor o valor em questão) de uma ética de gênero, isto é, de seus problemas legítimos, em distinção a ética sexual ou do sexo como outro domínio da ética prática;

(B) Por outro lado, sexo e gênero podem se referir aos agentes morais – falar em “gênero” e em “sexo” de uma *pessoa* pode expressar propriedades normativas, ou seja, que qualificam ou valoram o status moral: neste caso, a questão metaética sobre o status moral do gênero e do sexo não fica decidida, sequer a partir da utilidade ou justificação prática dos problemas particulares.

Há razões para distinguir questões éticas práticas de relações de gênero quanto à teoria da ação, mas há razões inversas quanto à teoria do status moral: as questões sobre sexo e gênero em teoria da ação não se confundem com as questões em teoria do status moral. Uma boa teoria da ação não pode confundir as questões sobre o comportamento erótico e o comportamento de gênero, do contrário tudo fica reduzido ao sexismo. E uma boa teoria do status moral que se ocupe de propriedades e relações de gênero não será possível sem responder qual correlação é negada ou afirmada em relação ao sexo de uma pessoa. Assim sendo,

feministas poderiam tratar de ambos os lados do problema, inclusive decidindo sobre a prioridade de um sobre o outro, sua correlação em níveis, etc.

Para que isto fique explicitado, será pertinente apresentar esta conclusão mediante uma síntese dos argumentos centrais antes discutidos. Deste modo, recorde-se que, em primeiro lugar, foi destacada a questão “o que é feminismo?” e sua relação com a filosofia. Neste momento foi vista a relevância em distinguir as filosofias feministas (e seus tipos) e as intervenções feministas sobre a filosofia (e seus problemas), cujos principais pontos discutidos foram os seguintes:

Tópicos	Tipos	Questões
Abordagens de filosofia feministas	1. Analítica:	Centrada na estrutura dos argumentos feministas.
	2. Continental:	Centrada na interpretação e desconstrução
	3. Pragmática:	Centrada nas experiências vividas e no fato da exploração.
Intervenções feministas na filosofia	1. Revisão feminista dos clássicos da filosofia	De orientação filosófica De orientação ontológica De orientação política e moral.
	2. Introdução de novos temas em filosofia	Corpo; classe e trabalho; família e reprodução; sexualidade; trabalho sexual; racismo; etc.

As formas que se tornaram típicas para a compreensão do debate poderiam ser distribuídas em três: em geral, a relação entre gênero, sexo e justiça; em particular, a relação entre gênero, sexismo e interseccionismo. Enquanto filósofas analíticas concentraram-se em criticar o essencialismo de gênero, pesquisadoras continentais detiveram-se no sexo e no gênero como categorias socialmente construídas, e fenomenólogas ocuparam-se das experiências com o corpo próprio e demais formas de vida. A partir disso, como forma de exemplo, pode-se agora distinguir ao menos três conjuntos de questões feministas sobre a mulher, assim como será preciso levar em consideração também ao menos três questões sobre o lugar do feminismo na filosofia e em geral:

Questões feministas sobre a mulher	O que as mulheres fazem tipicamente e quando são excluídas? Como as mulheres são diferenciadas dos homens? Quais critérios afetam os lugares ocupados pelas mulheres (corpo, sexo, raça, classe, gênero, habilidades, etc.)?
Questões filosóficas sobre o feminismo	Como o feminismo é instanciado na filosofia? Qual papel o feminismo desempenha nos textos filosóficos? Qual método filosófico seria mais relevante para a filosofia feminista?

Foi discutido como a pergunta “o que é o feminismo?” parece admitir duas respostas básicas: é um movimento político nascido nos EUA e na Europa (feminismo como história de um conjunto de movimentos políticos); ou é um conjunto de crenças sobre a injustiça contra a mulher (feminismo como a história de um conjunto de ideias). Acontece que a discussão sobre a definição de feminismo, seus critérios e métodos, é paralela a outra mais definitiva, a saber: “qual é a reivindicação feminista?”. Mas a investigação ficou mais frutífera a partir do momento que foi possível distinguir entre as reivindicações que teriam prioridade para qual posição feminista:

Normativistas	Homens e mulheres têm direito a direitos e deveres iguais.
Descritivistas	As mulheres estão em condição de desvantagem .

A crítica mais importante a este debate compreendeu o fato da priorização descritivista não ser puramente descritiva, por incluir conteúdos normativos rígidos. Todos concordam quanto ao fato da mulher ser oprimida e desfavorecida, mas não quanto às causas e conteúdos. Por isso surgem as perguntas:

Fontes	Qual a principal fonte da subordinação da mulher?	Papel da família (Engels). Mercado de trabalho (Bergmann). Violência sexual masculina (Brownmiller). Papel biológico na reprodução (Firestone).
Conteúdos	O que significa injustiça?	Mulheres são oprimidas pelo sexismo, de um modo ou de muitos modos (Crenshaw). Dominação patriarcal é intrínseca, as demais são instrumentais (Hooks).

O debate sobre os conteúdos da injustiça gira em torno da possibilidade de isolar ou agrupar ao menos três formas de opressão: sexismo, homofobia e racismo. São duas as questões centrais. Primeiro, o que torna a opressão sexista? Ora, não pode ser simplesmente o fato de “causar danos”, pois toda opressão causa prejuízo. A questão normativa não se resolveria na existência de um desrespeito generalizado a uma espécie de princípio de “ao menos não causar dano”. Assim, a resposta mais típica consiste em afirmar que a opressão se torna sexista por discriminar a mulher pelo simples fato de ser mulher. Trata-se, portanto, do problema do status moral. Apesar de esta ser uma ótima resposta, possui o demérito de ser excludente, deixando de fora da definição importantes fatores

danosos como o racismo. Foi a partir disso que ficou destacado que o feminismo enquanto anti-sexismo dividiu-se em dois tipos (o que posteriormente levou a uma discussão ontológica e outra epistemológica):

TIPOS	POSIÇÕES	CRÍTICAS
MONISTAS (C. Mackinnon)	Há uma forma de ser oprimida comum a todas as mulheres: ser subordinada sexualmente ou ser objeto sexual do homem.	Mas não é evidente que toda a opressão social e do trabalho derive do sexismo.
	A opressão da mulher não se deve a nenhum outro fator.	Mas isso leva a focar apenas as mulheres brancas, ricas e heterossexuais.
PLURALISTAS (Iris Young)	A opressão é múltipla, admitindo cinco faces: exploração econômica, marginalização, impotência, imperialismo cultural, violência sistemática.	Mas com esta tese não fica garantida a compreensão da exploração e da violência abrangente.

A conclusão atingida foi que as feministas se dividem em teorias da justiça em geral e teorias do sexismo em particular. Por isso é correto afirmar, como se sabe, que as teorias de gênero não se reduzem as teorias feministas, assim como uma teoria feminista da ação e uma teoria feminista do status moral sobre sexo e gênero não necessitam pressupor estes conceitos de forma unilateral. Como ficou dito, a questão própria à ética de gênero, no sentido de teoria da ação (comportamento de gênero), foi primeiramente percebida por Alison Jaggar (1983), ao mostrar que a ética tradicional negligencia as mulheres de diversos modos: menor consideração pelos interesses da mulher; desconsideração pelas questões “privadas”; tratamento da mulher como menos madura intelectualmente; exaltação de elementos supostamente masculinos, como intelecto, independência, vontade, etc. Este problema foi certamente suficiente para dar origem às perspectivas feministas, mas agora é possível explicitar que estas éticas admitem pressupostos e modos normativos, a saber:

ÉTICAS FEMINISTAS	POSIÇÕES	QUESTÕES
Ética feminista de gênero	I. Teses da moral Universal:	
	1. Só há uma única moralidade humana, por isso as mulheres não estão condenadas a serem menos virtuosas. Humanos e animais se distinguem pela razão, mas a sociedade encoraja as mulheres aos traços negativos, como astúcia e vaidade (Wollstonecraft).	A autora não critica a moral do homem, o que a leva a prescrevê-la à mulher (em escritos diferentes a autora às vezes parece defender uma moral compartilhada e, outras vezes, uma moral universal).

	2. A moral da mulher é resultado do condicionamento social, ensinadas a viverem para os cuidados do outro (submissão e obediência) e, com isso, a virtude da mulher não é resultante da autonomia (Stuart Mill).	O autor sustenta um único padrão moral para homens e mulheres aderirem como obrigatório, reproduzindo o ideal de obediência no campo dos princípios ou da ética normativa.
	II. Teses da diferença moral:	
	3. O lugar da mulher é o cultivo da família, compreende a “ciência doméstica” relevante para o bem-estar social, pois as mulheres estão mais bem preparadas para ensinar a benevolência abnegada e a morte de Cristo, tal que as mulheres são as responsáveis pelo aperfeiçoamento de homens e crianças. (C. Beecher).	Esta posição parece falaciosa (i) por inverter o consequente e o antecedente (a “ciência doméstica” é o que está nas premissas do problema e não o que se espera justificar) e por cometer erro categorial (a “ciência doméstica” é justificada por uma inferência a partir de “fatos”), de onde o conservadorismo.
	4. Há diferença entre a moral de homens e mulheres, mas é necessário levar a moral da mulher para o mundo público, pois, apesar da benevolência abnegada da mulher compreender sua moral própria, o autodesenvolvimento é virtude superior, já que a benevolência contribui para o status secundário da mulher (E. Stanton).	Se aceita a moral da diferença como condição subjetiva, mas se a rejeita como condição prática, lugar em que se adere a “virtude superior” do autodesenvolvimento.
	5. Partindo da experiência mental de uma sociedade só de mulheres pode-se “constatar” que elas podem ocupar a esfera pública e privada com igual competência, enquanto os homens não possuiriam a mesma aptidão para aderirem a ambos. (C. Gilman)	Estas condições são ideais para a mulher, já que tal mundo é utópico, ainda que a crítica à moral masculina possa ser correta.
Ética do cuidado	III. Teses das relações recíprocas.	
	6. Há outra voz que exprime interesse recíproco e prioridade do cuidado (C. Gilligan).	O cuidado é um elemento moral genuíno, mas não seria o único nem anterior à justiça; a voz diferente pode ser apenas outra interpretação do valor tradicional a benevolência.
	7. O cuidado está na relação recíproca entre as partes e o cuidado do outro apenas é possível a partir do cuidado de si (Noddings).	Esta ética prática pode levar a uma moral doméstica em detrimento a uma moral pública.
Ética de causas políticas	IV. Teses do status da ética	
	8. A distinção sexo e gênero é inútil para o feminismo, por reforçar a dicotomia mente-corpo/sexo-gênero/homem-mulher (Grosz)	A distinção sexo e gênero é tanto inútil quanto falsa, o gênero não é uniforme, não há atributo necessário para uma definição de “mulher”.
	9. A distinção é útil contra o determinismo biológico, mas inútil como teoria da subjetividade (Moi).	

A esta altura deve estar claro que entre estas nove posições teóricas há casos em que sexo e gênero são entendidos como entidades em uma teoria do status moral, como é o caso óbvio da última perspectiva, e há casos em que tais conceitos são entendidos como propriedades da ação, como no caso da sexta consideração. Portanto, o debate não ocorreu de forma linear e nem sempre de distinguiu os diversos sentidos de sexo e gênero. O que aqui se poderia defender é que a distinção mais nítida entre uma teoria da ação e uma teoria do status moral para sexo e gênero é fundamental para evitar aquelas ambiguidades normativas.

A ética feminista de gênero/sexo parece girar em torno de duas grandes questões: Os traços tidos “femininos” são de causa natural ou social? As virtudes morais “da mulher” devem-se a fisiologia ou psicologia? Enquanto Stanton não forneceu nenhuma resposta clara a estas questões e Beecher assumiu uma posição conservadora, foi Gilman quem lidou com o problema dissolvendo-o através de uma metáfora (partindo da experiência mental de uma sociedade só de mulheres). Mas, que a ética feminista de gênero/sexo tenha se dividido em uma moral universal, uma moral da diferença e uma moral da reciprocidade demonstra que o feminismo reproduziu em seu interior a estrutura clássica dos problemas da ética normativa. Inversamente, uma ética prática de gênero não pode exprimir todas as questões éticas ligadas ao feminismo, por se distinguir, por exemplo, de uma ética de virtudes (Gilman, etc.) e uma ética do cuidado (Noddings, etc.). Portanto, por ética de gênero pode-se entender um conjunto de problemas específicos, presentes tanto em debates metaéticos quanto normativos, que atingem o *valor* da categoria de mulher (utilidade, dignidade, virtude, etc.) e a *justificação* do feminismo. Por isso, como ficou explicitado inicialmente, a questão não é meramente descritiva, e o normativismo que inclui necessita ser explicitado, pois uma coisa compreende o status do agente definido ou não (segundo propriedades de gênero e sexo), outra são as ações sexuais e comportamento de gêneros por eles adotados.

Referências

BARTKY, Sandra L.. Femininity and Domination Studies in the Phenomenology of

Oppression, New York: Routledge. 1990.

BEECHER, Catherine. *A Treatise on Domestic Economy*, New York: Source Book Press, [1841] 1970.

BUTLER, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, London: Routledge, 1993.

_____. *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge, 1990.

_____. Performative Acts and Gender Constitution. In: *Performing Feminisms*, S-E. Case (ed.), Baltimore: John Hopkins University, 1990.

BLUM, H. L.. *Planning for Health. Generics for the Eighties*. New York: Human Sciences Press, 1981.

CIXOUS, Hélène. The Laugh of the Medusa, translated, Keith Cohen and Paula Cohen, *Signs*, Summer, pp. 875-893, 1976

_____. "Entretien avec Françoise van Rossum-Guyon," *Revue des sciences humaines*, 168: 479-493, 1977.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color, *Stanford Law Review*, 43 (6): 1241-1299, 1991.

CHODOROW, N.. *Reproducing Mothering*, Berkeley: University of California Press, 1978.

ENGELHARDT, H. T.. "Defining Death: A Philosophical Problem for Medicine and Law," *Annual Review of Respiratory Disease*, 112: 312-24, 1975.

FALCO, Maria J.. *Feminist Interpretations of Mary Wollstonecraft*, University PARK, PA: The Pennsylvania State University Press, 1996.

FRIEDAN, B.. *Feminine Mystique*, Harmondsworth: Penguin Books Ltd, 1963.

FRYE, Marilyn. *The Possibility of Feminist Theory*, Freedom, CA: The Crossing Press, 1992.

GILMAN, Charlotte. Birth Control, Religion and the Unfit. *Thenation.com*, January 27, 1932.

GROSZ, E.. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington, In: Indiana University Press, 1994.

HASLANGER, Sally. "Oppressions: Racial and Other", In: *Racism, Philosophy and Mind: Philosophical Explanations of Racism and Its Implications*, Michael Levine

- and Tamas Pataki (eds), Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004.
- HELD, Virginia. *The Ethics of Care*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- HOOKS, Bell. *Ain't I A Woman: Black Women and Feminism*, Boston, MA: South End Press, 1981.
- IRIGARAY, L.. *This Sex Which Is Not One*, Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- JAGGAR, A.. *Human Biology in Feminist Theory: Sexual Equality Reconsidered*. In *Beyond Domination: New Perspectives on Women and Philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1983.
- _____. *Controversies within Feminist Social Ethics*, Boulder, CO: Westview Press, 1994.
- Flanagan, O. Jr. & Jackson, Kathryn. Justice, Care, and Gender: The Kohlberg-Gilligan Debate Revisited. *Ethics*, 97: 622-637, 1987.
- KITTAY, Eva F.. *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York: Routledge, 1999.
- KRISTEVA, Julia. *Revolution in Poetic Language*, trans. Margaret Waller, New York: Columbia University Press, [1974] 1984.
- LACAN, J.. *O Seminário 20: mais, ainda (1972-73)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- LACAN, Jacques. *O Seminário: ...ou pior (1971-1972)*. In: *Outros escritos*. RJ, Zahar, 2003.
- MARGOLIS, Jonathan. *The Intimate History of the Orgasm*, New York: Grove Press, 2004.
- MACKINNON, C.. *Toward a Feminist Theory of State*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.
- MILLETT, K.. *Sexual Politics*, London: Granada Publishing Ltd, 1971.
- MIKKOLA, M.. "Elizabeth Spelman, Gender Realism, and Women", *Hypatia*, 21: 77-96, 2006.
- MOI, T.. *What is a Woman?*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- MCKINNON, Rachel. Stereotype Threat and Attributional Ambiguity for Trans Women. *Hypatia*, 29 (1): 857-872, 2014.
- MULLET, Sheila. Only Connect: The Place of Self-Knowledge in Ethics. *Science, Morality, and Feminist Theory*, Calgary: University of Calgary Press, 1987.

NODDINGS, Nel. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984.

NUSSBAUM, Martha. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

POULAIN de la BARRE, François. *Three Cartesian Feminist Treatises*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

PRICE, H.. *Thinking and Experience*, London: Hutchinson's University Library, 1953.

REAGON, Bernice Johnson. "Coalition Politics: Turning the Century". In: *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Barbara Smith (ed.), New York: Kitchen, 1983.

ROBINSON, Fiona. *Care ethics and the transnationalization of care. Reflections on autonomy, hegemonic masculinities and globalization*. MAHON, R. & ROBINSON, F. (eds.). *Feminist ethics and social policy*. Vancouver; Toronto: UBC Press, 2011.

RUDDICK, Sara. *Maternal Thinking*. Boston: Beacon Press, 1989.

RUBIN, G.. *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex*. In *Toward an Anthropology of Women*. R. Reiter (ed.), New York: Monthly Review Press, 1975.

SPELMAN, Elizabeth V.. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press, 1988.

STANTON, Elizabeth Cady. *Mrs. Stanton's Address to Legislature in 1860*. Printed in STANTON, A. and GAGE, 679–685, 1881.

STOLJAR, N.. *Essence, Identity and the Concept of Woman*. *Philosophical Topics*, 23: 261–293, 1995.

SOBLE, Alan G.. *The Philosophy of Sex and Love*. Second Edition, St. Paul, MN: Paragon House, 2008.

TONG, Rosemarie. *Feminine and Feminist Ethics*. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1993.

WALKER, Alice. *Search of Our Mothers' Gardens*. New York, Harcourt, Brace Jovanovich, 1983.

WARE, Cellestine. *Woman Power: The Movement for Women's Liberation*, New York: Tower Publications, 1970.

WERTHEIMER, Alan. *Consent to Sexual Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

WOLF, Susan. *The Variety of Values: Essays on Morality, Meaning, and Love*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

YOUNG, I. M.. *Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

RACIONALIDADE E POLÍTICAS PÚBLICAS: UM DESAFIO
EPISTEMOLÓGICO

Hiago Mendes Guimarães¹

Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

Este artigo trata do problema em torno de compreender os pressupostos epistemológicos presentes no tratamento das políticas públicas. Para isso, utiliza-se o conceito do termo políticas públicas, com destaque para os oferecidos por Saravia e Di Giovanni, no intuito de demonstrar que existe uma complexidade inerente aos pressupostos adotados que podem levar a diferentes formas de atuação do estado. Demonstra-se que existem diferentes formas de conceituar e aproveitar a noção de racionalidade, para então promover o embate entre essas formas de entender a racionalidade e os conceitos de políticas públicas abordados. Apresenta-se, por fim, a necessidade de intercâmbio entre academia e os setores governamentais encarregados de gerir as políticas públicas.

Palavras-chave: Racionalidade. Decisões políticas. Políticas Públicas. Racionalidade Social. Epistemologia Social

Abstract

This article deals with the problem around understanding the epistemological proposals in the treatment of public policy. For that, it uses the concept of public policy term, especially those offered by Saravia and Di Giovanni, in order to demonstrate that there is an inherent complexity to the adopted assumptions that can lead to different forms of state action. It shows that there are different ways of conceptualizing and availing the notion of rationality, and then promote the discussion between these ways of understanding both the concepts of rationality and the concepts of public policy. Presents, finally, the need for exchanges between academia and government sectors in charge of managing public policies.

Keywords: Rationality. Political Decisions. Public Policies. Social Rationality. Social Epistemology.

1 Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

1. Introdução

Nosso interesse neste trabalho está em abordar algumas questões em torno do que chamaremos de uma leitura epistemológica das políticas públicas. Por leitura epistemológica, fazemos referência a ênfase em aspectos filosóficos, dentro do âmbito predominantemente teórico da área de políticas públicas, no que diz respeito ao pressuposto de racionalidade atrelado a prática de decisões políticas na esfera pública. Mais especificamente, tratamos de possibilidades em torno do conceito de racionalidade, juntamente às suas possíveis implicações para uma racionalidade social e epistemológica.

Dito isso, o problema que motiva o presente estudo é demonstrar o desafio presente em se compreender o pressuposto subjacente da racionalidade aplicado às políticas públicas. Para isso, recorreremos a uma abordagem metodológica que atravessa campos diferentes do conhecimento. Primeiramente, tratamos do conceito de políticas públicas, no intuito de perceber como pode ser apreendida a concepção de racionalidade em aplicação neste. Em seguida, partimos para a apresentação de várias concepções de racionalidade, nas quais utilizamos conhecimentos filosóficos e sociológicos sobre o subtema. No que chegamos ao terceiro momento em que propomos o embate das concepções trabalhadas, no intuito de realizar comparações para abordar a questão principal.

Obviamente, mesmo com uma questão específica delimitada, nos encontramos diante de um tema profícuo. Em decorrência da abordagem metodológica adotada, que se vale de saberes de áreas distintas, nos depararemos com questões que não poderão ser aprofundadas de pleno, por limitações de espaço e pertinência ao problema. Isto não impede, entretanto, sugestões e indicações de leituras complementares, que quando pertinentes serão realizadas por meio de notas de rodapé.

2. Conceito de políticas públicas e a demanda por racionalidade

Começamos examinando algumas conceituações de políticas públicas. O

conceito de políticas públicas, de acordo com Saravia (2006), diz respeito a um complexo de decisões tomadas por pessoas ou entes determinados, no intuito manter ou modificar determinada realidade prática, que desperte o interesse daqueles que ficam encarregados de tomar as decisões na esfera governamental. Essas decisões são públicas, como o próprio nome sugere, e visam interagir com a dinâmica social. O autor destaca ainda que existe um aspecto irracional dessas decisões, isto é, estas não obedecem uma ordem linear, visto tratarem de diversos interesses individuais em cada caso concreto. Este é um ponto que mesmo não citado diretamente por Duarte (2013) e Sanson (2013), encontra abrigo em suas respectivas conceituações de políticas públicas.

No que diz respeito às características gerais das políticas públicas, destacamos a partir dos autores citados que: são institucionais, pautadas em uma legitimidade da autoridade constituída; são processos decisórios, que envolvem a coordenação de diversas variáveis para a concretização dos objetivos propostos; são comportamentais, pois implicam uma conduta por parte da autoridade responsável, isto é, uma ação que leve na direção desejada; e causais, já que se tratam do resultado de questões importantes do meio político e social.

Com relação às etapas de uma política pública, podemos enumerar: agenda, quando determinada questão entra na pauta de atuação do governo; elaboração, quando o problema será delimitado e compreendido nos seus pormenores; formulação, que se trata da escolha por alguma das alternativas identificadas na elaboração; implementação, momento em que o aparelho público irá se mobilizar em torno de recursos e qualquer demanda que possa surgir para realização do que foi formulado; execução, que serão as ações concretas da política em andamento; acompanhamento ou controle, que consiste na consistência na fiscalização do cumprimento dos objetivos traçados; e avaliação, para mensurar o resultado e os efeitos da mesma, ao que deve ser realizada durante todas as fases anteriores (SARAVIA, 2006).

Ainda sobre as etapas das políticas públicas, Sanson (2013) destaca o importante papel dos chamados grupos de pressão. Estes se mostram como alternativa legítima para mobilizar a ação estatal em torno de determinada questão, bem como atuar no acompanhamento de políticas públicas, tanto na

fiscalização, quanto no controle prático, se for o caso, por meio de intervenção judicial. Os grupos de pressão, desta maneira, são percebidos como agentes legítimos que podem participar do processo em que se dão as políticas públicas. Esta participação pode acontecer desde a organização política, para pautar a necessidade de atuação do Estado em determinada questão ou demanda, até nas etapas propriamente ditas que vão da elaboração a avaliação, como descrito anteriormente.

Na análise de Di Giovanni (2009), as políticas públicas devem ser compreendidas a partir de uma abordagem histórica. Isto é, na fuga de as pensar simplesmente como uma intervenção estatal diante de um problema social ou de alguma situação indesejada, mas de perceber que elas resultam do amadurecimento histórico das relações democráticas dentro do Estado. Neste sentido, servem como forma de exercício do poder democrático, que demanda do governo uma atuação diferenciada diante da relação entre esfera pública e esfera socioeconômica. O que nos leva a uma conceituação de políticas públicas como algo que evolui junto com a sociedade e com a forma desta em lidar com a democracia².

2 A tarefa de pensar as políticas públicas, no contexto do modelo gerencial da administração pública atual, envolve uma perspectiva histórica sobre o próprio formato estatal, bem como a correspondência desse formato com a democracia. Bresser-Pereira (2005) realiza reflexão nesse sentido, alude que o caminho trilhado, desde o Estado absolutista até o modelo republicano contemporâneo, importa uma série de demandas por direitos e prestações por parte do Estado. Estas se relacionam de forma direta com a esfera econômica, ocasionando eventuais mudanças no caminho da construção democrática, de acordo com a marcha ditada pelo capitalismo.

Desde a necessidade de separação entre público e privado, no absolutismo, até a necessidade de um Estado mais coerente com a economia e com os interesses individuais do republicanismo, temos um caminho de afirmação de direitos, sejam políticos, sociais, republicanos, que nos levam, dentre outros lugares, ao paradigma de Estado social-democrático.

O Estado social-democrático, ou do bem-estar social, fica marcado pela necessidade de uma máquina estatal capaz de promover os direitos sociais da população, com o intuito de desenvolvimento, nos países emergentes, e de melhora de situação, nos países desenvolvidos. O problema está no fato de que esse modelo se apoia no *boom* econômico da era de ouro do capitalismo e na ideologia keynesiana do Estado forte e controlador. Quando esses dois pilares se mostram enfraquecidos por fatores de crise econômica – que envolve, em maior ou menor grau dependendo do país em questão, crise fiscal, endividamento externo, má administração da máquina pública, dentre outros fatores – e pelo crescimento de interesses políticos desviantes à máquina estatal, surge a necessidade de mudança para um modelo mais condizente com a nova realidade.

Obviamente, os motivos e as respostas dadas à crise do modelo social-democrático variam de acordo com a situação em que ocorreram – variando desde ajuste fiscal a reformulação das

A partir deste entendimento, Di Giovanni (2009) busca identificar o que ele chama de estruturas elementares, que seriam aqueles elementos constitutivos básicos das políticas públicas, podendo ser encontrados em todas elas, mesmo considerado especificidades de tempo e lugar – e não excluindo a possibilidade de que outras estruturas, além das elencadas, possam ser identificadas com o passar do tempo. Neste sentido, as estruturas elementares elencadas por ele são: estrutura formal, composta pelo aparato teórico, pelas práticas em questão e os resultados esperados ou eventuais; estrutura substantiva, composta pelos atores sociais e interesses em jogo, grupos de pressão, bem como das regras de interação entre os estes; estrutura material, que diz respeito aos custos, financiamentos e suportes necessários para realização da política; e estrutura simbólica, que diz respeito aos valores, saberes e linguagens envolvidas na realização da política (DI GIOVANNI, 2009).

No tocante ao Estado, e seu formato, podemos recorrer ao que Bastos (2013) trata como uma das características centrais do Estado social, que é o abandono do simples *government by law* em favor do *government by policies*. Isto se deve ao estabelecimento de normas programáticas, voltadas para a consecução de determinados fins sociais, que, por exemplo, podem ser nitidamente observados no art. 3º, da Constituição Federal. Nesse sentido, Marin (2013), em sua explicação sobre o conceito de políticas públicas, afirma que estas, ao envolverem uma grande complexidade de agentes de diferentes áreas, bem como o domínio de diferentes conhecimentos técnicos, demandam uma metodologia nítida. Espera-se que tal metodologia conte com um modelo teórico, nem sempre explícito ou esclarecido, sobre várias questões, tais como o

condições de governo. No geral, podemos destacar que as atenções se voltaram para a afirmação de novos direitos, quais sejam, os direitos que Bresser-Pereira chama de republicanos. Estes primam não mais pela influência de uma pluralidade sem rosto de indivíduos diante dos papéis governamentais, mas para a afirmação dos direitos individuais e coletivos de oposição e influência na ação governamental; bem como para a necessidade de reformas na organização administrativa pública, para permitir não apenas o exercício dessa nova demanda de direitos, mas para criar um Estado capaz de gerenciar instituições democráticas aptas a lidar com o cenário econômico e suas eventuais complicações.

Entretanto, como ficará mais nítido adiante, tal citação de Bresser-Pereira é feita com a ressalva de que o modelo de resposta, no formato de políticas públicas, a ser adotado, pode partir de pressupostos científicos variados.

que se espera do governo, quais os limites de sua atuação, como a mesma deve se dar na prática.

Acreditamos que o critério de racionalidade se encontra entre esses pressupostos não explicitados nas teorias das políticas públicas. O motivo para isso talvez seja sua aparente obviedade, visto que não trataríamos de incorrer em práticas que alocam recursos limitados e importantes para diferentes grupos de pressão sem um respaldo de operacionalidade. Nosso problema está na forma com que tal noção, ou conceito, de racionalidade é utilizada. O domínio teórico das políticas públicas, como constatado por todos os autores já citados, envolve dimensões diversas, e. g. política, social, econômica, jurídica³, que lidam com diferentes níveis teórico-científicos de análise metodológica.

Neste sentido, a própria menção a um aspecto irracional nas políticas públicas, aduzida por Saravia (2006), com paralelo em Duarte (2013) e Sanson (2013), destacada acima, assume contornos importantes para nossa investigação. Consideramos que se trata de um indício da existência de questões latentes na conexão de campos de saberes diversos, no que tange à sua fundamentação teórica⁴ e adequação a um pressuposto unificado de racionalidade. Razão pela qual nos concentraremos em usos possíveis da noção de racionalidade, na tentativa de identificar os liames teóricos de conexão entre os diferentes campos do saber envolvidos nas políticas públicas.

3 Ronald Dworkin (*apud* BASTOS, 2013, p. 126), define políticas públicas como “aquele tipo de padrão que estabelece um objetivo a ser alcançado, em geral uma melhoria em algum aspecto econômico, político ou social da comunidade (ainda que certos objetivos sejam negativos pelo fato de estipularem que algum estado atual deve ser protegido contra mudanças adversas) [...]”.

4 Faz-se importante destacar, nesse ponto, especificamente no que tange a conceituação de Saravia, que o mesmo se pauta em um modelo institucionalista de políticas públicas, o que importa uma visão do fenômeno própria do modelo norteamericano, voltada para a maximização da eficiência, e que reflete o momento de formação da identidade teórica do tema na realidade brasileira, visto que tal abordagem ganhou força no Brasil no contexto dos problemas econômicos que marcaram as duas últimas décadas do século XX e que demandaram maior “profissionalismo” em torno do tratamento dado às políticas públicas; tanto que a partir desse período presenciamos a racionalização operacional de diversas políticas, no intuito de maximização da eficiência. Sobre essas questões Cf. Cortes e Lima (2012), Vaitsman, Andrade e Farias (2009).

3. Desdobramentos do conceito de racionalidade

3.1 Racionalidade e racionalização social

A concepção da noção contemporânea de racionalidade, no que tange às políticas públicas, se forma nos desenvolvimentos teórico-metodológicos da sociologia e da economia. Temos em Max Weber um marco teórico inicial, visto que o este introduziu o conceito de racionalidade no seu rol de conceitos sociológicos fundamentais, o que abriu portas para diversos desenvolvimentos posteriores de seus estudos, em variadas direções, no que se destacam a Escola de Frankfurt e especialmente Jürgen Habermas.

Em um de seus textos clássicos, *Economia e Sociedade*, Weber (1999) faz duas importantes distinções. A primeira entre uma racionalidade instrumental e outra orientada por valores. A segunda distinção se dá entre uma racionalidade formal e uma substantiva. A primeira distinção aborda a importante questão sobre o que se pretende com a racionalidade, isto é, sobre sua finalidade, se orientada para abordagem instrumental, de acordo com os fins estabelecidos; ou pautada por critérios axiológicos, da ordem dos valores, em relação ao seu uso. Já no caso de racionalidade formal e substantiva, temos uma distinção procedimental, no caso da formal ligada aos esquemas de calculabilidade e previsibilidade; enquanto a racionalidade substantiva, traz a noção da preocupação na escolha do curso de ação em relação as suas possíveis consequências.

Elster (2000) apresenta alguns comentários interessantes sobre esse assunto. Para ele, é importante que as noções acima não sejam confundidas, no sentido de preservação do rigor metodológico aplicado por Weber em seu quadro conceitual. No sentido de evitarmos simplificações de fenômenos sociais complexos. Ele nos alerta que o objeto de referência da racionalidade, tal como apresentada por Weber, na grande maioria dos casos em que aparece em seus textos, está mais voltada para o agir institucional do que para uma abordagem comportamental individual.

Na *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber (2004) deixa mais nítida a relação existente entre a racionalidade, no seu grau elevado de

formalização e o chamado espírito do capitalismo, essencial para consecução dos objetivos (fins) de crescimento econômico. Aqui temos pautado o desprestígio das condutas direcionadas estritamente à virtude pessoal, que podem chegar a serem percebidas como beirando a irracionalidade. Neste sentido, temos a constatação da afirmação estrutural, através do modo de produção capitalista, de um modelo de racionalidade orientado para finalidades circunscritas ao aperfeiçoamento e perpetuação do referido modelo, ainda que em eventual detrimento de um campo axiológico específico e divergente.

Desse modo, e para as finalidades de nossa investigação, temos um entendimento de racionalidade voltado para a instrumentalização técnica do método científico, no intuito de perseguir aprimoramentos de ordem majoritariamente econômica nas sociedades avançadas. Para isso, deve-se contar com uma objetividade analítica pertinente a tal finalidade, bem como constante avaliação de sua pertinência e efeitos na sociedade, considerado o paradigma do modo de produção capitalista. Como lembra Elster (2000), a abordagem da racionalidade instrumental de Weber chega mesmo a dar maior ênfase à eficiência que à consistência. O que nos conduz, conforme Weber (2003), no caminho do desencantamento do mundo e das relações sociais em função do progresso metodológico do método científico.

Um exemplo da fruição desses pensamentos pode ser encontrado em Habermas (1968), que, aqui vinculado à Escola de Frankfurt⁵, dá continuidade ao pensamento sobre a racionalidade weberiana, ao desenvolver sua noção de instrumentalidade técnico-científica, concentrando-se no aspecto de dominação político-cultural existente nessa relação. O interesse de Habermas, entretanto, se volta para uma ruptura paradigmática do entendimento da racionalidade como aspecto da consciência, quantitativa, para se voltar ao estudo da linguagem e da comunicação intersubjetiva⁶.

5 Sobre a Escola de Frankfurt cf. Wiggershaus (2002).

6 Sobre esse ponto ver Bleicher (1980, p. 215-294).

3.2 Racionalidade e matematização da natureza

Edmund Husserl (2008), em seu *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, realiza denúncia ao mundo europeu, de que este haveria se prestado a uma concepção de racionalidade, proveniente do Iluminismo, portadora do gene da matematização da natureza. Neste sentido, os dados do mundo deveriam ser submetidos à razão para proporcionar o conhecimento exato proveniente das ciências naturais. A crítica de Husserl se estabelece no contexto de afirmação teórica das ciências humanas, em que pesa a importância da habilitação do conhecimento humano para lidar com as questões objeto desse domínio científico (que o autor identifica como o mundo da vida, *Lebenswelt*). Isto demanda, pois, a concepção de uma racionalidade divergente do modelo matemático, racionalista e objetivista.

Esse pensamento crítico encontra paralelo no Brasil⁷, pelas mãos de Farias Brito, pensador cearense que denuncia a atitude cientificista e objetivista do pensamento acadêmico. Ao afirmar que o estabelecimento da filosofia⁸ como disciplina independente requer uma concepção de racionalidade distante do ideal matematizante das ciências naturais (FARIAS BRITO, 2006).

Essas concepções coadunam com o cenário de afirmação epistemológica das ciências humanas. A busca por autonomia nessas ciências, em relação as ciências da natureza, passou pelo processo de desenvolvimento de sua fundamentação filosófica diante do modelo já estabelecido das ciências naturais. Pode-se afirmar, inclusive, que esta não é uma questão encerrada, visto que mesmo hoje nos deparamos com a problemática em torno da forma correta de fazer ciência, que envolve necessariamente o processamento e interpretação de um conjunto de dados, que podem indicar resultados amplamente divergentes a depender do modelo de análise, e dos fundamentos deste, que será utilizado.

Obviamente, as amplas questões, que decorrem naturalmente do parágrafo

7 Do ponto de vista cronológico, podemos inclusive dizer que o pensador brasileiro antecipa essa discussão em algumas décadas.

8 Utiliza-se aqui o termo filosofia e não ciências humanas, como em Husserl, pelo fato de na obra do pensador cearense a filosofia ser apresentada como antecessora teórica dos estudos e pensamentos sobre a práxis social humana. Sobre esse ponto Cf. Farias Brito (1957, p. 41-7).

anterior, não podem ser respondidas em poucas linhas. Quando falamos do que se entende por ciências humanas, por métodos científicos de pesquisa e processamento de dados, assim como das considerações que seguem a partir do já tratado sobre a abordagem weberiana, prezamos pela abertura das questões. Isto é, no sentido de fomentar um debate o mais aberto possível, considerada a interseção dos diversos campos de saber aqui abordados.

3.3 Racionalidade e método científico

A noção de racionalidade encontra o método científico no cenário moderno, no contexto de afirmação teórica dos procedimentos eficazes para realizar ciência. A necessidade constatada de elaborar construções teóricas dotadas de sentido, pautadas na lógica da pesquisa e do processamento de dados, levou vários pensadores a trabalharem uma noção de racionalidade apta a atender os anseios científicos.

Dentre os muitos pensadores que poderiam exemplificar esse uso do termo, trabalharemos com Karl Popper e Thomas Kuhn.

Popper (2001) desenvolve sua epistemologia como uma proposta de teoria do método, em que o pesquisador deve lidar basicamente com duas dimensões simultâneas de pesquisa, a saber: a de análise lógica dos enunciados científicos, confrontando uns contra os outros, para concluir qual é o mais apropriado para o caso concreto; e uma dimensão de escolha do método a ser utilizado, que deverá, por certo, passar por adaptações a depender do objeto em questão, mas que, no geral, deve permitir que os enunciados científicos possam ser submetidos ao teste de provas que possam auferir sua falseabilidade. Desse modo, de maneira bastante resumida, temos uma aplicação da noção de racionalidade que funciona como fomentadora do método científico, que deverá segundo a mesma, ser apto a lidar com diversos enunciados científicos, na realização de confrontos e testes, que deverão trazer a termo certas pretensões teóricas que não se adequem aos critérios em questão.

Dito isso, passamos a uma breve apresentação sobre outro autor da filosofia da ciência, falamos de Thomas Kuhn (1998). Ele questiona esse caráter

metodológico das ciências voltado para a falseabilidade de determinada teoria, isto é, de denúncia por desconexão entre os dados teóricos e os eventos observados de acordo com os métodos científicos aplicados. Para isso, ele propõe uma análise histórica da ciência, capaz de demonstrar que mudanças metodológicas extremas são recorrentes e seguem o caminho de adequação entre anomalias científicas e os novos fenômenos apresentados.

Essas anomalias fazem o contraponto com o que o autor chama de ciência normal. Esta seria aquela pautada em um paradigma estabelecido de como a atividade científica deve ser executada, ou seja, quais os métodos, conceitos e verdades aceitos dentro da perspectiva então dominante. O contraponto, as anomalias, surge juntamente com os novos fenômenos, dados ou eventos, para os quais o paradigma estabelecido já não é mais suficiente. Desta maneira, temos uma revolução dentro dos padrões, a partir da qual devem surgir novos métodos, conceitos e verdades, aptos a lidar com a modificação constatada dos fatos de trabalho (KUHN, 1998).

Esse ponto sustenta o caráter racional das escolhas que devem ser feitas pelo pesquisador, no intuito de dar conta das mudanças evidenciadas. O conflito entre os posicionamentos de Popper e Kuhn é um exemplo prático disso, uma vez que estes o fazem escolhas diferentes, com base no que consideram mais adequado para a atividade científica, no que concerne ao método a ser utilizado.

3.4 Desenvolvimentos recentes na noção de racionalidade

A noção de racionalidade contemporaneamente lida com uma série de desenvolvimentos em diversas frentes. Focaremos, entretanto, nos aspectos vinculados à economia e às ciências sociais, no que diz respeito ao modelo formal aplicado na teoria da escolha racional. Nosso intuito é ilustrar um campo de pensamento mais próximo ao contexto temático das políticas públicas, dentre os vários que abordam o tema da racionalidade.

Bárbara Dias (2013), ao apresentar a teoria da escolha racional, explica que a esta se pauta em uma noção de racionalidade instrumental, que indica uma relação específica entre sujeito e objeto. Nesta relação, determinado indivíduo se

encontrará diante de uma situação de escolha, em que seus interesses e desejos pessoais serão os vetores determinantes para sua tomada de decisão. Para a teoria da escolha racional, esse encontro será definido de forma abstrata, a partir do critério de definição do comportamento dos sujeitos na forma pura. Isto é, com base em uma definição de elementos comportamentais que possam ser aplicados a todos os indivíduos e que possam ser separados dos demais elementos, secundários neste passo, que caracterizam os casos concretos. De modo que com base nesses conhecimentos gerais o cientista social seja capaz de prever as ações individuais, ou melhor, as possibilidades de ações do indivíduo em determinada situação.

É importante salientar, ainda, que nesta perspectiva, ficam excluídas possibilidades de valores ou crenças individuais concernentes a uma diversidade cultural. O padrão de indivíduo que dispomos diz respeito a uma noção vinculada a de consumidor, da teoria econômica. Neste sentido, este deverá sempre buscar a satisfação de determinados interesses básicos, a partir do pressuposto de que todos se dirigem para a satisfação desses interesses. Para isso, fará uso de uma lógica de meios insuficientes com interesses formulados de forma pessoal, ou seja, os indivíduos fariam um cálculo de custo e benefício contido em todas as escolhas (DIAS, 2013).

Orlando Gomes (2007), ao tratar do tema, afirma que tal posicionamento teórico entende o processo cognitivo como aportado em um paradigma isento de falhas. Isso acontece porque se todos os indivíduos podem ser mensurados, no que concerne às suas escolhas, da mesma maneira, conclui-se que todos devem possuir a mesma aptidão cognitiva. O que está relacionado, também, com a desconsideração do contexto de decisão, já apresentada anteriormente.

Dessa forma, estamos diante de um posicionamento altamente formal de previsão e determinação positiva do comportamento humano. A noção de racionalidade que pode ser apreendida desse meio é a da razão instrumental, que no contexto de nossa discussão, entendida como análoga à noção utilizada nas análises das ciências naturais. Aqui, concluímos nossa exposição de noções de racionalidade e nos permite entrar no campo da análise das políticas públicas. O estudo conceitual nesse sentido se fará muito importante, para ilustrar

posicionamentos metodológicos divergentes, que impõem um verdadeiro desafio epistemológico a ser processado na concepção de políticas públicas, conforme veremos a seguir.

4. Etapas das Políticas Públicas e tematização do uso conceitual de racionalidade: uma imagem ilustrativa

Neste tópico, recuperaremos as etapas das políticas públicas, conforme rol apresentado no tópico dois, na conceituação de Saravia (2006). O objetivo central é a partir dessa retomada das etapas sermos capazes de observar a problemática central do trabalho, qual seja, os desafios inerentes aos pressupostos de racionalidade presentes no campo teórico das políticas públicas. Neste sentido:

(i) A primeira etapa na formulação de uma política pública é a *agenda*. Esse ponto sinaliza o momento em que determinada questão social deverá entrar na pauta de atividades governamentais, como uma temática a ser abordada dentro da agenda de governo. A inclusão de uma questão na pauta importa mobilização política considerável. Nesse interim, temos a ação de diversos grupos de pressão, que irão mobilizar forças políticas em torno do objetivo de chamar atenção para determinado problema. Isto demonstra a importância da sociedade civil organizada na atividade governamental, visto ela poder se mobilizar diretamente em torno dos assuntos que lhe afligem, através de vários tipos de organizações específicas (como ONG's, sindicatos, dentre outras), na manifestação dos direitos sociais, (SANSON, 2013).

(ii) Em segundo, temos a etapa de *elaboração*. Esse momento se refere à ocasião em que, uma vez incluso na agenda, o problema deverá ser estudado e balizado, para que possa ser compreendido em sua complexidade e para que possam ser indicadas possibilidades de solução para o mesmo.

(iii) Em terceiro, temos a etapa de *formulação*. Nela, teremos a avaliação sobre quais alternativas de soluções, propostas na fase anterior, devem ser adotadas para resolução do problema, bem como na concepção do plano de ação

que será adotado para cumprir os objetivos propostos.

(iv) Em quarto, temos a *implementação*. Nesta etapa, temos o momento em que o Estado se mobiliza para instaurar o plano de trabalho proposto nas fases anteriores, no que se refere à capitalização dos recursos que serão necessários para prática da política, uma referência à estrutura material elencada por Di Giovanni (2009).

(v) Em quinto, temos a *execução*. Essa etapa se refere ao momento de aplicação propriamente dita da política, isto é, quando esta será realizada por meio de medidas concretas que deverão entrar em andamento para realizar o projeto arquitetado nas etapas anteriores.

(vi) Em sexto, temos o *acompanhamento* ou *controle*. Este momento se trata da fiscalização em torno da realização efetiva dos objetivos e metas previamente estabelecidos, ao que essa fase pode se encontrar em pleno vigor nas anteriores, no sentido de garantir a eficiência das políticas públicas.

(vii) Por fim temos a *avaliação*, que deve ponderar o andamento da política em todas as fases anteriores, bem como, após a conclusão da política, indicar os resultados obtidos e os efeitos da mesma.

Ora, a redução a essas etapas essenciais para realização de uma política pública nos leva a constatação de que o processo de produção destas está afetado por um complexo epistêmico. Isto é, uma conjunção de saberes, de áreas diversas do conhecimento, em torno de um objetivo comum. Expliquemo-nos melhor, aduzimos que etapas como *elaboração*, *formulação* e *execução*, exigem capacidades técnicas específicas e pontuais, que naturalmente deverão variar de acordo com a política, na demanda de conhecimentos científicos especializados, por exemplo: mensuração de indicadores econômicos e demográficos em torno de uma política pública voltada à previdência social. Se observarmos, porém, a etapa de *agenda*, poderemos apreender com facilidade que estamos diante de outra demanda de conhecimentos que, especializados, por certo, divergem do aspecto técnico ressaltado no exemplo de uma política para a previdência.

Façamos, agora, o exercício de pensar o conceito de políticas públicas, bem como as concepções de racionalidade retratadas anteriormente. Pode-se compreender que com a decomposição do conceito de políticas públicas por

etapas, encontramos um conjunto de concepções divergentes de racionalidade.

Podemos presenciar uma racionalidade aos moldes weberianos e do método científico (Popper/Kuhn), ao lidarmos com um cenário de recursos limitados, em que diferentes hipóteses de solução de problemas precisam se relacionadas e a sociedade aguarda uma resposta por parte do Estado. Ao mesmo tempo, somos desafiados a pensar a realidade voltada para o mundo da vida, trabalhado por Husserl, que demanda compreensão das condições fáticas das vidas dos indivíduos que são alvo da ação de intervenção, em eventual avaliação dos resultados da política. Nesta esteira, somos, ainda, chamados a pensar a vida desses mesmos indivíduos no ínterim matematizante da teoria da escolha racional, no intuito, nítido, de proporcionar maior sucesso e eficiência aos resultados da política.

A questão é que o campo das políticas públicas envolve, como já afirmamos, um complexo epistêmico. Entendemos que este não pode ser ignorado ou relegado a uma dimensão de irracionalidade, como encontramos em Saravia (2006) ao se referir ao conceito de políticas públicas. Ora, o que temos, de fato, se trata da presença de diferentes níveis de discursos ou gramáticas racionais, presentes em um conceito carregado de enorme aglutinação significativa. Os diferentes registros de racionalidade encontrados no conceito de políticas públicas não podem ser ignorados, mas devem ser trabalhados como parte integrante da matéria, com consciência do desafio que importam⁹.

Tal indicação de um elemento irracional converge com uma crítica plausível ao nosso argumento. Pode-se afirmar que o gestor de políticas públicas, ou o indivíduo encarregado da realização de uma política, parte de uma concepção prática que adote *um* critério pressuposto de racionalidade, dentre os que tratamos ou outros possíveis. De modo que essa concepção, levada a cabo em cada uma das etapas destacadas, permita o surgimento de lapsos de irracionalidade, nos momentos em que elementos estranhos ao pressuposto

⁹ Faz-se importante destacar que a conscientização da importância da aceitação de diferentes formas de racionalidade, deve ser feita de forma prudente. Tentativas de recepção de uma prática científica mais aberta, no que tange ao que se entende por racionalidade, podem ser feitas, com manutenção da honestidade e autonomia científicas. Como exemplo Cf. Gaiger (2007).

adotado surjam.

Entendemos que tal cenário pode ser considerado factível, embora não anule nosso argumento. Vejamos: o gestor de políticas públicas deve ser encarregado da realização de diferentes políticas, atividade para a qual deve contar com uma equipe especializada, que deve variar de acordo com a área em questão, ao que ambos adotarão critérios lógicos, para o aproveitamento dos recursos, que irão pressupor uma ou outra concepção de racionalidade. A questão está em que nível discursivo de racionalidade é mais ou menos útil para ser aplicado em cada etapa. O que temos é um problema metodológico, sobre os fundamentos epistemológicos aplicados às políticas públicas, que está diretamente associada ao aproveitamento de recursos e maximização dos resultados positivos.

Como afirmamos anteriormente, tal questão não pode ser simplesmente ignorada na prática, visto que o serviço público envolve, ou ao menos deveria envolver, a responsabilidade com recursos limitados, no que o ideal de conhecimento em constante reformulação deve ser visto como uma qualidade a ser buscada. A conceituação de Di Giovanni (2009), entretanto, se volta para um aspecto mais preocupado com a formação social das políticas públicas, visto entender as mesmas como uma forma de realização do poder nas sociedades democráticas atuais. Lida com os aspectos técnicos, mas não deixa de considerar questões inerentes à realidade da vida das comunidades a serem afetadas, em função da preocupação com o elemento histórico de entendimento.

Se observarmos as estruturas elementares das políticas públicas, veremos que existe uma separação entre campos de conhecimento, que permitem uma organização mais produtiva do pensamento, em torno do objeto em questão. A separação por estruturas diferentes (formal, material, substantiva e simbólica), que conta com a honestidade científica do autor em reconhecer o caráter subjetivo desse tratamento, permite que possamos compreender nitidamente a complexidade em torno do que se entende por racionalidade. Se relacionarmos as estruturas material e simbólica, por exemplo, teremos de considerar que temos desafios diferentes, a saber, na primeira trataremos de lidar com os aspectos essenciais (financiamento, suportes técnicos, etc) para execução das

políticas. Já na segunda temos um tratamento voltado para os valores suscitados pela intervenção estatal, na linguagem a ser objeto de análise, para compreensão da interação política dos diferentes grupos sociais, com relação aos efeitos culturais causados pelas políticas públicas.

Certamente, podemos argumentar aqui, como fizemos com Saravia, no sentido de demonstrar interações entre diferentes modelos de racionalidade. Por exemplo, a teoria da escolha racional aplicada à estrutura material, enquanto a concepção de Husserl aplicada à estrutura simbólica, o que nos levaria a resultados semelhantes aos obtido com Saravia. No caso deste exemplo, precisamos considerar a ressalva de compreendermos que o conceito de Saravia se encontra mais aberto à realidade prática social, bem como ao entendimento em torno da complexidade epistemológica referente às políticas públicas, visto estar voltado para o entendimento histórico, que é mais condizente com o tratamento às questões humanas.

O que nos leva a questionar, dentro dos pressupostos de tais conceituações, qual seria mais adequada para o campo de políticas públicas. Ora, entendemos que o conceito apresentado por Di Giovanni, dada sua percepção mais evidente da realidade social, visto partir do entendimento das políticas públicas em sua realidade histórica, é mais condizente com a realidade social e acadêmica. Isto acontece porque o campo de políticas públicas, mesmo ao fazer referência a conhecimentos dotados de técnicas típicas do modelo naturalista de ciência, necessita da complementação presente nos pressupostos teóricos das ciências humanas, visto o mesmo lidar essencialmente com questões sociais e políticas. Trata-se de uma área de conhecimentos sumamente interdisciplinar.

Isto nos remete ao importante papel da academia na realização de políticas públicas, sobre o aproveitamento da pesquisa científica pelos gestores para melhoramento do rendimento de seus trabalhos. Soare (2013) aponta para a necessidade da criação de uma ligação entre a pesquisa acadêmica e o *policy-making*, por meio de várias medidas, tais como: a criação de fundos de pesquisa; compartilhamento de dados; convocação de especialistas para composição de comitês, no sentido de transpassar o interesse estritamente político, por partes das autoridades, e de arrogância acadêmica, por parte dos pesquisadores, que

levaria a um mútuo desdém excludente e improdutivo.

De um ponto de vista externo, o compartilhamento de resultados de pesquisa com autoridades específicas é uma boa iniciativa, para realizar recomendações e espalhar o conhecimento produzido no âmbito acadêmico. O que, por certo, deve ser acompanhado de honestidade científica e uma série de cuidados de apresentação para que o que foi produzido possa ser compreendido fora do ambiente especializado. Por outro lado, as autoridades governamentais poderiam adotar uma atitude convidativa a academia, para envolvê-la nas questões principais que serão abordadas em seus planos de gestão, compartilhando dados, formando comitês multissetoriais, dentre outras ações afirmativas (SOARE, 2013).

O principal é que se possa haver a cooperação e para que haja tal parceria a iniciativa deve partir dos dois lados, na evidência de que o saber compartilhado e transversal tem muito a oferecer para o processo de realização de políticas públicas.

4.1 O exemplo da juventude como questão social

Um exemplo útil para nosso estudo pode ser encontrado na temática dos jovens como questão social e como sujeitos de políticas públicas. Para isso, recorreremos à análise de Andrade e Aquino (2011), que constata a importância crescente e evidente alcançada pelos jovens, no que se refere ao seu papel nas questões sociais brasileiras. A partir dos autores citados, podemos dizer que a questão social da juventude entra na pauta do mundo contemporâneo a partir de duas perspectivas paradigmáticas:

A primeira entende a juventude como etapa problemática. Nela, o jovem é agente de desestabilização social, para o qual deve pesar o aparelho estatal, como forma de repressão e combate aos efeitos nocivos da ação jovem. Essa perspectiva encontra fundamento teórico na sociologia funcionalista, da Escola de Chicago¹, e encontra fortes ecos na atualidade, apesar de ter sido formulada

10 Sobre a Escola de Chicago, para uma visão mais ampla, com indicação nossa para atenção no que se refere aos estudos de delinquência juvenil, Cf. Becker (1996).

na primeira metade do século XX.

A segunda perspectiva entende a juventude como fase preparatória para a vida adulta. Nesse caminho, temos o indivíduo como criança, que será socializado e treinado para assumir suas funções na vida adulta, após o período de transição – juventude. Os problemas comumente associados com essa fase são entendidos como falhas ou desvios do processo natural de amadurecimento do indivíduo.

Ocorre que novos fenômenos sociais atestam a incapacidade desses modelos teóricos de explicação. Dentre os quais: (1) as mudanças demográficas na realidade internacional, que delegam aos jovens um importante papel no crescimento e no desenvolvimento nacional; (2) mudanças no comportamento sexual, que seria compreendido como marca da vida adulta, mas que passa a encontrar seu início regular e socialmente aceitável ainda na juventude; (3) o questionamento em torno da passagem da fase infantil para adulta, que estaria dessincronizada, uma vez que a juventude passa a ser vista como uma fase autônoma na vida do indivíduo, e não como período de transição¹¹ (ANDRADE; AQUINO, 2011).

A importância da juventude em nossa realidade, os questionamentos apontados em torno de nossa forma de entender tal questão, apontam para a necessidade da complementação mútua de conhecimentos diversos em torno do tratamento do problema. Isto juntamente com a necessidade de posicionamento governamental em torno do jovem enquanto sujeito de políticas públicas. A consciência metodológica de que o valor verdade pode ser questionado a depender do campo de conhecimentos e dos pressupostos epistemológicos utilizados tem muito a acrescentar ao campo de públicas. Isto é, do ponto de vista de uma atuação crítica, distanciada de qualquer tipo de cilada relativista.

Qual seria a visão teórica mais apropriada ao entendimento dessa questão? Poderíamos partir de uma visão como a de Saravia, que parte de um modelo de racionalidade institucionalista, voltado à operacionalidade, com os pressupostos de racionalidade direcionados para uma visão mais matemática da sociedade. A

11 Para uma visão da juventude como conceito sociológico e da interação dos problemas e perspectivas em apreço Cf. Brunet e Pizzi (2013).

alternativa seria partirmos de um entendimento como o de Di Giovanni, atento à operacionalidade prática, mas consciente de seus pressupostos históricos, isto é, com ponto de partida na interação social e nos efeitos inerentes às políticas públicas sobre a vida dos indivíduos, em sua interação com a esfera estatal.

5. Considerações finais

O estudo do conceito de racionalidade implicado como pressuposto na prática de políticas públicas traz consigo, por certo, um grande número de questões a serem abordadas. Nossa questão inicial, a saber, de apresentar a complexidade presente na compreensão do pressuposto da racionalidade nas políticas públicas, foi respondida de forma razoável. Embora precisemos considerar que tenhamos ficado distantes de exaurir a questão, o que nos levou a uma limitação do escopo de comentários temáticos.

O conceito de políticas apresentado por Saravia se mostrou passível de crítica, em face de seu viés marcadamente institucionalista, no qual temos a percepção do elemento irracional, que serviu de ensejo para o tratamento da questão principal da qual nos encarregamos. Este elemento irracional, percebido por Saravia, pode ser entendido como parte de uma trama complexa em torno do uso realizado do conceito de racionalidade. Observamos que existem várias aplicações para a referida noção, o que nos levou a questionar se algumas concepções não seriam mais úteis que outras, na perspectiva do aproveitamento de recursos.

Esta análise se encontra ilustrada pela apresentação das políticas públicas por etapas, que demonstram claramente que em diferentes momentos fazemos, ou poderíamos de forma eficaz, fazer uso de diferentes noções de racionalidade. O que se ratifica pela exposição da problemática do jovem enquanto questão social, em função da complexidade teórica e prática envolvida no processamento da questão.

Ao nos voltarmos, porém, para a conceituação de Di Giovanni, presenciamos um tratamento da questão mais condizente com o estatuto

científico do campo das políticas públicas. Concluímos isso porque ele se volta para o tratamento de questões essencialmente humanas, no que o autor parte de pressupostos humanistas, da análise histórica para entender de que se tratam as políticas públicas. Isso sem desconsiderar o aspecto interdisciplinar presente às políticas públicas. Motivos pelos quais, entendemos como mais apropriada à referida conceituação, dada sua consciência mais desenvolvida dos problemas em torno da racionalidade das políticas públicas.

Obviamente, esse não era nosso problema inicial e temos nítido que as conceituações de políticas públicas não se resumem aos dois autores trabalhados. Isto demonstra o caráter ilustrativo de suas posições em torno do problema principal. Dessa forma, temos o entendimento acerca da complexidade em torno do conceito de racionalidade, juntamente à sua interação com os campos de conhecimento e atuação humana na prática social. Sem falar por certo, do desafio epistemológico presente nas políticas públicas, para compreendê-las como meio de interação com a sociedade.

A indicação da necessidade de parceria entre a produção acadêmica de conhecimento e dos *policy-makers*, fez-se um resultado sobressalente, que entendemos merecer destaque, visto que se trata de um tema riquíssimo, diante do qual toda a análise que desenvolvemos poderia ser compreendida como um reflexo do tema maior. Neste sentido, a proposta desenvolvida que procurou demonstrar o desafio presente em compreender os pressupostos subjacentes ao paradigma científico aplicado, com concentração no conceito de racionalidade, valeu-se de um intercâmbio de conhecimentos filosóficos, sociológicos, jurídicos, dentre outros. O que demonstra o valor da pesquisa transversal na busca da solução, ou gerenciamento, dos problemas sociais.

A consciência sobre o que de fato estamos fazendo, sobre quais os pressupostos que estamos assumindo ao realizar determinada atividade é necessária, eficaz e condizente com o aproveitamento do tempo e dos recursos disponíveis. Por essa razão defendemos o maior empenho nos estudos metodológicos e epistemológicos no campo de públicas, no qual o presente se faz um humilde feixe de luz.

5. Referências

- ANDRADE, C. C. de; AQUINO, L.. Juventude como questão social e o jovem como sujeito de políticas públicas no Brasil. In: BIASOTO JUNIOR, G.; PALMA E SILVA, L. A. (Org.). *Políticas Públicas em Questão*. São Paulo: FUNDAP, 2011.
- BASTOS, E. A. V.. Algumas reflexões sobre a cidadania na definição e implementação de políticas públicas. In: DIAS, J. C.; SIMÕES, S. A. de S. (Coord.). *Direito, Políticas Públicas e Desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método; Belém: CESUPA, 2013.
- BECKER, H.. A Escola de Chicago. *Mana*, Vol. 2, nº 2, Out, 1996.
- BLEICHER, J.. *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa: Edições70, 1980.
- BRESSER-PEREIRA, L. C.. Construção do Estado e Administração Pública: uma abordagem histórica. *FGV-EAESP/GVPesquisa*, Relatório de Pesquisa nº 27, 2005.
- BRUNET, I.; PIZZI, A.. La delimitación sociológica de la juventud. *Ultima Década*, nº 38, CIDPA Valparaíso, Jul., p. 11-36, 2013.
- CORTES, S. V.; LIMA, L. L.. A contribuição da sociologia para a análise de políticas públicas. *Lua Nova*, nº 87, p. 33-62, 2012.
- DIAS, B. L. da C. V.. Ensaio crítico de alguns pressupostos da teoria da escolha racional. In: DIAS, J. C.; SIMÕES, S. A. de S. (Coord.). *Direito, Políticas Públicas e Desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método; Belém: CESUPA, 2013.
- DI GIOVANNI, G.. As estruturas elementares das políticas públicas. *Núcleo de Estudos de Políticas Públicas – NEPP – UNICAMP*, Caderno de Pesquisa nº 82, 2009.
- DUARTE, C. S.. O ciclo das políticas públicas. In: SMANIO, G. P.; BERTOLIN, P. T. M. (Org.). *O Direito e as políticas públicas no Brasil*. São Paulo: Atlas, 2013.
- FARIAS BRITO, R.. *A Base Física do Espírito*. Edições do Senado Federal. Vol. 53. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006.
- _____. *Finalidade do Mundo: estudos de filosofia e teologia naturalista*. Vol. 1. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957.
- GAIGER, L. I.. A outra racionalidade da economia solidária. Conclusões do primeiro Mapeamento Nacional no Brasil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 79, Dez., p. 57-77, 2007.
- GOMES, O.. Racionalidade e escolha. *Economia Global e Gestão*, Vol. 12, nº 2, Lisboa, Ago., p. 53-71, 2007.

- HABERMAS, J.. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições70, 1968.
- KUHN, T. S.. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. 5ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- MARIN, A. C.. Public Policies Explained. *Research and Science Today Supplement*, Jul., p. 203-13, 2013.
- POPPER, K.. *A Lógica da Pesquisa Científica*. 9ª Ed. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2001.
- REALE, G.; ANTISERI, D.. *História da Filosofia: de Nietzsche à Escola de Frankfurt*. Vol. 6. São Paulo: Paulus, 2006.
- SANSON, A.. Os grupos de pressão e a consecução de políticas públicas. In: SMANIO, G. P.; BERTOLIN, P. T. M. (Org.). *O Direito e as políticas públicas no Brasil*. São Paulo: Atlas, 2013.
- SARAVIA, E.. Introdução à teoria da política pública. In: SARAVIA, E.; FERRAZERI, E. (Org.). *Políticas Públicas*. Vol. 1. Brasília: Escola Nacional de Administração Pública – ENAP, 2006.
- SOARE, L.. Creating linkage between academic research and policy-making. *Europolity*, Vol. 7, nº 2, p. 89-102, 2013.
- VAITSMAN, J.; ANDRADE, G. R. B. de; FARIAS, L. O.. Proteção social no Brasil: o que mudou na assistência social após a Constituição de 1988. *Ciência e Saúde Coletiva*, nº 14, p. 731-741, 2009.
- WEBER, M.. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.
- _____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Sociologia*. 7ª Ed. São Paulo: Ática, 2003.
- WIGGERSHAUS, R.. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução: Lilyane Deroche-Gurgel e Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL., 2002.

NOTAS FILOSÓFICAS SOBRE O FILME “VISAGES VILLAGES”

*Lethícia Ouro de Almeida Marques de Oliveira*¹

Colégio Pedro II

Resumo

O documentário *Visages Villages* de Agnès Varda e J.R. mostra um caminho estético-político cheio de sentidos. Acompanhamos os passos da dupla por vilarejos da França, em seus encontros, cliques, colagens e conversas. Nesse andar, convidamos alguns pensadores que nos são caros; eles iluminam aspectos do filme que podem permanecer ocultos num primeiro olhar. Perguntamo-nos: as intervenções artísticas, fotográficas, realizadas na película, possuem caráter utópico? De que forma o trabalho é retratado? Como se mistura arte e política? Idades e gêneros são igualmente valorizados em nossa sociedade? Como uma viagem e uma fotografia podem suscitar memórias afetivas? A arte pode durar, sendo também efêmera? As respostas para essas questões, e outras mais com as quais nos deparamos, cabem a cada espectador provocado pela proposta estética: um filme sobre as pessoas: suas fotos, rostos, e vilarejos.

Palavras-chave: Fotografia. Utopia. Arte. Política. Cinema. Trabalho.

Abstract

The documentary *Visages Villages* of Agnès Varda and J.R. shows a aesthetic-political way full of meanings. We have followed their steps throughout villages in France, passing by their meetings, shots, gluings and talks. During each step we invite some precious thinkers; they enlight aspects of the movie that might remain unseen in a first exhibition. We ask: the artistic interventions, photographic, made during the movie, have a utopic character? How the work is portraied? How the mixture between art and politics is done? Ages and genders are equally valued in our society? How a trip and a photo can revel affective memories? Can the art perdure, being also ephemeral? The answer to these questions, and other more that appeared to us, has to be offered by each spectator motivated by the aesthetic proposal: a movie about people: their photos, faces, and villages.

Keywords: Photography. Utopia. Art. Politics. Cinema. Work.

1 Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

O documentário *Visages Villages* da cineasta Agnès Varda e do fotógrafo J.R., de 2017, fala, em certo sentido, de uma utopia: imagine que nos muros da cidade, no lugar dos imensos cartazes de *marketing*, com pessoas famosas pela mídia, e idealizadas, nos fazendo comprar certos produtos, tivéssemos fotos de pessoas que muitas vezes passam despercebidas ao nosso olhar: dos trabalhadores da cidade, suas esposas, dos animais que nos fornecem o queijo, e das pessoas mais velhas? É essa utopia, não idealizada, mas na qual o ignorado retoma o seu valor, que vivem J.R. e Agnès durante a viagem em que se aventuram em vilarejos da França. É nela em que uma garçonete se torna a mulher mais famosa do vilarejo por ter uma foto aumentada sua colada num prédio da cidade; em que uma cabra com chifres é retratada, preservando a sua integridade, sem ter os chifres cortados, como é prática usual; em que se dá vida a uma cidade abandonada colando fotos imensas dos moradores dos arredores nos muros das casas e promovendo um piquenique.

O termo utopia provém do grego, em duas possibilidades etimológicas: *ou-topía*, que quer dizer *não-lugar*, o que não seria possível de realização histórica; ou *eu-topía*, que significa *perfeito-lugar*, onde os objetivos políticos de aprimoramento social atingem o seu fim, o que nos parece uma etimologia mais interessante, sobretudo no que diz respeito ao filme que analisamos. Por mais que o termo não tenha sido usado por Platão, muitos dizem que sua obra capital, *A República*, trataria do tema; todavia, através do personagem Sócrates, o filósofo deixa claro que se trata então da construção do que seria a melhor cidade possível para uma vida humana (e não uma cidade em tudo perfeita, pois essa seria como uma de porcos, como reclama o personagem Gláucon no Livro II sobre a primeira cidade construída em que somente os bens essenciais seriam satisfeitos). A obra que se intitula *Utopia* é bastante posterior; é de Thomas Morus, onde uma ilha imaginária é construída de forma a criticar a civilização europeia do século XVI, idealizando uma ordem social em que o trabalho seria distribuído de forma igualitária, combatendo a miséria e a opressão. Já na “utopia” da película que agora nos interessa temos uma característica peculiar, que escapa a Platão e a Morus: como dissemos, a valorização do que muitas vezes

vemos como imperfeito ou que nos passa despercebido, que funciona ao mesmo tempo como crítica social e como afirmação da vida como ela é. Trata-se, de certa forma, do *amor fati* nietzschiano ou da celebração chinesa com uma cerimônia de chá da imperfeição da vida.

Além disso, estamos perto do desejo de Walter Benjamin, que se encontra no final do seu clássico *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*. Ele via nas técnicas de reprodução, sobretudo no cinema, a chance de esclarecimento do proletariado, de uma consciência de si e sua condição social. A classe oprimida teria acesso à cultura antes destinada somente à elite. Em *Visages Villages*, há uma inversão na qual o trabalhador torna-se obra de arte, conscientizando a população do seu valor e sua dignidade. Varda e J.R. traçam um caminho contrário à tendência de uma arte somente para o grupo social dominante, ou de uma indústria cultural ou do divertimento que aliena e, ao mesmo tempo, frustra o trabalhador: ele não consegue alcançar os modelos de riqueza material veiculados pela mídia, como dizem Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*.² Assim, a película que agora nos interessa dá um passo na direção do objetivo marxista de revolução e uma distribuição mais equitativa do valor artístico, alcançando a classe social desfavorecida, e, como desenvolveremos mais a frente, também no que diz respeito à política.

A mulher, em alguns casos invisível à sociedade, sobretudo quando se volta exclusivamente para sua família e atividades domésticas, passa a ocupar os muros da cidade. O trabalho que realiza, essencial para nossa subsistência, e que cria uma teia de afetos que dão cor, luz e valor à nossa humanidade, obtém um lugar de destaque na cidade. Novamente, o filme promove uma inversão estética e política, direcionando nosso olhar para aquelas, sem as quais, a vida poderia perder muito dos seus sentido e valor – e, ainda assim, estão ao nosso lado como despercebidas.

Algo semelhante acontece com os produtos que consumimos, como um queijo, por exemplo. Ignoramos e desvalorizamos seu processo de criação. Não

² Ver capítulo *Indústria Cultural*: o esclarecimento como mistificação das massas.

temos contato com seus produtores, ou com os animais que o produto nos proporciona. Eis mais um aspecto da alienação na qual nos vemos envolvidos. Marx fala como o trabalhador não é consciente de todo o processo de produção do qual faz parte. O mesmo ocorre no caso do consumidor: para nós é banal ir ao mercado e comprar produtos e, dessa forma, não percebemos o valor no processo que fundamenta essas atividades produtoras, assim como nas pessoas e demais seres nele envolvidos.

O mesmo pode ocorrer com as pessoas mais velhas, também retratadas por Varda e J.R., que costumam passar invisíveis ao nosso redor. O avanço tecnológico numa sociedade tecnocrata oferece aos jovens a oportunidade de se habituarem com os diferentes aparelhos e seus dispositivos. Os mais velhos se vêem muitas vezes excluídos de uma convivência social cada vez mais virtual. A valorização da experiência de vida, como ocorre na filosofia de Platão, por exemplo, perde cada vez mais lugar em nossa sociedade. Na cidade ideal de Platão só chegam ao governo aqueles que têm mais de cinquenta anos; na segunda melhor cidade possível, construída nas *Leis*, também é um grupo de anciãos que governam e muito se diz sobre o respeito à sua tradição e sabedoria.³ É a volta a este lugar de destaque que a arte do encontro entre o jovem fotógrafo e da cineasta de mais idade – cujo protagonismo vale nesse momento sublinhar – propicia, na junção de estética e política: Rostos e Vilarejos; *Visages, Villages*.

Percebemos também uma valorização do campo e das pequenas cidades em detrimento da metrópole. Se esta guia a cultura e a mídia, aquelas são muitas vezes ignoradas como menores em seu valor social. A dupla Varda e J.R. vai além de ressignificar pessoas para iluminar os vilarejos desconhecidos pela televisão e pelos turistas. Fazer, do que se toma como menor, maior; redirecionar o nosso olhar; iluminar o que vive em sombras: é isso que é proposto a quem assiste o filme francês. E o foco não está somente nas pequenas cidades, mas também naquelas que não mais existem. Uma cidade abandonada volta à vida por meio de fotografias e o alegre convívio social de um piquenique, como dissemos na

³ Cf., por exemplo, o valor de manter a tradição no que diz respeito às produções artísticas no Livro II das *Leis*.

introdução. Em certo sentido, eles propõem a humanização da morte, o resgate da memória, a presentificação daquilo que se foi. São as recordações por fotos antigas de pessoas que faleceram exibidas no filme, aquelas únicas que possuem algo semelhante à aura, como diz Benjamin em sua obra já citada⁴, que permitem o contar de uma história que o tempo quer deixar para trás.

As intervenções artísticas seguem as características da arte contemporânea. Elas não são planejadas matematicamente, como em algumas obras da Modernidade, mas acontecem ao acaso de quem os artistas forem encontrando pelo caminho, num acaso como um lance de dados de Mallarmé. Há um elogio da espontaneidade. A técnica usada é a fotografia, uma arte de reprodução técnica, como conceitua Walter Benjamin, com o aumento das dimensões. É como se estivéssemos numa caverna de Platão, como este conta no início do Livro VII da *República*.⁵ A grafia pela luz, etimologia de fotografia, está na parede que guia a visão dos prisioneiros, que representam todos nós. Todavia, com o aumento da dimensão das sombras e a mudança na direção do olhar dos prisioneiros, estes são levados a ver mais, e a ver sobre si mesmos. Há algo de filosófico, socrático e delfico nisso: “Conhece-te a ti mesmo”, estava escrito no templo de Apolo em Delfos, e era segundo essa indicação que Sócrates levava seus interlocutores a tomarem consciência sobre sua ignorância a respeito de assuntos importantes, como o ser das virtudes. E segundo o mesmo filósofo da Escola de Frankfurt que citamos acima, essa capacidade de aumentar o foco da fotografia faz com que vejamos mais do que podemos reparar olhando a olho nu.⁶ De fato, a intenção da dupla parece ser, como dissemos, dar visibilidade a quem passa como invisível, como quando, além do que já foi dito, colam as fotos de três mulheres no Porto de Havre onde somente trabalham homens. Por fim, utilizam a colagem, também própria à Contemporaneidade, para além dos paradigmas clássicos pictóricos.

Um dos aspectos interessantes na intervenção é a escolha da fotografia que,

4 Cf. VI.

5 A comparação entre a fotografia e as sombras da caverna encontra-se em SONTAG, 2004.

6 BENJAMIN, 1975, II, §2.

por mais que possa ser muitas vezes reproduzida, pode guardar algo semelhante ao que Benjamin chamou de aura, como apontamos anteriormente, o que pode fazer com que a obra transcenda a ela mesma e nos leve a outra dimensão.⁷ Isso ocorre quando vemos fotos de pessoas queridas que faleceram, como apresentamos. Além disso, há uma carga emotiva relacionada à fotografia em algumas passagens do filme. Um exemplo óbvio é de quando é feita a colagem de um amigo já distante de Agnès, Guy Bourdin, num *bunker (Blockhaus)* junto ao mar. Os sentimentos relacionados à foto e sua colagem são motivados, e algo semelhante ocorre quando as fotos dos diversos trabalhadores é posta nos muros dos vilarejos. A filha do mineiro, Jeanine, quase chora ao ver sua casa, prestes a ser demolida, envolvida com a imagem de seu rosto. Quando o grupo de trabalhadores da Usina é fotografado, na intenção de reunir os dois turnos pela orientação de conjunção dos seus corpos, um homem que passa diz que aquilo é surpreendente. Talvez haja algo de mágico no trabalho de J.R. e Agnès, algo de aurático; certamente suas intervenções artísticas causam comoção. Aliás, a aventura é toda permeada pelas memórias afetivas que principalmente Agnès guarda dos vilarejos visitados.

Na época da produção da película, ela, que tem 88 anos, possui, em certo sentido, mais a contar que o jovem J.R., de 33. Lembra-se da casa da escritora Nathalie Sarraute, que uma vez visitara e fica a poucos metros da fazenda agrícola aonde foram; lembra-se dos postais de mineiros provenientes do vilarejo onde eles viveram e que também foi um dos seus destinos; lembra-se da canção sobre o porto que visitam nas partes finais do filme. Além disso, o filme termina na expectativa de encontro com um velho amigo de Agnès, o famoso cineasta Jean-Luc Godard, que a fez se lembrar de seu marido já falecido – ela se emociona.

Como dissemos, a película é rodeada de memórias afetivas, e de afetos que são suscitados através da arte, a partir dos encontros entre Agnès, J.R. e os moradores dos vilarejos que visitam. Estes ficam literalmente com a cara deles.

⁷ *Ibid.* III, §2; IV, §1.

Realiza-se uma espécie de união entre o público e o privado, como preconizado, por exemplo, na *República* de Platão. Na sua cidade ideal os governantes não teriam família, isto é, a sua família seria o próprio Estado.⁸ Os sentimentos seriam compartilhados, de forma que a dor de um seria a de todos.⁹ Esse ideal de união, comunidade, é alvo dos artistas que vestem a cidade com as roupas dos seus moradores.

Trabalhos muitas vezes desvalorizados socialmente, como agricultor, técnico de Usina, mineiro, caminhoneiro, carteiro e garçoneiro são colocados no patamar paradigmático da arte. Os homens retratados passam a ser exemplo para os demais, exemplos visuais. Eles começam a ocupar um lugar de destaque social. O trabalho em si é valorizado, como se se pensasse no dito marxista de que o trabalho constitui a natureza do homem (ENGELS, 1950; MARX, 1953).

Uma questão política é colocada em jogo por meio das intervenções. Como apontamos, a política se faz também através da estética, como chama atenção, por exemplo, o filósofo contemporâneo Jacques Rancière em *A partilha do sensível*. A divisão do espaço, o que é ou não visível, e a divisão do tempo, permitem ou não ao cidadão participar das questões relativas à cidade, diz Rancière.¹⁰ A visibilidade concedida pelos grandes pôsters colados pelos vilarejos, muitas vezes no próprio local de trabalho, fazia com que os retratados se tornassem o assunto da cidade. O espaço no muro e o tempo de fala são deles. A interferência estética é um “ponta-pé” no jogo de poder, na política, da comunidade. E a direção dessa interferência é, em certo sentido, como dissemos, marxista, ao colocar o proletariado no topo da pirâmide cultural de determinada civilização.¹¹ É o trabalhador quem diz qual é a cara da cidade, e não mais obedece a regras ideológicas impostas por uma elite.

Este trabalhador por vezes tem seu corpo machucado pelo trabalho, por outras se vê substituído por uma máquina, ou sozinho conduzindo máquinas, ou, ainda, no momento da aposentadoria, sem nenhuma outra perspectiva ou forma

8 Cf. o início do Livro V.

9 Cf., p. e., 432a.

10 Cf. Cap. 1.

11 Cf. MARX; ENGELS, 2010.

de vida além do trabalho. O domínio da técnica e da tecnologia em nossa sociedade, já colocada em questão por, por exemplo, Martin Heidegger em *A questão da técnica*, é também alvo crítico da dupla J.R. e Agnès. Eles chamam atenção para a imensa solidão de quem só trabalha com máquinas, o agricultor; o perigo que as máquinas de uma Usina são para o homem; a paz de espírito que se experimenta ao ordenhar uma cabra, e não usar máquinas. A máquina, a técnica, deve servir ao homem e não denegri-lo ou tomar o seu lugar, diz Heidegger.¹² A máquina fotográfica da dupla que protagoniza o filme serve ao homem: humaniza-o, valoriza-o; cria uma experiência de trocas emotivas e de ideias; promove encontros; expõe posições políticas quanto a variados assuntos, desde o respeito à integridade dos animais até a ausência de mulheres em determinadas profissões. O problema não é a técnica em si, mas a maneira de usá-la; o como e o para quê.

O cinema e a fotografia se misturam: um filme sobre o poder da fotografia na tessitura das relações humanas. O poder político da estética é também disseminado por cada exibição da película. Como apontamos, o sonho de Walter Benjamin de que o cinema causaria uma revolução política à moda marxista¹³ se cumpriria se todos os filmes fossem como esse. Diferentemente o que experimentamos é o uso de tecnologias como o celular, para tirar *selfies* e postar nas redes sociais: a opressão oculta de uma sociedade do controle, como alerta Foucault¹⁴, em que compartilhamos virtualmente detalhes da nossa vida e não sabemos qual o alcance dessas informações, e para que são usadas. A película indica essa questão exibindo como a população dos vilarejos continuamente fotografava as intervenções artísticas.

Mas o filme quer mais deles. O filme quer registrar memórias, histórias, lugares ocupados e abandonados, misturando o permanente com o efêmero. A ideia de finitude, a liquidez de Bauman¹⁵, característica de tudo o que nasce e

12 Cf. HEIDEGGER, 2006.

13 Cf. BENJAMIN, *op. cit.*, Epílogo.

14 Cf. FOUCAULT, 1987.

15 Cf., p. e., BAUMAN, 2001.

ressaltada na Contemporaneidade, é, talvez, elogiada. A foto do amigo de Agnès colada no rochedo da praia é apagada com a maré cheia; as fotos nas casas abandonadas também o serão; J.R. e Agnès visitam o túmulo de Henri Cartier Bresson, num pequenino cemitério no interior da França; Agnès chega a dizer que preferiria já estar morta para finalizar sua história; eles visitam a avó de J.R. cuja memória não é mais a de tempos atrás; o filme termina com a lembrança do ex-marido de Agnès que faleceu, e a falta de um amigo que se ausenta. A obra de arte é finita, como nós também o somos. O filme fala do caráter efêmero de todas as coisas: do ensinamento dos monges budistas que criam grandes mandalas de areia colorida que são levadas pelo vento, ou do filósofo pré-socrático Heráclito que afirmava que tudo flui: não se entra duas vezes no mesmo rio, pois as águas não são as mesmas e você não é o mesmo.¹⁶

Não são os mesmos Agnès e J.R. cuja relação afetiva se torna mais próxima ao longo da viagem; eles, que, como é dito no início do filme, tantas vezes se cruzaram sem se conhecer: na estrada, no ponto do ônibus, na padaria, na danceteria. Com quantas pessoas cruzamos no nosso dia-a-dia sem as conhecer, nessa sociedade de massas solitárias, como diz Hannah Arendt?¹⁷ Mantemos relações superficiais uns com os outros, e dificilmente nos aproximamos. O que, se não a arte, é a ocasião para essa aproximação? Como as intervenções fotográficas foram a ocasião para a aproximação com os trabalhadores dos vilarejos, a feitura da película, a viagem, foi a ocasião de aproximação de Agnès e J.R., que se interessaram um pelo outro cada vez mais. Ela conhece a avó dele, como dissemos, e ele fotografa seus olhos e seus pés e os revela em grandes dimensões. Uma intimidade se estabelece, e eles quebram a relação superficial do mundo de massas em que vivemos. Uma prova disso é quando, ao fim da película, J.R. cede aos pedidos de Agnès para que ele retire seus óculos escuros. Usar óculos escuros é a possibilidade de ver os outros sem se deixar ver. Ele se mostra para ela, e, nesse momento, seus olhos refletem a imagem dela (o que nós

16 Cf. HERÁCLITO. frag. 12. In: BORNHEIM, 2008. Sobre a relação entre budismo e Heráclito, ver FLEURY, 2017.

17 Cf. ARENDT, 2006.

não vemos porque seus olhos aparecem embaçados). Um olho sempre reflete a imagem do que vê, o que é apontado logo no início da película quando ela elogia as fotos dos olhos que ele cola em dois grandes *containers*. Os olhos refletiam o que viam. Esse reflexo aponta para a aproximação entre o sujeito que vê e o objeto que é visto. No caso de Agnès e J.R., por mais que ela veja de forma embaçada devido a um problema de vista, olhar olhos nos olhos desenha a aproximação de dois sujeitos, o ver e o deixar-se ver concomitantes. As idades são diferentes, os gêneros são diferentes; mas os dois compartilham o desejo de dar asas a uma imaginação que torne as pessoas mais próximas, mais valorizadas, abertas à possibilidade de sentir prazer numa brincadeira que une o público e o privado e que nos faz repensar nossas atitudes e posturas num mundo, não só arquitetonicamente, tão desumano em que muitas vezes nos percebemos.

Referências

ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M.. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1985.

ARENDT, H.. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BAUMAN, Z.. *Modernidade líquida*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BENJAMIN, W.. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*. Trad. José Lino Grünnewald. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

BORNHEIM, G (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Ed. Cultrix, 2008.

ENGELS, F.. *The part layed by Labour in the Transition from Ape to Man*. In: MARX e ENGELS, Selected Works. Londres, 1950, vol. II. In: Jugendschriften, Stuttgart, 1953.

FOUCAULT, M.. *Vigiar e Punir*: história da violência nas prisões. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FLEURY, A.. *A interdição em Heráclito e no budismo*. Monografia no curso de especialização em Filosofia Antiga. Rio de Janeiro: PUC-Rio, CCE, 2017.

HEIDEGGER, M.. *Ensaaios e conferências*. Trad. E. C. Leão, G. Fogel, M. S. C. Schuback. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco (Coleção Pensamento Humano), 2006.

MALLARMÉ, S.. *Un coup de dés*. In: CAMPOS, A. Mallarmé / Augusto de Campos, Décio Pignatari, Haroldo de Campos. São Paulo: Perspectiva (Coleção signos), 2006.

MARX, K; ENGELS, F.. *Manifesto Comunista*. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K.. *Die heilige Familie; Nationaloekonomie und Philosophie*. In: Jugendschriften, Stuttgart, 1953.

MORUS, T.. *Utopia*. Trad. Maria Isabel Gonçalves Tomás. Publicações Europa-América (Livros de bolso europa américa), 1973.

NIETZSCHE, F.. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

OKAKURA, K.. *O livro do chá*. Trad. Fernanda Mira Barros. Lisboa: Edições Cotovia (Série Oriental), 1996.

PLATÃO. *Diálogos. Leis e Epínomis*. Vols. XII-XIII. Trad. Calos Alberto Nunes. Belém: UFPA (Coleção Amazônica, Série Farias Brito), 1980.

_____. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

RANCIÈRE, J.. *A partilha do sensível*. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental org.; Ed. 34, 2005.

SONTAG, S.. *Sobre fotografia*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

EVOLUÇÃO, COOPERAÇÃO E EMPATIA: O QUE AS RELAÇÕES
SOCIAIS DE *PAN TROGLODYTES VERSUS* PODEM RESPONDER EM
FAVOR DAS BASES NATURAIS DA MORALIDADE?

Rafael Hiller¹

Universidade de Caxias do Sul

Heloisa Allgayer²

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Resumo

Este artigo busca trazer subsídios teóricos e empíricos que possam fundamentar uma abordagem naturalista do fenômeno moral. Tal hipótese é defendida a partir da investigação sobre a possibilidade de haver uma relação entre empatia e cooperação dentro do grupo de grandes primatas. Mais especificamente, serão tomadas como estudo de caso uma população de cativo de chimpanzés (*Pan troglodytes verus*), devido a esta subespécie ser evolutivamente próxima do *Homo sapiens*. Desta forma, este estudo visa mostrar que os elementos indispensáveis para o surgimento do fenômeno moral estão contidos na estrutura biológica de mamíferos sociais de vida complexa.

Palavras-chave: Cooperação. Empatia. Evolução. Chimpanzés.

Abstract

This article seeks to bring theoretical and empirical subsidies that can support a naturalistic approach to the moral phenomenon. This hypothesis is defended from the investigation of the possibility of a relationship between empathy and cooperation within the group of great primates. More specifically, a captive population of chimpanzees (*Pan troglodytes verus*) will be taken as a case study, because this subspecies is evolutionarily close to *Homo sapiens*. Thus, this study aims to show that the essential elements for the emergence of the moral phenomenon are contained in the biological structure of social mammals with complex lives.

Keywords: Cooperation. Empathy. Evolution. Chimpanzees.

1 Doutorando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS).

2 Doutora em Biologia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

1. Introdução

Direcionado por pesquisas no campo filosófico e revisão bibliográfica de estudos desenvolvidos no âmbito das ciências naturais, mais especificamente nas áreas de etologia animal e evolução biológica, o intento deste artigo é realizar uma problematização e propiciar um acréscimo nos conhecimentos que possuímos do impacto que os mecanismos psicobiológicos de mamíferos de vida social complexa desempenham sobre os seus comportamentos normativos. Os resultados em pesquisas recentes sugerem que tanto a empatia como a cooperação consistem em características fundamentais para o desenvolvimento moral de tais espécies. Desta forma, a hipótese é de que os mecanismos psicobiológicos desempenham um elemento central na moralidade entendida como um fenômeno natural.

Neste trabalho, defendemos a hipótese de que a moral naturalizada tem como fundamento a empatia e a cooperação, sendo que ambas surgem através de um longo e gradual processo evolutivo das espécies de mamíferos sociais de vida complexa. Sendo assim, torna-se evidente que nossa investigação sobre os fundamentos da moralidade se concentrará, basicamente, em uma investigação a partir de uma revisão bibliográfica empírica da natureza animal, motivo pelo qual os tópicos deste artigo seguem a disposição elencada abaixo.

No primeiro tópico, abordamos os conceitos da filosofia moral de Hume. Sua filosofia moral surge como uma resposta às divergências que ocorriam durante o século XVIII a respeito dos fundamentos da moralidade. Basicamente, tais discussões visavam responder se a moral era fundamentada na razão ou nos sentimentos. Através de tais embates seria possível evidenciar se a racionalidade tem ou não um papel central nas distinções morais. Ao demonstrar a não capacidade da razão em dar sustentação aos fundamentos morais, é exposto uma via para a construção de uma base para a moral: o empirismo. A via construída por Hume apresenta subsídios basilares para pensarmos o fenômeno moral na contemporaneidade a partir de um viés empírico.

No segundo tópico, discutimos o conceito moderno de empatia, relacionando-o com o conceito humeano. Posteriormente, temos como objetivo explicar de forma abrangente o conceito de altruísmo biológico (seleção de

parentesco) que se torna a primeira das cinco hipóteses que visam esclarecer como ocorre a cooperação em pequenos grupos de animais sociais de vida complexa. Em seguida, tratamos das demais hipóteses seguindo a ordem descrita a seguir: reciprocidade direta; reciprocidade indireta; reciprocidade em rede; e seleção de grupo. Por fim, apresentamos uma comparação entre os mecanismos de cooperação a fim de elencarmos aquele que é vantajoso no que se refere à evolução da cooperação.

No terceiro tópico, realizamos análises do caso empírico escolhido para este trabalho, a fim de que possamos sustentar, mediante uma análise sistemática do caso, a hipótese deste artigo. Tal revisão se dá por meio de uma investigação dos processos de cooperação e empatia realizada através da observação das inclinações dos animais que compõem os grupos sociais complexos, por meio da revisão de estudos na área da etologia e também por meio da revisão de artigos desta área com abrangência entre os anos de 2008 a 2018.

Por fim, apresentamos as considerações finais desta pesquisa. O esclarecimento que podemos esperar com a nossa investigação é da explicação das bases sobre as quais se avultou o comportamento normativo nas espécies sociais de vida complexa. Análises laboratoriais e observações etológicas devem prover os dados necessários para sustentarmos a hipótese de que tanto o mecanismo da cooperação como o da empatia são fundamentais para o surgimento do fenômeno moral em espécies de mamíferos sociais de vida complexa.

2. Os juízos morais enquanto um fenômeno não racional

Hume (2009) negava que a razão pudesse estimular o movimento da vontade, isto é, que ela fosse capaz de ser caracterizada como o fundamento legítimo da vida moral. Desta forma, a moralidade deve proceder de alguma outra fonte, uma causa não racional. Em decorrência disso, Hume (2009) afirma que os fenômenos morais são responsáveis por causarem paixões e promover ou impedir todas as nossas ações, coisas que, a razão não está apta a realizar. Sendo assim, é impossível sugerirmos que a distinção entre o bem e o mal moral possa

ser realizada por elementos racionais, posto que essa distinção tem sobre as nossas ações uma influência da qual a razão é incapaz de exercer devido à sua natureza.

A resposta para as asserções acima é clara para Hume (2009): o fundamento da moralidade é o sentimento. Podemos, portanto, fazer a seguinte indagação: Que sentimento é este que é caracterizado como sendo o fundamento para a moral? Segundo Hume (2009), é um sentimento associado ao prazer e à dor. Para o autor, a virtude gera um prazer de tipo peculiar, assim como o vício causa uma dor de característica particular, de forma que, se conseguirmos explicar o que é o prazer e dor de forma satisfatória, por correlação direta entenderemos também o vício e a virtude. Sendo assim, o autor atesta que ter o sentido da virtude nada mais significa que sentir uma satisfação de um tipo particular ao contemplar uma certa qualidade. E é exatamente nesse sentir que reside a nossa louvação ou admiração. Nós não vamos além: não procuramos buscar a causa da satisfação. Nós não inferimos que uma qualidade seja virtuosa porque ela nos agrada: é no sentir que ela nos agrada de certo modo particular que nós sentimos que, com efeito, ela é virtuosa. Isso também ocorre em nossos juízos sobre todo o tipo de beleza, gostos e sensações. A nossa aprovação está implícita no prazer imediato que todas essas coisas dão. (HUME, 2009, p. 511).

O prazer e/ou a dor moral são de ordem particular. Desta forma, devemos supor que eles devem ser nitidamente diferentes dos demais prazeres e dores. Com efeito, por prazer entendemos sensações muito antagônicas entre si. Faz parte da natureza humana a capacidade de realizar tais distinções de prazeres e dores. Quase imediatamente assimilamos a dessemelhança entre os mais variados tipos de prazeres, não havendo nenhum risco de que passemos a classificar o vinho como harmonioso e a composição de uma bela sinfonia de saborosa. Para Hume (2004, p. 102), “se trata de um tipo específico de prazer e/ou dor desprovido de interesse.” Esse é justamente o sentido único do sentimento moral: ser uma afeição desprovido de qualquer tipo de interesse.

Além disso, para o autor, o mecanismo da empatia em seus escritos desempenha um grande papel no conjunto da sua teoria moral. Tal conceito deve ser entendido notavelmente a partir de sua relevância para o sistema moral

humano. O filósofo escocês salienta que não há qualidade da natureza humana mais apreciável do que nossa propensão a experimentar empatia pelos outros e a receber por transmissão as inclinações e os sentimentos alheios, por mais diferentes e até mesmo contrários que nos sejam.

2.1 Empatia em Hume

Para Hume (2001), a empatia atua de tal forma que faz com que os indivíduos, ao estabelecerem vínculos emocionais, influenciem e direcionem o comportamento de todo e qualquer agente envolvido em uma determinada ação. Hume (2009) conceitua a empatia como uma capacidade básica para que sejam possíveis relações de sustentação normativa baseadas em afetos. Para ele, de forma inicial, tem-se o conhecimento das emoções alheias mediante as expressões corporais, e estes sinais levam o indivíduo a conceber a ideia do referido estado passional observado. Isto tende a ocorrer, pois as emoções já se encontram nos indivíduos, ainda que de forma incipiente. Nesse jogo de compartilhamento de sensações, ambos vivenciam uma reação emocional análoga e simétrica, partilham emoções análogas, podendo tais sensações apenas se diferenciarem pelo grau de força ou vivacidade. A empatia, assim, pode ser entendida como um mecanismo que permite aos seres vivos essa comunicação afetiva.

A primeira forma pela qual um determinado ser vivo reconhece o sentimento alheio é por meio das expressões físicas, bem como através de outros signos externos. Ao perceber tais sinais que indicam certa disposição emocional em alguém que queremos bem, por meio da empatia o indivíduo passa a sentir um sentimento correspondente àquele presente no outro, sendo ela, de toda forma, análoga a qualquer outro afeto original. Para Hume (2004), tal comunicação de emoções só é possível porque existe uma conformidade na espécie com relação ao seu arranjo afetivo. Pois não é possível que a empatia fomenta em alguém um sentimento que não se está habilitado a sentir.

Torna-se imprescindível notar que mesmo que determinados indivíduos sejam mais suscetíveis às emoções alheias do que outros, existe, em alguma escala, um interesse pelo bem-estar daqueles com quem nutrimos laços afetivos.

O que ocorre no tocante à empatia é o mesmo que ocorre com todo o nosso organismo. De modo geral, mesmo que existam diferenças com relação à forma e ao tamanho, sua estrutura e composição permanecem as mesmas.

A empatia é necessária à capacidade de acessar sensações de prazer e dor alheias, pois é através deste mecanismo que as paixões e sentimentos podem atuar como reguladoras de ações. No momento em que um determinado sentimento não suscita nenhuma das sensações sugeridas anteriormente, ocorre uma indiferença do indivíduo envolvido em uma determinada ação circunstancial. Prazer e dor fazem com que se tenha preferência por ações que promovam determinadas reações emocionais, como alegria à tristeza ou prazer ao sofrimento.

Uma atitude somente poderá ser classificada como certa ou errada quando entendida como signo de alguma qualidade ou caráter que desperte algum tipo de interesse social, ainda que isto venha a ocorrer em pequenos grupos. Para Hume (2009), o prazer ou a dor promovidos por comportamentos deste tipo decorrem de sua utilidade ou não com relação ao bem público. Para que determinada ação suscite estas reações emocionais, é imprescindível que exista uma constituição natural apta a receber tais estímulos. Pois, caso contrário, elas não influenciariam os afetos e, desta forma, não seria possível realizar qualquer tipo de aprovação ou mesmo censura no que tange aos comportamentos que as estimularam.

Para Hume (2004), o meio pelo qual se estabelece a utilidade ou não de determinado objeto é fortemente influenciado pelo mecanismo empático. No momento em que algo tende a produzir prazer em seu possuidor, isto passa a ser identificado como útil, provando, desta forma, sensações agradáveis. Um objeto ou uma ação que promova prazer em quem o possui ganha também a aprovação de outras pessoas que nutrem algum laço afetivo como o dono deste objeto. Isso ocorre devido à capacidade de nutrir empatia com o prazer ou a dor dos demais.

A teoria humeana sobre o fundamento das distinções morais é uma excelente forma de se abordar a questão, mas ela não deve ser encerrada aqui. O binômio razão e sentimento ganha contemporaneamente os contornos da discussão entre culturalismo e evolucionismo, transformando o problema da fundamentação da moral também numa questão relativa às origens da

moralidade. Neste sentido, entender as bases naturais da empatia e da cooperação se torna central na tentativa de explicar o comportamento normativo a partir de um viés naturalista. Tal empreendimento tem como sua via central e indissociável a busca de estudos de casos empíricos que forneçam os subsídios necessários que baseie a hipótese de que a gênese do fenômeno moral se encontra na natureza em toda e qualquer espécie de vida social complexa e que tal fenômeno encontra-se ancorado em dois conceitos fundamentais, a empatia e a cooperação.

No que se refere à origem das virtudes e dos vícios naturais, Hume (2009) compreende por virtude aquilo que tem o poder de produzir amor ou orgulho e, por vício aquilo que tem o poder de produzir humildade ou ódio. Desta forma, nossos sentimentos de aprovação das virtudes naturais devem ser suscitados pela empatia. Para o autor, a empatia é um princípio muito importante da natureza humana, que influencia nosso gosto do belo, e que produz nosso sentimento da moralidade em todas as virtudes artificiais. Sendo assim, as virtudes naturais são reconhecidas pelos sentimentos causados em nós por meio da empatia, assim como os vícios são reconhecidos por promover uma tendência contrária aquelas promovidas pelas virtudes.

Hume (2009) afirma que não é a realização última de um objeto que nos causa empatia, mas sua capacidade de estimular esta qualidade natural enquanto um fim agradável. Desta maneira, não seria absurdo dizer que nossas distinções morais surgem além da utilidade, como já referimos, a partir da inter-relação de sentimentos na vida e nas conveniências sociais aprovadas por nós através da empatia. Para Hume (2009), isto faz-nos estabelecer um certo padrão geral e inalterável com base no qual aprovamos e desaprovamos os caracteres e costumes. Assim sendo, a origem de nossas distinções morais são nossos sentimentos sociais (Hume, 2009).

A partir disso se segue que o fundamento das distinções morais deve ser o mesmo que governa nossos assentimentos com relação à utilidade. Dito de outra forma, as qualidades que nos são úteis recebem aprovação e as que não são úteis são recusadas. Neste ponto, o autor assinala a correspondência entre leis da natureza e leis morais, como leis universais que se aplicam a totalidade dos eventos.

Hume (2009) afirma ter demonstrado seu sistema ético por completo, relegando grande importância à empatia e seu poder sobre o comportamento social humano. Por exercer em nós forte influência, é a principal fonte de nossas distinções morais. Certamente, a justiça é aprovada por uma única razão, ou seja, porque tem uma tendência a trazer o bem público; e o bem público ser-nos-ia indiferente se a empatia não criasse em nós interesse por ele. Desta forma, segundo Hume (2009), todas as nossas virtudes são derivadas de um sentimento de aprovação provocado por reconhecer a força da empatia por um objeto, ação ou caráter, sem nenhuma necessidade de anterioridade ou fundamentação metafísica. Eis aqui um grande avanço promovido pelo autor naquilo que tange as discussões do campo da fundamentação da moralidade em bases naturalistas.

3. Empatia e cooperação como fontes de reflexão filosófica

No que concerne à tradição filosófica, existem três formas de colocar a empatia como um conceito central quando se trata de entender os fundamentos do fenômeno moral. (SILVEIRA, 2015). A primeira refere-se ao campo de estudos da metaética e, de todo modo, a sua necessidade para realizar distinções morais. As outras, no entanto, ocupam-se sobre se a empatia é necessária ao desenvolvimento e motivação de uma determinada conduta, ou seja, convergem para uma abordagem de cunho descritivo da ação.

Embora, de certa forma, o termo seja novo, o conceito de empatia foi problematizado ao longo da história da filosofia. Segundo Smith (2002), independentemente da paixão que surja existe a ocorrência de um sentimento semelhante no coração de todo e qualquer indivíduo envolvido contextualmente com determinada ação. Darwall (1998) distingue entre o conceito de simpatia e empatia. A primeira nada mais é do que a resposta emocional de uma terceira pessoa, enquanto a segunda configura como a capacidade inata que temos de nos colocar no lugar de outros.

Para Silveira (2015), surgem alguns problemas quando nos debruçamos sobre a relação conceitual entre empatia e moral, pois ambos os conceitos se encontram encobertos pelo escopo conceitual tradicional daquilo que entendemos por moralidade. Porém, se partirmos do entendimento de que tais

conceitos podem ser estudados a partir de um entendimento de definição etnológica da moral no que tange a seus aspectos sociobiológicos, faz sentido, desta forma, que possamos compreender a empatia a partir de sua funcionalidade no tocante à cooperação das populações de animais sociais de vida complexa.

Dentre as mais variadas áreas das ciências naturais, a etologia certamente é uma das que mais necessita de um viés selecionista. Darwin (1872a) assume o posicionamento de que padrões de conduta constituem elementos bastantes conservados nas espécies. Arquétipos comportamentais hereditários podem tanto desunir como unir membros de uma espécie, gênero ou até de unidades taxonômicas maiores e distantes. Mesmo que não constituam mais uma vantagem evolutiva, os mais diversos comportamentos encontrados, como comportamentos que favorecem a cooperação, ainda se fazem presentes da mesma forma que órgãos, caracterizando-os como vestigiais.

Segundo Silveira (2015), atestar que as características comportamentais evoluíram de modo análogo aos demais órgãos do corpo implica afirmar que ambas as mudanças ocorrem em nível de sucessivas e interruptas adaptações evolutivas. Isso, de modo geral, significa que os comportamentos sociais de animais de vida complexa podem ser caracterizados como adaptações ao meio em que se desenvolveram, da mesma maneira que suas características fisiológicas. Defendemos que se torna indispensável examinarmos tanto o fenômeno da cooperação como da empatia nas mais variadas espécies de mamíferos sociais de vida complexa, a fim de que, com base nos dados coletados, possamos inferir que tanto a empatia como a cooperação são fundamentais para atestarmos a hipótese de que os fundamentos do fenômeno moral se encontram na natureza e, mais do que isso, que tal fenômeno há milhares de anos vem se desenvolvendo por meio da preservação de comportamentos que, até hoje, se mostram úteis na preservação e manutenção da vida animal dos mais variados grupo.

3.1 Um olhar biológico sobre a empatia

Os estudos no campo da ciência biológica nos fornecem subsídios

suficientes para afirmarmos que a empatia não pode ser caracterizada como um mecanismo exclusivo dos seres humanos. Não é passível de controvérsia o fato de encontrarmos traços empáticos e cooperativos em outras espécies de mamíferos sociais de vida complexa.

Com base no exposto acima, torna-se imprescindível salientar que o processo evolutivo tem o seu *modus operandi* principalmente no nível da funcionalidade, e não apenas na relação entre estruturas físicas e dos comportamentos que lhe são úteis (BOYERS, 2001). Em outros termos, a evolução opera na adaptação de mecanismos rígidos e maleáveis que inclinam os seres vivos a se comportarem de determinada forma. Para Tooby e Cosmides (1996), a empatia pode ser caracterizada como um dispositivo computacional especializado, que molda quais motivações e representações emocionais foram elaboradas por causa de inúmeros acontecimentos recorrentes ao longo do processo evolutivo.

Para Dunbar (1998), a complexidade social de cada comunidade animal tem sido a força propulsora na evolução cerebral de tais indivíduos. Segundo Silveira (2015), os processos de percorrer os caminhos de relações sociais de maior complexidade se constituem como uma pressão seletiva dentro do processo evolutivo, exercendo influência no desenvolvimento da empatia. Além disso, a relação construída entre o indivíduo que expressa determinado sentimento e o observador que interage com ele tem implicações fortes para a sobrevivência destes animais. Hamilton (1964) e Wilson (1975) atestam que a capacidade de vinculação emocional evolui em decorrência da sua contribuição à aptidão genética dentro da seleção de parentesco. O que ocorre é que entre os mamíferos de vida social complexa verifica-se um alargamento dessa inclinação de preocupação recíproca para com todos os membros do grupo, bem como uma expansão em nível de complexidade dos mecanismos de cooperação presentes em tais comunidades.

A empatia não pode ser caracterizada como um mecanismo restrito a apenas uma capacidade. Segundo de Waal (1996), ela existe nos mais variados graus, desde uma simples agitação decorrente a um determinado sofrimento até a compreensão complexa das emoções alheias. Descrições comparativas entre seres humanos e animais de vida social complexa mostram que ambos possuem

comportamentos homólogos que vão desde o cuidado entre os pares até ações que privilegiem a cooperação do grupo. Para Plutchik (1987), é justamente nesse processo de vinculação afetiva que as emoções são expressas e reconhecidas de modo instintivo. Seja por meio da sensação da mesma emoção, seja por meio de respostas emocionais adicionais, o fortalecimento de laços afetivos aumenta as chances de os indivíduos agirem de forma harmônica. Em outras palavras, o mecanismo empático presente nos mamíferos sociais de vida complexa permite que comportamentos cooperativos sejam preservados ao longo do processo evolutivo pelo fato de terem sido úteis à manutenção de tais comunidades de animais.

O entendimento que temos atualmente no que tange à empatia é que ela pode ser entendida como um mecanismo biológico que possibilita o compartilhamento de emoções e que afeta diretamente como os indivíduos se relacionam entre si, posicionamento que foi defendido por Levenson e Ruef (1992). A partir disso, podemos supor que a empatia pode ser a chave central para o desenvolvimento de comportamentos de carácter cooperativo nos grupos de animais referidos acima. Desta forma, damos mais um passo no que se refere ao entendimento dos fenômenos fundamentais para o surgimento da moral. O primeiro e fundamental mecanismo é a empatia que propicia aos seres a capacidade de se relacionarem entre si, e, a partir deste compartilhamento de emoções, realizar julgamentos de natureza moral. O segundo fenômeno é o mecanismo da cooperação entre os indivíduos, processo que, evoluindo de maneira uníssona com a empatia, permitiu que as comunidades de animais sociais de vida complexa pudessem formar redes de colaboração que, ao longo do tempo, se mostraram extremamente úteis e benéficas para a manutenção e desenvolvimento destas comunidades de animais durante o processo evolutivo.

3.3 Altruísmo biológico: um dos mecanismos de cooperação

Existem inúmeros argumentos que sustentam que a seleção natural modela os indivíduos de tal forma que eles adquirem comportamentos predominantemente egoístas como os apresentados em OVERALL, 2020; MUELLER, 1986; MACKIE, 1981; Weigel, 1999. Isto é, em boa parte das vezes,

suas ações visariam apenas o autobeneficiamento em detrimento do bem da espécie ou do grupo ao qual pertencem. Todavia, parece pouco plausível que animais sociais se comportem de modo egoísta todo o tempo, independentemente da espécie. Pelo contrário, nos grupos de mamíferos sociais de vida complexa são notórios os padrões comportamentais que atestam uma rede de cooperação complexa entre os indivíduos. Como podemos observar nos estudos de Crailsheim (2011), um grupo de chimpanzés pode cooperar para obter êxito numa caçada, como também pode cooperar visando preservar a ordem social do grupo.

Antes de 1960, o fenômeno da cooperação não despertava nenhuma atenção especial nos pesquisadores. Era considerado como para “o bem da espécie” e, por isto, adaptativo de certa forma. A partir dos anos 60, começou-se a repensar aquilo que Darwin (1872) havia afirmado, isto é, que durante a evolução existe uma batalha entre os indivíduos para superar por competição os outros da população. (WILSON, 1975). A questão que surge a partir disso é: como podemos justificar a evolução do comportamento cooperativo em termos de vantagens para os indivíduos? Se a seleção natural favorece os indivíduos que se saem melhor e que têm o maior número de filhotes sobreviventes, como poderia evoluir um determinado comportamento que envolve ajudar os outros para que sobrevivam e tenham filhotes à custa da própria sobrevivência e reprodução do ajudante? Assim como afirma Wilson (1975), o problema central da sociobiologia é explicar como foi possível a evolução do altruísmo biológico. Esta característica pode ser definida como uma ação de determinado indivíduo que probabilisticamente aumenta o número total de filhotes durante a vida de outro indivíduo à custa da própria capacidade de sobreviver e reproduzir. De modo a compreender melhor esta questão, será necessário abordar o processo evolutivo de seleção de parentesco.

3.3.1 Seleção de parentesco

A chamada teoria clássica da seleção natural, como desenvolvida por Darwin (1859), partia do pressuposto de que os seres vivos buscam ter o número máximo de descendentes aptos em um determinado nicho ecológico. Todavia,

certos padrões comportamentais se colocam como um problema para essa posição teórica, pois alguns indivíduos sacrificam a sua reprodução futura para beneficiar a reprodução de outros indivíduos. Em linhas gerais, o altruísmo consistiria em todo tipo de comportamento em que um ser vivo sofre determinado prejuízo ao beneficiar outro indivíduo, sendo o prejuízo e o benefício mensurado pelo número de descendentes deixado pelos envolvidos em tal relação.

Darwin (1872) foi o primeiro a tentar solucionar tal problema e buscou examinar um caso considerado extremo: o caso das castas estéreis de insetos sociais. Como que a seleção natural poderia vir a produzir indivíduos estéreis e que ainda diferiam morfológicamente dos indivíduos assexuados? Para responder a tal indagação, o naturalista inglês demonstrou que a seleção natural pode agir sobre a família e sobre o indivíduo, e que a unidade de seleção no caso específico das abelhas e das formigas é a colmeia ou o formigueiro. O que está em questão, neste caso, é a capacidade de um determinado grupo de abelhas em produzir colmeias descendentes e, desta forma, a seleção poderá beneficiar colmeias com obreiras estéreis que atuem para o “bem” da colmeia.

Posteriormente, Fisher (1930) procurou resolver problemas semelhantes partindo dos mesmos princípios referidos acima. Contudo, uma formulação teórica mais refinada a respeito da noção de bem da espécie – ou, mais especificamente, do bem do grupo – foi idealizada e colocada em prática por Wynne-Edwards (1962). De certa forma, a sua formulação propiciou a criação de uma nova abordagem ao problema, enquanto vários pesquisadores de sua época continuaram tentando resolver tal controvérsia por meio dos subsídios teóricos fornecidos pelas teorias a respeito da seleção individual. A partir de tais desenvolvimentos, Hamilton (1964) desenvolveu a noção essencial de inclusive fitness (aptidão inclusiva). Este conceito visa demonstrar que um comportamento altruísta geneticamente determinado podia ser selecionado desde o momento em que beneficiasse parentes do indivíduo altruísta, os quais, por definição, seriam mais prováveis em compartilhar com ele o gene ou genes, determinando o referido comportamento. Smith (2002) chamou este tipo de seleção de *Kin selection* (seleção parental, ou, seleção de parentesco). Conforme Wade:

A seleção de parentesco pode ser caracterizada enquanto um processo evolucionário que transcorre quando indivíduos dentro de uma população interagem uns com os outros de uma maneira não aleatória com relação ao parentesco. Acredita-se que esse processo tenha exercido uma influência significativa na evolução dos comportamentos sociais - isto é, nas formas pelas quais os indivíduos interagem. (WADE, 1980, p. 634)

A partir da definição de seleção de parentesco podemos nos dedicar ao entendimento do próximo mecanismo que será de fundamental importância para o entendimento do processo de cooperação. No tópico seguinte, nos dedicaremos ao estudo da teoria de Hamilton, uma vez que ela deve ser entendida como um marco teórico nos estudos a respeito dos mecanismos de cooperação.

3.3.2 A teoria do Hamilton

Em uma espécie diploide, cada progenitor cede metade dos seus genes para cada descendente. Ou seja, a probabilidade de um determinado progenitor compartilhar com seu filho os genes por descendência é de $\frac{1}{2}$, numa espécie que se desenvolve por meio de acasalamento cruzado (outbreeding). A quantidade referida /anteriormente é denominada de coeficiente de Wright (r). Porém, a prole não são os únicos indivíduos com um grau de parentesco que compartilham cópias dos mesmos genes por meio da descendência. O fato é que podemos calcular a probabilidade que determinada cópia de um gene esteja presente, por meio da descendência, no irmão ou nos netos de um determinado ser vivo. O cálculo de coeficiente de parentesco entre dois seres vivo é realizado por meio do estabelecimento de quantos elos de gerações existem entre tais indivíduos: em cada elo ocorre um processo de meiose, ou seja, uma probabilidade de $\frac{1}{2}$ que um determinado gene seja repassado. Para n elos existirá uma probabilidade de $(\frac{1}{2})^n$ que o gene seja repassado. Considerando que o gene pode ser herdado de várias formas (paterna e materna), torna-se necessário somar todas as vias possíveis de transmissão, sendo o valor final do coeficiente de parentesco de $r = \Sigma (1/2)^n$.

Hamilton (1964) classificou as condições necessárias para que uma ação altruísta possa se difundir por meio da seleção parental, partindo do pressuposto da existência de uma interação entre um indivíduo altruísta (doador) e um

receptor, em que os custos e benefícios de tal relação podem ser apreendidos por quantificação probabilística de sobrevivência de ambos os indivíduos. O custo da ação altruísta para o doador é C, e o benefício recebido para o receptor é B. O gene determinando a ação altruísta aumentará de frequência se $B-rC > 0$ ou $r > C/B$. Eis a regra de Hamilton que descreve a manutenção de determinadas características por meio da seleção de parentesco.

A partir disso podemos supor, por exemplo, que em um caso extremo um determinado gene “programa” o seu portador em sacrificar-se pelos seus parentes, ou seja, perde-se uma cópia do gene devido à morte do altruísta. Porém, o gene terá um aumento significativo de frequência se a ação altruísta permite que sejam salvos, por exemplo, mais de 2 irmãos ($r=1/2$), 8 primos ($r=1/8$) etc. Sendo assim, de modo geral, os benefícios e os custos altruístas são refletidos por meio de parâmetros de maior ou menor reprodução direta do indivíduo altruísta, e, desta forma, a regra de Hamilton pode ser expressa da seguinte forma:

Figura 1 – Expressão da regra de Hamilton

$$\begin{aligned}
 \text{Probabilidade de 2 irmãos} &= \left(\begin{array}{l} \text{Probabilidade do gene ter sido} \\ \text{partilharem o mesmo gene} \end{array} \right. \begin{array}{l} \text{transmitido pelo pai: } 1/2 \\ \text{transmitido pela mãe: } 1/2 \end{array} \times \begin{array}{l} \text{Probabilidade de transmissão} \\ \text{do gene paterno a ambas: } 1 \\ \text{do gene materno a ambas: } 1/2 \end{array} \left. \begin{array}{l} \\ \end{array} \right) \\
 &= (1/2 \times 1) + (1/2 \times 1/2) = 3/4
 \end{aligned}$$

Fonte: Krebs; Davies, 1987, p. 6.

Podemos dizer que, a partir dos preceitos estabelecidos acima, renunciar à reprodução ($r_1=1/2$ com os filhos) em uma determinada estação reprodutora para criar irmãos ($r_2=1/2$, portanto $B/C > 1$) é compensatório deste que tal ação proporcione a produção de mais irmãos do que o número de filhotes sacrificados. Se tal renúncia gerar a ação de criar os sobrinhos ($r_2=1/5=4$), a ação só compensará se forem criados 2 sobrinhos por cada filhote morto.

Desta forma, o conceito clássico de fitness (aptidão) foi abandonado por Hamilton para a definição de aptidão inclusiva (*inclusive fitness*), conceito que proporciona o entendimento tanto dos processos pelos quais os genes aumentam em frequência por produção direta como nos casos que ocorre o aumento de sua frequência por proporcionar ajuda a indivíduos portadores dos

mesmos genes. Tal método desenvolvido por Hamilton passa a ser de suma importância para contabilizar sem repetições o número de cópias do gene do altruísmo.

3.3.3 Seleção parental: um caso empírico

Um dos casos empíricos mais emblemáticos relativos a uma ação de caráter altruísta e que pode ser explicado via seleção parental é o do grito de alarme (*alarm calls*). Os mais variados animais emitem sons de alarme ao avistarem um determinado predador, e o som serve para que os outros integrantes do grupo possam escapar. O referido comportamento pode ser observado em comunidades de pequenos e grandes primatas, como sugerido por Crailsheim (2011). As mesmas ações podem ser encontradas em esquilos da espécie *Spermophilus belding*, sendo que a importância da seleção parental nesta espécie foi diagnosticada por Sherman (1977). Esquilos moram em pequenas colônias, onde há uma toca para cada família.

As fêmeas, de modo geral, são pouco ativas, porém os machos possuem um comportamento de característica dispersiva, dispersando para bem longe da sua comunidade de origem. A partir dos dados coletados em campo, Sherman (1977) atestou que as fêmeas tendem a avisar de forma bem mais frequente que os machos e que, de modo geral, as fêmeas emitem o alerta vocal tanto mais frequentemente quanto maior é o número de parentes próximos presentes (mães, irmãs e demais). Os dados coletados por Sherman (1977) também demonstram que o alerta emitido por determinado indivíduo gera um alto risco para si próprio, pois eles se expõem de maneira intensa, atraindo toda a atenção dos predadores.

Para a seleção parental funcionar, torna-se necessário que um indivíduo aja de forma diferente dos demais. Segundo Hepper (1986), existem vários mecanismos que explicam satisfatoriamente este reconhecimento de elos de parentesco. São eles: a) a distribuição espacial, ou seja, uma norma do tipo ajudar quem está no território ou ninho. Esta regra ocorre em diversas espécies de aves onde todos os indivíduos que se encontram naquele momento dentro do ninho são tratados como filhotes e os demais são ignorados. Tal regra só pode ser aplicada se a população for considerada sedentária; b) Familiaridade entre os

indivíduos, ou seja, uma regra do tipo ajudar quem cresceu ou foi criado com o indivíduo; c) semelhança física, isto é, uma regra do tipo ajudar quem é fisicamente semelhante, com tal similitude pode ser visual, olfativa etc.; d) além do compartilhamento de traços em comum, que podem ter origem ambiental e/ou genética. O exemplo citado acima salienta a possibilidade de como uma ação altruísta, por meio da seleção parental, ocorre na natureza em meio a comunidade de mamíferos. Considerando a elucidação da teoria de Hamilton, analisada acima, podemos nos debruçar sobre o fenômeno da reciprocidade direta.

3.4 Reciprocidade direta

A hipótese de seleção parental é eficiente para explicar como ocorre a cooperação, porém ela não é suficiente à medida que o fenômeno cooperativo se releva bem mais complexo do que inicialmente imaginado. Podemos observar a existência de ações cooperativas entre indivíduos de vida solitária, bem como entre membros de espécies distintas. O fato de o fenômeno da cooperação se evidenciar complexo fez com que Trivers (1971) propusesse outro mecanismo para entender determinadas ações cooperativas. O autor denomina este mecanismo de reciprocidade direta. O mecanismo pode ser descrito da seguinte maneira: assumindo que ocorram diversos encontros entre dois indivíduos e em cada um destes encontros cada indivíduo possui a escolha de cooperar ou não cooperar, é evidente que em uma situação destas, em que inevitavelmente ocorrerão sucessivos encontros entre os dois indivíduos, eles venham a se fazer a seguinte questão: se eu cooperar agora é provável que o outro indivíduo envolvido na trama coopere comigo mais tarde, conseqüentemente, pode valer a pena cooperar.

A passagem acima está relacionada com o famoso dilema do prisioneiro. Porém, considerando as regras do dilema sugerido aqui, o que seria melhor fazer para obtermos sucesso em tal empreendimento? A cooperação surge como algo viável para que venhamos a ser beneficiados dada a estrutura lógica sugerida pelo dilema? Axelrod (1984) chegou à conclusão de que a estratégia vencedora sempre começou em um ato de cooperação e, em seguida, replica-se a estratégia

utilizada pelo outro indivíduo na rodada anterior, ou seja, uma cooperação para uma cooperação, uma deserção para uma deserção.

Esta proposta gerou fascínio nos mais diversos entusiastas do dilema do prisioneiro. Diversos estudos teóricos e empíricos foram inspirados pela proposta inovadora de Axelrod (1984). Entretanto, não demorou muito para que ela sofresse as primeiras críticas contundentes, pois se ocorrerem movimentos errados causados pelas chamadas “mãos trêmulas” ou “mentes confusas”, o resultado não seria satisfatório. O mecanismo *Tit-for-tat* (olho por olho) proposto por Axelrod (1984) não suporta erros desta natureza, pois uma deserção acidental leva a uma longa sequência de retaliações.

Posteriormente, o modelo *Tit-for-tat* foi substituído pelo mecanismo *Win-stay, lose-shift*, que, de certa forma, é ainda mais simples. O modelo propõe que mantenhamos nossa ação anterior desde que estejamos nos saindo bem, mas também propõem que caso ela não esteja nos beneficiando, devemos alterá-la. O mecanismo *Tit-for-tat* mostra-se mais vantajoso em uma comunidade onde quase todos os indivíduos se mostram desertores. Já o mecanismo *Win-stay, lose-shift* mostra-se mais eficaz em comunidades onde a cooperação é estabelecida.

Podemos afirmar que existem incontáveis estratégias possíveis para solucionar o dilema do prisioneiro, porém uma regra geral e simples pode ser exemplificada sem maiores dificuldades. O chamado mecanismo de reciprocidade direta pode levar à evolução da cooperação desde que a probabilidade de encontros entre os dois indivíduos for maior que a relação custo/benefício da ação altruísta. Sendo assim, segue a referida relação matemática: $W > c/b$ (onde W é a probabilidade de encontros, c é o custo e b o benefício gerado da ação).

Desta forma, a reciprocidade direta apresenta-se como um excelente mecanismo de explicação da evolução da cooperação. Entretanto, deixa alguns aspectos importantes sem serem tratados, aspectos que dizem respeito principalmente a nós, humanos. O mecanismo de reciprocidade direta parte do princípio de que ocorrerão diversos encontros entre dois indivíduos e, sendo assim, ambos os indivíduos devem poder oferecer algum tipo de auxílio. Tal auxílio caracteriza-se como sendo bem menos oneroso para o doador do que benéfico para o receptor.

3.5 Reciprocidade indireta

Um fato relevante é que boa parte das interações humanas são assimétricas e rápidas. Por exemplo, uma pessoa que se encontra em uma posição favorável para ajudar a outra num contexto onde não existe a possibilidade de reciprocidade direta. Auxiliamos estranhos, doamos para lares beneficentes que, de certa forma, não nos fornecem nada em troca. A reciprocidade direta é como um intercâmbio econômico baseado em uma troca imediata de benefícios. Já aquilo que alimenta o mecanismo da reciprocidade indireta é a reputação dos indivíduos que participam de determinada interação.

Torna-se vantajoso agir com o intuito de aumentar a nossa reputação de forma positiva, pois certamente tal reputação será de grande valia em uma situação em que necessitemos de auxílio dos demais. Nutrimos um grande interesse por eventos que nos afetam diretamente, mas, na mesma medida, interessamo-nos por assuntos alheios. Tal fenômeno pode ser observado em diversos grupos onde, ora ou outra, ocorrem fofocas entre os indivíduos pelos mais variados motivos.

No quadro normal de reciprocidade indireta, existe uma aleatoriedade de encontros, isto é, os indivíduos não precisaram necessariamente encontrarem-se mais de uma vez. Um indivíduo age como doador e o outro como receptor de determinado benefício. Em tal mecanismo, o doador pode decidir se deve ou não cooperar, e tal interação é observada simultaneamente por um subgrupo da população que pode vir a informar as demais. A reputação, desta forma, permite a evolução da cooperação por reciprocidade indireta. A seleção natural favorece estratégias que se baseiam na decisão de ajudar na reputação do destinatário. Estudos teóricos e empíricos a respeito do mecanismo de reciprocidade indireta afirmam que as pessoas que são mais cooperativas são mais suscetíveis a receberem ajuda. (WEDEKIND; MILINSKI, 2000).

Os cálculos de reciprocidade indireta são bem complicados e apenas uma pequena fração deste universo foi explorado. Porém, apesar disso, uma regra emergiu de tais pesquisas, sendo ela a seguinte: a reciprocidade indireta pode apenas promover a cooperação se a probabilidade q de saber a respeito da reputação de alguém excede a relação custo/benefício do ato altruísta em

questão: $q > c/b$.

Apesar do fato de formas elementares de reciprocidade indireta serem encontradas em animais sociais de vida complexa, apenas seres humanos parecem se envolver de forma profunda em tal mecanismo. A reciprocidade indireta necessita de altas demandas para poder ocorrer de forma plena, pois, além de nos envolvermos com as nossas próprias interações, também devemos monitorar as relações que ocorrem no grupo. Outro fator determinante para que ocorra a reciprocidade indireta é a linguagem, pois é através dela que se dá a fofoca entre os indivíduos. A reciprocidade indireta, além disso, tem desempenhado um papel central na evolução da inteligência humana, bem como leva à evolução da moralidade e das normas sociais (ALEXANDER, 1987).

3.6 Reciprocidade em rede

O argumento para a seleção natural por meio da deserção (Fig. 3) baseia-se numa população onde há uma provável interação entre todos os indivíduos. Este modelo costuma ser utilizado para explicar a dinâmica da evolução da cooperação. Porém ocorre que as populações, em geral, não possuem padrões comportamentais com tamanha uniformidade. Estruturas espaciais ou redes de colaboração implicam, necessariamente, que alguns indivíduos interajam com mais frequência do que outros. Um mecanismo que leva em consideração tal efeito é a chamada teoria dos grafos (LIEBERMAN, 2005). Tal modelo permite elaborar estudos sobre como as estruturas espaciais afetam os valores evolutivos e ecológicos de um determinado sistema. Podemos expor o mecanismo de acordo com o seguinte modelo explicativo: os indivíduos de uma população ocupam o vértice do gráfico e as arestas determinam quem interage com quem. Consideremos, em suma, a existência de simples cooperadores e desertores sem qualquer complexidade. Um cooperador paga um custo para que cada vizinho receba um benefício. Desertores não possuem custos, porém seus vizinhos não recebem benefícios. Neste cenário, os cooperadores podem prevalecer pela formação de grupos de redes, onde eles cooperam uns com os outros.

Tal mecanismo é relativamente fácil de entender, porém tais modelos são

extremamente difíceis de serem analisados matematicamente, por possuírem uma grande quantidade de configurações possíveis. Uma regra simples, no entanto, consegue determinar se a reciprocidade em rede pode favorecer a cooperação: a relação custo/benefício de ultrapassar o número médio de vizinhos k . Sendo assim, temos a seguinte equação: $b/c > k$

A reciprocidade em rede, antes de tudo, deve ser entendido como um mecanismo robusto e que serve de subsídio teórico para o entendimento do próximo sistema cooperativo. A seguir, nos concentraremos no último mecanismo denominado de seleção parental. Tal mecanismo nos permitir adquirir uma visão global do fenômeno da cooperação em mamíferos sociais de vida complexa.

3.7 Seleção de grupo

A seleção natural atua não só nos indivíduos, mas também nos grupos. Uma determinada comunidade de cooperadores pode vir a ser bem mais sucedida evolutivamente do que um grupo de desertores. Tal mecanismo é denominado de seleção multinível (WILLIAMS, 1957). Um modelo simples de seleção de grupo funciona do seguinte modo: uma população é subdivida em grupos, os indivíduos cooperadores auxiliam aqueles que pertencem a seu grupo, os cooperadores que recebem determinados benefícios tendem a realizar ações proporcionais, oportunizando um aumento na descendência do grupo ao qual pertencem. Se um determinado grupo atingir um tamanho estipulado, ele poderá ser dividido em dois, pois, quando o número de indivíduos aumenta significativamente, tendem-se a ser criadas redes colaborativas que se tornam distantes do núcleo inicial de relações cooperativas. Considerando o modelo abaixo, podemos expressar uma regra geral que, se for observada, garante a ocorrência da evolução da cooperação durante a seleção de grupos. Eis a referida equação: $b/c > 1 + (n/m)$.

Sempre que ocorrem as divisões de grupos, é natural que haja competições entre eles. Por exemplo, disputas territoriais e por alimento tornam-se constantes. De modo geral, grupos que possuem muitos indivíduos cooperadores crescem muito mais rapidamente do que grupos com uma predominância de

desertores; enquanto em todo e qualquer grupo misto os números de desertores aumentam de forma bem mais acelerada do que o número de cooperadores. Portanto, quando ocorre cruzamento entre indivíduos do mesmo grupo, os desertores são favorecidos. Este modelo baseia-se na seleção de fecundidade grupal, que significa que grupos de cooperadores possuem uma maior taxa de divisão.

3.8 Sucesso evolutivo

Cada um dos cinco mecanismos possíveis para a cooperação da evolução – seleção de parentesco, reciprocidade direta, reciprocidade indireta, reciprocidade em rede e seleção de grupo – pode ser descrito por uma matriz de *payoff*, da qual podemos derivar diretamente as condições que devem ser seguidas para que a cooperação possa evoluir nas comunidades animais. Segue a tabela que descreve tais condições:

Tabela 1 – Cada mecanismo pode ser descrito por uma matriz simples de pagamento 2×2 , que especifica interação entre cooperadores e desertores. Destas matrizes podemos derivar diretamente as condições essenciais para a evolução da cooperação. Os parâmetros c e b denotam, respectivamente, o custo para o doador e o benefício para o receptor. Para reciprocidade de rede, usamos o parâmetro $H = [(b - c)k - 2c] / [(k + 1)(k - 2)]$. Todas as condições podem ser expressas como a relação benefício-custo excedendo um valor crítico.

		Payoff matrix		Cooperation is...			
		C	D	ESS	RD	AD	
Kin selection	C	$(b - c)(1 + r)$	$br - c$	$\frac{b}{c} > \frac{1}{r}$	$\frac{b}{c} > \frac{1}{r}$	$\frac{b}{c} > \frac{1}{r}$	r ...genetic relatedness
	D	$b - rc$	0				
Direct reciprocity	C	$(b - c)/(1 - w)$	$-c$	$\frac{b}{c} > \frac{1}{w}$	$\frac{b}{c} > \frac{2 - w}{w}$	$\frac{b}{c} > \frac{3 - 2w}{w}$	w ...probability of next round
	D	b	0				
Indirect reciprocity	C	$b - c$	$-c(1 - q)$	$\frac{b}{c} > \frac{1}{q}$	$\frac{b}{c} > \frac{2 - q}{q}$	$\frac{b}{c} > \frac{3 - 2q}{q}$	q ...social acquaintanceship
	D	$b(1 - q)$	0				
Network reciprocity	C	$b - c$	$H - c$	$\frac{b}{c} > k$	$\frac{b}{c} > k$	$\frac{b}{c} > k$	k ...number of neighbors
	D	$b - H$	0				
Group selection	C	$(b - c)(m + n)$	$(b - c)m - cn$	$\frac{b}{c} > 1 + \frac{n}{m}$	$\frac{b}{c} > 1 + \frac{n}{m}$	$\frac{b}{c} > 1 + \frac{n}{m}$	n ...group size m ...number of groups
	D	bn	0				

Fonte: Nowak, 2019, p. 5.

Cada regra é expressa com a relação entre custo e benefício da ação altruísta sendo maior que algum valor crítico. A tabela acima fornece os dados necessários para obtermos as condições necessárias para que a evolução da cooperação prospere nas mais diversas comunidades animais e nas mais variadas condições. Fornece também dados relativos a qual dos cinco mecanismos é o mais adequado para a evolução da cooperação em determinada comunidade x ou y.

Os dois princípios fundamentais da evolução são a mutação e a seleção natural. Porém, a evolução torna-se construtiva em decorrência da cooperação. Os níveis de organização evoluem quando os indivíduos começam a cooperar. A cooperação permite a especialização e, portanto, promove a diversidade biológica. A cooperação é o segredo por trás do processo evolutivo. Talvez o mais significativo aspecto da evolução é a sua capacidade de gerar cooperação em um mundo competitivo. Desta forma, poderíamos colocar a cooperação como o terceiro princípio fundamental da evolução.

Na parte final deste artigo, concentrar-nos-emos na exposição de um caso empírico de observação etológica para sustentar a hipótese de que tanto a empatia, como cooperação se encontram presentes em outros animais sociais de vida complexa e, conseqüentemente, também traços daquilo que denominamos de fenômeno moral. Desta forma, buscar-se-á afirmar que o homem não é único detentor das características necessárias à emergência do fenômeno moral, pois, segundo as premissas essenciais que explicam o fenômeno de seleção natural, não existe a possibilidade de mecanismos como o da cooperação e da empatia, e, por consequência, a capacidade de realizar julgamentos morais, terem sido gerados de forma instantânea de uma espécie para outra. Por sua extrema complexidade, tais mecanismos necessitam de incontáveis milhões de anos para se desenvolverem, e é por isso que eles podem ser verificados em outras espécies e, com eles, comportamentos morais.

4. Etologia em primatas da subespécie *Pan troglodytes verus*: análise de um caso empírico

Os primeiros estudos etológicos realizados com chimpanzés foram

promovidos por Goodall nas margens do lago Tanganika. Atualmente são realizados estudos em quase todas as regiões onde existe a ocorrência de tais primatas. Os chimpanzés vivem em habitats que se caracterizam basicamente por florestas tropicais e savanas, como uma distribuição que ocorre desde a Guiné-Bissau à Guiné Conacry, passando por Costa do Marfim, Angola, Nigéria, Uganda, Ruanda e Tanzânia. Os chimpanzés possuem uma base alimentar basicamente composta de frutos, tubérculos e insetos (CASANOVA, 2006). Eles produzem artefatos por meio de materiais disponíveis na natureza e, de forma geral, caçam cooperativamente. A caça geralmente é observada nos machos, na medida em que o uso de ferramentas de forma majoritária é observado nas fêmeas. Elas atuam de maneira muito sagaz no que concerne à coleta de alimentos de forma extrativa, a qual requer o uso de instrumentos. Os machos, ao contrário, se empenham mais nas caçadas realizadas em busca de recursos, embora esporadicamente as fêmeas que, por algum motivo, não tiveram crias, tornaram-se exímias caçadoras. Podemos afirmar que a cooperação entre machos é bem mais intensa e facilmente observável devido ao seu envolvimento na tarefa de defesa de território.

Estudos no campo da etologia e das ciências antropológicas possuem a virtude de terem conseguido explicar a base biológica de alguns comportamentos humanos através de estudos rigorosos que almejavam descobrir tanto a motivação, como o comportamento de outras espécies de animais. Segundo Carvalho (2008), os estudos a respeito do comportamento social de primatas não humanos são de grande valia para o entendimento da ontogenia comportamental da nossa espécie. Isto é, são encarados como um modelo de estágios evolutivos pelos quais, obrigatoriamente, o comportamento humano passou.

Atualmente, existem inúmeras evidências empíricas que sugerem a proximidade comportamental entre os seres humanos e os demais primatas. Tais descobertas são assentadas tanto pela proximidade morfológica, como genética análoga em ambas as espécies. Segundo Carvalho (2008, p. 9), “outras evidências podem ser também salientadas: o número de indivíduos que constituem uma comunidade de caçadores/coletores é cerca de 150, um número não muito diferente da comunidade maior de chimpanzés.” Mais ainda, segundo o autor, a

grande parte das sociedades humanas é definida pela dispersão das fêmeas e uma filantropia masculina. As comunidades de chimpanzés também apresentam indícios semelhantes. Segundo de Waal (1989), as diferenças entre nós e os chimpanzés se dão mais em nível quantitativo do que qualitativo.

As pesquisas realizadas em nível de padrões de comportamento e de organização social de chimpanzés têm sido de grande valia para esclarecer como foi a vida homínídea na África desde os primórdios. Segundo Carvalho (2008), estas pesquisas buscam colocar à prova as teorias do comportamento social, e quando comparados com trabalhos realizados com os humanos, auxiliam na classificação de características filogeneticamente conservadas. O fundamento da análise parte do fato de os seres humanos partilharem um mesmo ancestral comum recente com as quatro espécies de grandes antropoides. Tem-se verificado que a grande maioria deles possui uma extensa flexibilidade e capacidade inventiva comportamental, pois se adaptam de forma perfeita a novas circunstâncias, criando os meios necessários para adquirirem os benefícios sociais almejados (CASANOVA; CEBALLOS; LEE, 2008).

Segundo Dunbar (1988), a formação de grupos permite uma maior eficácia na proteção contra predadores, defesas de recursos, procura de alimentos etc. Internamente, nestes grupos existem os mais variados tipos de indivíduos que tendem a atuar de acordo como o grau social que ocupam, havendo, desta forma, um custo específico para que a vida em grupo se consolide. Segundo Carvalho (2008), tais custos podem ser “pagos” se o mecanismo da cooperação entrar em vigor. Por este motivo, passamos agora à análise do comportamento social de chimpanzés.

4.2 Comportamento social em chimpanzés: análise de um caso empírico

O caso trazido a seguir se refere a dissertação de mestrado defendida por Carvalho (2008). A pesquisadora procurou descrever e analisar o comportamento e a organização de um grupo cativo de chimpanzés que residem no jardim zoológico de Lisboa desde 1993. A partir do seu objetivo, Carvalho (2008) elenca sete hipóteses a serem testadas. São elas:

a) existem comportamentos que mostram uma organização hierárquica estável

na colônia de chimpanzés?

b) existem diferenças comportamentais entre os diferentes sexos?

c) existem diferenças comportamentais entre as várias idades?

d) existem diferenças comportamentais entre os sexos?

e) são exercidos diferentes papéis sociais nesta colônia de chimpanzés?

f) existem estratégias políticas entre os chimpanzés dessa colônia?

g) existem comportamentos estereotipados nos indivíduos da colônia?

A partir do material elencado acima, a autora delimita o seu objeto de estudo. Segundo ela, os registros de zoo atestam que todos os chimpanzés da colônia pertencem à subespécie *Pan troglodytes verus*. Em 2008, quando se realizou a citada pesquisa, a colônia era composta por dois machos (n=1 adulto e n=1 infantil) e várias fêmeas (n=5 adultas; n=1 juvenil e n=3 infantis) de idades variáveis. As categorias de idade foram adaptadas segundo Meder (1992): adultos (> 8 anos), subadultos (6-8 anos), juvenil (3-6 anos), infantil (1-3 anos) e cria (< 1 ano). A seguir, a tabela de composição da colônia de *Pan troglodytes verus*.

4.2 Discussão dos resultados

Segundo Carvalho (2008), houve uma notória variação comportamental entre os chimpanzés, e os *time budgets* demonstraram a forma como os animais corresponderam às condições socioecológicas e demográficas. Tal colônia destinou grande parte do seu tempo à realização de comportamentos de manutenção e afiliativos. As observações de Carvalho (2008) mostram que no grupo dos comportamentos de manutenção era possível observar um elevado número de padrões comportamentais passivos. Esta variação foi observada a partir da correlação negativa entre comportamentos passíveis e os de alerta. As inúmeras observações (alerta-deslocação) também demonstraram que Joca é o responsável por realizar uma ronda e/ou patrulha do território. Este comportamento também foi observado em Dári. Os referidos comportamentos, segundo a citada autora, permitem inferir que tanto Joca como Dári ocupam uma posição elevada de dominância. Importa também registrar que nestas rodas o filhote de Dári estava muitas vezes acompanhando o pai. Nos estudos

longitudinais realizados nesta pesquisa, não foi registrada a participação de fêmeas em patrulhas.

As observações realizadas por Carvalho (2008) sugerem um padrão de comportamento no que tange às patrulhas. Porém, existem casos particulares que fogem ao habitual. Em 1986, Goodall apresentou o caso da fêmea Gigi que, por ser estéril, realizava rondas juntamente com os machos de seu grupo. As fêmeas, na pesquisa referida, passaram boa parte do tempo desenvolvendo comportamentos de caráter de deslocação e, no caso da Tata e Gugu, os filhotes estavam sempre presentes. Segundo Goodall (1986), tais dispersões são características das fêmeas que vivem em ambiente natural. Segundo a autora, elas desenvolvem este comportamento como tática de redução de competição por recursos e como estratégia para evitar confrontos agonísticos, para que possam, assim, garantir o sucesso reprodutivo. Segundo Carvalho (2008), nesta colônia estudada os chimpanzés alimentavam-se majoritariamente pela manhã. Os adultos apresentaram um comportamento elevado de forrageio em comparação com os filhotes, pois estes, enquanto os pais se alimentavam, envolviam-se em jogos sociais (GOODALL, 1986). Além do forrageio, os comportamentos sexuais estiveram mais presentes nos adultos (CARVALHO, 2008). A Tuxa foi a fêmea que demonstrou uma maior duração de comportamentos classificados como sexuais.

As observações de Carvalho (2008) atestam que as fêmeas passaram boa parte do seu tempo desenvolvendo comportamentos classificados como afiliativos. Tais comportamentos mostram-se predominantes na maioria das interações sociais desempenhadas por tal grupo animal. “A afiliação, cooperação e tolerância social são benefícios mutualistas a longo prazo que vão estruturar a formação de grupos sociais, já a agressão e competição são estratégias sociais e ajustes individuais com benefícios efêmeros e imediatos.” (CARVALHO, 2008, p. 46). Podemos dizer que a relação positiva que encontramos entre os comportamentos sociais (afiliativos) e os de caráter agressivo se deve a uma grande proximidade física que tais comportamentos exigem. Estes contatos, como constantemente ocorre, podem vir gerar episódios de agressão de uns para com os outros. Para a autora do presente estudo, este contato frequente revela que quanto maior o grau de parentesco dos indivíduos, maior é o controle de

comportamentos agressivos entre os pares. Outra descoberta instigante refere-se ao fato da existência de uma relação entre o grau de parentesco com comportamentos parentais de andar sobre o dorso ou sobre o ventre, pois tais comportamentos, normalmente, são observados entre filhotes e chimpanzés adultos/adolescentes com um grau de parentesco.

Os cuidados parentais ao longo das observações foram muito solicitados pelos filhotes (CARVALHO, 2008). A correlação negativa obtida entre tais comportamentos e as alocações refletem justamente a importância dos papéis sociais desenvolvidos pelas fêmeas adultas, pois além de prestarem auxílio para seus filhotes também devem fortalecer seus laços sociais com o resto do grupo. Os jogos sociais, em boa parte das vezes, foram desenvolvidos com a intenção de promover o cuidado para com os filhotes, sendo daí a correlação positiva obtida entre estes dois grupos comportamentais (CASANOVA, 1996). Para a autora, o andar no torço não esteve vinculado a nem um tipo de estratégia política nos casos observados. Todavia, segundo Casanova (1996; 2002), alguns episódios vivenciados pela Gugu podem evidenciar tal fato. “A Gabi deslocava-se no dorso da mãe ou em conjunto. A Tata quando se deparava com a ausência do infantil deslocava-se rapidamente ao seu encontro. Em nenhum contexto se verificaram conflitos agonísticos entre tais fêmeas.” (CARVALHO, 2008, p. 35). Algumas fêmeas escolhem os filhotes de outras e passam a nutrir um grande interesse para com eles, bem como passam a desempenhar um cuidado maior com tais filhotes. O fato é que tal escolha não é aleatória, mas sim seletiva (*double-hold*). A escolha do filhote se dá em razão do status social da mãe do filhote escolhido. Isto sugere que elas sabem que aquele filhote mais tarde herdará o status social que, hoje, pertence à mãe da referida cria, gerando uma garantia de segurança e tolerância nos recursos na posteridade. Tal comportamento político pode vir a ser aprovado ou rechaçado pelas fêmeas do grupo, gerando, com isso, um conflito agonístico.

Nos estudos realizados por Casanova (1996), os comportamentos de caráter submissos foram relativamente baixos. Tais números podem vir a ser justificados pelo fato de alguns indivíduos interagirem em pequeno grupo, o que, de certa forma, provoca um isolamento maior entre os indivíduos. A única ocorrência de conciliação foi verificada após os conflitos suscitados por Dári.

Estas estratégias sugerem que tais fêmeas atestaram um comportamento inadequado de Dári e, a partir disso, atuaram a fim de acalmar o oponente. A estratégia da conciliação apresenta grandes vantagens. Além de pôr fim ao conflito, ela repara as relações sociais fragilidades pelo desentendimento, criando uma confiança mútua entre os indivíduos. Segundo de Waal (1996), as regularidades nas relações sociais favorecem os estatutos sociais, protegendo os membros dominantes e garantindo, assim, a segurança e o acesso a recursos por parte dos subordinados.

5.4 Articulações conceituais entorno do caso empírico

A partir da análise do caso empírico elencado, fazem-se necessárias algumas articulações conceituais entorno dos conceitos de empatia, cooperação e moralidade para que possamos argumentar em favor da hipótese de que os fundamentos da moral são naturais. Visto isso, poder-se-á reforçar o argumento de que há, pelo menos, alguns traços daquilo que denominamos de fenômeno moral em outras espécies de mamíferos sociais de vida complexa. Para realizar esta tarefa, trazemos alguns indícios importantes observados no estudo etológico visitado no presente estudo.

Os comportamentos afiliativos observados por Carvalho (2008) mostram-se de extrema importância para a criação e manutenção de vínculos afetivos entre os pares da referida colônia. Tais comportamentos permitem que os membros deste grupo desenvolvam empatia entre si, o que levará a uma cooperação mútua entre os indivíduos. Sendo assim, podemos sugerir uma interdependência entre o mecanismo empático e os mecanismos cooperativos nas comunidades de mamíferos sociais de vida complexa. Não é possível pensarmos a vida em comunidade de tais seres sem supormos o funcionamento combinado destes mecanismos. Os desenvolvimentos da empatia entre os mamíferos sociais de vida complexa levam naturalmente a comportamentos cooperativos, e comportamentos cooperativos levam necessariamente ao desenvolvimento empático. O caso observado por Carvalho (2008), em que o filhote Dári estava muitas vezes acompanhado pelo pai (cf. seção 5.3) atesta a hipótese aqui apresentada. O pai de Dári desenvolveu um comportamento pouco

comum para machos da sua espécie, pois, na maioria das vezes, o cuidado parental é realizado pela fêmea. Essa variação comportamental se deve ao fato de o pai de Dári ter desenvolvido comportamentos mais empáticos do que os demais machos, levando-o, desta forma, a um comportamento de carácter cooperativo.

Um outro caso que nos chama a atenção e sustenta a nossa hipótese é no caso em que Tata e Gugu estavam sempre presentes com suas mães durante a deslocação para que pudessem estar seguros de possíveis ameaças. Este é outro caso que atesta a nossa hipótese, pois, assim como no caso anterior, são os laços empáticos que levam a atos cooperativos. Assim, concordamos com a afirmação segundo a qual “afiliação, cooperação e tolerância social são benefícios mutualistas a longo prazo que vão estruturar a formação de grupos sociais” (CARVALHO, 2008, p. 46). A observação que realizamos do caso empírico sugere que quanto maior for o grau de parentesco dos indivíduos, maior será também o controle agressivo entre eles. Este fato observado sugere que o controle agressivo se dá justamente pelos laços empáticos que envolvem tais seres. Essa observação sustenta a afirmação humeana de que quanto maior a proximidade entre os indivíduos, maior também é o grau empático entre eles (HUME, 2004).

Tanto os jogos sociais como a prestação de auxílio por partes das fêmeas sugerem, assim como os demais exemplos acima, uma articulação necessária entre o mecanismo de empatia e os mecanismos de cooperação para a manutenção das comunidades de mamíferos sociais de vida complexa. A vida deste grupo de animais torna-se impensável sem a atuação em conjunto de tais mecanismos.

Partindo do pressuposto da necessidade da empatia e da cooperação à manutenção e evolução da vida social de tais comunidades, torna-se razoável pensar que estes mecanismos se mostrem como alicerces fundamentais para o surgimento daquilo que denominamos de comportamentos morais, ou, mais especificamente, mostram-se essenciais para o desenvolvimento da nossa capacidade de censura e aprovação moral. Afinal, a empatia e a cooperação, nos casos analisados, levam ao desenvolvimento de comportamentos que poderiam ser classificados como normativos. O comportamento político desempenhado pelas fêmeas (cf. seção 5.3) sugere algo muito próximo a julgamentos morais

instigados por um sentimento de injustiça por parte de algumas delas que, ao verem que seus filhotes poderiam estar sendo “usados” para fins estritamente políticos, rechaçam as fêmeas responsáveis por tais atos, gerando um conflito agonístico. Relatos semelhantes a estes são comuns também em casos de comunidades observadas na natureza por Goodall (1986) e Casanova (2002). Neles, chimpanzés desempenham papéis políticos associados à liderança, à mediação de conflitos etc.

Por mais que o estudo de caso etológico trazido neste artigo não nos traga um número suficiente de evidências empíricas necessárias para uma conclusão definitiva, ele nos fornece uma gama de subsídios que sustentam tanto a presença de mecanismos empáticos como de cooperação em tais grupos, apontando, com isso, a plausibilidade da existência de uma capacidade de censura e aprovação moral na espécie analisada. Partimos do pressuposto de que, por mais que talvez não tenhamos provas cabais que sustentem a existência do fenômeno moral em tais espécies, trouxemos uma nova contribuição para área responsável pela investigação dos fundamentos da moralidade. Ao trazermos uma nova maneira de olhar para a questão, destacamos também que o fenômeno moral pode ser pesquisado pela via naturalista que, de maneira não egocêntrica, nos coloca em simetria com as demais formas de vida presentes na Terra.

5. Conclusão

Neste trabalho, defendemos a hipótese de que a moral naturalizada tem como fundamento o mecanismo empático e os mecanismos cooperativos. Ambos atuam conjuntamente e são responsáveis pela manutenção das relações sociais entre os indivíduos, relação que é garantidora do seu sucesso evolutivo. Para defendermos a nossa hipótese, buscaremos abordar, em um primeiro momento, os princípios gerais da filosofia moral de Hume.

Os estudos humeanos atuaram como sustentáculos desta investigação na medida em que este filósofo apresenta um novo olhar a respeito dos fenômenos morais, demonstrando a não capacidade da razão em ser o fundamento último dos juízos morais. Em seus escritos, ao tratar o fenômeno empático como basilar

para o surgimento da moral, o autor abre uma via de pesquisa até então pouco inexplorada com relação à moralidade, ou seja, a via empírico-experimental. Nossa pesquisa, adotando por base tal caminho, não poderia deixar de ressaltar os principais avanços alcançados por um dos seus idealizadores. Eis a nossa tentativa de, assim como o filósofo escocês, introduzir métodos experimentais nos assuntos pertinentes ao campo da filosofia moral.

Em acordo com Hume, concluímos que são os sentimentos que impulsionam o indivíduo a reagir sob um determinado rompimento de normas, bem como também sob a satisfação de determinadas expectativas em relação a padrões comportamentais esperados. A razão, sendo instrumental, pode reagir com previsibilidade frente as consequências de determinados comportamentos. Porém, são os sentimentos que são capazes de mobilizar os mamíferos de vida social complexa frente a certos acontecimentos da vida cotidiana. Desta forma, a moralidade atua dentro dos limites fornecidos pelos feixes sentimentais presentes nas espécies citadas neste artigo. No que tange as distinções morais podemos afirmar que os comportamentos normativos estão amplamente acoplados ao aparato afetivo das espécies estudadas neste trabalho. Ou seja, a motivação para a censura e aprovação moral de certas ações depende, quase que exclusivamente, da expressão de uma disposição sentimental frente a um determinado fato.

Seguidamente, ao que foi elencando acima, propusemo-nos a tratar diretamente dos dois mecanismos que se apresentam como peças-chave desse artigo: a empatia e a cooperação. Desenvolvemos uma reflexão a respeito dos mecanismos necessários para que haja a evolução da cooperação e discutimos as noções filosóficas e científicas de empatia. A referida discussão conceitual serviu como base teórica indispensável para que tenhamos conseguido lograr êxito na análise do nosso caso empírico.

Por conseguinte, tratamos da viabilidade de tal empreendimento de pesquisa elencando os pontos de contato entre a teoria moral humeana com as ciências naturais. Ao passo que logramos êxito em tal demonstração, pudemos assentar o caminho para o desenvolvimento desta pesquisa e justificar a importância dela, inferindo os ganhos potenciais que ela traria para o entendimento da natureza humana e, em decorrência disso, para os

fundamentos da moralidade.

Posteriormente, realizamos a análise do caso empírico para que ele servisse de aporte à defesa de nossa hipótese. A análise do caso mostrou-se satisfatória, pois logramos êxito ao identificar vários indícios da atuação mútua, tanto do mecanismo empático como dos mecanismos de cooperação. Os múltiplos casos de atuação dos referidos mecanismos sustentam a hipótese da sua significativa importância para a manutenção da vida em grupo de mamíferos sociais de vida complexa, sugerindo que tais fenômenos são indispensáveis para o viver social destes animais. Aquilo que chamamos de moralidade só pode surgir a partir da mútua ocorrência destes dois mecanismos, pois sem a atuação de ambos não há vida em grupo – e sem vida em grupo não existe a possibilidade de ocorrência de fenômeno moral. Eis que concluímos que existem pelo menos dois fundamentos para o fenômeno moral segundo estudos de casos etológicos, a empatia e a cooperação.

Referências

- ALEXANDER, R. *The Biology of Moral System*. De Gruyter, Nova York, 1987.
- AVELAR, T.; MATOS, M. Seleção de parentesco e altruísmo. *Análise Psicológica*, 1-2-3 (VII), p. 57-62, 1989.
- AXELROD, R. *The evolution of Cooperation*. Nova York: Basic Books 1984.
- BARD, K. Neonatal imitation in chimpanzees (*Pan troglodytes*) tested with two paradigms. *Animal Cognition*, 10, p. 233-242, 2007.
- BRITO, A. N. de. Hume e o empirismo na moral. *Philosophos*, Goiânia, v. 6, n. 1 e 2, p. 11-25, 2001.
- CARVALHO, J. *Comportamento social em chimpanzés (Pan troglodytes): Manutenção de Estatuto Social e Hierarquia Social de Dominância*, Lisboa. 68 f. Dissertação (Mestrado em Biologia Humana e Ambiente) – Faculdade de ciências da Universidade de Lisboa – Centro de Biologia Ambiental, 2008.
- CASANOVA, C. Innovative Social Behavior in Chimpanzees (*Pan troglodytes*). *American Journal of Primatology*, 70, p. 54-61, 2008.
- CASANOVA, C., R. CEBALLOS, P.C. LEE. *Innovate Social Behavior in Chimpanzees*, 2008.

CASANOVA, C., R. *Introdução à antropologia biológica*: Princípios evolutivos, genética e primatologia. Lisboa: ISCSP, 2006.

COLLINGE, N. *Introduction to Primate Behavior*. Iowa: Kendall/Hunt Publishing Company, 1993.

CRAILSHEIM et al. Social competence of adult chimpanzees (*Pan troglodytes*) with severe deprivation history: I. An individual approach. *Developmental Psychology*, [s.l.], v. 47, n. 1, p.77-90, 2011.

DARWALL, S. Empathy, sympathy, care. *Philosophical Studies*, 89, p. 261-282.7, 1998.

DARWIN, C. *The Descent of man, and selection in relation to sex*. Nova Jersey. Princeton University, 1981.

_____. *The expression of the emotion in Man and Animals*. Nova York: D Appleton Company, 1872b.

_____. *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*. 6. ed. Londres: John Murray, 1872a.

DE WAAL, F. Food sharing and reciprocal obligations among chimpanzees. *Journal of Human Evolution*, 18, p. 433-459, 1989.

_____. *Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

DUNBAR, R. I. M. The social brain hypothesis. *Evolutionary Anthropology*, 6, p. 178-190, 1998.

ESTRADA, A. *Comportamiento animal: el caso de los primates*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

FISHER, R.A. *The Genetical Theory of Natural Selection*. Oxford: Clarendon Press, 1930.

GOODALL, J. *The Chimpanzees of Gombe. Patterns of Behavior*. Cambridge e Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 1986.

HAMILTON, W.D. The genetical evolution of social behaviour. I,II. *J. Theor Biol.*, 7, p. 1-52, 1964.

HEPPER, P. G. Kin recognition: functions and mechanisms. A review. *Biol.Rev.*, 1986.

HU, H. Y, et al. Evolution of the human specific micro RnAmiR-941. *Nature Communications*, 3, p. 1145.

HUME, D. Do contrato original. In: *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 2002.

_____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Unesp, 2004.

_____. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo: Unesp, 2009.

KIN SELECTION BEHAVIOUR. *Encyclopedia Britannica*. Retrieved 2018-09-30.

KREBS, J. R.; DAVIES, N. B. *An introduction to behavioural ecology*. Oxford: Blackwell Scientific Publication, 1987.

LIEBERMAN, C. et al. *Nature*, 433, p. 312, 2005.

MACKIE, J. L. Genes and Egoism. *Philosophy*, v. 56, n. 218, p. 553-555, 1981.

MESQUITA, M. *O papel dos mecanismos psicobiológicos de sociabilidade no comportamento moral*, 143 f. Tese. (Tese em filosofia) – Escola de Humanidades, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2015.

_____. Utilidade e empatia em David Hume. *Revista Internacional de Filosofia (Problemata)*, Vol.7, 2018.

MUELLER, Dennis C. Rational egoism versus adaptive egoism as fundamental postulate for a descriptive theory of human behavior. *Public Choice*, v. 51, n. 1, p. 3-23, 1986.

NOWAK, M. Five Rules for the Evolution of Cooperation. *Science*, vol. 314, 2019.

NOWAK, Martin A.; SIGMUND, Karl. Evolution of indirect reciprocity by image scoring. *Nature*, v. 393, n. 6685, p. 573, 1998

OVERALL, Jeffrey. Natural selection and bounded rationality: the implications for rational egoism. *International Journal of Sustainable Society*, v. 12, n. 2, p. 134-151, 2020.

PLUTCHIK, R. Evolutionary bases of empathy. In: EISENBERG; STRAYER, J. *Empathy and its Development*, Nova York: Cambridge University Press, p. 38-46, 1987.

PRESTON, S. D.; DE WAAL, F. B. M. The communication of emotions and the possibility of empathy in animals. In: *Altruistic love: Science, philosophy, and religion in dialogue*, ed. S. Post, L. G. Underwood, J. P. Schloss & W. B. Hurlburt. Oxford University Press, 2002.

REALE, G. *História da filosofia: do humanismo a Kant*. São Paulo, Paulus, 1990.

SHERMAN, Paul W. Nepotism and the Evolution of Alarm Calls. *Science*, 197, p. 1246-1253, 1977.

SMITH, A. *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

TOOBY, John; COSMIDES, Leda. In: SPERBER, Dan. *Metarepresentations: A Multidisciplinary Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

TRACY, J.L.; MATSUMOTO, D. The Spontaneous display of pride and shame: Evidence for biologically innate nonverbal displays. *Proceedings of the national Academy of Science*, 105, p. 11655-11660, 2008.

TRIVERS, Robert L. The evolution of reciprocal altruism. *The Quarterly review of biology*, v. 46, n. 1, p. 35-57, 1971.

WADE, Michael J. Kin selection: its components. *Science*, v. 210, n. 4470, p. 665-667, 1980.

WANG, Zhen; SZOLNOKI, Attila; PERC, Matjaž. Interdependent network reciprocity in evolutionary games. *Scientific reports*, v. 3, p. 1183, 2013.

WEDEKIND, Claus; MILINSKI, Manfred. Cooperation Through Image Scoring in Humans. *Science*, 288, p. 850-852, 2000.

WEIGEL, Russell H.; HESSING, Dick J.; ELFFERS, Henk. Egoism: Concept, measurement and implications for deviance. *Psychology, Crime and Law*, v. 5, n. 4, p. 349-378, 1999.

WILLIAMS, G. C. Pleiotropy, Natural Selection, and the Evolution of Senescence. *Evolution*, 11, p. 398-411, 1957.

WILSON, E. O. *Sociobiology: The new Synthesis*. Massachusetts: Belknap Press Harvard, 1975.

WYNNE-EDWARDS, V.C. *Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour*. Londres: Oliver and Boyd, 1962.