

Compaixão e Cuidado Cosmopolitas
Ensinamentos do Sofrimento Pandémico
Cosmopolitan Compassion and Care
Teachings from the pandemic suffering

Hélder Telo

Resumo: Inspirado pelo pensamento grego arcaico e pelo adágio “o sofrimento é ensinamento”, este artigo considera como o sofrimento global gerado pela pandemia da COVID-19 pode revelar e fomentar os ideais utópicos de uma compaixão e um cuidado cosmopolitas. Com base em discussões sobre emoções morais e políticas, a dimensão emocional do cosmopolitismo, a imaginação cosmopolita e a ética feminista do cuidado, considera-se ainda como esses ideais utópicos podem transformar a vida individual e coletiva.

Palavras-chave: Cosmopolitismo, sofrimento, ensinamento, imaginação cosmopolita, compaixão, cuidado.

Abstract: Inspired by archaic Greek thought and the adage “suffering is teaching”, this article considers how the global suffering generated by the COVID-19 pandemic can reveal and foster the utopian ideals of cosmopolitan compassion and care. Based on discussions about moral and political emotions, the emotional dimension of cosmopolitanism, the cosmopolitan imagination and the feminist ethics of care, the article also considers how these utopian ideals can transform individual and collective life.

Keywords: Cosmopolitanism, suffering, teaching, cosmopolitan imagination, compassion, care.

1. Introdução

A reflexão que se segue procura pensar possibilidades abertas pela crise pandémica da Covid-19. Mais concretamente, procura ver-se de que modo esta situação

distópica pode ela própria ajudar a determinar uma espécie de utopia – ou seja, um ideal a partir do qual possamos repensar e recriar a nossa situação. Tal reflexão usará como fio condutor três conceitos que não só representam possibilidades humanas fundamentais, mas que marcam de forma especial a relação com a pandemia e a reflexão sobre ela. Os conceitos em questão são os conceitos de sofrimento, compaixão e cuidado. A respeito de cada um desses conceitos, focar-se-á diferentes momentos da história do pensamento em que esses conceitos tiveram protagonismo (sobretudo o pensamento antigo e a filosofia contemporânea), para assim poder compreender melhor as possibilidades que esses conceitos oferecem de pensar a situação atual e o tipo de ideal utópico que se pode vislumbrar a partir dela. O objetivo deste exercício é determinar de que modo é que estes três conceitos permitem não só pensar a atualidade, no seu carácter distópico, mas sobretudo explorar a possibilidade de interpretar a situação atual como um ensinamento da totalidade através do tipo particular de sofrimento, compaixão e cuidado que esta situação provoca ou estimula. Mais especificamente, tentar-se-á determinar como é que o sofrimento causado por uma situação que afeta o mundo inteiro ajuda a pensar a possibilidade ética e política de uma compaixão e de um cuidado globais ou cosmopolitas.

À primeira vista, a formulação de tal possibilidade poderá surpreender, uma vez que as afeções (πάθη) ou as emoções em geral são muitas vezes vistas como o mais privado de tudo ou como uma esfera a que só quem sente essas afeções ou emoções tem um acesso direto. Desse modo, elas são algo que, pelo menos até certo ponto, nos fecha em nós mesmos. Isso é ainda mais assim no caso do sofrimento. Ainda que seja possível experimentar compaixão pelo sofrimento alheio, ela é muito diferente do próprio sofrimento por que a outra pessoa está a passar. Além disso, a compaixão tende a estar fechada num âmbito muito restrito: em geral, temos compaixão de alguém que está diante de nós ou de quem temos proximidade. O mesmo tipo de restrição parece verificar-se no caso do cuidado, pois este tende a focar-se sobretudo nos que são mais próximos, como já foi vincado pelo estoico Hiérocles na Antiguidade, ao falar da organização habitual do nosso apego e do cuidado em círculos concêntricos. No centro desses círculos está a relação que cada um tem consigo e com o seu corpo, depois estão os círculos da família mais imediata, da família mais distante, dos membros da tribo, da comunidade política, da etnia a que se pertence e, em último lugar, está o círculo da humanidade no seu todo. Segundo Hierocles, esta organização corresponde a uma escala descendente de apego e de cuidado, segundo a qual estes estão sobretudo circunscritos aos mais próximos (cf.

RAMELLI 2009: 90-91). Uma semelhante circunscrição do cuidado aos mais próximos também tende a vigorar na teoria do cuidado que se vai considerar abaixo: a ética feminista do cuidado. Esta ética parte das relações concretas de cuidar e ser cuidado e tende, por isso, a assumir um carácter paroquial e parcial, por oposição a éticas imparciais e universalistas como a kantiana e a utilitarista.

No entanto, a despeito do carácter aparentemente restrito das experiências de sofrimento, da compaixão e do cuidado, explorar-se-á aqui a possibilidade de pensar, à luz da crise pandémica, uma expansão global não só do sofrimento, mas também da compaixão e do cuidado – ou seja, ver-se-á de que modo é que a pandemia e o sofrimento que lhe está associado podem ensinar uma forma diferente de compaixão e de cuidado. Esse ensinamento deriva do facto de o sofrimento não estar fechado em si, mas poder ser partilhado e, num certo sentido, poder ser partilhado à escala global. Além disso, o sofrimento (como as emoções em geral) não é algo de irracional, mas – como já os gregos do período arcaico afirmavam – pode ser fonte de ensinamento. Na verdade, ele pode até mesmo ensinar uma forma de compaixão e de cuidado que transcende os limites naturais destes. Alguns pensadores procuraram determinar a possibilidade de uma tal compaixão ou um tal cuidado, mas a crise atual produz uma outra forma de ensinamento – um ensinamento pelo sofrimento – que complementa a reflexão teórica.

Uma tal reflexão, ao levar em consideração o papel do sofrimento, insere-se no quadro mais vasto das reflexões contemporâneas sobre as emoções políticas, as quais procuram determinar o modo como as emoções – e especialmente as emoções partilhadas – influenciam a vida coletiva e política. Uma autora que se destaca nesta área é Martha Nussbaum, que escreveu *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Nessa obra, Nussbaum pensa o papel do amor na vida política ou, mais especificamente, o modo como ele é necessário para consolidar os estados, a democracia e os direitos humanos (cf. p. ex. NUSSBAUM 2013: 6-11). Ao fazê-lo, Nussbaum faz também muitas referências à compaixão. Este artigo segue na mesma direção, mas ao mesmo tempo procura ir além de Nussbaum, pois ela considera as emoções políticas como estando em grande parte circunscritas à esfera do país, devido à dificuldade em encontrar formas de organização política de maior dimensão e à especificidade cultural das emoções (cf. NUSSBAUM 2013: 17). No entanto, o carácter global da pandemia permite pensar melhor a dimensão cosmopolita das emoções e também a dimensão emocional do cosmopolitismo, na linha

do que tem sido feito por vários pensadores¹. Isto sucede porque a pandemia torna (ou ajuda a tornar) mais presentes regiões distantes e possibilita uma maior identificação com elas. Neste sentido, ela estimula aquilo a que alguns autores chamam de «imaginação cosmopolita» (cf. DELANTY 2009 e MESKIMMON 2010). Com efeito, a imaginação permite visualizar algo que não é dado, dá-lhe uma certa concretude e pode também criar novas configurações ou sentidos. A imaginação cosmopolita consiste, então, na criação de imagens (literárias, artísticas, mas também filosóficas) que permitem pensar de forma mais concreta a relação individual e coletiva com a totalidade da humanidade. Nesse sentido, a imaginação cosmopolita está também intimamente ligada ao papel que a arte, segundo Nussbaum, desempenha no fomento de emoções políticas.

A possibilidade e importância de imagens cosmopolitas podem ver-se já na génese do cosmopolitismo na Antiguidade. Por exemplo, nas suas *Meditações*, Marco Aurélio fala da humanidade não só como uma família, mas também como um único corpo com diversas partes, como uma árvore de que todos somos ramos, ou como uma cidade de que todos somos cidadãos². Tais imagens implicam outras doutrinas estoicas, mas a insistência nelas e as funções que, segundo os estoicos, elas devem desempenhar na nossa relação com os outros (como aplacar acessos de ira e promover o amor pelos outros em geral) mostram como o cosmopolitismo (pelo menos a um nível ético) requer o desenvolvimento desta imaginação cosmopolita. Do mesmo modo, o sofrimento coletivo causado pela pandemia pode servir de estímulo à imaginação cosmopolita, o que tem consequências ao nível da compaixão e cuidado. Mais concretamente, o sofrimento da pandemia pode ensinar-nos a ter compaixão pelos outros e a cuidar deles à escala global.

Isto não significa que um tal ensinamento seja unívoco, indiscutível ou garantido, nem significa que esse ensinamento vá produzir automaticamente efeitos transformadores sobre a nossa vida. Trata-se aqui apenas de uma possibilidade de interpretação da situação que estamos a atravessar, de algo que pode ser ensinado por ela e aprendido por nós, e que poderá ou não levar a mudanças. Ainda assim, esta linha de reflexão é particularmente importante devido ao facto de esta crise ter como um dos seus principais efeitos o aumento da tendência para o isolamento, o fechamento e a proteção – não só ao nível individual, mas também coletivo. Mas, como se procurará mostrar, a crise pandémica é em si mesma

¹ Cf. p. ex. LONG 2009, WOODS 2013, RAPPORT 2018, que se focam sobretudo no papel que a amizade ou o amor podem desempenhar no fomento do cosmopolitismo, enquanto complementos da pura racionalidade a que os direitos, os deveres e as instituições cosmopolitas estão frequentemente associados.

² Cf. FARQUHARSON, 1944, 2.16, 3.11, 4.4, 6.44, 8.34, 9.23, 10.15, 11.8, 12.26, 12.36.

ambígua e comporta também uma tendência de abertura expansiva e até mesmo global aos outros. A partir dessa tendência é possível delinear de forma mais precisa um ideal utópico e isso poderá posteriormente servir de base a uma reflexão sobre a importância e o melhor modo de realização de tal ideal a partir da situação concreta.

2. O sofrimento como ensinamento

O primeiro aspeto a considerar diz respeito ao sofrimento no sentido lato do termo e ao seu valor pedagógico. Esse aspeto torna-se muito relevante na situação atual, uma vez que a pandemia é obviamente experimentada como sofrimento – e não só para quem sofre a doença, vê os seus entes queridos afetados (e possivelmente até mortos) por ela ou está na linha da frente do combate à doença. As formas de sofrimento associadas à pandemia são muitas e diversas. Elas passam também pelo receio de ser infetado, de infetar outros ou de os ver infetados, bem como pela enorme limitação de possibilidades que a pandemia trouxe consigo. Com efeito, já não se pode estar com os outros como antes se estava, já não se pode fazer muito do que antes se fazia (ou não se pode fazer isso do modo espontâneo e despreocupado como antes se fazia) e torna-se muito difícil planear o futuro. Tais limitações são algo com que é muito difícil lidar e em alguns casos podem mesmo causar ou agravar problemas psiquiátricos. Além disso, a pandemia tem profundas consequências económicas e sociais. Ela aumenta significativamente o desemprego, a pobreza e a indeterminação, o que gera todo um outro conjunto de problemas e de formas de sofrimento. É muito difícil fazer um inventário completo de todo este sofrimento, mas há qualquer coisa como um quadro global de sofrimento.

Este quadro é em grande parte partilhado por todos com quem nos cruzamos, todos os que conhecemos (por mais longe que estejam) e até por aqueles de que temos apenas uma ideia vaga, como números na contabilização da população de uma cidade, de um país ou do mundo. Com efeito, o sofrimento é experimentado como algo que não me acontece só a mim, mas como uma condição que todos atravessamos. Trata-se de uma perturbação geral, mesmo que experimentada de forma diferente por cada um. No entanto, apesar do valor profundamente negativo do sofrimento, é também possível encontrar nele uma dimensão positiva, na medida em que ele também pode produzir um incremento de lucidez.

A ideia de que o sofrimento pode (e até deve) trazer um incremento de lucidez (ou seja, pode e deve ensinar algo) não é novidade nenhuma e encontra-se já no pensamento grego arcaico. Como base na consonância dos verbos que significam «sofrer» e «aprender» ou «compreender» na forma verbal do aoristo (παθεῖν – μαθεῖν), os gregos do período arcaico desenvolveram a ideia – formulada de muitas maneiras nos textos antigos – de que o sofrimento traz ou produz ensinamento e também de que se alguém não sofre, então não aprende³. Na verdade, as ideias que são sublinhadas ao falar do sofrimento como ensinamento (πάθος μάθος) ou do ensinamento por meio do sofrimento (πάθει μάθος) são múltiplas. Uma vez enfatiza-se que só quem é inepto ou estúpido (ἄμαθής) é que precisa de sofrer para aprender, pois quem é inteligente consegue antever as situações que causam sofrimento (ou aprender com base no sofrimento alheio) e assim evitar o seu próprio sofrimento. Nessa medida, sofrer para aprender tem um sentido depreciativo. Aprende-se já tarde e o mal poderia ter sido evitado. Outras vezes, porém, sublinha-se que é só por meio do sofrimento que se pode aprender e até mesmo que esse sofrimento pedagógico é uma dádiva de Zeus (cf. em especial Ésquilo, *Agamémnon*, vv. 186-193)⁴. Nesse sentido, o sofrimento torna presente alguma verdade de que nós normalmente não estamos conscientes ou permite mantê-la presente e viver de acordo com ela. Note-se que nos vários passos em que é feita alusão a esta ideia do sofrimento como ensinamento, o sofrimento em causa é concebido como algo que vem de fora e pelo qual o indivíduo é culpado (de modo que o sofrimento pode até ser visto como um castigo ou punição). O ensinamento, por seu turno, tem muitas vezes que ver com contenção, moderação, conhecer o seu lugar e perceber o que é justo. Não está, pois, em causa algo semelhante à ideia cristã da redenção pelo sofrimento, mas apenas a noção de que o sofrimento pode ensinar algo sobre como viver – e sobretudo como viver em comunidade.

Esta ideia de sofrer para aprender (ou de que não se aprende se não se sofrer) perde-se quase inteiramente no período clássico e helenístico. Para autores como Platão, Aristóteles e os estoicos, os afetos são vistos como resultantes da alma e do seu abandono às coisas externas, ao passo que a aprendizagem passa a ser vista quase exclusivamente em termos racionais, de modo que o que está em causa nela é apenas (ou sobretudo) o desenvolvimento da razão. Neste contexto, o sofrimento (tal como todos os outros afetos) não parece ter nenhuma função pedagógica e opõe-se mesmo ao saber – a não ser que se

³ O tema está muito estudado, sobretudo em referência a Ésquilo, mas para uma sistematização extensa e detalhada de tudo o que estava em causa na associação entre sofrimento e ensinamento, cf. DÖRRIE 1956.

⁴ Cf. HEADLAM e PEARSON 1910, 56-57.

considere que práticas como a refutação ou o vexame (ἐλεγχος) socrático, a habituação aristotélica ou os exercícios espirituais helenísticos (cf. HADOT 2002) envolvem uma certa forma de sofrimento, mas esse não é certamente o aspeto mais acentuado pelos autores antigos.

Podemos, no entanto, recuperar a ideia de que o sofrimento ensina e, na verdade, tal ideia tem estado muito presente durante esta crise, quando se sublinha que há uma qualquer verdade de que poderíamos (ou deveríamos) estar conscientes e que se torna agora evidente, como a negligência dos sistemas de saúde, das classes ou grupos mais desfavorecidos e até o risco de que haja problemas de semelhante escala no futuro (sobretudo no plano ecológico). A compreensão de tais verdades não é, decerto, simplesmente oferecida pelo sofrimento. É necessária uma qualquer interpretação da situação que permita ver que algo é tornado evidente por meio desse sofrimento. A aprendizagem facultada pelo sofrimento não é imediata e pode mesmo acontecer, como já era vincado pelos antigos, que nem com o sofrimento se aprenda. Além disso, os antigos também vincavam que o ideal não é sofrer para aprender, mas sim aprender antecipadamente, de modo a evitar o sofrimento. Se, porém, acabarmos por sofrer, então é importante aprendermos a sua lição, para desse modo evitarmos o sofrimento futuro ou sabermos lidar melhor com ele.

Certamente há muitas coisas que se podem aprender com a pandemia, mas aquilo que se vai aqui considerar diz respeito à relação com os outros – ou, mais precisamente, o modo como este sofrimento contribui para uma relação positiva com os outros. Esta relação positiva pode ter em vista um número muito limitado de pessoas, mas mostrar-se-á que a pandemia pode contribuir para estabelecer uma relação positiva com um grande número de pessoas e até mesmo com os outros no seu todo – uma relação que passa precisamente pelos dois conceitos que vão agora ser considerados: a compaixão e o cuidado.

3. O ensinamento da compaixão cosmopolita

A compaixão no sentido lato (que pode também ser designada por piedade, misericórdia ou – num sentido mais genérico e que não implica necessariamente a ideia de sofrimento – empatia) é uma emoção complexa e foi discutida por vários filósofos ao

longo da história. Em geral, nós temos uma qualquer abertura ao sentimento dos outros, o que envolve uma capacidade de ver que eles estão a sofrer e de nos condoermos com isso. Aristóteles descreve esta emoção relativa ao sofrimento do outro como «uma certa dor com a aparição de um mal destruidor ou doloroso a alguém que não o merece, mal esse pelo qual o próprio também pode ser afetado ou algum dos seus, e isso quando esse mal parece próximo» (*Retórica*, II, 1385b13-16)⁵. Martha Nussbaum analisa minuciosamente esta definição e argumenta que, mais do que o reconhecimento de que aquilo por que o outro está a passar também nos pode acontecer a nós, a compaixão envolve o reconhecimento que o que se passa com a outra pessoa tem um qualquer relevo para a felicidade daquele que sente compaixão (cf. NUSSBAUM 2001: 315-327). Outros autores (como Adam Smith, Friedrich Nietzsche e Max Scheler) discutiram a fundo questões como o modo como esta compaixão é gerada (se há algum acesso direto ou se é necessário o recurso à imaginação ou a alguma outra faculdade) e o teor deste sofrimento ou dor que se tem por causa do sofrimento ou da dor do outro (p. ex., em que medida se assemelha ou não àquilo por que o outro está a passar). Mas independentemente de tudo isso, parece claro que pelo menos em alguns casos não somos indiferentes ao facto de o outro estar a sofrer. Isso é assim relativamente aos que nos são mais próximos, mas também se pode sentir compaixão com pessoas distantes, relativamente às quais normalmente não sentiríamos nada ou estaríamos na maior indiferença.

É precisamente esta última possibilidade que se torna muito relevante no contexto da pandemia. Enquanto acontecimento global, a pandemia torna os outros mais presentes. Isto aplica-se a outros indivíduos, outras cidades, outros países e até outros continentes. A relação com esses domínios distantes torna-se mais intensa e existe pelo menos a possibilidade de ela estar marcada pela compaixão – isto é, por um sentir-se mal pelo sofrimento dos outros. Uma tal possibilidade já aparece ilustrada em Homero, no livro XXIV da *Ilíada*, quando Príamo e Aquiles se encontram. Esse é um contexto muito especial, uma vez que a cultura grega arcaica é marcada por uma noção muito ténue da humanidade comum. O que tem mais peso é a identidade tribal. No caso da *Ilíada*, está-se, para além disso, numa situação de guerra e de ódio pelo inimigo. No episódio mencionado, Príamo pede a Aquiles que lhe devolva o corpo do filho. Príamo é o pai do homem que matou a pessoa mais próxima de Aquiles, Pátroclo, e é o líder dos inimigos. Mas, ao suplicar, Príamo invoca o pai de Aquiles, Peleu, e o facto de este estar numa

⁵ A tradução é minha. Para o passo original, cf. KASSEL 1976, 96.

situação semelhante à de Príamo, de preocupação com o filho. Mais, Aquiles lembra-se que o seu pai também vai ter que lidar em breve com a morte do filho. Aquiles e Príamo recordam-se assim dos ausentes e sofrem conjuntamente. Isso leva Aquiles a refletir sobre a condição sofredora do ser humano e a dizer: «Foi isto que fiaram os deuses para os pobres mortais: / que vivessem no sofrimento. Mas eles próprios vivem sem cuidados» (Homero, *Ilíada*, vv. 525-6)⁶. A humanidade é, pois, um lugar de sofrimento e tanto Aquiles como Príamo reconhecem-se na situação do outro e reconhecem o sofrimento comum. É isso que aqui permite uma identificação que supera a identificação tribal. Aliás, na cultura arcaica a ideia de humanidade aparece sempre associada ao sofrimento comum – à vulnerabilidade, ao carácter efémero da vida, à errância, etc. Só mais tarde, com o desenvolvimento dos saberes técnicos (como a medicina ou a sofística) e da filosofia é que se identifica uma estrutura ou constituição comum a todos os seres humanos (ainda que mesmo então a identidade da família e da pólis continuem a predominar e o reconhecimento de uma humanidade partilhada tenda a estar circunscrito a alguns momentos – sobretudo aos momentos de compaixão).

Neste contexto, é particularmente relevante o facto de a imaginação permitir ver o outro como semelhante e possibilitar assim a empatia, a compaixão e a preocupação com o acontecimento do outro. Esta importância da imaginação é um aspeto que também é sublinhado por Martha Nussbaum na sua análise das emoções políticas, onde a imaginação e as emoções ajudam a consolidar ou fortificar o reconhecimento dos direitos humanos (cf., p. ex., NUSSBAUM 2013: 380). O uso da imaginação está também intimamente ligado à arte, que possibilita uma forma própria de compaixão, como já Aristóteles sublinhou na sua análise da tragédia. Aristóteles, com efeito, associa a experiência trágica à compaixão e ao medo ou terror (φόβος), e diz que a compaixão se gera quando se vê um infortúnio não merecido, ao passo que o medo surge quando nos identificamos com quem sofre o infortúnio. Esta identificação requer, segundo Aristóteles, que a personagem em questão não seja viciosa nem excelente, mas alguém capaz de cometer um erro que causa o seu infortúnio (cf. Aristóteles, *Poética*, 1452b30-1253a12). Esta falibilidade e o passar por uma má situação são, pois, essenciais para criar as afeções que marcam a fruição da tragédia ou possibilitam o prazer trágico, bem como para produzir a purificação das emoções que, segundo Aristóteles, é própria da tragédia.

⁶ Cf. HOMERO 2019.

Aristóteles mostra, assim, que a compreensão da situação do outro como uma situação de sofrimento e a identificação com ele possibilitam afetos fortes e causam um impacto na vida daquele que observa a situação. Isso só por si não cria uma experiência estética (pois esta inclui, segundo Aristóteles, outros fatores), mas pode criar uma relação forte com o outro. Essa relação resulta, em certa medida, de uma mundividência trágica, que reconhece não só a fragilidade da vida, mas também a constante ocorrência de infortúnios, e, com base nesse reconhecimento, possibilita um acesso compassivo ou condolente aos outros em geral. É certo que muitas vezes um tal acesso não passa de uma compreensão abstrata (pelo menos no que diz respeito aos que estão longe de nós). No entanto, a pandemia aumenta o grau de presença dos outros e, com isso, aumenta o grau de presença do seu sofrimento. Isto sucede não só devido ao constante confronto com estatísticas nacionais e estrangeiras, acompanhadas de notícias sobre como o sofrimento se vai difundindo por diversos sítios, mas também devido ao reconhecimento mais ou menos expresso de cadeias de transmissão do vírus que ultrapassam todas as fronteiras. Ainda que tudo isso tenha ainda um carácter em grande parte abstrato e simbólico, produz-se de todo o modo um confronto maior com o outro e o seu sofrimento. Esse confronto, por seu turno, estimula mais a imaginação, como forma de representação dos outros na sua totalidade, e cria (ou pode criar) uma relação empática ou compassiva com esses outros, por mais vaga e difusa que ela seja. Em suma, a pandemia possibilita ou torna mais fácil uma forma especial de emoção política: a compaixão por uma cidade, por um país e até pela humanidade. Isso obviamente será fortemente restringido ou contrariado pela tendência para nos concentrarmos no que é mais próximo em termos funcionais e, sobretudo, existenciais. Mas, pelo menos por alguns momentos, o contacto com a pandemia ou a ideia de pandemia e as suas manifestações concretas pode levar a sentir a humanidade de uma forma que normalmente não é sentida por nós. A pandemia ensina-nos então, por meio do sofrimento geral, que somos de alguma forma parte do todo. Poder-se-ia dizer que ela permite uma compreensão mais profunda da famosa frase de John Donne. Segundo Donne:

No man is an *Iland*, intire of it selfe; every man is a peece of the *Continent*, a part of the *maine*; if a Clod bee washed away by the *Sea*, *Europe* is the lesse, as well as if a *Promontorie* were, as well as if a *Mannor*

of thy *friends* or of *thine owne* were; any mans *death* diminishes *me*, because I am involved in Mankinde (...)⁷.

Está, pois, em causa uma relação com o sofrimento geral que permite uma maior ligação entre os seres humanos. Poderá talvez objetar-se que esta relação compassiva é, quando muito, temporária, intermitente e facilmente sobreposta por outras emoções e preocupações. No entanto, do mesmo modo que, segundo Martha Nussbaum, o amor enquanto emoção política pode aumentar a ligação entre os cidadãos de um mesmo país, apesar de ser intermitente (cf. NUSSBAUM 2013: 394-395), a compaixão global ou cosmopolita pode também ter efeitos especiais na compreensão de nós mesmos e dos outros – ou pode, pelo menos, ser usada para promover tais efeitos.

4. O ensinamento do cuidado cosmopolita

Até aqui discutiu-se o modo como é possível pensar no quadro da pandemia (e à luz do sofrimento global que a acompanha) a dimensão emocional do cosmopolitismo. Agora discutir-se-á o modo como esta dimensão emocional pode também influenciar ou configurar a dimensão prática do cosmopolitismo em geral. Com efeito, a compaixão pede um determinado modo de ação ou de intervenção na vida dos outros e isso é algo que se exprime na noção de cuidado. De igual modo, a pandemia ensina-nos não só a possibilidade e o sentido de uma compaixão cosmopolita, mas também uma forma de cuidado cosmopolita. Para perceber melhor este aspeto, é particularmente útil considerar alguns aspetos centrais da ética feminista do cuidado e ver de que modo eles se relacionam com a situação atual.

Como é sabido, pensadoras como Carol Gilligan, Nel Noddings e Sara Ruddick desenvolveram nos anos 80 uma corrente de ética que se tem vindo a afirmar como uma alternativa à ética kantiana, ao utilitarismo e à ética da virtude. Esta nova corrente toma como base de reflexão a experiência concreta e universal de cuidar e ser cuidado. Consequentemente, o cuidado em questão não é concebido como uma virtude ou um valor, mas sim como uma prática concreta que é constitutivamente relacional e que visa

⁷ Cf. SPARROW 1923, 98.

responder eficazmente às necessidades do outro (ao contrário de uma virtude, que se refere apenas à disposição interna do agente moral).

Para perceber esta mudança do foco da reflexão ética, é importante ter em conta que a ética do cuidado se desenvolveu inicialmente a partir de uma análise sociológica dos papéis tradicionalmente atribuídos aos homens e às mulheres e do modo como estes papéis tendem a conformar as respetivas sensibilidades éticas. Tradicionalmente, os homens estão ligados ao espaço público, ao passo que as mulheres estiveram (e estão ainda hoje) muitas vezes relegadas para posições de cuidado de crianças e de doentes. De acordo com essa diferença, os homens teriam uma sensibilidade ética correspondente à que caracteriza as éticas dominantes, a kantiana e utilitarista, que são essencialmente éticas da justiça e assentam numa compreensão do ser humano como indivíduo independente, autónomo, racional, que pode entrar em relações imparciais (precisamente as relações de justiça) com outros indivíduos, segundo o modelo abstrato do contrato, que determina grande parte das relações na esfera pública. A isto, opõe-se uma antropologia feminina, que tem uma compreensão diferente da experiência humana, mais focada na esfera privada, e que reconhece por isso mais facilmente o carácter constitutivamente relacional dos sujeitos, a sua constitutiva vulnerabilidade e interdependência, o modo como todos crescemos a necessitar de cuidado e voltamos muitas vezes a necessitar dele, bem como o facto de termos de cuidar de outros com quem temos relações de interdependência. Estas relações são não só fácticas, mas têm também um valor intrínseco, e é a partir daqui que se desenha uma compreensão diferente da ética ou uma diferente normatividade, a qual tem em especial atenção os elos afetivos que nos ligam aos outros e o contexto particular de cada um e das relações de cuidado.

Frequentemente, a focagem desta experiência de cuidado e das relações fácticas de cuidado leva a uma ética paroquial e parcial, que favorece a resposta às necessidades dos outros que nos são mais próximos, em detrimento dos mais distantes, o que vai contra os princípios de justiça. No entanto, tentou-se várias vezes conciliar esta ética do cuidado com as éticas da justiça, determinando as esferas em que cada uma deve ter precedência. Para além disso, autoras como Fiona Robinson, Virginia Held, Sarah C. Miller e Mihaela Czobor-Lupp procuraram pensar não só as relações políticas dentro de um estado, mas também as relações internacionais, à luz desta compreensão do cuidado – desenvolvendo assim a ideia de um cuidado global ou cosmopolita⁸. Segundo Held, um tal cuidado requer

⁸ Cf. ROBINSON 1997, HELD 2006, MILLER 2010 e CZOBOR-LUPP 2018.

que se oriente escolhas políticas em função do reconhecimento de necessidades, de modo que a preocupação em responder a essas necessidades se sobreponha aos interesses económicos. Held sustenta também que uma política do cuidado reconhece e estimula mais formas de relação e associação entre cidadãos, o que permite um enriquecimento da vida democrática. Quanto ao nível internacional, Held defende que esta abordagem procura encontrar formas de estabelecer relações de cuidado efetivas (e não apenas de mera preocupação) com os outros mais distantes e essas relações poderão servir de base para associações que protejam os direitos humanos. Uma abordagem baseada no cuidado tem ainda a vantagem, de acordo com Held, de dar mais atenção aos contextos particulares de cada grupo e procurar estimular mais o diálogo e a compreensão como formas de evitar conflitos e intervenções militares⁹.

A partir daqui pode facilmente ver-se que a ética do cuidado é particularmente apropriada para a situação atual, uma vez que o sofrimento global está associado a necessidades globais, que requerem formas específicas de intervenção ou de cuidado. Mais especificamente, a pandemia facilmente nos leva a pensar no que está para lá da nossa região e a presentificar outras regiões do planeta, o que não só torna visível a interdependência de todos os seres humanos (desde logo por mostrar como um problema inicialmente regional se pode tornar global), mas revela também a importância de responder a necessidades e assim proteger a nossa situação individual e as complexas relações em que nos encontramos.

Isso não significa que se deva adotar de forma incondicional a ética feminista do cuidado na sua configuração habitual ou predominante. Poderá talvez objetar-se que esta ética tende a pôr demasiada ênfase na satisfação de necessidades materiais e no bem-estar psicológico, ao mesmo tempo que negligencia a dimensão mais espiritual do ser humano, associada às suas aspirações mais profundas. De facto, a ética do cuidado parte de situações de vulnerabilidade, como a necessidade que as crianças têm de educação ou a necessidade que os doentes têm de cuidados, e apesar de reconhecer o valor de estar em relações mais desenvolvidas de cuidado, tende a não aprofundar temas éticos tradicionais como a felicidade e a vida boa. Nesse sentido, a ética feminista do cuidado poderia ser complementada por uma abordagem ao cuidado como a que encontramos no pensamento tardio de Michel Foucault. Essa abordagem, inspirada pela filosofia antiga, permite mais facilmente pensar temas como a constituição de um sentido forte para a vida, o

⁹ Para estes vários aspetos, cf. HELD 2006: 107-168.

autoaperfeiçoamento ou o cuidado de si (cf. em especial FOUCAULT, 2001). Esses não são apenas temas que se vêm acrescentar aos temas da ética feminista do cuidado, mas são também decisivos para determinar ao certo a importância de cuidar dos outros no quadro de uma vida boa.

Contudo, apesar desta limitação, a ética do cuidado reconhece uma esfera fáctica da vida – a esfera das necessidades mais básicas – que é essencial para sustentar qualquer outra (como a própria pandemia vem confirmar). Além disso, o modelo da vulnerabilidade, interdependência e necessidade de desenvolver relações de cuidado pode também ser aplicado à esfera mais espiritual e, com isso, enriquecer o pensamento do próprio Foucault, que na sua análise foca de forma por vezes excessiva o cuidado de si (ou as operações que o si exerce sobre si mesmo, no isolamento de si) e tende a conceber o cuidado de outros sobretudo como algo dependente ou derivado do cuidado de si, não considerando assim o modo como o cuidado de si é sempre já um cuidado de outros ou tem sempre implicações na relação com os outros. Este último aspeto está um pouco mais presente nas suas análises da parrésia, mas em diálogo com a ética feminista do cuidado seria talvez mais fácil conceber o carácter relacional e interdependente do próprio cuidado de si e do autoaperfeiçoamento.

5. Conclusão

A análise desenvolvida ao longo deste artigo mostrou de que modo a pandemia tem o potencial de nos ensinar algo não só sobre a vulnerabilidade e sofrimento dos outros seres humanos, mas também sobre a compaixão, a interdependência e a necessidade de investir em relações de cuidado não só a um nível nacional, mas também internacional. Tudo isto torna-se mais visível e compreensível à luz do sofrimento causado pela pandemia. No entanto, como se disse a princípio, seria ingénuo pensar que estes ensinamentos se dão assim sem mais ou que poderão facilmente traduzir-se em sentimentos e práticas, de modo que a situação distópica causada pela pandemia produziria também de forma mais ou menos automática a compreensão geral deste ideal utópico e até a sua implementação (ou pelo menos uma grande aproximação a ele). Pelo contrário: esta crise e o sofrimento que lhe está associado estimulam em grande medida o fechamento dos indivíduos, das famílias, das cidades e dos países uns aos outros. A

tendência geral é de proteção de si e dos seus, o que facilmente gera conflitos. Os ensinamentos de que se tem estado a falar não são, pois, fáceis de receber. Eles parecem depender do modo como se interpreta a situação e se responde a ela, e a interpretação ou reação que se apresentou está longe de ser universal ou necessária – ainda que possa ser estimulada por meio da reflexão filosófica.

Por outro lado, mesmo que se entreveja a possibilidade de uma compaixão e de um cuidado cosmopolitas, e mesmo se reconheça isso como desejável ou como um ideal, esse ideal será facilmente visto como utópico num sentido negativo (ou seja, como algo que é apenas inviável ou impossível de ser realizado), uma vez que a tendência mais natural (ou, pelo menos, uma das tendências mais naturais e mais fortes) neste tipo de situação é a de fechamento aos outros. A própria reflexão sobre a tendência de abertura cosmopolita aos outros poderia revelar-se inteiramente impotente para mudar o que quer que seja na situação global. Põe-se, então, o problema de saber qual é ao certo a utilidade de uma reflexão como a que foi aqui desenvolvida.

A resposta a tal problema passa sobretudo por duas ordens de razões. Em primeiro lugar, a reflexão sobre o sofrimento global permite perceber melhor não só a natureza e a importância de uma compaixão e de um cuidado cosmopolitas, mas também o modo como eles correspondem a formas ideais ou utópicas de nos relacionarmos com a humanidade. Com efeito, em vez de se refletirmos sobre esses ideais utópicos de uma forma abstrata, podemos pensar sobre eles a partir da situação concreta e assim compreender melhor o que eles envolvem.

Em segundo lugar, o sofrimento pandémico dá-nos a ver imagens intensas do todo da humanidade e estimula desse modo a nossa imaginação cosmopolita. Isso permite que nos vejamos mais facilmente como partes reais do continente de que John Donne fala no passo acima citado, o que pode ser usado como instrumento para fomentar a compaixão e o cuidado cosmopolitas – sobretudo se se conseguir deslocar a atenção para esta possibilidade de abertura aos outros e aumentar o seu peso relativamente a outras tendências inerentes ao sofrimento pandémico. Contudo, o modo como isso possa ser feito (ou seja, o modo de usar as imagens do sofrimento global para efetivamente expandir ao máximo a compaixão e o cuidado) é algo que fica aqui por determinar, até porque não é nada claro que isso possa ser simplesmente ensinado (ou dado) pelo sofrimento pandémico.

BIBLIOGRAFIA

- CZOBOR-LUPP, Mihaela. «Cosmopolitan Care», in: DELANTY, Gerard, editado por. *Routledge International Handbook of Cosmopolitanism Studies*. London: Routledge, 2018² (2012¹), pp. 395-405.
- DELANTY, Gerard. *The Cosmopolitan Imagination: The Renewal of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- DÖRRIE, Heinrich. *Leid und Erfahrung: Die Wort- und Sinn-Verbindung παθεῖν–μαθεῖν im griechischen Denken*. Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 1956.
- A. FARQUHARSON, A. S. L., editado por. *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1944.
- FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. Paris: Seuil, 2001.
- HADOT, Pierre. «Exercices Spirituels», in: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Albin Michel: Paris, 2002, 19-74 (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1993).
- HEADLAM, W. e PEARSON, A.C., editado por. *The Agamemnon of Aeschylus*. Cambridge, Cambridge University Press, 1910.
- HELD, Virginia. *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- HOMERO. *Iliada*. Lisboa: Quetzal, 2019.
- KASSEL, Rudolph, editado por. *Aristotelis ars rhetorica*. Berlin: de Gruyter, 1976.
- LONG, Graham. «Moral and Sentimental Cosmopolitanism», in: *Journal of Social Philosophy* 40(3), 2009, pp. 317–342.
- MESKIMMON, Marsha. *Contemporary Art and the Cosmopolitan Imagination*. New York: Routledge, 2010.
- MILLER, Sarah C. «Cosmopolitan Care», in: *Ethics And Social Welfare* 4(2), 2010, pp. 145-157.
- NUSSBAUM, Martha. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- NUSSBAUM, Martha. *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge (MA): The Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

- RAMELLI, Ilaria, editado por. *Hierocles the Stoic – Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- RAPPORT, Nigel. *Cosmopolitan Love and Individuality: Ethical Engagement Beyond Culture*. Lanham: Lexington Books, 2018.
- ROBINSON, Fiona. «Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory, and International Relations», in: *Alternatives: Global, Local, Political* 22(1), 1997, pp. 113-133.
- SPARROW, John, editado por. *Devotions upon Emergent Occasions by John Donne*. Cambridge: University Press, 1923.
- WOODS, Kerri. «Civic and Cosmopolitan Friendship», in: *Res Publica* 19, 2013, pp. 81-94.