



UNIVERSIDADE D  
COIMBRA

Catarina Sofia de Sousa Dinis Rebelo

**Encontro Terapêutico e Filosofia.**  
UM CAMINHO PERCORRIDO COM PAUL  
RICŒUR.

Tese no âmbito do Doutoramento em Filosofia orientada pela Professora  
Doutora Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva e apresentada ao  
Departamento de Filosofia Comunicação e Informação da Faculdade de  
Letras da Universidade de Coimbra.

Abril de 2020

Catarina Sofia de Sousa Dinis Rebelo

**Encontro Terapêutico e Filosofia.**  
**Um caminho percorrido com Paul Ricœur.**

Abril de 2020



À Professora Maria Luísa Portocarrero e à minha mãe,  
que nunca me deixaram desistir.

Ao Instituto Confúcio de Coimbra, na pessoa do Dr. Ye Xiao e ao IEETC, na pessoa  
do caro colega Dr. Larry Ibarra Fedres, pela orientação que me deram.

À minha família.

A Ricœur, cujo pensamento abraça a vida.



# ÍNDICE

ÍNDICE .....	5
RESUMO .....	7
ABSTRACT .....	9
INTRODUÇÃO .....	10
Cuidado e fragilidade .....	20
<b>I. PRIMEIRA PARTE .....</b>	<b>27</b>
<b>1. A Fragilidade/Falibilidade, uma base antropológica para o encontro terapêutico. ....</b>	<b>27</b>
<b>2. O mal, o testemunho e a narrativa.....</b>	<b>46</b>
<b>II. SEGUNDA PARTE .....</b>	<b>62</b>
<b>1. Éticas do cuidado: A fragilidade como núcleo da ética do cuidado. ....</b>	<b>62</b>
<b>2. O que são as éticas do cuidado e o que criticam.....</b>	<b>65</b>
<b>3. A fragilidade da ética do cuidado. ....</b>	<b>90</b>
<b>4. Ética do cuidado e saúde.....</b>	<b>93</b>
<b>5. O contrato médico.....</b>	<b>105</b>
<b>6. O não-dito dos códigos.....</b>	<b>112</b>
<b>III. TERCEIRA PARTE .....</b>	<b>119</b>
<b>1. Técnica não convencional e suas diferenças: A Medicina Tradicional Chinesa.....</b>	<b>119</b>
<b>2. Do «corpo» às Medicinas... ..</b>	<b>136</b>
<b>3. O corpo em equilíbrio com a natureza: A medicina, e a saúde para o homem oriental e ocidental. ....</b>	<b>139</b>
<b>IV. QUARTA PARTE.....</b>	<b>156</b>

1.	<i>Soi-même comme un autre... o que é afinal ser si-mesmo?</i> .....	156
2.	<b>Identidade narrativa, mesmidade e ipseidade.</b> .....	163
3.	«Viver bem, com e para os outros, em instituições justas.» .....	180
4.	<b>Das capacidades humanas à “capacidade de cuidar”</b> .....	195
5.	<b>Traços fundamentais de “A capacidade do cuidar.”</b> .....	199
6.	<b>“Capacidade para agir.”</b> .....	201
5.	<b>CONCLUSÃO</b> .....	206
6.	<b>ANEXOS.</b> .....	209
7.	<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	212
1.	<b>Principal:</b> .....	212
2.	<b>Bibliografia Secundária:</b> .....	216



## RESUMO

A presente dissertação pretende fundamentar filosoficamente o encontro terapêutico, partindo da filosofia de Paul Ricœur e partimos da noção de *falibilidade*, que encontramos em *O Homem Falível*, obra do filósofo que marca a fundação de uma antropologia da desproporção humana, em que a identidade narrativa é construída e reconstruída ao longo das experiências de vida da pessoa, que contraria a antropologia tradicional.

Esta reflexão brotou da nossa própria vivência profissional, enquanto profissionais de Técnicas Não-Convencionais (TNC), em que assistimos muitas vezes a essa desproporção e à necessidade de uma reconfiguração narrativa da identidade à medida que é recuperado algum bem-estar e qualidade de vida, através da melhoria dos sintomas que eram causa de queixa, lamento e que levaram a pessoa a procurar este tipo de tratamento.

Também o descontentamento narrado por algumas pessoas que procuram este tipo de abordagem terapêutica, acerca do atendimento muitas vezes desumanizado nos cuidados de saúde convencionais, levaram-nos por uma viagem pelas agora em voga *éticas do cuidado*, sempre de mãos dadas com Ricœur e a sua “*Petite Éthique*”.

No intuito de fundamentarmos a ideia segundo a qual a manutenção das capacidades humanas, nomeadamente a de *agir*, precisa do *care*, de uma ética de proximidade e de relação, embrenhamo-nos na nossa realidade das terapias não-convencionais, nomeadamente a da Medicina Tradicional Chinesa, tentando aplicar na nossa prática diária esta base antropológica, uma vez que não é só o corpo da pessoa que sofre limitações e se altera, mas também a sua rede pessoal, interpessoal. E consequentemente, toda a vida social.

**Palavras-chave:** Falibilidade, Identidade narrativa, Ipseidade, Testemunho, Éticas do cuidado, *Care*, Técnicas Não-Convencionais, Medicina Tradicional Chinesa (MTC).

## ABSTRACT

The present dissertation intends to philosophically base the therapeutic encounter, starting from the philosophy of Paul Ricœur and from his notion of *fallibility*, which we find in *Fallible Man*, which is expressed by the testimony in its *ipseity*, in which the narrative identity is constructed and reconstructed along with the person's life experiences.

This reflection sprang from our own professional experience, as professionals in Non-Conventional Techniques, in which we often see this narrative reconfiguration of identity, as some well-being and quality of life is recovered, through the improvement of the symptoms that were the cause of complaints and groan that led the person to seek this type of treatment.

Also, the discontent narrated by some people who seek this type of therapeutic approach, about the often dehumanized care in conventional health care, also took us on a journey through the now in vogue *care ethics*, always hand in hand with Ricœur and his "*Petite Éthique*".

With the intention of substantiating that the maintenance of human capacities, namely the notion of *act* that needs *care* and an ethics of proximity and relationship, we immerse ourselves in our reality of Non-Conventional Therapies, namely Traditional Chinese Medicine, in a attempt to apply this anthropological basis in our daily practice, since it is not only the person's body that suffers limitations and changes, but also their personal and interpersonal network. And so, the whole of the social life.

**Keywords:** Fallibility, Narrative identity, Ipseity, Testimony, Ethics of care, *Care*, Unconventional Techniques, Traditional Chinese Medicine (TCM).



## INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é pensar filosoficamente o cuidar como raiz do encontro terapêutico, tendo por base a filosofia de Paul Ricœur, nomeadamente a sua noção de fragilidade ou falibilidade. Esta foi esquecida por toda a Modernidade e a sua visão científica de mundo, o que veio a permitir a constituição de uma medicina científica que escamoteou o sofrimento e as suas considerações.

Tentaremos mostrar, neste trabalho, que terapia é originariamente um serviço e que todo o terapeuta se dá conta da fragilidade do homem, não só daquele que o procura, mas também da sua própria. É esta fragilidade a base do nosso estudo e a raiz de uma ética do cuidado.

Além disso, de acordo com o nosso modo de ver, toda a terapia passa pela corporeidade, mas também ajuda o paciente (assim como o terapeuta) na formação da sua própria identidade. Pensar a terapia como cuidar integralmente de pessoas, implica capacitar o doente na sua luta contra a doença. O cuidado procura aliviar o sofrimento do corpo nos seus aspetos materiais e constringentes e pressupõe, para se exercer, uma disponibilidade e empatia. Ele revestiu, quando existiu no mundo grego, «um sentido psicológico dado que designava o cuidar, a preocupação e a inquietude relativa ao corpo e às suas necessidades».<sup>1</sup>

Já com o cristianismo, o sofrimento humano foi considerado como uma imagem do sofrimento de Cristo, logo algo que nos resgata. Por isso, o sofrimento foi visto como sinal de eleição e de salvação da nossa condição de pecadores. Neste sentido, até à época moderna o sofrimento do paciente foi considerado como caminho de salvação e o sofrimento físico, por exemplo, o martírio, foi pensado como sinal de santidade.

*«A encarnação levou pois a que se privilegiasse uma medicina religiosa da alma que descara assim o cuidado e encoraja a paciência perante o sofrimento.»<sup>2</sup>*

---

<sup>1</sup> Céline Lefève, “La philosophie du soin” in: *La matière et l’esprit*. n° 4: D. Lecourt (dir.), «Médecine et philosophie», (Université de Mons-Hainaut, 2006), 26: «Un sens psychologique donné qu’il a désigné le care, la préoccupation et l’agitation relative au corps et leurs besoins.»

<sup>2</sup> Lefève, “La philosophie”, 26: «L’incarnation a pris parce que celui que s’il a favorisé une médecine religieuse de l’âme que néglige le soin et il encourage la patience avant la souffrance.»

Foi a Modernidade com o desenvolvimento da ciência e o posterior surgimento de uma medicina científica no século XIX, que deu origem a um desinteresse pelo corpo sofredor e por isso mesmo pelo cuidar. A medicina experimental e a anátomo-clínica centraram-se apenas pela determinação da doença, recorrendo às suas causas orgânicas e objetivaram o corpo do doente. A cientificidade e o prestígio social do médico a partir do séc. XIX, bem como a hierarquização das funções no hospital entre o corpo médico e os cuidadores (enfermeiros), conduziram ao desinteresse pela experiência vivida do doente, deixada aos enfermeiros.

Podemos dizer, pois, que a negação da subjetividade dos doentes manifestou-se no Ocidente pela própria anulação da subjetividade dos cuidadores, nomeadamente, dos sentimentos surgidos no contacto com o doente. Quer dizer, até à primeira metade do séc. XX, o doente é o objeto da medicina e o próprio médico sente repugnância em assumir uma função cuidadora pois esta é considerada como inferior à sua competência científica.<sup>3</sup>

Em 1943, Canguilhem recusa esta tendência e lembra-nos no seu «Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique» que a medicina nasce justamente do apelo do doente e da atenção dada ao sofrimento deste, logo que a sua razão profunda de ser é o cuidado com o indivíduo que sofre. Canguilhem distingue o facto de se estar doente do de se ter uma doença, isto é, de ser objeto das ciências e investigação médicas. O paciente é uma pessoa singular que sofre de uma doença, mas não se reduz a ela.<sup>4</sup> A clínica, para Canguilhem, consiste em descobrir a experiência subjetiva da doença, através do exame do doente e da atenção às suas palavras. Logo, ela ultrapassa a pura investigação científica.

O trabalho clínico nomeadamente exige uma hermenêutica pois, é uma tradução do vivido no corpo-próprio doente para a linguagem médica do corpo-objetivo e implica a adoção pela parte do médico do ponto de vista do doente. A clínica não se separa da terapêutica, segundo Canguilhem, que procura recuperar a função do cuidar da medicina grega contra a redução da medicina a pura ciência.

---

<sup>3</sup> Cf. Lefève, “La philosophie”, 26.

<sup>4</sup> Cf. Lefève, “La philosophie”, 28.

A função do cuidar, do cuidado, na cultura grega foi profundamente estudada<sup>5</sup> por Foucault e pode ser uma boa referência para a introdução do nosso trabalho, sobretudo no que diz respeito à noção de “cuidado de si”.

Para os gregos o “cuidado de si” era equivalente a fazer uma “conversão de si”, uma transformação interior, possível através de um conjunto de práticas regulares/técnicas que permitiriam que essa conversão fosse uma ascese. Esta conversão tornaria possível um maior “conhecimento de si”, fazendo com que o sujeito “emergisse” moldado por práticas regulares de atividades que permitiriam uma transformação interior ética e que conduziam ao conhecimento de si.<sup>6</sup>

*«De que “si” se trata? Para Foucault, o “si” dessa questão é apenas uma relação do “si” consigo mesmo. A técnica do “si” é, portanto, antes de tudo, uma racionalização desse relacionamento.»<sup>7</sup>*

Nesta racionalização da relação a “si”, este “si” não é pensado como dado na natureza, mas a sua produção é pensada a partir da prática e de uma técnica (*tekhne*). Estas práticas que permitem uma “ascese”, implicam a presença do corpo, «porque o pensamento é um ato que passa/acontece no corpo. Esta ascese situa-se a meio caminho entre a conversão platónica e cristã e ambas condenam o corpo com veemência. De qualquer forma, para Foucault, a ascese conduz a medir a importância de “dizer a verdade sobre si mesmo”, uma exigência que parece ser uma préfiguração estoica da confissão cristã.»<sup>8</sup> Como nos diz Foucault:

*«Se é verdade que o corpo não é uma grande coisa, ou pelo menos nada mais que um instrumento, é um instrumento cujas virtudes devem ser bem usadas para as ações da vida. Para se tornar ativo, a virtude deve*

---

<sup>5</sup> Nas obras *Hermenêutica do sujeito* e *História da sexualidade*, mas a noção de *cuidado de si*, que é a mais importante para o ponto que queremos apresentar é desenvolvida nas lições do *Collège de France* e publicadas sob o título de *Subjetividade e verdade*.

<sup>6</sup> Cf. Simon-Olivier Gangon, “Michel Foucault et le souci de soi dans l’Antiquité.” (Dissertação de Mestrado em Sociologia apresentada à Universidade de Laval, 2019), 1-7.

<sup>7</sup> Gangon, “Michel Foucault”, 3: «De quel “soi” s’agit-il? Pour Foucault, le “soi” dont il est question n’est lui-même déjà que relation à soi. La technique de soi est ainsi d’abord une rationalisation de cette relation.»

<sup>8</sup> Gangon, “Michel Foucault”, 7: «[...] car la pensée est un acte qui passe dans le corps. Cette ascèse se situe à mi-chemin entre la conversion platonicienne et chrétienne qui condamnent toutes deux le corps avec véhémence. Mais de toute façon, pour Foucault, elle conduit à mesurer l’importance de “dire la vérité sur soi-même”, une exigence qui semble être une préfiguration stoïcienne de la confession Chrétienne.»

*passar pelo corpo. Então há que cuidar do seu corpo, e o askêsis (o asceta) deve integrar o corpo.»<sup>9</sup>*

Perguntemos, se neste movimento de ascese também podemos considerar uma purificação do corpo (apesar da sua desvalorização para estoicos e cristãos) no sentido de que essas práticas e disciplinas permitem fazer brotar o “conhecimento de si”, pelo/através do “cuidado de si”?

Desta forma, pode dar-se o movimento de “conversão de si”, de acordo com os estoicos e platônicos, com a conseqüente libertação da «exterioridade, do apego passional aos objetos exteriores e aos prazeres que eles podem propiciar, observa-se a si mesmo para ver se progrediu neste exercício, procura ser mestre de si mesmo, possuir a si mesmo, encontrar a sua felicidade na independência interior.»<sup>10</sup>

Apesar da forma distinta daquela que encontramos em Ricœur, que parte do “outro” como condição da construção da identidade pessoal (ipseidade), também para os gregos se impõe a necessidade do “outro” na figura de um “mestre espiritual”, um diretor de consciência, um perceptor, cujo exemplo maior encontramos em Sócrates, na edificação da relação do sujeito a “si mesmo”<sup>11</sup>.

*«[Este mediador] Ele apresenta-se, impõe-se bruscamente, proclama que ele e somente ele é capaz de fazer essa mediação e de fazer essa transição da “stultitia” para a “sapientia”. Ele proclama que ele é o único a garantir que o indivíduo possa fazer isso sozinho - e pode finalmente esperar que ele exerça sua soberania e encontre nesta relação a plenitude de sua felicidade. Esse operador que vem se apresentar é obviamente o filósofo. O filósofo é esse operador.»<sup>12</sup>*

---

<sup>9</sup> Gangon, “Michel Foucault” apud Michel Foucault, *L’Herménétique du sujet*, «Cours de 17 mars 1982 (première heure), 408: «S’il est vrai que le corps, ce n’est pas grande chose, ou en tout cas rien de plus qu’un instrument, c’est un instrument dont les vertus doivent bien se servir pour les actions de la vie. Pour devenir active, la vertu doit bien passer par le corps. Donc il faut s’occuper de son corps, et l’askêsis (l’ascétique) doit intégrer le corps.»

<sup>10</sup> Pierre Hadot, “Reflexões sobre a noção de *Cultura de Si*”, *Revista Filosófica de Coimbra* 26 (2017), 183-204.

<sup>11</sup> Cf. Gangon, “Michel Foucault”, 36-42.

<sup>12</sup> Gangon, “Michel Foucault” apud Michel Foucault, *Qu’est-ce la critique?*, (Paris: Vrin, 2015), 97: «[ce médiateur] Il se présente de lui-même, il s’impose bruyamment, il proclame qu’il est, lui et lui seul, capable de faire cette médiation et d’opérer ce passage de la stultitia à la sapientia. Il proclame qu’il est le seul à faire en sorte que l’individu puisse ce vouloir lui-même – et peut finalement s’attendre lui-même, exercer sur sois a souveraineté et trouver dans ce rapport la plénitude de son bonheur. Cet opérateur qui vient se présenter, c’est bien entendu le philosophe. Le philosophe est donc cet opérateur.»

Acreditamos que este “salto”, a que assistimos na cultura grega do “outro” que vem de “fora” como guia para ajudar a edificar a relação de conhecimento de si, através de um cuidado de si, é importante para a hermenêutica ricœuriana. Nesta o “outro” é condição intrínseca ao “si-mesmo” para o desenvolvimento da ipseidade através da solicitude; este fato é ainda importante para uma reflexão hermenêutica nos cuidados de saúde, pela forma como a pessoa é entendida e “guiada” numa “intriga terapêutica” que a ajude a fazer o caminho da construção da sua identidade pessoal/narrativa, da sua ipseidade.

Sabemos que, nos nossos dias, é o movimento da bioética que valoriza a pessoa que coloca no centro da medicina, como um sujeito sofredor que deve participar com o outro, o médico, no próprio tratamento. A filosofia do cuidar, renovada pela emergência do paciente como pessoa, não pode hoje deixar de fazer uma reflexão sobre as implicações jurídicas, políticas e sociais do individualismo desenfreado em que vivemos.<sup>13</sup>

Assistimos desde os anos oitenta do séc. XX ao desenvolvimento de uma medicina preventiva da saúde e à medicalização da vida quotidiana. As doenças crónicas, o aumento da esperança média de vida, e a descoberta da vulnerabilidade são a grande razão da atenção dada ao cuidar.

Vimos já que a questão da fragilidade não foi um problema fundamental da filosofia até ao séc. XX. Mas nesta altura, devido ao impacto das duas grandes guerras, à descoberta do corpo-próprio, aos problemas éticos suscitados pelo uso das novas tecnologias, à impossibilidade de integrar o sofrimento e o mal numa simbolização coerente, o cuidar dos frágeis, dos vulneráveis e mais tarde envelhecidos, impõe-se com força. A bioética e o seu efeito marcam o fim do individualismo, do paternalismo médico, a renovação dos direitos dos doentes e põem a nu a fragilidade de algumas decisões médicas. Além disso, a bioética revela que o cuidado é sobretudo uma relação e que as pessoas são afinal um feixe de relações que a doença pode fragilizar. A doença é, segundo Canguilhem, uma redução da capacidade humana de ser normativo.

Já Viktor von Waisäcker, médico, tinha mostrado, na primeira metade do século XIX, que a doença é afinal um acontecimento que se inscreve numa biografia cuja continuidade ela perturba e cujas grandes características são: a) um sentimento de uma

---

<sup>13</sup> Cf. Lefève, “La philosophie”, 28.

vida contrariada; b) a perda das referências habituais; c) o isolamento profundo; d) a dependência relativamente ao cuidado dos outros; e) o medo da morte; f) a alteração da consciência íntima do tempo.<sup>14</sup> Para Von Waisäcker, a atividade clínica deve conceber-se como uma tarefa de solicitude e de responsabilização. Das suas conversas com Von Waisäcker, H.-G. Gadamer, na sua obra *O mistério da saúde*<sup>15</sup>, extrai a tese segundo a qual, a medicina e toda a forma de terapia está situada entre ciência e arte e não é nunca uma pura técnica. A técnica lida, de fato, com objetos e artefactos que produz, a medicina nada produz e o seu trabalho dirige-se a pessoas que são seres capazes e autónomos mas, ao mesmo tempo, profundamente vulneráveis. É a este paradoxo que a filosofia contemporânea, nomeadamente, a de Ricœur prestou atenção, criando categorias que o permitem pensar.

A falta de conceitos que permitam conceber os sentimentos associados a experiências de vulnerabilidade e cuidado fez surgir nos nossos dias a pertinência de pensar as terapias ditas não convencionais; esta necessidade surge na sequência de acontecimentos relacionados com a saúde do dia-a-dia que refletem as lacunas a que a medicina ocidental, científica, generalista e verificacionista deu origem e que estas terapias tentam completar e colmatar; nem sempre da melhor forma, daí também a importância de as pensar<sup>16</sup>.

Elas prometem complementar a ação da medicina convencional, naquilo que esta parece estar a esquecer, a dimensão humana da relação terapêutica, vendo a pessoa como um todo e não “dividida” em sistemas orgânicos passíveis de ser tratados de forma independente uns dos outros: “a pessoa é mais do que o seu corpo, isto é o que a biomedicina não diz.”<sup>17</sup>

No intuito de tratar a pessoa como um todo, estas terapias intervêm através de dois domínios essenciais: a criação de novos hábitos de vida mais saudáveis de forma a respeitar o corpo, melhorando física e espiritualmente, e encontrando dessa forma um novo sentido para a vida; o controlo das agressões ambientais e dos seus efeitos sobre o

---

<sup>14</sup> Lazare Benaroyo et al., *La philosophie du soin. Éthique, médecine, et société*. (Paris: Puf, 2010), 26.

<sup>15</sup> Hans-George Gadamer, *O Mistério da Saúde, o cuidado da saúde e a arte da medicina*. (Lisboa: Edições 70, 1997), 27.

<sup>16</sup> Cf. Jean Beonist, “Les médecines douces.”, consultado em 18 de novembro de 2019: [http://classiques.uqac.ca/contemporains/benoist\\_jean/medecines\\_douces/medecines\\_douces.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/benoist_jean/medecines_douces/medecines_douces.pdf)

<sup>17</sup> Beonist, “Les médecines douces.”, 19.

corpo.<sup>18</sup> Existem por exemplo, em França uma série de organismos de formação nestas áreas que promovem uma «educação para a saúde»<sup>19</sup>.

*“Estamos perante um movimento bastante ativo que atravessa as barreiras sociais. Estas mensagens convencem, elas levam a recorrer a produtos, terapeutas, associações que lutam contra os perigos que denunciam.”*<sup>20</sup>

Estes tipos de movimento referem-se a situações como os efeitos da modernidade e da industrialização, apelando ao consumo de produtos naturais, como forma de reaproximação ao mundo natural; recusam a vida stressante que se vive nos dias de hoje; o modelo do corpo alienado pela vida moderna, propondo práticas de origem oriental (reiki, yoga, tai-ji, etc) que são um caminho de reunião “entre corpo e espírito através da consciência da “energias” e da dimensão espiritual do homem”.<sup>21</sup>

Esta orientação prática traduz uma reação às mudanças das sociedades industrializadas e o que acontece é que grande parte destes terapeutas fazem parte de um universo encantado e aos quais se adere quase como se de uma religião se tratasse<sup>22</sup>; parece-nos importante desmistificar esta atitude, uma vez que consideramos existirem perigos para a saúde e para as pessoas quando se extremam posições. Muitas vezes, sob a fachada deste tipo de prática, também são alimentados interesses menos dignos.

*“A razão médica já não é mais a razão científica. Ela também parte de uma ação e vai ao encontro desta. E é esta razão médica que trabalha com todos aqueles que respondem, através dos gestos e pela oferta de uma nova relação ao universo, à vida, à morte face ao vazio que agoniza e que a doença deixa aberta. A razão própria do conhecimento do mundo não é a razão da experiência de vida.”*<sup>23</sup>

---

<sup>18</sup> Cf. Benoist, “Les médecines douces.”, 14.

<sup>19</sup> Beonist, “Les médecines douces.”, 16.

<sup>20</sup> Beonist, “Les médecines douces.”, 16.

<sup>21</sup> Beonist, “Les médecines douces.”, 17.

<sup>22</sup> Cf. Beonist, “Les médecines douces.”, 20-21.

<sup>23</sup> Benoist, “Les médecines douces.”, 21.

A medicina alopática começa a tomar cada vez mais consciência desta necessidade e assistimos a uma maior tentativa de humanização dos serviços públicos de saúde, mais atentos às necessidades dos doentes, mas também dos cuidadores<sup>24</sup>.

Começam também a surgir estudos que pretendem averiguar da regularidade de procura deste tipo de prática “complementar”<sup>25</sup> que mostram que ela já existe, em determinados sistemas de saúde. Veja-se por exemplo nos Países Baixos, médicos convencionais a encaminharem pacientes para terapêuticas não convencionais. Contudo, também existe o reverso da medalha e com o argumento da falta de validação ou evidência científica consideram-se as terapêuticas não convencionais uma perda de tempo e ainda que podem até prejudicar os tratamentos convencionais, pelo facto de os estar a atrasar.<sup>26</sup> Esta realidade também tem sido discutida no nosso país, em que as terapias não convencionais (TNC) já são consideradas como atividades de saúde não especificadas; enfrentam, no entanto, muitos opositores.

Serão elas uma forma de cuidado? Pensamos que sim e por isso as referimos neste trabalho, em que nos vamos dedicar ao problema da fragilidade humana e à questão das éticas do cuidar.

A primeira parte deste centra-se na abordagem dos conceitos ricœurianos de fragilidade e falibilidade, a partir da obra *O Homem Falível*, em ordem a uma fundamentação antropológica da fragilidade do humano. Procuramos pensar a importância que a consciência desta estrutura pode ter para um terapeuta, no nosso caso concreto, um terapeuta não-convencional.

Na segunda aborda-se a questão das éticas do cuidado, o que são e o que criticam, a sua própria fragilidade e a relação destas éticas com a saúde. A este propósito parece-nos muito pertinente analisar a reflexão de Ricœur acerca dos *Três Níveis do Juízo Médico*.

Na terceira parte fazemos uma breve abordagem, histórica e teórica, às Técnicas Não Convencionais (TNC), no nosso caso concreto a Medicina Tradicional Chinesa. Realçando os aspetos que nos parecem de alguma forma conciliáveis, com a visão

---

<sup>24</sup> Veja-se o projeto Hh2, humanizar o hospital que está a ser desenvolvido nos HUC.

<sup>25</sup> Cf. Jean Benoist, “Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical.”, consultado em 20 de novembro de 2019: [http://classiques.uqac.ca/contemporains/benoist\\_jean/soigner\\_au\\_pluriel/soigner\\_au\\_pluriel.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/benoist_jean/soigner_au_pluriel/soigner_au_pluriel.pdf)

<sup>26</sup> Jean Benoist, “Soigner au pluriel.”, 311.

antropológica proposta por Ricœur. E também analisámos, de forma breve, como é entendida a saúde para o homem ocidental e oriental.

Por fim, na quarta parte, a partir da “*Petite Éthique*” ricœuriana procuramos responder ao que é, afinal, ser *si mesmo* por forma a cumprir a máxima de “viver bem, uns com os outros em instituições justas”, a partir de uma capacidade de *cuidar de*, de uma *capacidade do cuidar* e de uma *capacidade para agir*.



## Cuidado e fragilidade

Depois desta breve introdução vamos estruturar o nosso pensamento da seguinte forma: numa primeira etapa pensaremos a questão da fragilidade do homem e todas as suas consequências a partir da leitura da obra de Ricœur *Filosofia da Vontade II, Finitude e Culpabilidade*, 1 «O homem Falível»; seguidamente tentaremos mostrar como um determinado tipo de terapia não convencional como a medicina chinesa pode inserir-se no contexto de uma práxis do cuidado que ajuda no desenvolvimento das capacidades humanas e na própria formação da identidade humana. Fá-lo-emos tendo já em conta o conteúdo da obra de Ricœur *Soi-memê comme un 'autre*.

O que nos motivou no pensamento da categoria ricœuriana da fragilidade, foi, pensar em ordem a alcançar os grandes quadros filosóficos que nos permitem refletir sobre os seguintes aspetos: o significado antropológico da relação terapêutica; a questão do sofrimento/mal aplicada ao caso concreto do encontro terapêutico; a estima de si e a amizade como núcleos essenciais de todo o desenvolvimento da pessoa; a dimensão ética da amizade e os seus pressupostos; a analogia com casos de aconselhamento em medicinas naturais.

É, com efeito, na primeira filosofia de Paul Ricœur que encontramos uma análise filosófica da fragilidade humana, nunca feita na tradição filosófica. A sua escolha deve-se ao facto de nos parecer que o modelo fenomenológico-hermenêutico do filósofo pode ser alargado e aplicado ao caso prático do cuidado praticado em medicinas/terapias ditas naturais, ou usando o termo agora em voga, não convencionais. O objetivo do nosso trabalho será o de apresentar esta proposta da fenomenologia-hermenêutica como um modelo privilegiado para pensar o significado do encontro terapêutico nestas medicinas. Mas vamos também refletir sobre a última antropologia do filósofo, a de si mesmo como um outro.

A nossa convicção de base resulta da realidade que vivemos, enquanto terapeutas atentos ao discurso da pessoa que nos chega com um pedido de ajuda específico e que na grande maioria dos casos não encontra uma resposta satisfatória em situação terapêutica convencional, não só em termos de saúde e de bem-estar, mas também no que diz respeito ao tipo de relações humanas.

Não estamos a criticar a medicina tradicional, mas a referir que vivemos, com efeito, numa sociedade cada vez mais dividida na sua essência, muito por causa da massificação dos serviços públicos e sua consequente desumanização, neste caso nos serviços de saúde. Parecemos entregues ao império do «cada um por si», sem disponibilidade emocional e temporal de entrega ao outro, chegando muitas vezes a não existir/haver «encontro» real com o paciente.<sup>27</sup>

Ora, a falta de saúde fragiliza-nos, faz-nos recorrer ao outro, não apenas para uma cura do corpo, mas fundamentalmente para narrar e reordenar um vivido desestabilizado pela doença, confuso, por vezes mesmo caótico. Daí que sejam necessários terapeutas atentos à linguagem da fragilidade não apenas na sua dimensão corpórea, mas na da sua corporeidade vivida. Isto é, enquanto esta linguagem expressa o homem que pensa, age e sofre, e sobretudo o homem que narra. Só desta forma poderá haver um encontro proveitoso para ambos, uma vez que a pessoa/si mesmo se constrói, de acordo com o Ricœur da última fase, na relação de solicitude de uns para com os outros.

A nossa convicção é a de que um terapeuta deve estar atento a este cenário, ou seja, deve no seu cuidado diário contribuir para o encontro e reordenação de um vivido marcado pela incerteza. Pensarmos com Ricœur sobre a estrutura do humano, da pessoa, na fragilidade que a constitui, parece-nos ser uma boa forma de fundar ontologicamente o cuidar como relação humana, indo para além do dualismo tradicional, numa sociedade que começa a estar atenta ao sofrimento e ao cuidar. Paul Ricœur parte do ser humano frágil, marcado ontologicamente por uma desproporção, por um conflito interior que pode dar origem a que o mal e o sofrimento aconteçam e exijam as palavras para os dizer. É então a simbólica do sofrimento que deve começar por interessar a qualquer terapeuta e assim consideramos a doença e a sua linguagem própria como uma oportunidade para repensarmos o nosso modo de agir, de sentir e de pensar, reformulando simultaneamente a nossa ipseidade. Na linguagem simbólica diz-se a nossa relação com o corpo próprio e o modo como esta afeta as relações interpessoais

---

<sup>27</sup> A este respeito, veja-se: Anthony Mazzaelli e Stephen Trzeciak, *Compassionomics* (USA: Studer Group, LLC, 2019), que aponta uma série de estudos que comprovam a necessidade de se treinar a compaixão em ambiente terapêutico convencional, como fator de sucesso terapêutico.

no reconhecimento, na estima e na amizade. «Aposto que compreenderei melhor o homem se seguir a indicação de pensamento simbólico»<sup>28</sup>, diz-nos Ricœur.

Se o homem pensa, antes disso fala e age, e para o entender é necessário interpretar os seus testemunhos. Daí que a filosofia seja para Ricœur uma reflexão hermenêutica, que excede em muito o âmbito da perspectiva empírica sensista. Não existe, para o filósofo, uma compreensão imediata do ser humano, à maneira da modernidade, pois este já não é pura consciência, mas mistura de voluntário e involuntário. Claro que o intuito de Ricœur nunca foi pensar a proposta terapêutica, mas o seu diálogo com Freud levou-nos a estabelecer uma analogia. O homem compreende-se por meio dos seus atos, sinais, expressões e testemunhos. Claro que Ricœur constrói a sua filosofia, em diálogo com outros filósofos e correntes da modernidade. Não quer prescindir da tradição reflexiva; formou-se na escola da fenomenologia, mantendo a sua autonomia em relação a esta (herdada de Husserl e Heidegger): é herdeiro da hermenêutica gadameriana. Mas construiu uma via longa, muito própria, refletindo sobre a ação voluntária e involuntária do homem e suas expressões, sobre, a miséria da condição humana, mostrando como a compreensão deixa de ser um método e passa a ser um modo específico da existência humana.

A filosofia da vontade, primeira etapa desta reflexão, procura explicitar as condições antropológicas e um reconhecimento do sofrimento e do mal como característica humana, isto é parte «da necessidade de completar a obra de Merleau-Ponty com uma reflexão antropológica que pretenda pensar o homem concreto, agente e sofredor»<sup>29</sup>.

Para Ricœur o mal não é uma essência, não faz parte de uma ontologia fundamental, é um acidente que acontece à liberdade, ou seja, Ricœur não condena o homem ao absurdo. «Ele [o mal] é a perda da inocência, um acontecimento inexplicável e não uma consequência ontológica da finitude, como queria a gnose.»<sup>30</sup> O homem é um ser capaz, apesar do mal sofrido e cometido e é esta dimensão que pode ser libertada. Daí a importância do filósofo para a nossa reflexão sobre as terapias do cuidar.

---

<sup>28</sup> Paul Ricœur, *Philosophie de la Volonté. Finitude et culpabilité II. L'homme fallible*. (Paris, Aubier, 1960), 330.

<sup>29</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Horizontes da Hermenêutica em Paul Ricœur*. (Ariane Editora, Coimbra, Março de 2005), 19.

<sup>30</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Hermenêutica e fragilidade em Paul Ricœur*, (Revista Prometeus, Ano 6, número 12), 207.

Pode pensar-se que o cruzamento de conceitos orientais com a filosofia é desadequado<sup>31</sup>, mas consideramos que, no fundo e apesar de mundividências diferentes, todas se referem à análise do humano.

No nosso caso particular, a prática da medicina tradicional chinesa (MTC), cuja fonte é toda uma filosofia ou pensamento ligada sobretudo ao Yi Jing ou I Ching, podemos perceber, ao tratar a doença, que o objetivo terapêutico consistia em regular o fluxo humano natural, organizar o princípio vital, assim como organizar politicamente a sociedade do seu tempo<sup>32</sup>. O intuito era, através de uma ação prática, gerar um governo coerente, cuja intervenção, antes mesmo da utilização de agulhas ou plantas tóxicas, era realizada através da palavra.<sup>33</sup> E apesar de terem existido alterações neste tipo de prática, com o surgimento da colocação de agulhas, massagem, fitoterapia, etc, há que reservar, sempre, um tempo dedicado à palavra: na escuta do discurso do paciente, que é importante para o próprio diagnóstico e para o tratamento em si. E a modificação a que se assiste na narrativa do paciente ao longo do tratamento está associada à melhoria do seu estado de saúde. Daí a sua importância.

*«Huang Di perguntou:*

*Ouvi dizer que, quando [as pessoas] na antiguidade tratavam uma doença, elas simplesmente mudavam a essência e mudavam o Qi. Eles foram capazes de invocar a origem e [qualquer doença] chegou ao fim. Hoje em dia, quando as pessoas tratam uma doença, [empregam] drogas tóxicas para tratar o interior e [empregam] agulhas e pedras pontiagudas para tratar o exterior.*

*Alguns são curados; outros não são.*

*Porquê?*

*Qi Bo respondeu:*

---

<sup>31</sup> Cf. Edmund Husserl, *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. (Lisboa: Phainomenon: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008).

<sup>32</sup> Paul Unchuld, *Huangdi Neijing Ling Shu*, (USA: University of California Press, 2016), 12: «*The political-medical holism of Chinese medicine was the most important guarantee that this healing art should have achieved such long continuity as an integral element of the Chinese Empire's political culture.*»

<sup>33</sup> Cf. Herman Tessenow and Paul Unchuld, *Huang Di Nei Jing Su Wen*, vol.1, (USA: University of California Press, 2011), capítulo 13: “Discourse on Moving the Essence and Changing the Qi”.

*As pessoas na antiguidade viviam entre os seus animais. Moviam-se e eram ativos de forma a evitar o frio. Viviam na sombra de forma a evitarem o calor de verão. Internamente, eles não conheciam emaranhamentos resultantes de apegos emocionais; externamente, eles não tinham a aparência física de se alongarem para o oficialismo (ambições de fama e ganho ou ansiedade).*

*Neste mundo pacífico e tranquilo, o mal era incapaz de penetrar profundamente. Consequentemente, as drogas tóxicas eram inadequadas para tratar o interior, e as agulhas e as pedras [aguçadas] eram inadequadas para tratar o exterior.*

*Consequentemente era possível mover a essência e invocar a origem e [qualquer doença] chegava ao fim.*

*As pessoas hoje são diferentes. Ansiedade e sofrimento cercam o seu interior; o esforço da aparência física prejudica o seu exterior.»<sup>34</sup>*

Invocar a origem, estava relacionada com a fase demoníaca da medicina chinesa, na qual não existiam conhecimentos de microbiologia e a doença era vista sobre a forma de demónios. Para os combater era necessário ter um estilo de vida em harmonia com o cosmos; e pela palavra, através do oferecimento de sacrifícios para invocar a origem demoníaca das doenças, era possível influenciar o estado energético da pessoa, restaurando a saúde, sem o recurso a agulhas ou plantas.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Tessenow e Unchuld, *Huang Di Nei Jing Su Wen*, vol. 1, 219: «Huang Di asked: “I have heard that, when [the people] of antiquity treated a disease, they simply moved the essence and changed the qi. They were able to invoke the origin and [any disease] came to an end. When The people nowadays treat a disease, [they employ] toxic drugs to treat their interior and [they employ] needles and [pointed] stones to treat the exterior. Some are healed; others are not healed. Why is that so?” Qi Bo responded: “People in antiquity lived among their animals. They moved and were active and this way they avoided the cold. They resided in the shade and this way they avoided the summer heat. Internally, they knew no entanglements resulting from sentimental attachments; externally, they did not have the physical appearance of stretching towards of-officialdom. In this peaceful and tranquil world, the evil was unable to penetrate deeply. Hence it was possible to move essence and invoke the origin and [any disease] came to an end. The people today are different. Anxiety and suffering encircle their interior; exertion of the physical appearance harms their exterior.»

<sup>35</sup> Cf. Paul Unchuld, *Huang Di Nei Jing Su Wen – Nature, knowledge, Imagery in an Ancient Medical Text*. (Berkeley: University of California Press, 2003), 227-231.



## I. PRIMEIRA PARTE

### 1. A Fragilidade/Falibilidade, uma base antropológica para o encontro terapêutico.

As obras «O Homem Falível» e «A simbólica do mal» procuram pensar a tensão própria da condição humana dilacerada entre a vontade finita e o desejo de infinitude. Com “O homem falível”, Ricœur, pretende criar uma nova antropologia filosófica que permita pensar o que a tradição esqueceu, a fragilidade humana, embora o seu intuito seja fundamentalmente pensar o mal moral. Na riqueza do seu projeto bebemos a pista para pensar a relação entre fragilidade, sofrimento e necessidade do outro na mediação do conflito que nos constitui. Ricœur, parte de aquilo a que chama a Patética da miséria humana, que recupera de Platão e Pascal, que lhe permitem refletir sobre a ideia de um homem intermediário. Com efeito,

*«[...]o seu intuito é pensar o pathos do homem intermediário, o sentimento da sua miséria, por meio da autenticidade da reflexão, isto é, por meio de um modo de pensar que não parta direta e apressadamente do eu, mas do objeto que está diante deste, podendo assim remontar a partir dele até às suas condições de possibilidade. Adota, para isso, o ponto de vista da imaginação transcendental kantiana, em ordem a fugir à confusão da introspeção subjetiva, própria da patética da miséria humana e manter a objetividade.»<sup>36</sup>*

Mas o filósofo quer pensar o patético não apenas pela herança deixada por estes autores, mas por meio de um método filosófico. Escolhe o método transcendental kantiano, que vai aplicar aos dados que recebe do patético da miséria. Logo, apropria-se também do modelo da sensibilidade e entendimento de Kant, para o reformular e construir uma noção de sentimento, de uma forma objetiva, que lhe permitirá depois desenvolver a ideia do homem como conflito interior, lugar de instabilidade e desequilíbrio. O objetivo de Ricœur é não partir «direta e apressadamente do eu, mas do

---

<sup>36</sup> Portocarrero, *Horizontes*, 24.

objeto que está diante do eu, podendo assim remontar às suas condições de possibilidade.»<sup>37</sup>

Esta nova antropologia, que substitui a dualista de raiz platônica e cartesiana, é uma antropologia da falibilidade e revela-nos esta através dos níveis objetivos que a reflexão transcendental de Kant descobriu. Como sabemos, na sua obra *Crítica da Razão Pura*, Kant oferecia-nos como que o inventário das formas *a priori* do espírito humano, aquelas que permitem ao homem conhecer o mundo. Nestas, Kant descobre uma receptividade, a sensibilidade ou faculdades das intuições, cujas formas *a priori* são espaço (forma externa, as coisas) e tempo (forma interna, os estados de alma), através dos quais o homem pode perceber as coisas (intuições empíricas, como cheiros, cores, sentimentos, etc) interna ou externamente.<sup>38</sup>

*«A sensibilidade unifica, no tempo e espaço, a matéria das sensações, produzindo assim intuições sensoriais isoladas. Elas unem-se pela intervenção da imaginação transcendental a esquemas dotados de certa generalidade. É necessária uma síntese ulterior, regulada pelas categorias do entendimento, para se obter o conceito. Sem estas, a percepção seria impossível.»*<sup>39</sup>

O entendimento (conceito puro ou categoria, faculdade das regras) é a outra forma *a priori* do conhecimento especificamente humano, intelectual, que permite ao espírito humano conceber as coisas, ordenando os dados percebidos pela intuição. O conhecimento é transcendental porque diz respeito à nossa maneira de conhecer *a priori* os objetos, é determinado por relação à experiência e não por ela, parte sempre do sujeito. Kant parte do homem sujeito e inaugura, assim, na modernidade uma nova forma de pensar o conhecimento, sensível e intelectual, que é analisado a partir das suas condições de possibilidade *a priori*. Estas condicionam subjetivamente o aparecer dos objetos, sendo, por isso, transcendentais. O entendimento, ainda que não possa, por si só, fornecer o conteúdo do conhecimento, precisa que todo o objeto passe pela intuição antes de ser recebido pelo entendimento/pensamento e então poder produzir conhecimento, que é diferente da razão, cuja tarefa é pensar a totalidade das condições

---

<sup>37</sup> Portocarrero, “Hermenêutica”, 209.

<sup>38</sup> Cf. George Pascal, *Pour connaître Kant*. (Paris: Bordas, 1966), 37-40.

<sup>39</sup> In *Logos, Enciclopédia de filosofia luso-brasileira*, vol. 2. (Lisboa: Editorial Verbo, 1999), 1339.

(faculdade dos princípios) é reguladora do pensamento.<sup>40</sup> O que Ricœur pretende é descobrir, já em Kant, uma noção prévia da desproporção.

Com a reflexão transcendental podemos chegar, com efeito, a estes três níveis objetivos – sensibilidade, entendimento e imaginação –, que nos aparecem como a referência das representações subjetivas às faculdades donde procedem. A função destas é descobrir as categorias *a priori* do conhecimento (conceitos).<sup>41</sup> Para Kant, conhecer é sintetizar e o progresso deste é o progresso das diferentes sínteses possíveis, assim haja elementos onde esta síntese possa ser operada. «Por síntese – afirma Kant na *Crítica da Razão Pura* (A/77, B/103) –, no seu sentido mais geral, entendo o ato de reunir as diferentes representações umas com as outras e apreender a sua diversidade num só ato de conhecimento.»<sup>42</sup> Este processo é fundamental para Kant, já que a síntese tem a função de unificar sujeito e predicado ao nível da operação do juízo. Quando o “diverso” não é empírico, *a priori*, a síntese será pura. Podem também dar-se no plano da sensibilidade, através do espaço e do tempo, as formas puras da intuição. Quando a síntese se dá no entendimento esta será a unificação dos elementos da representação, mediante as categorias, ou no plano da razão, unificando com base nas ideias da razão. O progresso nas diferentes sínteses é, para Kant, o progresso do conhecimento.

Tendo então presente este método reflexivo, Ricœur, inicia o seu Livro I<sup>43</sup> com a colocação de duas hipóteses: a primeira hipótese parte do facto de o homem possuir uma constituição frágil, logo ser um ser passível de errar.<sup>44</sup> É-o devido à sua constituição ontológica, pois “ele é muito maior e menor que ele próprio”, é conflito interior mediado justamente pelo coração «thumos». Ricœur deixa para trás a conceção tradicional dualista e racionalista do humano.

A sua segunda hipótese é de que a falibilidade consiste numa ‘desproporção’, numa ‘não-coincidência’ do homem consigo mesmo. O homem, pela sua constituição ontológica, pode ser ‘muito maior e menor que ele próprio’<sup>45</sup> e é devido a este facto que ele é frágil e pode introduzir/ sofrer o mal no mundo<sup>46</sup>. O mal não será para Ricœur constitutivo do homem, pelo contrário decorre da ação e da interação dos homens e a

---

<sup>40</sup> Cf. *Logos*, vol. 2, 99-100.

<sup>41</sup> Cf. *Logos, Enciclopédia de filosofia luso-brasileira*, vol. 4, (Lisboa: Editorial Verbo, 1999), 629.

<sup>42</sup> Cf. *Logos*, vol. 4, 1164-1165.

<sup>43</sup> Ricœur, *L’homme*.

<sup>44</sup> Ricœur, *L’homme*, 21.

<sup>45</sup> Ricœur, *L’homme*, 22.

<sup>46</sup> Ricœur, *L’homme*, 22.

possibilidade do mal a nível moral, essa sim, faz parte integrante da constituição humana<sup>47</sup>. E só a ética, pela consciência e reflexão da ação cometida, poderá ajuizar o que é o bem ou o mal. Assim, a falibilidade constitutiva do homem, a desproporção, é a porta de entrada do mal como possibilidade existencial, mas não é ainda o mal. A falibilidade reside na fragilidade das mediações entre a finitude e infinitude próprias do homem. A mediação total nunca é conseguida pelo humano.

Esta desproporção, que não é ainda a falibilidade, pode ser pensada em três níveis, de forma a aprofundar a questão da identidade humana e que desenvolveremos ao longo deste capítulo: primeiro, a desproporção ao nível do conhecer, que se exprime «na tensão sempre existente entre o significar e o perceber, o dizer e o ver e encontra o seu momento intermediário na síntese da imaginação transcendental»<sup>48</sup>; em segundo lugar, a desproporção ao nível do agir, que se revela na dialética entre o carácter e a felicidade, e que encontra também o seu momento intermediário no imperativo ético do respeito, sendo este, uma tarefa inacabada, a de ser pessoa, [...]»<sup>49</sup>. Por último, a desproporção surge ao nível da afetividade, que nos permite «reintroduzir no discurso filosófico o que a filosofia transcendental deixou de lado: o significado originariamente denso da temática da mistura humana e o vivido da sua miséria. Tal implica mostrar que a desproporção, sempre sentida, entre desejo vital e intencionalidade significativa constitui de fato o homem integral, [...]»<sup>50</sup>. Foi esta tensão que o dualismo metafísico escamoteou com a divisão dualista do ser humano.

Nesta sua reflexão, o filósofo pensa o mal como possibilidade, algo que pode ocorrer; já o mal como realidade, que decorre da interação, é um assunto que Ricœur tratará na *Simbólica do Mal*, que exige a passagem pela linguagem simbólica da confissão que se revela nos mitos e narrativas originárias do mal. Aqui o mal/sofrimento, já ocorreu e precisa de se dizer. A filosofia como ética, lembra-nos o filósofo, implica então um homem concreto que já cometeu ou sofreu o mal. O homem que a filosofia encontra no início do seu caminho é o homem perdido, errante. A mesma situação se passa muitas vezes com o terapeuta, que ouve antes de mais a confissão do mal-estar.

---

<sup>47</sup> Cf. Portocarrero, “Hermenêutica”, 208.

<sup>48</sup> Portocarrero, “Hermenêutica”, 210.

<sup>49</sup> Portocarrero, “Hermenêutica”, 210.

<sup>50</sup> Portocarrero, “Hermenêutica”, 210.

É pelo sofrimento que se constitui a prática, que conduz o homem a questionar-se e a fazer uma experiência de contraste. Isto quer dizer que o mal é uma separação operada entre si e si mesmo.

*«Sendo uma interrupção do discurso, o mal é efetivamente aquilo que mais radicalmente torna a nossa vida impossível. É a suspensão das possibilidades que revelam a existência compreendida como uma maneira singular de estar no mundo. O que implica essa modificação de perspectiva é o fato, de graças a essa suspensão, o próprio ser se mostrar na tensão e unidade das suas múltiplas significações. Ela vai exigir que se pense o próprio sofrimento como experiência ontológica.»<sup>51</sup>*

A partir da condição miserável do humano, explorada por Platão e Pascal<sup>52</sup>, como característica do homem concreto, Ricœur propõe-se fazer uma reflexão filosófica, que seja uma meditação sobre o fenómeno diante do sujeito e sobre as suas condições de possibilidade. Não parte assim do sujeito, mas do seu visado, a linguagem e a atenção aos seus modos de significar (símbolo) e que lhe vai permitir prosseguir, transformando a sua pesquisa numa hermenêutica.

*«O que é preciso é meditar o modo como o homem se faz tempo, projeto, ultrapassando a sua dimensão puramente fática pela interação e enredo da palavra. [...] O mal confessa-se, é experiência de um remorso e de um processo (passado, presente e futuro), diz-se numa linguagem que testemunha o sentido ativo da mistura humana, o modo como esta revela ser o início de uma nova ordenação temporal, praxística, sempre norteada pela retrospeção (neste caso o remorso) e pelo princípio de uma regeneração possível.»<sup>53</sup>*

Este aspeto é importante para o terapeuta, na medida em que este deve ter em consideração o discurso do paciente que narra o sofrimento causado pela doença que o afeta. É a dor, o sofrimento, que faz a pessoa, o si-mesmo, sair de si, indo ao encontro do outro pela palavra, pelo desabafo, para poder voltar a si e fazer a reconfiguração do seu sentido, ultrapassando a dor. A dor chama-nos à vida e a dureza que esta contém, faz-nos sair do nosso egoísmo, faz-nos perceber e sentir compaixão pelo sofrimento do

---

<sup>51</sup> Jérôme Porée, *O mal*. (Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012), 37-38.

<sup>52</sup> Cf. Pascal, B., *Os pensamentos* e Platão, *Banquete*.

<sup>53</sup> Portocarrero, *Horizontes*, 31.

outro. E nesta compreensão o si mesmo tem a possibilidade de se superar na dor e aumentar a sua capacidade de doação ao outro.

É usando a reflexão transcendental de Kant que Ricœur pretende passar de uma mítica da miséria, a de Platão e Pascal a uma filosofia propriamente dita da falibilidade, refletindo a partir do objeto, da coisa (visado pelo sujeito) e procurando nele o poder de compreender. E esta constitui uma análise hermenêutica, porque faz aparecer o vivido do sujeito, justamente a partir dos seus testemunhos. A reflexão tradicional cindia o homem entre sensibilidade e entendimento. A meditação filosófica sobre a finitude poderá iniciar-se, segundo o nosso autor, pela tomada em consideração do corpo próprio e da sua linguagem. É na relação com o meu corpo que eu tomo consciência da minha finitude. No entanto, num primeiro momento, o meu corpo não é temático, surge como abertura ao mundo, ele é o «mediador originário entre mim e o mundo»<sup>54</sup>. O corpo não é apenas um veículo da existência no mundo, ele é parte intrínseca dessa existência, é dor, é possibilidade de dar a sentir e de poder sentir ao outro. O corpo alerta-nos para a nossa finitude e concede-nos a possibilidade de «falarmos», seja verbalmente, seja corporalmente. A grande questão é que o ser humano é simples na animalidade e duplo na humanidade, é frágil, é mais do que um corpo e uma alma, ele é desproporção e ulterior, porque se o corpo nos limita, seja por nos confinar a um espaço e a um tempo, também nos limita pela dor física, pela doença, ele é reflexo da nossa vivência das nossas emoções.

É pelo corpo que se tem consciência, que se sente e que se sofre; começamos pelo corpo, que é a nossa ligação ao mundo, a marca da nossa perspectiva; mas para Ricœur este corpo não é apenas corpo objeto, é a nossa “abertura finita” ao mundo.

O mundo surge-me pela mediação do meu corpo e é a partir da manifestação do mundo como «percebido, como ameaçador ou acessível, que eu me apercebo da abertura do meu corpo»<sup>55</sup>. Segundo Ricœur, já Kant havia identificado finitude e recetividade:

---

<sup>54</sup>Ricœur, *L'homme*, 37: «... qui le fait médiateur originaire “entre” moi et le monde.»

<sup>55</sup>Ricœur, *L'homme*, 38: «[C'est toujours sur le monde et à partir de la manifestation du monde comme] perçue, menaçant, accessible, que j'aperçois l'ouverture de mon corps [...]»

*«[...]É finito, segundo ele [Kant], um ser racional que não cria os objetos da sua representação, mas os recebe.»<sup>56</sup>*

Somos uma finitude do receber, que está relacionada com o perspectivismo da percepção e Kant deu-se já conta disto, isto é todo o ponto de vista é do meu corpo, é o “aqui de onde” a coisa é vista, é o centro de orientação, é o aqui de onde posso ver e compreender tudo o que posso ver. Mas este discurso sobre a finitude humana também implica a sua superação e para Kant e Ricœur, existem operações que permitem tomar consciência de que um ponto de vista não passa de um ponto de vista. Ora, são justamente estas ações que nos permitem tomar consciência da finitude e da superação possível desta. Por exemplo, como sei que uma perspectiva é uma perspectiva? Por comparação com outras diferentes das minhas. Quer dizer, preciso do outro <sup>57</sup>. Ricœur considera que, se o homem se constitui nele mesmo como um ato mediador, ele realiza mediações nas coisas e o seu lugar é o da mediação entre a finitude e a infinitude de si mesmo e das coisas.

A reflexão transcendental de Kant permitiu a Ricœur pensar a desproporção entre o verbo que diz o ser e a perspectiva. E o olhar limitado que aparece é a perspectiva. Ricœur considera que esta é «a dualidade entre sensibilidade e entendimento, à maneira kantiana e a dualidade entre vontade e entendimento, no sentido cartesiano»<sup>58</sup>. É desta desproporção que resulta um intermediário: o esquema da imaginação (produtora) pura. Este terceiro termo não se dá em si mesmo, mas na coisa. “Coisa” esta, que constitui a síntese da palavra e do ponto de vista. A objetividade consiste na unidade indivisível do que aparece e que se diz:

*«a coisa mostra-se e pode ser dita. [...] É a “coisa” que nos reenvia ao homem como ponto de vista, ao homem como palavra.»<sup>59</sup>*

Ela é um reflexo daquilo que o homem é, daquilo que o condiciona, é no receber os objetos que a finitude do homem se constitui.

---

<sup>56</sup> Ricœur, *L'homme*, 38: «est fini, se lui, un être raisonnable qui ne crée pas les objets de sa représentation mais les reçoit.»

<sup>57</sup> Cf. Ricœur, *L'homme*, 42.

<sup>58</sup> Ricœur, *L'homme*, 55: «c'est à la fois la dualité de l'entendement et de la sensibilité, à la manière kantienne, et la dualité de la volonté et le entendement, au sens cartésien.»

<sup>59</sup> Ricœur, *L'homme*, 55-56: «[...] la chose se montre *et* peut être dite ; [...] c'est la chose qui renvoie à l'homme comme point de vue et à l'homme comme parole.»

A sensibilidade, como atividade criadora, é uma faculdade inferior do ato de conhecer, é a capacidade de ser afetado pelo “diverso da intuição”, manifesta a passividade do espírito, unificando no espaço e no tempo a matéria das sensações. Ela produz assim intuições sensoriais isoladas, que depois são unificadas pela imaginação. Kant faz desta uma atividade de passagem entre os dados sensoriais e o conceito empírico. A imaginação tem como função, no processo de conhecimento, tornar as categorias aptas para receberem as intuições e de “intelectualizar” os dados sensíveis. Para se obter um conceito é necessária uma síntese ulterior regulada pelas categorias do entendimento. O entendimento manifesta o poder de pensar, que manifesta a espontaneidade do espírito humano. O entendimento vai tratar os dados fornecidos pela intuição através das suas categorias, os conceitos puros *a priori* ou transcendentais, que são as condições de possibilidade de todo o conhecimento possível, mas não podem por elas próprias fornecer o seu conteúdo. O entendimento é a faculdade das regras e a razão é a faculdade dos princípios. A razão pensa a totalidade das condições, regulando-as. Não alarga o nosso conhecimento.<sup>60</sup>

Na sua antropologia da «desproporção» Ricœur segue como vimos Kant e após esta reflexão caminha para uma segunda etapa, que implica uma passagem da dimensão teórica à prática, ou «de uma teoria do conhecimento para uma teoria da vontade, do Eu penso ao Eu quero, com todo o seu ciclo de determinações específicas: Eu desejo, Eu posso, etc.»<sup>61</sup> Isto porque, esta dimensão coisista da reflexão transcendental, esquece as pessoas e a sua dimensão ativa, avaliadora, «todavia, o mundo de pessoas exprime-se através do mundo das coisas, na popularidade das coisas novas que são as obras humanas.»<sup>62</sup> Logo, esta dimensão transcendental que Ricœur elegeu necessita, segundo ele próprio afirma, de ser alargada, complementada: «é este guia transcendental que exige ser complementado, no sentido forte da palavra, de ser completado.»<sup>63</sup> A partir daqui o seu trajeto será o seguinte:

*«Todos os aspetos da própria finitude na ordem «prática» que podemos compreender a partir da noção teórica de perspectiva podem*

---

<sup>60</sup> Cf. Logos, *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2, 99; 1338-1339.

<sup>61</sup> Ricœur, *L'homme*, 64: «[...]d'une théorie de la connaissance à une théorie de la volonté, du Je pense au Je veux, avec tout son cycle de déterminations spécifiques: je désire, je peux, etc.»

<sup>62</sup> Ricœur, *L'homme*, 65: «Or ce monde de personnes s'exprime à travers de le monde des choses en le peuplant de choses nouvelles, qui sont des œuvres humaines.»

<sup>63</sup> Ricœur, *L'homme*, 65: «[...]c'est ce guide transcendantal qui exige d'être complète, au sens fort du mot, d'être rendu complet.»

*resumir-se na noção de carácter. E todos os aspetos da infinitude 'prática' que podemos compreender a partir da noção teórica de sentido podem traduzir-se na noção de felicidade. A mediação aqui também é possível e já Kant falava na constituição da pessoa no respeito.»<sup>64</sup>*

Ricœur procurará mostrar a fragilidade desta mediação prática que constitui o respeito. O objeto que lhe serve de guia nesta análise, é a pessoa e não a coisa. O nosso filósofo pretende nesta última reflexão descobrir as raízes da desproporção prática, ou seja, a «desproporção» que nos constitui entre o carácter e a felicidade, a que já nos referimos mais acima.

Há uma dimensão afetiva na noção de perspectiva: é a partir desta que as coisas me aparecem como interessantes ou repugnantes. É alimentando de motivos uma vontade que projeta e se projeta, que a vida afetiva faz as suas avaliações espontâneas ou refletidas: «o amável, o odiável, constituem momentos no movimento de antecipação do que nós denominamos projeto»<sup>65</sup> e refletem o desejo e o carácter.

A finitude do carácter é sublinhada por Kant como a abertura limitada do campo de motivação do homem considerado no seu conjunto,

*«[...]a abertura do meu campo de motivação é a minha acessibilidade de princípio a todos os valores de todos os homens através de todas as culturas. O meu campo de motivação é aberto ao humano no seu conjunto (...) eu sou capaz de todas as virtudes e todos os vícios.»<sup>66</sup>*

O carácter é a origem zero, o homem pode mudar de lugar mas não de carácter. Dizer a minha humanidade equivale a dizer a minha acessibilidade ao humano fora de mim, o que faz de todos os homens os seus semelhantes.

*«A imutabilidade do carácter não é, finalmente, outra coisa, que o aspeto mais radical, mais originário, se se pode dizer, da ideia da origem da perspectiva. A origem zero da percepção, o que nós chamamos o nosso*

---

<sup>64</sup> Ricœur, *L'homme*, 67: «Tous les aspects de finitude "pratique" que l'on peut comprendre à partir de la notion transcendante de perspective peuvent se résumer dans la notion de caractère. Tous les aspects d'infinitude "pratique" que l'on peut comprendre à partir de la notion transcendante de sens peuvent se résumer dans la notion de bonheur. La médiation "pratique" qui prolonge celle de l'imagination transcendante projetée dans l'objet, c'est la constitution de la personne dans le respect.»

<sup>65</sup> Ricœur, *L'homme*, 68: «[...]l'aimable, le haïssable sont des moments dans ce mouvement d'anticipation que nous appelons projet.»

<sup>66</sup> Ricœur, *L'homme*, 77: «Mon champ de motivation est ouvert à l'humain dans son ensemble. (...) Je suis capable de toutes les vertus et de tous les vices.»

*ponto de vista, não é ainda uma verdadeira origem; eu posso mudar a origem de todos os meus entretenimentos, tem a ver com a relação do movimento. Mas se posso mudar de lugar, não posso mudar de carácter.»<sup>67</sup>*

A desproporção culmina, agora, na polaridade entre felicidade e carácter, infinitude e finitude, respetivamente, a segunda desproporção que também enunciámos mais acima. A felicidade não se dá em nenhuma experiência ou ato, designa-se numa consciência de direção em que os acontecimentos da nossa vida nos indicam a visada da felicidade.

*«A investigação do agir humano e da sua perspectiva mais vasta e última revelará que a felicidade é um terminal de destino e não um terminal de desejos singulares; é neste sentido que ela é um todo e não uma soma; é sobre o seu horizonte que se destacam as perspectivas parciais, os desejos anunciados da nossa vida.»<sup>68</sup>*

Ser pessoa é já para Kant a síntese de felicidade e carácter, ela não é a mera consciência de si por si, mas faz-se na representação do ideal de si. É síntese projetada, que se renova a si mesma na representação de uma tarefa,<sup>69</sup> o si é assim visado mais do que vivido. O si não é consciência de si imediata, mas surge sim «através da representação de um ideal de si»<sup>70</sup>. Ricœur propõe-se assim proceder reflexivamente e «procurar as condições desta pessoalidade da pessoa»<sup>71</sup>. Para Ricœur, é preciso estabelecer que a pessoa é um projeto representado por mim mesmo, «o projeto é o que eu [Ricœur] chamo de humanidade, não o coletivo de todos os homens, mas a qualidade humana do homem; [...] é a “constituição ontológica” dos seres humanos em linguagem heideggeriana».<sup>72</sup>

---

<sup>67</sup> Ricœur, *L'homme*, 79: «L'immutabilité du caractère n'est rien d'autre finalement que l'aspect le plus radical, le plus originaire, si l'on peut dire, de l'idée d'origine perspectiviste. L'origine zero de la perception, ce que nous appelons notre point de vue, n'est pas encore une vraie origine; je peut changer l'origine de tous mes spectacles: c'est l'affaire du mouvement. Mais si je peux changer de place, je ne peux changer de caractère.»

<sup>68</sup> Ricœur, *L'homme*, 83: «L'investigation de l'agir humain et de sa visée la plus vaste et la plus ultime révélerait que le Bonheur est une terminaison de destinée et non une terminaison de désirs singuliers; c'est en ce sens qu'il est un *tout* et non une *somme*; c'est sur son horizon que se détachent les visées partielles, les désirs égrenés de notre vie.»

<sup>69</sup> Cf. Ricœur, *L'homme*, 84.

<sup>70</sup> Ricœur, *L'homme*, 86: «[...]elle est seulement conscience de soi dans la représentation de l'idéal du Soi.»

<sup>71</sup> Ricœur, *L'homme*, 86: «[alors seulement il peut être possible de procéder réflexivement et] de chercher les conditions de cette personnalité de la personne.»

<sup>72</sup> Ricœur, *L'homme*, 87: «Ce projet c'est ce que j'appelle l'*humanité*; non pas le collectif de tous les Hommes, mais la qualité humaine de l'homme; [...] c'est la constitution ontologique des “étant” humains en langage heideggerien.»

O si mesmo surge, na interpretação de Ricœur, como uma intenção: «a pessoa constitui um fim existente que a consciência faz consciência de si»<sup>73</sup> é um si projetado e a consciência de si, é uma consciência intencional prática. A pessoa é algo a ser, «é uma forma de tratar o outro e de se tratar a si mesmo. [...] A humanidade é uma forma de tratar os homens tão bem tu, como eu.»<sup>74</sup>

O respeito surge a Kant na sequência deste tipo de reflexão, como o «resultado da síntese da pessoa como objeto ético»<sup>75</sup>. Partindo do paralelismo entre a imaginação transcendental, na filosofia teórica e o respeito na filosofia prática kantiana, Ricœur, encara o respeito como uma síntese subjetiva frágil de desproporção do homem. «No respeito eu sou sujeito que obedece e ordena.»<sup>76</sup> O respeito é a condição de síntese da pessoa. Logo, também aqui é possível uma síntese.

Mas o terceiro nível da minha desproporção, o sentimento que me constitui, é infinito, é o mais dramático, aquele que os modernos esqueceram e o que mais interessa a Ricœur pensar: é com ele que lida o terapeuta: encontramos-nos aqui, com a ideia platônica de «thumos», coração, que Ricœur recupera, para expressar o que me constitui afinal: o sentimento. Ele é a mediação, sempre por fazer entre bios e logos; ele liga a afetividade vital que nos constitui e a afetividade espiritual. O coração surge assim como a terceira instância da antropologia da falibilidade. No movimento que vai da consciência em geral à consciência de si e desta ao sentimento, a antropologia filosófica encontra-se com uma fragilidade cada vez maior.

Resumamos: O primeiro momento corresponde em Kant ao da síntese da palavra e da perspectiva no esquema da imaginação; o segundo ao respeito; e o momento mais frágil, o terceiro, Kant não o conheceu, é Ricœur quem o trabalha e corresponde ao coração. É nele que se situam todas as desproporções que têm o seu ponto culminante na desproporção entre felicidade e prazer. Será, então, possível uma filosofia do coração?<sup>77</sup>

---

<sup>73</sup> Ricœur, *L'homme*, 89: «[C'est en posant] la personne comme fin existante que la conscience se fait conscience de soi.»

<sup>74</sup> Ricœur, *L'homme*, 89: «[la personne] est une manière de traiter l'autre et de se traiter soi-même. [...] L'humanité est la façon de traiter les hommes, aussi bien toi que moi.»

<sup>75</sup> Ricœur, *L'homme*: «[C'est aussi du respect que] procède la synthèse de la personne comme objet éthique.»

<sup>76</sup> Ricœur, *L'homme*, 91: «Dans le respect je suis sujet qui obéit *et* souverain qui ordonne.»

<sup>77</sup> Cf. Ricœur, *L'homme*, 98.

Vimos com Ricœur que o patético pode e deve aceder à palavra. A sua linguagem é a linguagem mítica e retórica. No mito de Platão e na retórica de Pascal *o pathos* é já palavra. É preciso tornar esta linguagem do *pathos* acessível ao discurso filosófico. Nem uma reflexão transcendental sobre a coisa, nem uma reflexão prática sobre a pessoa nos permitem aceder à profundidade de aquilo com que lidamos no patético. Daí a importância que Ricœur atribui ao sentimento esquecido pela filosofia reflexiva. Só o sentimento pode expressar a fragilidade que o homem é, por ser intermediário. Será possível uma filosofia do sentimento que nos permita a realização da meditação na desproporção vivida ao nível do sentimento?

A significação do sentir emerge na reciprocidade entre conhecer e sentir. O sentimento é para Ricœur «um termo que diz respeito a uma multiplicidade de funções parciais: regulações afetivas, emoções desregradas, estados afetivos internos, intuições vagas, paixões, etc.»<sup>78</sup>

Sentir e conhecer esclarecem-se, de acordo com o filósofo, mutuamente: o poder de conhecer estabelece os graus do sentimento e conduz este último à sua confusão essencial. E o sentimento conduz à intenção de conhecer a todos os seus níveis. Esta reciprocidade pode inferir-se a partir de uma análise intencional. Ricœur, realiza este tipo de investigação, abstraindo dos diferentes tipos de realidade que respeitam ao sentir e ao conhecer, chegando assim à estrutura intencional do sentir: ela é a duplicidade interiormente vivida de razão e de sensibilidade que nos constitui como uma unidade marcada por um conflito interior.

O sentimento é uma intencionalidade paradoxal na medida em que designa um aspeto da coisa e por este mesmo fato exprime ou revela a intimidade do eu. O conhecer porque exterioriza o seu objeto, implica uma rutura entre o sujeito e o objeto. Enquanto o conhecimento implica a dualidade sujeito-objeto, o sentimento é a manifestação de uma relação entre nós e o mundo, que mantém e revela a pertença do homem ao mundo. Este paradoxo reflete, segundo Ricœur, o mistério do sentimento:

---

<sup>78</sup> Ricœur, *L'homme*, 99: «[le sentiment n'est plus] qu'un mot qui recouvre une multitude de fonctions partielles: regulations affectives, émotions déréglées, états affectifs internes, intuitions vagues, etc.»

*«[...]a ligação indivisa da minha existência a seres e ao ser pelo desejo e pelo amor»<sup>79</sup>.*

A unidade da intenção e da afeção é normalmente traída pela nossa ideia artificial de objetividade linguística. Devido ao facto de o sentimento não ser objetivo, normalmente ele é designado como «subjetivo». Ignoramos normalmente a riqueza da sua dimensão intencional. Ora, é na medida em que o sentimento manifesta o visado, que ele me manifesta a mim mesmo enquanto afetividade. Ele manifesta o que a vida visa.

*«Tal é o mistério do sentimento: revela sempre um aspeto da coisa visada e, por meio dela, a ligação profunda e inobjetável da minha existência ao ser e aos entes através do desejo e do amor. O coração ambíguo e frágil designa assim toda a região mediana da vida afetiva, que faz a transição entre as afeções vitais e as espirituais e que a filosofia transcendental deixou de lado. Com efeito, o sentimento expõe-nos, revela a própria intimidade do eu, justamente, através da sua intencionalidade e mostra-nos que só um ser racional pode ser sentimento. Isto é, que a humanidade do homem é a polaridade inicial entre cujos extremos está situado o coração: o viver e o pensar.»<sup>80</sup>*

O sentimento deverá assim, segundo Ricœur, acrescentar uma dimensão original à compreensão transcendental da realidade humana. Ele manifesta o seu sentido por contraste com o conhecimento e sua objetivação. A desproporção do conhecimento não se refletirá no sentimento?

Conhecer e sentir têm na sua génese, um sentido duplo. À desproporção do conhecer segue-se a desproporção do sentimento. A reflexão sobre o objeto organizou-se em torno de dois objetos: o fim perspectivístico e o fim da verdade. O homem aparece situado entre a certeza do presente e a exigência de acabar o saber procurando a verdade do todo. No sentimento temos a desproporção originária entre o desejo vital e o amor intelectual (alegria espiritual). Aqui a mediação é frágil pois é no coração que ela se realiza e este está colocado à partida entre estes dois pólos.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Ricœur, *L'homme*, 105: «[...]la liaison indivise de mon existence aux êtres et à l'être par le désir et l'amour.»

<sup>80</sup> Ferreira da Silva, "Hermenêutica", 212.

<sup>81</sup> Cf. Ricœur, *L'homme*, 108.

O desejo humano é pois um desejo cindido entre o prazer, que resulta do cumprimento de atos isolados, parciais, finitos, e a felicidade, que será o culminar de uma vida, i. e., de um projeto existencial. O conflito humano resulta, então, desta desproporção entre o princípio do prazer e o princípio da felicidade – que «é a forma suprema do agradável»<sup>82</sup>. A identidade da intenção e da afeção surge no sentimento.

*«O sentimento é mais do que a identidade da existência e da razão na pessoa, é a pertença/filiação mesma da existência a ser onde a razão é o pensamento.»<sup>83</sup>*

A razão sem sentimento permanece na dualidade, «é o espaço originário onde continuamos a existir [...] são o polo de infinitude da nossa vida afetiva.»<sup>84</sup>

Esta afirmação do homem finito, coração e sentimento, surge na primeira filosofia de Ricœur e é extremamente importante para pensarmos o cuidar:

*«[...]o coração é o órgão e o símbolo do que podemos chamar os esquemas do sentimento ontológico. É nele que encontramos também os esquemas interpessoais do ser-com, os esquemas supra-pessoais do ser-por e o visado fundamental do ser-em; o coração aparece sempre como o outro polo do cuidado; a sua disponibilidade fundiária opõe-se aqui à avareza do corpo e da vida; o sacrifício é a forma dramática que, numa situação de catástrofe, assume a sua transcendência.»<sup>85</sup>*

O conflito humano resulta do facto de o homem sentir-se a desproporção entre o princípio do prazer e o princípio da felicidade. A análise das paixões fundamentais em que se constitui a dimensão relacional humana, as do ter, poder e valer, mostra-nos ainda as dimensões possíveis do conflito e na nossa perspetiva a importância do cuidado e das profissões do cuidar de hoje.

---

<sup>82</sup> Ricœur, *L'homme*, 114: «[...]c'est la forme suprême de l'agréable.»

<sup>83</sup> Ricœur, *L'homme*, 118: «[...]le sentiment, c'est plus que l'identité de l'existence et de la raison dans la personne, c'est l'appartenance même de l'existence à l'être dont la raison est la pensée.»

<sup>84</sup> Ricœur, *L'homme*: «[...]l'espace originnaire dans lequel nous continuons d'exister. [...] ils constituent le pôle d'infinitude de toute notre vie affective.»

<sup>85</sup> Ricœur, *L'homme*, 119: «Le "cœur" est à la fois le organe et le symbole de ce que nous venons d'appeler les "schèmes" du sentiment ontologique; on y trouve aussi bien les schèmes interpersonnelles de l'être-avec que les schèmes suprapersonnelles de l'être-pour, et que la visée fondamentale de être dans; toujours le Cœur y apparaît comme l'autre pôle du Souci; Sa disponibilité foncière s'y oppose toujours à l'avarice du corps et de la vie; le sacrifice est la forme dramatique que, dans une situation de catastrophe, revêt sa transcendance.»

A história da prestação de cuidados diz-nos que, no início do séc. XX, este era um trabalho não remunerado, maioritariamente exercido por mulheres. Estas eram praticamente obrigadas a negarem o seu próprio eu para se dedicarem aos outros, que se encontravam numa situação de velhice, de pobreza ou doença e que eram recolhidos em instituições ou hospitais por caridade.<sup>86</sup> Todas as consequências negativas desta postura para com o cuidado, tiveram como efeito a necessidade de repensar e reestruturar a forma do cuidar, dado que estamos a lidar com uma situação vivencial em que a vulnerabilidade e a fragilidade da pessoa hoje se revelam como nunca. Fazendo nossas as palavras de Yves Gyneste e Jérôme Pellissier e articulando-as com o pensamento de Ricœur:

*«[...]pensamos que é possível, a partir do que sabemos sobre a saúde, o bem-estar e a qualidade de vida, a partir do que sabemos sobre as particularidades do ser humano ( ser de desejos e necessidades, ser de autonomia e de sentidos), estabelecer uma filosofia dos cuidados que seja, antes de mais, uma filosofia da relação; que permita, assim, aos prestadores orientar a sua reflexão e a sua prática fornecendo-lhes não apenas indicações sobre o ato de cuidar e as suas modalidades de execução, mas igualmente referências sobre as ligações de humanidade que podem ser mantidas e enriquecidas através da relação de cuidados. Uma filosofia prática que nasce de três fontes indissociáveis: as características da humanidade, os valores éticos e cívicos da nossa sociedade e os conhecimentos científicos atuais.»<sup>87</sup>*

Há por isso que ter em conta, se não queremos manter o dualismo tradicional, a estrutura antropológica que Ricœur nos indica, para que a nossa desproporção constitutiva não invalide uma situação de cuidado, no encontro terapêutico.

Assim, tendo em conta as grandes paixões humanas que estruturam, segundo o filósofo, as primeiras formas da relação entre os homens na sua referência às coisas, a paixão do valer, o valer para o outro, corolário da estima de si pode como as outras paixões (ter e poder) tornar-se perversão. Há na busca da estima um desejo de existir mediado pelo reconhecimento do outro. A constituição do si faz-se para além da esfera do económico e do político, por meio das relações interpessoais. Aqui manifesta-se o

---

<sup>86</sup> Cf. Jérôme Pellissier e Yves Gineste, *Humanidade. Compreender a velhice, cuidar dos homens velhos*. Tradução de Joana Chaves, (Lisboa: Instituto Piaget, 2008), p.196.

<sup>87</sup> Pellissier e Gineste, *Humanidade*, 236-237.

desejo de ser estimado, aprovado e reconhecido. A estima de si que eu encontro através da estima do outro, não é diferente da estima que eu tenho pelo outro. É a humanidade que eu estimo no outro e em mim mesmo. Eu acredito que tenho valor aos olhos de um outro, que aprova a minha existência – no limite este outro sou eu mesmo.

*«É porque a constituição do Si vai além da esfera do económico e do político, na região das relações interpessoais; é lá que persigo o propósito de ser estimado, aprovado, reconhecido. A minha existência para mim mesmo é tributária desta constituição na opinião do outro.»<sup>88</sup>*

Esta crença consiste no sentimento do meu valor, ela é para Ricœur o ponto mais alto a que se pode elevar a estima de si. É constitutiva do homem, no entanto é possível a queda numa patologia da estima, a glória vã.

*«[...]esta possibilidade de não ser mais do que uma frase de outro, esta dependência da frágil opinião, pode dar ocasião às paixões da glória que transplantam a sua vaidade sobre a fragilidade do respeito/estima como opinião.»<sup>89</sup>*

O sentimento revela esta nossa fragilidade conflitual.<sup>90</sup> É na região intermediária entre *bios* e *logos* que se constitui o si, ele é afinal uma transição permanente, sem poder fechar-se em sínteses prematuras. Deste facto resulta que a falibilidade do si é possível, mas não inevitável.<sup>91</sup>

Chegamos, assim, à noção de fragilidade, que é o nome que Ricœur dá à desproporção a que se chega a partir de uma análise fenomenológica do poder humano de conhecer, de agir e sentir. Ela revela-se, como conflito, pois a síntese não é algo de objetivo, mas é o próprio coração; ora este tanto combate do lado da razão como do prazer ele é a dualidade do sentimento que coloca o homem constantemente entre o

---

<sup>88</sup> Ricœur, *L'homme*, 137: «C'est pourquoi la constitution du Soi se poursuit au-delà de la sphère de l'économique et du politique, dans la région des relations interpersonnelles; c'est là que je poursuis le dessein d'être estimé, approuvé, reconnu. Mon existence pour moi-même est tributaire de cette constitution dans l'opinion d'autrui.»

<sup>89</sup> Ricœur, *L'homme*, 137: «[...]cette possibilité de n'être plus qu'une phrase d'autrui, cette dépendance à la fragile opinion, sont précisément l'occasion des passions de la gloire qui greffent leur vanité sur la fragilité de l'estime.»

<sup>90</sup> Cf. Ricœur, *L'homme*, 122.

<sup>91</sup> Cf. Ricœur, *L'homme*, 125.

prazer situando a felicidade entre o desejo vital e o desejo intelectual. Somos uma realidade mista na qual se reconhece a trama das grandes paixões humanas<sup>92</sup>.

Com efeito, a dualidade prazer e da felicidade, sem uma síntese realmente conseguida, traduz-se na busca infindável ao nível do ter, do poder e do valer.

*«Entre a finitude do prazer, que encerra um ato bem delimitado e o separa do resto, e o infinito da felicidade, o coração oscila num indefinido e, com ele, surge a ameaça que presa a uma busca infinita.»<sup>93</sup>*

A função do sentimento, lembra-nos Ricœur, é religar o que o conhecimento cinde.<sup>94</sup> Religar o homem às coisas, aos seres, ao ser. Enquanto o movimento de objetivação tende sempre a opor o homem ao mundo, o sentimento liga intencionalidade – que o projeta para além de si – e afetividade – que o liga à sua existência. Mas ao interiorizar todas as ligações do homem ao mundo, ele suscita uma nova cisão: a do homem, consigo mesmo. Ele distende o homem por duas referências afetivas essenciais:

*«[...]a da vida orgânica que termina na perfeição instantânea do prazer e a da vida espiritual que aspira à totalidade e à felicidade»<sup>95</sup>.*

O sentimento torna sensível a dualidade da razão e da sensibilidade. Ele coloca o eu entre dois aspetos afetivos fundamentais: o prazer que corresponde à perfeição instantânea da vida orgânica e a felicidade que corresponde à perfeição da vida espiritual. O homem na sua constituição originária é conflito; sendo ele próprio a desproporção do bios e do logos, o seu «coração» sofre a discórdia originária.

Podemos assim, com Ricœur, compreender o conceito de falibilidade. Quando Ricœur define o homem como ser falível, tenta transmitir a ideia de que a própria constituição do homem possibilita o sofrimento<sup>96</sup> e a alegria que a tradição esqueceu. É com eles que lida o terapeuta.

---

<sup>92</sup> Cf. Ricœur, *L'homme*, 145.

<sup>93</sup> Id, Ricœur, *L'homme*, 142: «Entre la finitude du plaisir, qui clôt un acte bien délimité et le scelle de son repos, et l'infini de bonheur, le thumos glisse un indéfini et, avec lui, la menace qui s'attache à une poursuite sans fin.»

<sup>94</sup> Cf. Ricœur, *L'homme*, 147.

<sup>95</sup> Ricœur, *L'homme*, 148: «[...]il distend le moi entre deux visées affectives fondamentales, celles de la vie organique qui s'achève dans la perfection instantanée du plaisir, celle de la vie spirituelle qui aspire à la totalité, à la perfection du bonheur.»

<sup>96</sup> Cf. Ricœur, *L'homme*, 149.

Não coincidir consigo mesmo torna-se uma limitação para o homem e exige o lugar do outro no seu crescimento. Ricœur, considera que a teoria cartesiana do homem como “meio entre Deus e o nada” é puramente apologética e não permite explicar a fragilidade humana. Para o nosso autor, são as ideias de desproporção como limitação e limite do homem que permitem a clarificação da falibilidade humana. O homem não está no meio de, é ele mesmo um ente mediador na sua verdadeira essência. E porque a mediação que faz nunca é perfeita, ele é falível.

É a desproporção entre finitude e infinitude e sobretudo a mediação frágil das duas, «que faz da limitação humana o sinónimo de falibilidade»<sup>97</sup>. A afirmação originária só se torna pessoa, através da negação existencial que podemos traduzir na perspectiva, no carácter e no sentimento vital. Ricœur traduz esta negação existencial no movimento do exterior para o interior, como diferença de mim face ao outro, como diferença de mim a mim, terminando na tristeza do finito.<sup>98</sup>

A limitação traduz-se na fragilidade humana uma vez que o homem é misto de afirmação originária e limitação humana. O próprio homem é a limitação por não conseguir fazer bem a mediação.

*«O homem é a Alegria do sim, na tristeza do finito.»<sup>99</sup>*

O misto que o constitui torna-o uma tarefa. O que o sentimento revela é esta não-coincidência do homem consigo mesmo e a necessidade de mediação contínua. O homem é conflito originário, que se traduz no sentimento. Porque somos sentimento experienciamos-nos a nós mesmos como conflito. Aqui a mediação é sempre frágil.

Ricœur coloca a seguinte questão no final deste livro: «poderá o homem descrever a origem do mal no mundo?»<sup>100</sup>. Responde que sim, mas «somente num plano imaginário a imaginação da inocência não é mais do que a representação de uma vida humana [...]»<sup>101</sup>.

---

<sup>97</sup> Ricœur, *L'homme*, 150: «[C'est ce rapport] qui fait de la limitation humaine le synonyme de la faillibilité.»

<sup>98</sup> Cf. Ricœur, *L'homme*, 152.

<sup>99</sup> Ricœur, *L'homme*, 156: «L'homme, c'est la Joie du Oui dans la tristesse du fini.»

<sup>100</sup> Ricœur, *L'homme*, 160: «Peut-on alors isoler cette représentation de l'origine de la description du mal à travers lequel l'originnaire a été aperçu?»

<sup>101</sup> Ricœur, *L'homme*, 160: «Oui, mais seulement sur un mode *imaginaire*; l'imagination de l'innocence n'est pas autre chose que la représentation d'une vie humaine (...).»

Então, o mal não é algo constitutivo do homem, é apenas uma possibilidade. Também o mal físico pode surgir por várias razões sejam elas de ordem biológica ou genética, acidental, ou comportamental. E este mal-estar é algo que afeta profundamente o homem, que condiciona o seu bem-estar, podendo agudizar nele mesmo a sua fragilidade e a vivência da sua falibilidade, dado que o mal-estar físico pode interferir com a razão e com os sentimentos, alterando a vivência pessoal e maneira de estar.

*«[...] é a confissão e só a confissão, que liga o mal ao homem, não só ao homem enquanto lugar da sua manifestação, mas ao homem, enquanto seu autor.»<sup>102</sup>*

Da falibilidade ao mal, o percurso do filósofo vai levá-lo à análise da linguagem da ação (a confissão refere-se a ações) e ao encontro de uma forma de linguagem que o vai fazer passar da fenomenologia do homem falível à hermenêutica da sua linguagem contrastiva.

---

<sup>102</sup> Portocarrero, *Hermenêutica*. 214. apud Ricœur, *L'homme*, 18.

## 2. O mal, o testemunho e a narrativa.

O mal mostra-se, de facto, na ordem dos acontecimentos, no sofrimento e é da ordem do testemunho<sup>103</sup>. Após o fracasso de uma metafísica do mal surgiu a necessidade de pensar esta questão através da fenomenologia, que localizou o mal no sofrimento após a colocação entre parêntesis de todas as especulações sobre o mal.<sup>104</sup>

*«O único saber possível acerca do sofrimento é o saber que o sofrimento tem dele mesmo: ele não é da ordem da justiça ou da explicação, mas do testemunho.»<sup>105</sup>*

Ora, o testemunho que diz o mal vai exigir a questão de *quem* sofre e para entender este ente capaz de se fazer um *quem*, Ricœur aposta numa *via longa* de reflexão sobre a linguagem da ação. Com efeito, a linguagem do testemunho não é a descritiva clássica, mas a emotiva, isto é, marcada pela confusão e experiência de contraste; ela revela-nos como é que o sentimento chega à articulação do sentido<sup>106</sup>, obrigando a pensar a dupla natureza unívoca e equívoca do discurso humano<sup>107</sup>. A linguagem do mito e do símbolo, vai assim interessar a Ricœur, que encontrou nela uma forma diferente de compreender o homem, de dizer a opacidade do sofrimento, enxertando a hermenêutica na fenomenologia.<sup>108</sup>

*«Onde o método de “redução”, aplicado por Husserl ao conjunto das obras de cultura, visa revelar um solo de experiência que lhe preexiste e que pode ser objeto de uma descrição pura, a hermenêutica sugere, ao contrário, que não há experiência que não seja mediatizada pelos signos, nem, conseqüentemente, descrição, da experiência que não seja igualmente uma interpretação e não deva, para o efeito, mobilizar conscienciosamente todos os recursos da linguagem e da cultura.»<sup>109</sup>*

Como dissemos mais acima, o mal não é constitutivo do homem, não pertence às suas estruturas ontológicas, surge para Ricœur na ação e na linguagem, não podendo ser

---

<sup>103</sup> Porée, *O Mal*, 201.

<sup>104</sup> Porée, *O Mal*, 201.

<sup>105</sup> Porée, *O Mal*, 201.

<sup>106</sup> Cf. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris: Seuil, 1965), 28.

<sup>107</sup> Cf. Ricœur, *De l'interprétation*, 28.

<sup>108</sup> Cf. Porée, *O Mal*, 205.

<sup>109</sup> Porée, *O Mal*, 205-206.

por isso objeto de conhecimento perceptivo. A falta do homem simultaneamente capaz e frágil, revela-se através das linguagens, da confissão, religiosa e psicanalítica, da ação e pode ser interpretada e ser considerada via de sentido para entender a situação do homem no mundo.

A linguagem que descreve a falta na ação é a linguagem da lamentação, mais primitiva que a linguagem simbólica.

*«[...] a lamentação é o ponto de contato da linguagem e do silêncio, onde a linguagem não se conquistou ainda a ela mesma e tem falta dos recursos construtivos que o símbolo dá ao mito e à especulação. Se ela torna possível uma fenomenologia, ela assinala ao contrário, o limite de uma hermenêutica do mal.»<sup>110</sup>*

Para o encontro terapêutico esta atenção à opacidade da linguagem é fundamental, por isso esta via longa de Ricœur interessa-nos muito dado o caráter hermenêutico do cuidado próprio das terapias. Explicitemos então o que Ricœur entende por símbolo, uma vez que estamos habituados à consideração meramente apofântica da linguagem, no Ocidente. Na sua obra *De l'interprétation. Essai sur Freud* o filósofo define o símbolo como:

*«[...]uma expressão linguística de duplo sentido que requer uma interpretação, esta interpretação é um trabalho de compreensão que visa decifrar os símbolos.»<sup>111</sup>*

Vemos que o símbolo só funciona se for interpretado e seguiremos, neste sentido, o desafio de Ricœur que, nesta fase do seu pensamento, em que se dedica à via longa de compreensão do homem, aposta no pensamento simbólico para o compreender melhor. É por meio desta aposta que surge na sua filosofia a viragem hermenêutica da fenomenologia do homem concreto e esta nova via vai colocar-lhe o problema da conciliação entre a reflexão que acedeu ao imenso campo dos símbolos e a exigência de

---

<sup>110</sup> Porée, *O Mal*, 207.

<sup>111</sup> Paul Ricœur, *D'Interprétation: Essai sur Freud*. (França: Editions du Seuil, 1995), 19: «[...] une expression linguistique à double sens qui requiert une interprétation, l'interprétation un travail de compréhension qui vise à déchiffrer les symboles.»

rigor e racionalidade da filosofia, de que o filósofo nunca abriu mão<sup>112</sup>. Digamos, pois, que toda a sua via longa se dedica a esta tarefa, mostrando-nos que é:

«[...]na própria época em que a nossa linguagem se torna mais precisa, mais unívoca, mais técnica, numa palavra, mais apta a estas formalizações integrais que se chamam justamente lógica simbólica(...), é nesta mesma fase do discurso que queremos recarregar a nossa linguagem, que queremos voltar a partir da linguagem plena (...). É assim a mesma época que desenvolve a possibilidade de esvaziar a linguagem e a de a preencher de novo.»<sup>113</sup>

A ligação necessária entre reflexão filosófica e interpretação dos símbolos vai encontrá-la Ricœur por meio da consciência do mal e da sua experiência de contraste; de acordo com o filósofo a questão alcança o seu auge quando percebemos que o simbolismo do mal é também o reverso de um simbolismo da salvação<sup>114</sup>. Os símbolos têm então um valor heurístico fundamental, ao nível da experiência temporal e ontológica implicada na experiência de contraste que é o sofrimento. Devido à sua dupla vertente regressiva e progressiva a interpretação desta linguagem simbólica abre-se a um conflito de interpretações que o filósofo enfrenta e o faz chegar à conclusão que à consciência do homem concreto apenas se acede mediante as suas expressões e testemunhos e não de modo imediato. A reflexão não é uma intuição, é antes a tarefa de recuperar o esforço «do *ego* do *ego Cogito* no espelho dos seus objetos, obras e finalmente atos»<sup>115</sup>. Com efeito, a posição do *ego* não é dada nem numa evidência psicológica nem numa intuição intelectual nem numa visão mística. Uma filosofia reflexiva deve ser hermenêutica porque ela é o contrário de uma filosofia do imediato<sup>116</sup>. A consciência não é para Ricœur, nem era já para Freud, representante de uma das linhas do conflito das interpretações, um dado mas uma tarefa<sup>117</sup>.

---

<sup>112</sup> Cf. Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique II* (Paris, Seuil: 1969), 283.

<sup>113</sup> Ricœur, *Le conflit*, 284: «C'est à l'époque même où notre langage se apte à ces formalisations intégrales qui s'appellent précisément logique symbolique (...), c'est à cette même époque du discours que nous voulons repartir du plein du langage. (...) Ainsi c'est la même époque qui développe la possibilité de vider le langage et celle de le remplir à nouveau.»

<sup>114</sup> Cf. Ricœur, *Le conflit*, 312.

<sup>115</sup> Ricœur, *Le conflit*, 322: «[...] l'*ego* de l'*ego Cogito* dans le miroir de ses objets, de ses œuvres et finalement de ses actes.»

<sup>116</sup> Cf. Ricœur, *Le conflit*, 322.

<sup>117</sup> Cf. Ricœur, *Le conflit*, 322.

«Tal é a raiz última do nosso problema; ela reside nesta conexão primitiva entre o ato de existir e os sinais que desenvolvemos nas nossas obras; a reflexão deve tornar-se interpretação porque eu só posso compreender o ato de existir nos seus signos espalhados pelo mundo.»<sup>118</sup>

Ora porque o símbolo é signo e também um texto em miniatura, nesta fase Ricœur vai passar do estudo do símbolo ou linguagem de duplo sentido para o do texto em ordem a poder perceber o sentido da ação humana. A intencionalidade do agir não se reduz ao modelo da observação direta, não é uma coisa, é semelhante à intencionalidade de um texto não puramente descritivo. Nesta análise do texto, o filósofo dialoga com o estruturalismo e sua criação de regras para a linguagem, nomeadamente para o texto e vai dedicar-se ao estudo da metáfora viva dos grandes textos ou testemunhos da humanidade. A relação com uma ciência da linguagem, como o estruturalismo, vai permitir-lhe na obra *Temps et récit* (três volumes) abordar a narrativa como modo de dizer o tempo vivido do agir e o interagir humano.

Foi de facto o problema do tempo vivido, implicado na experiência singular do sofrimento, que levou Ricœur a lembrar os filósofos que tinham pensado o tempo, a manifestar a sua insatisfação e a repensar o problema central do triplo presente de Santo Agostinho. Toda esta problemática é para nós importante pois a experiência do sofrimento implica uma temporalidade própria que demanda a terapia que fazemos. A experiência do sofrimento, enquanto presente que não se suporta, remete continuamente para um presente passado e um presente futuro que, sendo traços do *animus* humano, segundo Agostinho, se revelam com força no sofrer. No contexto terapêutico o mal, o sofrimento, manifestado muitas vezes através da doença, diz-se, através do lamento, que exprime justamente como a doença afeta a capacidade da pessoa viver o seu presente, de fazer a sua vida quotidiana normal, como afeta a forma de se relacionar com os outros e manifesta também, muitas vezes, a forma de como a pessoa se sente incompreendida e desamparada pelos que a rodeiam. (Seja a nível pessoal ou institucional. Veremos, mais à frente, no nosso trabalho, como Ricœur analisa estes aspetos na prática clínica, em maior pormenor).

---

<sup>118</sup> Ricœur, *Le conflit*, 325 : «Telle est l'ultime racine de notre problème : elle réside dans cette connexion primitive entre l'acte d'exister et les signes que nous déployons dans nos œuvres ; la réflexion doit devenir interprétation, parce que je ne peux saisir l'acte d'exister ailleurs que dans des signes épars dans le monde.»

A narrativa de vida da pessoa é muitas vezes plasmada na narrativa da lamentação em contexto terapêutico. As pessoas com capacidade para o fazer mostram muitas vezes, sem, por vezes, terem disso consciência, como a doença, que as leva a procurar determinada terapia, está agravada por essa narrativa da temporalidade de vida suspensa que, não sendo corretamente interpretada, pode afetar ainda mais o seu estado de saúde e exasperar a sua narrativa da lamentação.

*«É verdade: o sofrimento exige narrativa.»<sup>119</sup>*

Mas ela requer ainda que se compreenda o nexa entre tempo vivido e narrativa. A esta tarefa se dedicou o nosso filósofo. Com o pressuposto de que, o tempo humano requer a narrativa, de que esta é a condição da existência temporal<sup>120</sup>, Ricœur, na sua obra *Tempo e Narrativa* faz o percurso pela via longa da hermenêutica, através da análise da ficção e do seu *mythos* e do modo como este é fundamental para a construção do humano, do tempo humano. Nesta ficção estão presentes os símbolos configuradores de sentido da vida humana que permitem ao homem e à comunidade construir-se na sua mesmidade e ipseidade, reconfigurar-se na sua identidade narrativa.

*«É na estrutura narrativa do discurso que deve ser procurada a inteligibilidade do tempo, uma vez que nesta se exprime afinal o mistério da dimensão não objetivável da experiência humana, na sua relação mais originária com o mundo.»<sup>121</sup>*

É a intriga, o *mythos*, que permite a catarse/*katharsis*, ela opera uma transfiguração da praxis ética, que «em Aristóteles pertence simultaneamente ao domínio ético e poético. Daí que o *mythos* se situe na charneira do teórico e do prático e nos interpele: ele gera tramas e figuras, que enriquecem a nossa condição temporal de agentes, pela possibilidade de identificação que oferecem»<sup>122</sup>.

O tempo vivido só pode ser apreendido através do modelo narrativo, o tempo da narrativa surge como um terceiro tempo (que resulta dos acontecimentos do tempo com os discursos que transformam o tempo em ficção), para além do tempo cronológico e do tempo psicológico. A construção de ficções é a melhor forma que o homem tem de se

---

<sup>119</sup> Porée, *O Mal*, 210.

<sup>120</sup> Cf. Portocarrero, *Horizontes*, 57.

<sup>121</sup> Portocarrero, *Horizontes*, 59.

<sup>122</sup> Portocarrero, *Horizontes*, 66.

compreender como agente e paciente, dado que esta é a melhor via de acesso à nossa interioridade; a natureza dinâmica da nossa identidade exige-o unificando a narrativa os elementos que podem colocar constantemente em causa o fio condutor história que a pessoa constrói. Para isto é necessário o acesso ao tempo. Ricœur pretende, com este terceiro tempo ultrapassar as aporias agostinianas do tempo vivido.

A intriga permite que seja feita a mediação entre os eventos isolados ou dispersos, convertendo-os numa história inteligível, fornecendo assim uma solução poética ao paradoxo do tempo.<sup>123</sup> O seu tema é o mais difícil e o mais vital de todos pois trata-se fundamentalmente do bem e do mal que são vividos neste mundo, apenas na contingência do vivido, no meio das circunstâncias variáveis que a literatura descreve e a ciência esquece com as suas generalidades. A literatura, histórica e de ficção, abrem-nos assim à condição dos outros; ela toca a nossa interioridade e torna-nos sensíveis às várias nuances da vida em interação.

Para compreendermos melhor como todo este processo se desenrola no pensamento ricœuriano temos de recorrer à *Poética* de Aristóteles, obra de que parte Ricœur e se apropria dos conceitos de *mythos*, *mimese*, e *katharsis*. Já abordamos levemente a *katharsis* e o *mythos*, mas vamos tenta perceber o conceito de *mimesis* e a ligação que Ricœur estabelece entre eles, ainda que partindo de Aristóteles, ultrapassa-o.

«A *mimesis* tem a capacidade da configuração narrativa já que medeia o tempo prefigurado do campo prático e a nossa experiência temporal por esse tempo construído.»<sup>124</sup>

Com o intuito de recolocar a representação noutra campo, polissemicamente mais rico e mais aberto, que é o da *mimese*, Ricœur, parte do sentido aristotélico desta como produção criadora enraizada no fazer humano, conferindo-lhe, assim, um incremento de sentido.<sup>125</sup> O sentido da *mimesis* em Aristóteles é diferente do sentido platónico, que referia uma imitação, pois, até mesmo a criação do mundo era como a imitação da natureza verdadeira do mundo das ideias.

---

<sup>123</sup> Portocarrero, *Horizontes*, 62.

<sup>124</sup> Martinho Soares. “Tempo, Mythos e Praxis: o diálogo entre Ricœur, Agostinho e Aristóteles” (Dissertação de Mestrado em Poética e Hermenêutica apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2013), 112.

<sup>125</sup> Cf. Joaquim Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*. (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004), 26-27.

Ricœur desenvolve, assim, numa perspectiva narrativa, três níveis da mimese de forma a enquadrar «o “salto” que é a mimese-ficção (mimese II) *entre* duas mimeses, uma a montante e outra a jusante (mimese III). Ora, estas duas mimeses (I e III) comportam ações e sujeitos, *aquém e para além* da “ação poética” própria da configuração. A mimese II retira toda a sua inteligibilidade desta função de mediação entre o “a montante” do texto e o seu “a jusante”; na verdade, a mimese II transfigura a mimese I em mimese III pelo seu poder de configuração.»<sup>126</sup> Vamos, então, tentar mostrar esta dinâmica entre as diferentes *mimesis*.

Podemos pensar a *Mimesis* I como o conjunto de potencialidades simbólicas que governam e o campo prático e como a pré-compreensão das linhas que compõem a ação. É “a qualidade narrativa da experiência humana, sem a qual poeta nenhum poderia representar os agentes que se tornam nobres ou vis.”<sup>127</sup>

A narrativa imita poeticamente a ação, mas parte da simbólica prévia que governa a práxis. Quem escreve deve ser capaz de identificar a ação pelos seus traços estruturais e para que a ação possa ser narrada com sentido e de modo articulado, é preciso identificar as mediações simbólicas da ação (assim designadas por Ricœur); estas são portadoras de caracteres temporais que permitem uma inteligibilidade narrativa. Assim, para que possa haver narração, o escritor deve ter presentes, no campo da ação, três tipos de traços: estruturais, simbólicos e temporais.<sup>128</sup>

*«Só por meio da estrutura simbólica e narrativa da palavra humana podemos aceder ao homem capaz na sua dimensão histórica, ética e institucional.»<sup>129</sup>*

Aquilo que Ricœur entende por compreensão prática refere-se ao conjunto da rede concetual da situação, da ação a ser narrada. Então, a estrutura pré-compreensiva da ação supõe o conhecimento das circunstâncias e da sua simbólica.

O símbolo é uma significação imanente à própria ação, decifrável pelos atores do jogo social de cada cultura, que é composta por um conjunto de símbolos e valores que interagem uns com os outros.<sup>130</sup>

---

<sup>126</sup> Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 29.

<sup>127</sup> Portocarrero, *Horizontes*, 67.

<sup>128</sup> Soares “Tempo”, 113.

<sup>129</sup> Portocarrero, *Horizontes*, 61.

A *mimesis* II, sendo, por sua vez, o ato de configuração narrativa, reconhece, na ação, as estruturas temporais que reclamam uma narração e joga com os códigos narrativos da língua em questão.

*«[A mimesis II] pela sua função de mediação e transgressão, abre o mundo engrandecido da composição poética, a possibilidade de uma história e a capacidade que ela tem de ser seguida e instituída, nas palavras de Ricœur, a literariedade da obra literária.»<sup>131</sup>*

A atividade configuradora dos acontecimentos, das ações, opera uma transição da *mimesis* I para a *mimesis* II, através da transição da ordem paradigmática a uma ordem sintagmática. São os traços temporais que permitem à intriga fazer a mediação e embora estes sejam estranhos a Aristóteles, eles estão implicados no dinamismo constitutivo da configuração narrativa, dando, assim, o seu sentido pleno ao conceito de concordância discordante. A *mimesis* II resolve o paradoxo agostiniano do tempo de um modo poético.<sup>132</sup>

*«[...]pela sua estrutura episódica, o tempo narrativo faz referência ao tempo em que os acontecimentos se desenrolam ou poderiam desenrolar, isto é, ao tempo do mundo: mas por outro lado toda a narrativa constrói uma nova pertinência semântica ao inscrever os acontecimentos no tempo do discurso. E isto implica uma estruturação qualitativa do tempo segundo a lógica do que é provável: a intriga gera universais poéticos, isto é, possíveis, porque nela os episódios seguem-se “não um após o outro”, mas um por causa do outro. Este “nexo causal” não é agora o nexos necessário da lógica, mas um nexos verosímil. A intriga produz categorias verosímeis, quando a estrutura repousa sobre o nexos interno e não sobre acidentes externos. Então, compor intrigas é fazer surgir universais poéticos, o que significa que a atividade poética se caracteriza não por ver o universal, mas por fazê-lo surgir.»<sup>133</sup>*

A narrativa como atividade dinâmica, consiste, então, na representação e não na simples reprodução da realidade, ela não está obrigada a seguir uma ordem temporal cronológica, esta pode nem existir. Ela obedece à ordenação lógica (segundo a

---

<sup>130</sup> Cf. Soares “Tempo”, 115-118.

<sup>131</sup> Portocarrero, *Horizontes*, 68.

<sup>132</sup> Cf. Soares “Tempo”, 118-119.

<sup>133</sup> Portocarrero, *Horizontes*, 65-66.

necessidade e a verossimilhança) dos fatos, como defendia Aristóteles, o que é muito diferente da crónica e da descrição.<sup>134</sup>

Podemos agora fechar o círculo daquilo que é o entendimento da atividade mimética, com a compreensão daquilo que Ricœur designa como *mimesis* III. Esta é um estágio representativo, complemento da mimese II. É o conceito de aplicação gadameriano, isto é, é no leitor que se conclui o percurso da mimese. A atividade fundamental da *mimesis* III é a leitura.<sup>135</sup>

«[...]só o ato de leitura, escuta e apropriação, em sentido gadameriano, consegue, de fato, realizar a refiguração construída pela projeção do mundo do texto, o tal mundo mediador entre tempo cronológico e tempo vivido.»<sup>136</sup>

São o esquematismo e a tradição que mantêm uma relação com o tempo. Ambos requerem a atividade da leitura para serem ativados e assegurarem a continuidade que une a *mimesis* III à *mimesis* II.

O esquematismo é a «capacidade que a imaginação “produtiva” tem de engendrar, na tessitura da intriga ou no ato configurante, uma inteligibilidade mista entre o tema da história narrada e a apresentação intuitiva das circunstâncias, dos caracteres, dos episódios e das fortunas de mudança que produzem o desenlace»<sup>137</sup>.

A tradição é a «transmissão viva de um legado inovador que sempre pode ser reativado por um regresso aos momentos mais criadores do fazer poético. E supõe dois fatores interdependentes: a sedimentação (guarda os paradigmas universais ancestrais que enforma a composição das intrigas e são resistentes às mudanças) [isto é importante na terapia...] e a inovação, que tem sempre lugar na narrativa, uma vez que cada narrativa é sempre um ato singular e novo.»<sup>138</sup>

«[...]o alcance purificador da Poética reside justamente na conversão do imaginário humano que o corpo do texto realiza pelo modo como

---

<sup>134</sup> Cf. Soares “Tempo”, 120.

<sup>135</sup> Cf. Soares “Tempo”, 122.

<sup>136</sup> Portocarrero, *Horizontes*, 68-69.

<sup>137</sup> Soares “Tempo”, 121.

<sup>138</sup> Soares “Tempo”, 121.

*questiona o universo sedimentado das ideias admitidas e como refigura, inovando»<sup>139</sup>*

Pela leitura, o sujeito é tocado pelo outro na sua interioridade, participa de mundos diferentes, que enriquecem o conhecimento que ele possui de si mesmo e dos outros. Daí que para Ricœur «*compreender-se a si mesmo seja, para o novo sujeito (pessoa), entender-se a si mesmo diante das propostas de sentido do texto*».<sup>140</sup> Assim, o *mythos* só atinge o seu pleno sentido quando é devolvido ao tempo da ação efetiva e da paixão pela *mimesis* III; é esta reflexão que Ricœur extrapola das entrelinhas da Poética.<sup>141</sup> É, então, pela mediação narrativa que acedo ao tempo:

*«[...]não há acesso direto ao tempo. Este faz parte de mim, é invisível em si mesmo, o que impossibilita a elaboração de uma fenomenologia pura. (do Tempo) Exige, pelo contrário, a mediação do discurso indireto, o da intriga narrativa que, pelos laços que estabelece entre episódios, permite que a vivência discordante do tempo tenha finalmente uma representação concordante. [...] sem narrativa não há acesso direto ao tempo, tal é o pressuposto de que parte Ricœur, em consequência do falhanço da filosofia (ou fenomenologia) de Agostinho a Heidegger para conceber o tempo vivido de modo coerente.»<sup>142</sup>*

Por isso, o homem tende a datar (historicamente, cronologicamente ou humanamente) o seu percurso de vida por relação a acontecimentos vividos por si e ou por outros. Acontece frequentemente nas TNC a pessoa começar o seu pedido de ajuda mediante narração a partir da manifestação da doença, ou acontecimento traumático, ou até de uma vivência particular.

*«[...]a narrativa é guardiã do tempo, na medida em que ele só pode ser pensado na medida em que ele for narrado.»<sup>143</sup>*

Toda esta experiência leva-nos a pensar *quem* é este leitor, quem é esta pessoa, este paciente. Esta é a identidade do *quem*, esta operação narrativa desenvolve uma

---

<sup>139</sup> Portocarrero, *Horizontes*, 68.

<sup>140</sup> Soares “Tempo” 124.

<sup>141</sup> Soares “Tempo” 124.

<sup>142</sup> Portocarrero, *Horizontes*, 57.

<sup>143</sup> Soares “Tempo” 143.

identidade dinâmica onde se concilia identidade e diversidade.<sup>144</sup> Podemos agora abordar a questão da identidade narrativa, que na obra *Soi-même comme un autre* Ricœur desenvolverá, e que faz a articulação entre a identidade *idem* e a identidade *ipse*.

«A diferença entre identidade *idem* e *ipse* não é mais do que a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa.»<sup>145</sup>

A mesmidade do sujeito é entendida como um *idem*, caracterizado pela unicidade; o sujeito é entendido como uma continuidade ininterrupta ao longo do seu desenvolvimento, que se manifestará pelo carácter; esta identidade significa a permanência no tempo oposta à diversidade.

A ipseidade, por sua vez, assenta sobre uma estrutura temporal similar ao modelo de identidade dinâmica resultante da composição poética de um texto narrativo.<sup>146</sup> A pessoa pode ser refigurada pela aplicação reflexiva das configurações narrativas. Esta pode incluir a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida, contudo a pessoa mantém-se ela mesma pela palavra dada, pela promessa. A pessoa será assim, leitora e escritora da sua própria vida. Esta refiguração da história de vida transforma-a num tecido de histórias narradas, em que a doença é muitas vezes pode ser um fator de refiguração. A ipseidade marca a sua permanência no tempo, definida por uma certa constância de disposições e pela fidelidade a si-mesmo, que se demonstra no cumprimento das promessas, da palavra dada; a mesmidade marca a permanência no tempo pelo carácter, é uma identidade de objeto.<sup>147</sup>

A ipseidade é assim a identidade de um indivíduo formado pelas obras de cultura que aplicou a si-mesmo; o conhecimento de si é uma interpretação de si mesmo; é o resultado da apropriação de personagens fictícias pelo leitor. O auto-conhecimento resulta pois de um exame de si. Transpor esta forma de ser para a situação de doença e de como ela pode toldar essa capacidade de autoanálise, alterando o discurso que a pessoa tem sobre si mesma e a ideia que ela constrói sobre si. É na história composta

---

<sup>144</sup> Cf. Soares “Tempo”, 145.

<sup>145</sup> Ricœur, Paul. *Temps et Récit III. Le Temps Raconté*. (Paris: Le Seuil, 1985), 355: «A la différence de l’identité abstraite de Même, l’identité narrative, constitutive de l’ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d’une vie.»

<sup>146</sup> Soares “Tempo”, 146.

<sup>147</sup> Cf. Soares “Tempo”, 143.

que o paciente pode reconhecer a sua mesmidade e ipseidade, isto é, reconhecer-se a si próprio.

A ideia ricœuriana de identidade narrativa pode ser aplicada apenas a uma pessoa e também a uma comunidade. Ela é a resolução poética do círculo hermenêutico. Esta não se esgota na questão do sujeito ou de uma comunidade, pela leitura somos levados a experimentar mundos diferentes e a reconfigurar o nosso horizonte de compreensão sobre nós mesmos e sobre o mundo, neste sentido a narrativa exercita mais a imaginação do que a vontade.<sup>148</sup>

*«A refiguração narrativa confirma este traço do conhecimento de si próprio que ultrapassa de longe o domínio narrativo, a saber que o si próprio não se conhece imediatamente, mas apenas indiretamente pelo desvio dos signos culturais de todas as espécies que se articulam sobre mediações simbólicas, as quais, por sua vez articulam já a ação e, entre elas, as narrativas da vida quotidiana. A mediação narrativa sublinha este carácter notável do conhecimento de si próprio ser uma interpretação de si próprio. A apropriação da identidade da personagem fictícia pelo leitor é uma das suas formas. O que a interpretação narrativa traz propriamente é precisamente o carácter de figura do personagem que faz com que o si próprio, narrativamente interpretado, descubra ser ele mesmo um si próprio figurado – que se figura tal ou tal. É sobre este plano que coloco o que chamo a virtude purgativa, no sentido de katharsis aristotélica, experiências de pensamento postas em cena pela literatura e, mais precisamente, os casos limite da dissolução da identidade-*idem*.»<sup>149</sup>*

Apesar de Ricœur partir da intriga e nortear a sua reflexão através do campo da narrativa de ficção e defendendo a construção da identidade narrativa no encontro com a leitura, não quer dizer que aquele que lê, apenas lê. Quem lê, vive também outras

---

<sup>148</sup> Cf. Soares “Tempo”, 147.

<sup>149</sup> Paul Ricœur, “L’identité Narrative”, in: Revista *Esprit*, 304: «La refiguration par le récit confirme ce trait de la connaissance de soi qui dépasse de loin le domaine narratif, à savoir que le soi ne se connaît pas immédiatement, mais seulement indirectement par le détour de signes culturelles de toutes sortes qui s’articulent sur les médiations symboliques qui toujours déjà articulent l’action et, parmi elles, les récits de la vie quotidienne. La médiation narrative souligne ce caractère remarquable de la connaissance de soi d’être un et interprétation de soi. L’appropriation de l’identité du personnage qui fait que le soi, narrativement interprété, se trouve être lui-même un soi *figuré* – qui se figure tel ou tel.

C’est sur ce front que je place ce que je viens d’appeler la vertu purgative, au sens de la *catharsis* aristotélicienne, des expériences de pensée mises en scène par la littérature, et plus précisément les cas limites de dissolution de l’identité-*idem*.»

formas de interação com o seu meio e com os outros. O paciente, que lê (mais ou menos, com as devidas repercussões na construção da sua identidade pessoal), narra ao terapeuta o seu pedido de ajuda, que pode ser muito específico e concreto ou não, consoante o estado de saúde em que se encontra. E esta narrativa vai-se alterando de acordo com a evolução do tratamento. A queixa que do paciente pode afetar uma ou várias dimensões da sua vida, por isso a narrativa será tão extensa quanto o são as dimensões existenciais afetadas.

Também se verifica muitas vezes que a capacidade que a pessoa pode ter ou não de se “dizer”, se associa muitas vezes à cultura que a pessoa tem. Embora isto não seja linear, porque também aparecem pessoas com uma grande cultura e que por razões da própria doença, ou não, não são capazes de sair de determinado paradigma que criam acerca de si mesmos. Num ou noutro caso o terapeuta deve estar atento e procurar ajudar a pessoa a refletir sobre si e isso pode ser feito numa fase do tratamento em que a pessoa tenha capacidade para o fazer. Esta ajuda pode ser feita no contexto do procedimento da terapia não convencional ou no encaminhamento da pessoa para uma outra psicoterapia ou para avaliação psiquiátrica.

A narrativa interpela o outro e integra a vivência pessoal na experiência coletiva e ajuda também a pessoa a compreender-se como situada no tempo do mundo, a compreender-se a si mesma.

*«A identidade narrativa surge como o resultado de uma vida bem examinada, que a narração clarifica através dos efeitos culturais e das obras que a concretizam. As psicoterapias mostram, por seu lado, como as histórias de vida são corrigidas pelas narrações sucessivas que sobre elas vão sendo feitas, de tal forma que um sujeito, ou um povo podem, em última análise, reconhecer-se nas histórias que sobre eles foram sendo contadas. Há portanto uma circularidade entre as diversas narrações da identidade e a receção posterior desses textos. Este círculo da mimese não é porém vicioso. Pelo contrário, é virtuoso. Por isso, é que a narração pode guardar o tempo e as identidades narradas, porém sempre de forma diferente.»<sup>150</sup>*

---

<sup>150</sup> Paula Ponce de Leão, *Hermenêutica e Psicoterapia: da narração ao narrador*. Consultado em 10 de Fevereiro de 2017, <http://hdl.handle.net/10316.2/38785>, 103.

A incapacidade da identidade narrada se poder dizer, que muitas vezes é condicionada pela situação de doença, abre-se à reflexão terapêutica sobre o sofrimento. A fragilidade e a vulnerabilidade da pessoa necessitam, assim, de um cuidado e de atenção por parte do terapeuta que é aqui o outro, em ordem a que lhe permita recuperar a sua saúde e a sua capacidade narrativa, não apenas para a manutenção da sua mesmidade, mas também da sua ipseidade.

No encontro terapêutico, seja ele de que natureza for, há sempre uma fragilidade e uma vulnerabilidade agravadas pelo sofrimento (físico ou moral) que procuram ser restauradas e mediadas através do outro que acolhe e orienta o “si-mesmo”. Esta orientação dá-se dentro do seu espectro de ação capacitante no restabelecimento da saúde e da sua reconfiguração narrativa e consequente enriquecimento da sua ipseidade.

A doença, seja qual for a sua origem, cria desequilíbrio orgânico e emocional na pessoa, já falível por natureza, aumentando assim a possibilidade da falha, para consigo mesmo e para com o outro.

A saúde, de que normalmente só se sente a falta, aquando da sua ausência, deve então ser preservada e cultivada, não só para o bem-estar do homem, mas também para preservar a sua relação com os outros. Mas quando este quadro ideal não consegue ser mantido, a doença, que provoca sofrimento, pode também ser uma oportunidade do homem repensar a sua relação consigo mesmo (no respeito que tem pela sua saúde) e a sua relação com o outro. Com efeito, o sofrimento causado pela doença pode afetar a relação com os outros (quer a nível pessoal, profissional e social). Estando no mundo, através do seu corpo, o homem está em relação com o outro. Outro como ele, frágil na sua constituição e passível de falhar; falhar consigo mesmo e com o outro.

Um terapeuta atento deve, desta forma, estar alerta para esta estrutura do humano ao receber e escutar a linguagem do lamento, da queixa, do sofrimento do outro que, neste caso está em situação de fragilidade. Até porque, a nosso ver, se o homem é não coincidência consigo mesmo, se é frágil, mistura, cindido, desproporção e passível de falhar, numa situação de doença, estas características da sua condição estão muito mais exacerbadas. Daqui o valor do cuidar e a importância da narrativa na terapia, como forma de possibilitar as capacidades humanas.

Neste caso, o terapeuta, tendo em consideração a falibilidade do homem como condição e o verdadeiro núcleo da desproporção humana, terá o seu trabalho certamente facilitado e a reabilitação física e emocional será mais segura, dado que o terapeuta está mais sensível à própria estrutura humana que pretende ajudar a tratar.

O cuidado e o cuidar são pois o grande horizonte teórico destas terapias de proximidade que se distinguem pela sua dimensão de encontro e de respeito pelo frágil e que recorrem ao diálogo e à mediação hermenêutica como complemento das suas técnicas particulares.

As referidas terapias distinguem-se pela sua recusa do modelo mecânico e anónimo de aplicação, são uma forma de *care* que podemos entender recorrendo às éticas do *care* que se desenvolveram nos Estados Unidos e Europa nos últimos anos.

Vamos perceber, então, a reação destes movimentos face às políticas de saúde contemporâneas e ao modelo principalista da Bioética. Este movimento do cuidado reage a uma medicina cada vez mais mecânica e científica, em que o médico lida com exames de diagnóstico e não se importa com a escuta do paciente, com a sua narrativa de vida, nem tão pouco com os seus valores. A medicina narrativa (R. Charon) e as éticas do *care* são pois tendências importantes da nossa época que não devemos esquecer.



## II. SEGUNDA PARTE

### 1. Éticas do cuidado: A fragilidade como núcleo da ética do cuidado.

A questão da saúde tem sido nos últimos tempos o principal revelador da fragilidade humana e o espaço de experiência em que ela pode ser observada em vários domínios da vida.

O tema de investigação que seguimos conduziu-nos à questão contemporânea da ética do cuidado. Parece-nos que esta ética propõe conceitos importantes que se cruzam com a própria filosofia de Paul Ricœur, na sua antropologia mais tardia.

Acreditamos ter, assim, uma noção mais concreta do campo de aplicabilidade destes conceitos à antropologia do humano. Deste modo, esboçaremos a linha fundamental desta perspectiva ética, sempre com o exemplo prático das medicinas não convencionais em vista, uma vez que nelas se trata de uma prática inserida numa sociedade com determinadas necessidades e lacunas, tentando estas terapias responderem e colmatarem, pelo menos, algumas destas necessidades.

O cuidado de que falamos aqui é uma resposta à fragilidade. É um problema filosófico, psicológico, sociológico e político. A «caring attitude»<sup>151</sup> é a forma de renovar hoje o problema do laço social de atenção ao outro, pois cuidar implica sair de si e ‘importar-se com’, exige a solicitude ou o estar comportamentalmente ligado à prática da proximidade. O cuidar inscreve-se no âmbito da antropologia que combina a vulnerabilidade e a dimensão relacional do ser humano. Dimensões estas que englobam a dependência e a interdependência nas relações humanas, assinalando-as como traços fundamentais da condição humana.

*«A emergência do tema do cuidado como categoria filosófica, nestes últimos trinta anos, é muito reveladora do fato de este tema não aparecer num campo intelectual determinado: não é no estudo tradicional dos ensaios sobre o cuidado, mas no campo da ética feminista que apareceu nos Estados Unidos, com uma coloração de contestação política muito*

---

<sup>151</sup> Cf. Fabianne Brugère, *L'éthique du care*, (Paris: PUF, 2011), 11.

*marcada e com o questionamento de uma ordem moral de tipo masculina, fundada essencialmente sobre a justiça. As intelectuais feministas não se preocuparam nada com as problemáticas das cuidadoras tais como nós as reconhecemos nos profissionais acordados e mesmo militantes: trata-se antes de lhes encontrar uma espécie de “economia” paralela, a dos cuidados quotidianos, não reconhecidos e por vezes dissimulados, prestados pelas mulheres, geralmente em casa, ou ainda nos estabelecimentos de cuidados. O care torna-se, assim, uma noção crítica, extremamente lata, com grande potencial mediático e quando os autores (as) francófonos (as) o descobriram e disseminaram ele parecia ter caído de lado nenhum – uma descoberta genial! É surpreendente que a literatura recente sobre o sujeito, muito presa aos textos anglo-saxónicos de referência, ignore candidamente a quantidade de análises, sobretudo francófonas, que sustentam e defendem desde há muito uma noção elevada de cuidado.»<sup>152</sup>*

Tentaremos mostrar, ao longo da nossa reflexão, como este movimento feminista acontece e como a filosofia francesa tinha já pensado algumas das categorias que surgiram como «novas» em determinadas autoras americanas das éticas do cuidado e da sociologia, tendo em consideração que no francês é difícil traduzir o termo care numa só expressão <sup>153</sup> *Care*, ou cuidar é um verbo transitivo, é sempre acompanhado de um complemento: quem cuida, cuida de alguém, cuida de si mesmo. E é também um substantivo que em determinados contextos tem sido considerado, por alguns autores franceses, como atenção, solicitude ou preocupação. Na área da saúde em França os

---

<sup>152</sup> Michel Dupuis, *Le Soins, une philosophie: choisir et vivre des pratiques de reconnaissance réciproque*. (Paris : Éditions Serli Arslan, 2013), 155: «L'émergence du thème du soin comme catégorie philosophique, au cours des trente dernières années, est très révélatrice du fait que ce thème n'apparaît pas dans un champ intellectuel déterminé: ce n'est pas dans l'étude traditionnelle des essais sur le soin, mais dans le champ de l'éthique féministe qu'il est apparu aux États-Unis, avec une couleur très marquée de contestation politique et de remise en cause d'un ordre moral de type masculin, fondé essentiellement sur la justice. Les intellectuelles féministes ne se préoccupaient pas du tout des problèmes des soignants comme nous les reconnaissons chez les professionnels convenus voire militants: c'est avant de leur trouver une sorte d'«économie» parallèle, celle des soins quotidiens, méconnue et parfois déguisée, fournis par des femmes, généralement à domicile ou dans des établissements de soins. Le soin devient ainsi une notion critique, extrêmement large, à fort potentiel médiatique et lorsque les auteurs francophones l'ont découverte et diffusée, elle semblait tombée de nulle part - une brillante découverte! Il est surprenant que la littérature récente sur le sujet, très attachée aux textes de référence anglo-saxons, ignore franchement la quantité d'analyse, notamment francophone, qui a longtemps soutenu et défendu une haute notion de soins. »

<sup>153</sup> Cf. Elisabeth Noël-Hureau, *Le care: un concept professionnel aux limites Humaines?* in: <https://www.cairn.info/revue-recherche-en-soins-infirmiers-2015-3-page-7.htm>, 9).

“cuidados” são alguns aspetos do *care* que atuam contra aquilo que prejudica a saúde da pessoa.<sup>154</sup>

A saúde, que não chama a atenção sobre si (normalmente só se sente a falta na sua ausência), deve ser preservada e cultivada, não só para o bem-estar do homem, mas também para preservar a sua relação com os outros. Mas quando este quadro ideal não pode ser mantido, a doença, que provoca sofrimento, pode também ser uma oportunidade para o homem refletir a sua relação consigo mesmo (no respeito que tem pela sua saúde) e com o outro, na medida em que o sofrimento causado pela doença pode afetar a relação com os outros (quer a nível pessoal, profissional e social). Estando no mundo, através do seu corpo, o homem está em sempre em relação com o outro. O outro como ele, é frágil na sua constituição e passível de falhar. Falhar consigo mesmo e com o outro.

A tarefa do cuidado começa hoje a ser vista hoje como condição *sine qua non* da própria condição de possibilidade da atividade económica e política. Trata-se de defender uma figura inédita de atenção aos outros e da responsabilidade social numa sociedade que se tem excedido nos modelos individualista e de mercado. A razão de porque isto sucede, tem a ver com o facto de estarmos todos sujeitos a condições de vulnerabilidade, essencial ou contingente, como em situações de problemas de «saúde, miséria social, económica, culturais, afetivas, políticas, etc. Estas adversidades podem ser consideradas como apelos à solidariedade efetiva, à ajuda, ao cuidado. Elas exigem ser compreendidas, reconhecidas e depois processadas, tratadas e curadas. Elas interpelam uma sensibilidade capaz de entender e de agir – a vulnerabilidade contingente interroga imediatamente a vulnerabilidade essencial de si e do outro.»<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Cf. Noël-Hureaux, “Le care”, 8.

<sup>155</sup> Cf. Dupuis, *Le Soins*, 23 : «[Ainsi en va-t-il des misères de toutes sortes qui nos atteignent:] santé, misères sociales, économiques, culturelles, affectives, politiques, etc. Ces misères peuvent être considérées comme des appels à la solidarité effective, à l’aide, au soin. Elles en appellent donc à une sensibilité capable d’entendre et d’agir – la vulnérabilité contingente en appelle immédiatement à la vulnérabilité essentielle de soi et d’autrui.»

## 2. O que são as éticas do cuidado e o que criticam.

Pensar o cuidado exige uma inteligibilidade nova, diferente dos hábitos de partilha tradicional privada e pública e do tipo de sociedade habitual; a proposta é ultrapassar o neoliberalismo. Assim, a ética do cuidado tem três níveis de argumentação: a) encarna uma determinada voz na constatação das desigualdades, nomeadamente, do género; b) implica um “importar-se com”, já que considerar a vulnerabilidade exige a possibilidade de criação de políticas adequadas aos novos regimes de proteção dos indivíduos; c) pressupõe a igualdade de géneros. E não só.

A ética do cuidado nasce nos anos 80 do séc. XX com uma série de trabalhos académicos marcados pela vaga do liberalismo económico que começou nos Estados Unidos com Ronald Reagan e de Margareth Thatcher no Reino Unido e com todas as alterações socio-económicas que daí decorreram.<sup>156</sup>

É Carol Gilligan, com sua obra *Uma voz diferente*<sup>157</sup> a autora mais influente nesta matéria, mas há outras representantes como, Nel Noddings (1994) que, com a sua obra «Caring»,<sup>158</sup> defende um naturalismo feminino em que a norma do cuidado está enraizada na maternidade, e o mesmo acontece com Sarah Ruddick em «Maternal Thinking»<sup>159</sup>. Na filosofia do séc. XX o cuidado fora explorado filosoficamente em autores como Heidegger, Levinas, Ricœur e mediante este último, articularemos, o cuidar com a noção de fragilidade afetiva.

Esta defesa do cuidar resulta da descoberta de uma nova moral, que dá voz ao “importar-se com” e ao sentimento de responsabilidade relativamente à consideração do bem-estar dos outros; devemos assinalar neste movimento duas ordens de conduta benéfica ao crescimento na sociedade do sentido da atenção aos outros: a responsabilidade e a entreatjada. Nesta teoria, a ‘pessoa moral’ é aquela que ajuda os outros. A bondade é um ato de servir, cumprir as suas obrigações e responsabilidades para com o outro. Os valores e os laços humanos não podem ser reduzidos a puras transações comerciais.

---

<sup>156</sup> Cf. Patrícia Paperman, *Care et Sentiments*, (Paris: PUF, 2013).

<sup>157</sup> Cf. Brügère, *L'éthique du care*, 9.

<sup>158</sup> Noddings, N., *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, (California: University of California press, 1986).

<sup>159</sup> Sarah Ruddick, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, (EUA, Beacon Press, 1995).

*«Os fundamentos de uma tal ética têm a necessidade de considerar os humanos como seres relacionais e incarnados, contra toda a tentação objetivante da moral. Ao mesmo tempo, esta ética recente, estruturada por referência a uma inteligência não separada dos afetos, toma direções muito diferentes segundo os autores que a seguem: existem éticas do cuidado, mais ou menos políticas, mais ou menos feministas e mais ou menos críticas do neoliberalismo. É por isto que é necessário evocar às vezes a ética do cuidado e outras vezes, as éticas do cuidado.»<sup>160</sup>*

Lembremos que o objetivo destas éticas «é colocar em causa as certezas bem estabelecidas da moral tradicional para fazer surgir práticas enraizadas no cuidado com os outros, práticas subestimadas, porque largamente exercidos pelas mulheres».<sup>161</sup> A ética do cuidado é democrática, reconhece as diferenças. No seu âmbito, o feminismo contesta as normas e os valores democráticos: «a atenção aos outros e a responsabilidade face às necessidades do mundo têm um sentido eminentemente político e social»,<sup>162</sup> fazendo entender todas as vozes, as vozes esquecidas de quem cuida. Gilligan não quer reduzir o sexo à ética moral,

*«[...]quer apenas mostrar as tendências comportamentais e esforça-se por exibir a tradição que dita as tendências comportamentais a ter assim um alívio teórico de uma conceção de identidade moldada pelas sujeições do género, constituídas socialmente desde a pequena infância.»<sup>163</sup>*

Nestas éticas do cuidado parte-se do princípio de que na realidade «não somos todos iguais, apesar do nosso estatuto de sujeito de direito».<sup>164</sup> Elas pretendem resolver os diferentes problemas morais, baseando-se em critérios relacionais e contextuais de casos

---

<sup>160</sup> Brugère, *L'éthique*, 5-6: «Les fondements d'une telle éthique tiennent dans la nécessité de considérer les humains comme des êtres relationnels et incarnés contre toute tentation objectivant de la morale. En même temps, cette éthique très récente, structurée par la référence à une intelligence non séparée des affects, prend des directions très différentes selon les auteur(e)s qui la portent : il existe des éthiques de care plus ou moins politiques, plus ou moins féministes, plus ou moins critiques à l'égard du néolibéralisme. C'est pourquoi il faut évoquer parfois l'éthique du care et d'autre fois, les étiques du care.»

<sup>161</sup> Brugère, *L'éthique*, 16: «[...]remettre en cause des certitudes bien établies sur la morale pour faire surgir des pratiques enracinées dans le souci des autres et sous-estimées, car largement exercées par des femmes.»

<sup>162</sup> Brugère, *L'éthique*, 25: «L'attention aux autres face aux besoins du monde ont un sens éminemment politique et social.»

<sup>163</sup> Brugère, *L'éthique*, 27: «Il s'efforce d'exhiber les assignations qui dessinent des tendances comportementales et no pour subassement théorique une conception de l'identité façonnée par les assujettissements au genre, construits socialement dès la petite enfance.»

<sup>164</sup> Brugère, *L'éthique*, 41: «[...] nous ne sommes malheureusement pas tous égaux malgré notre statut de sujet de droit [...]»

concretos e não apenas nos critérios da lei e da imparcialidade que vigoram nas éticas da justiça, que se fundam em princípios universais.

Os trabalhos de Gilligan são próximos aos de J. Butler que, na obra *«Uma vida precária»*,<sup>165</sup> defende que nem todos se bastam a si mesmos e essas pessoas que têm um estatuto legal e político suspenso, contam pouco para a sociedade, são normalmente desumanizadas.

*«A vulnerabilidade testemunha a fragilidade e a invisibilidade das vidas reais (desemprego, precariedade, exclusão, etc).»; «o ser humano não é somente um sujeito de direito, mas uma pessoa em que a potência de vida ou de se poder dizer ou de agir podem ser precavidos/prevenidos.»*<sup>166</sup>

Assumir a vulnerabilidade é algo que todas as mulheres, de todas as épocas, conhecem bem. «O feminismo deve afastar-se da sua arrogância ocidental.»<sup>167</sup> Esta arrogância reside naquele feminismo que pretende igualar homens e mulheres em termos de direitos e deveres e que defende que as mulheres podem tanto ou mais do que os homens. Há diferenças entre homens e mulheres e essas diferenças devem ser salvaguardadas pela manutenção da dignidade de cada um, seja homem ou mulher. Assim como, a igualdade na valorização das tarefas desempenhadas por cada pessoa, também deve ser preservada.

Gilligan coloca em causa o dogmatismo moral tradicional, denunciando a manipulação da universalidade, desconstruindo-a ou criticando-a, quando ela não é contextualizada. A vulnerabilidade não pode ser universalizável, no sentido em que possa ser exatamente igual para todas as pessoas. Cada um, no seu contexto diferente, pode tornar-se mais ou menos vulnerável em função das alterações a que podem estar sujeitos nas suas vidas: doença, desemprego, perda de apoios institucionais, perda de referências afetivas, etc. A vulnerabilidade reflete sempre uma situação singular e concreta.

---

<sup>165</sup> Judith Butler, *Precarious Life: The powers of a mourning and violence*, (London: Verso, 2004).

<sup>166</sup> Brugère, *L'éthique*, 41-42: «La vulnérabilité témoigne de la fragilité et d'invisibilité des vies réelles, pas seulement sociale, mais également vitale et environnementale, avec une différence, un fossé qui se creuse chaque jour entre ceux qui n'ont rien et sont prêts à basculer (chômage, précarité, exclusion, etc.) [...] L'être humain n'est pas seulement un sujet de droits, mais une personne dont la puissance de vie ou le pouvoir de dire et d'agir peut être empêché.»

<sup>167</sup> Brugère, *L'éthique*, 41-42: «Le féminisme doit désormais se départir de son arrogance occidentale [...]».

Para a autora, se a ética, por intermédio das éticas do cuidado, se pode tornar um saber, é porque ela é capaz de enfrentar uma competência ética, mas isto não basta para a definir. Uma ética também se caracteriza por um ponto de vista que todo o mundo pode tomar numa situação difícil. Podemos entender aqui por ponto de vista cada situação particular de vulnerabilidade pessoal. E apesar de poder, com precaução, exprimir um ideal de ciência, esta ética revela, fundamentalmente, uma inquietude existencial e uma inversão de contexto, no sentido em que partimos agora da importância da situação particular e não da norma universal.

Esta atitude brota do mundo relacional do cuidado. Ela é diferente da moral que se identifica com uma razão prática e justifica a conduta, sobretudo masculina. Contudo, as éticas deontológicas, consideram que os inconvenientes desta ética do cuidado são o amor ao próximo, o relativismo, a indisponibilidade de prescrições para condutas, precisamente aquilo que nela é importante e que a distingue das éticas tradicionais.<sup>168</sup>

*«A voz diferente, segundo Gilligan, supõe a possibilidade de uma ética feminina e masculina, segundo o cuidado e a justiça, uma vez que reconhece todas as formas de universalidade. Falta trazer à palavra e à expressão uma ética que transforme a bondade em verdade, o cuidado com os outros em relação consciente e responsável de si com os outros.»<sup>169</sup>*

Mais do que um género sexual, já que esta não pretende ser uma ética sexista, a ‘voz diferente’ de Gilligan é um tema que põe em causa as disposições e as atividades mantidas durante um longo tempo por um patriarca hábil na moral. O ponto de partida desta ética é uma cultura democrática, em que deve haver uma igualdade das vozes e uma proteção dos que experimentam a vulnerabilidade.

*«Considerar o lugar do cuidado a partir de uma ética vem valorizar as práticas de cuidado desigualmente repartidas e não reconhecidas, muitas vezes reenviadas para a esfera privada, ou para os sentimentos. Mas há bem mais do que isso no cuidado.» [...] «A ética feminista torna público o*

---

<sup>168</sup> Brugère, *L'éthique*, 31-34.

<sup>169</sup> Brugère, *L'éthique*, 43: «La voix différente selon Gilligan suppose la possibilité d'une éthique féministe qui pose l'égalité des voix féminine et masculine, selon le care et la justice ; elle vaut comme une reconnaissance de toutes les formes de vulnérabilité qu'il faut porter jusqu'à la parole et l'expression dans une éthique qui transforme la bonté en vérité, le souci des autres en relation consciente et responsable de soi avec les autres.»

*que sempre foi considerado privado, o cuidado, e mostra o que há de privado num espaço apresentado como totalmente público (...), ela movimenta as fronteiras estabelecidas entre as esferas privadas e públicas.»<sup>170</sup>*

A ética de Gilligan tem os seguintes traços: proteção da vulnerabilidade; reconhecimento de que a vulnerabilidade supõe um novo horizonte de ação; verificação de que ela não é contraditória à performatividade. É ainda preciso realizar o *empowerment* dos sujeitos esquecidos ou negligenciados; e o tema do cuidado deve conceber a ética como um percurso capaz de reatar com a performatividade. Trata-se uma maneira de agir em função das dependências e interdependências, considerando-as, em ordem a atuar da forma mais apropriada.

*«Definir o humano como capaz de se preocupar com os outros na necessidade, torna possível reconhecer uma vulnerabilidade fundamental contra a crença de um indivíduo todo-poderoso. [...]. No modelo da vulnerabilidade o fundamento moral específico das relações entre os indivíduos, pressupõe que um atende às necessidades dos outros.»<sup>171</sup>*

Enquanto o modelo da autonomia repousa sobre a liberdade e a autodeterminação da pessoa isolada, o modelo da vulnerabilidade repousa sobre a relação entre a necessidade de uma pessoa e a resposta de uma outra; ele exige respeito, solicitude.

*«A ética do cuidado, apreendida na forma como as mulheres respondem a dilemas morais, traduz-se na busca de intimidade e sensibilidade às necessidades do outro, diferenciando-se da ética do direito que fundamenta a psicologia do desenvolvimento moral, centrada na busca de realização individual, levando à definição de maturidade como sinónimo de autonomia pessoal. Segundo Gilligan as mulheres norteiam-se por um princípio moral distinto, que as leva a priorizar o outro nas suas ações morais, indo além do princípio de justiça. As suas respostas surgem como “indicativas do cuidado e interesse pelo outro que fundamentam a psicologia do desenvolvimento das mulheres e são*

---

<sup>170</sup> Brugère, *L'éthique*, 43-44: «Considérer la place du *care* à partir d'une éthique revivente à valoriser des pratiques de soin inégalement réparties et non reconnues, trop souvent renvoyées à la sphère privée [...] Elle déplace les frontières établies entre les sphères privée et publique.»

<sup>171</sup> Brugère, *L'éthique*, 53: «Dans le modèle de la vulnérabilité, le fondement moral spécifique des relations entre les individus tient à la vulnérabilité de l'un et aux actions de l'autre, le premier occupant un position qui lui permet de rencontrer les besoins du second.»

*responsáveis pelo que é tido como problemático, geralmente, na sua natureza”.*<sup>172</sup>

Gilligan desenvolve a sua tese no confronto com as ideias do psicólogo norte-americano Lawrence Kohlberg (1927-1987) acerca do desenvolvimento moral nas crianças. «Apesar de a autora não ter elaborado uma teoria do desenvolvimento moral, foi ela quem introduziu de forma mais sistemática uma discussão sobre as diferenças de género no campo da psicologia moral.»<sup>173</sup> As suas discordâncias não eram fundamentais, uma vez que Gilligan parte do trabalho de Kohlberg para pensar o desenvolvimento moral na mulher. Para este autor, assim como para Piaget, o foco do estudo não era como a moralidade se desenvolve nos diferentes géneros, mas como se processa o respeito pelas regras em determinados jogos, em ordem à aquisição de concepções de leis.<sup>174</sup>

Por um lado, L. Kohlberg<sup>175</sup>, com o seu modelo de desenvolvimento moral, focou-se na capacidade de tomar decisões com base em princípios universais e abstratos de justiça, como o dever e o uso de razão e lógica, imparciais. Na sua opinião, eles podem ser pensados a partir de uma visão semelhante à da moral kantiana.

O seu modelo de Kohlberg consiste em três níveis principais de progressão moral, cada um contém dois estádios e cria seis estágios do desenvolvimento moral. O primeiro nível é o do estágio pré-convencional: situa-se desde o nascimento até os nove anos de idade, período em que os juízos morais durante esse são egocêntricos e baseiam-se, principalmente, no medo da punição e na deferência inquestionável à autoridade; o segundo nível é o do estágio convencional: entre os 10 a 20 anos, e nesta fase de desenvolvimento os indivíduos são mais capazes de ver as situações do ponto de vista dos outros, tornam-se conscientes das expectativas sociais e as intenções das suas ações contam nas decisões; por último, temos o nível pós-convencional, que ocorre a partir dos 20 anos e aqui são poucas as pessoas que o atingem, segundo os resultados dos testes feitos por este autor. Estas são capazes de fazer julgamentos morais baseados na lógica imparcial e nos padrões universais do que é certo e errado para o bem comum, que são independentes da cultura.

---

<sup>172</sup> Thereza Montenegro, “Diferenças de género e desenvolvimento moral das mulheres.” in: *Revista de Estudos Feministas*, vol. 11, no.2 Florianópolis July/Dec 2003, 5.

<sup>173</sup> Montenegro, “Diferenças de género”, 4

<sup>174</sup> Cf. Montenegro, “Diferenças de género”, 10.

<sup>175</sup> Cf. Lawrence Kohlberg, *Child psychology and childhood education: a cognitive development view*. (New York: Longman, 1987).

Já Gilligan, defende que a psicologia e os valores femininos, incluindo o modo como as mulheres definem a moralidade, são diferentes das dos homens, daí a sua teoria relacional que podemos denominar por "ética do cuidado". Gilligan sustentou, por outro lado que, porque as mulheres entendem-se e definem-se melhor a partir dos seus relacionamentos e responsabilidades para com os outros, elas têm características diferentes que a autora considera valiosas em termos morais.

Existem três níveis no desenvolvimento moral de Gilligan, onde ela identifica diferentes valores e crenças em cada estágio: no nível pré-convencional, a moralidade de uma jovem é orientada para si mesma e para a sobrevivência individual, baseando as suas decisões no que é prático e melhor para ela; a escolha é inteiramente egocêntrica; no segundo nível, o convencional, a mulher desenvolve o sentido de responsabilidade para com os outros, em que a moralidade é equiparada à bondade e ao auto-sacrifício, subordinando os seus desejos aos cuidados dos outros, ela é orientada para as relações; por último, Gilligan, identifica o nível pós-convencional, que é o mais elevado desenvolvimento moral. Neste nível, a mulher percebe que suas necessidades são iguais às outras, equilibrando o si e o outro, onde o si é independente e tem de si uma visão separada.

Cuidar dos outros é também cuidar de si. É claro que as noções de justiça e cuidado na resolução de conflitos estão presentes nos dois sexos, mas tradicionalmente a forma como a sociedade esteve estruturada, durante muitos séculos, levou a esta estereotipização do pensamento.

Para Gilligan, a masculinidade é ameaçada pela intimidade e constrói-se na separação das relações, ao passo que a feminilidade se constrói na intimidade e é ameaçada pela separação. A 'voz diferente' que as mulheres possuem é a do cuidado, a conceção de moralidade de Gilligan centra o desenvolvimento moral em torno da compreensão da responsabilidade e do papel dos relacionamentos.

Os estudos de Gilligan na obra "*Uma Voz Diferente*" apontam para o fato de haver, nos homens, a preponderância da voz de "justiça" e, nas mulheres, uma voz de "cuidado". Gilligan, possibilita-nos uma nova forma de pensar sobre cuidar, ser solícito e de agir para com a vulnerabilidade.

Percebemos que o conceito de vulnerabilidade só faz sentido a partir de uma nova antropologia unitária e integradora e não de dualismos, já que quem é vulnerável é-o como um todo. Por isso, recorremos de novo a Ricœur:

*«Reconsiderar a vulnerabilidade e o seu tratamento vem propor novos modos de funcionamento das economias de mercado mais sociais, de felicidade e uma repartição da riqueza mais justa.»<sup>176</sup>*

É proposta uma outra lógica do elo social, para além da mercantil. A vulnerabilidade enraíza-se na passividade, é a exposição do ser humano ao que lhe é exterior numa relação assimétrica com os outros. E por sermos seres em relação é que somos vulneráveis. Assim, a vulnerabilidade surge numa relação assimétrica e de dependência, desfavorável relativamente ao mundo físico e ao contexto social, sendo uma das bases de intensificação do risco na sociedade. A resposta à vulnerabilidade inclui uma vertente ética e política.

*«A ética do cuidado supõe uma antropologia da vulnerabilidade, uma ontologia ou um mundo, um ter em conta a dignidade da dependência e uma filosofia do cuidar.»<sup>177</sup>*

Ela representa uma filosofia que se esboça em torno dos conceitos de interdependência, de dependência, de vulnerabilidade e autonomia. A ética do cuidado tem diferentes formas de atenção aos outros: a solicitude, que é a capacidade de se preocupar com os outros com grande necessidade ou vulnerabilidade; e o cuidado, que agrupa um conjunto de atividades e práticas sociais que problematizam em conjunto o fato de cuidar e receber cuidado. É neste ponto que iremos partir da fragilidade em Paul Ricœur.

Embora a vulnerabilidade esteja no centro da reflexão das filosofias do cuidado, ela não tem sido levada em conta nas teorias morais contemporâneas. Daí que se fale num

---

<sup>176</sup> Brugère, *L'éthique*, 48: «Reconsidérer la vulnérabilité et son traitement revient à proposer de nouveaux modes de fonctionnement des économies de marché plus soucieux du bonheur et d'une répartition plus juste des richesses.»

<sup>177</sup> Brugère, *L'éthique*, 81: «L'éthique du care suppose alors une anthropologie de la vulnérabilité, une ontologie ou un monde, une prise en compte de la dignité de la dépendance et une philosophie du 'prendre soin'.»

*esquecimento da vulnerabilidade*<sup>178</sup> apontado por três razões, segundo Barry Hoffmaster: a primeira é o domínio do paradigma da autonomia do indivíduo, a segunda, o esquecimento do corpo, que é a porta de entrada da vulnerabilidade e por último a ideia de que os sentimentos não têm lugar nas concepções racionalistas. Cyndie Sataureau aponta ainda outra razão para este esquecimento da vulnerabilidade por parte das teorias morais contemporâneas, orientadas pela justiça e pelo sujeito autónomo, independente, portador de direitos, guiado pelos seus próprios interesses no “mundo do contrato”: afastou-se do campo da ética as relações de cuidado, começando pelas parentais.<sup>179</sup>

As éticas do cuidado prestam menos atenção à vulnerabilidade em si e mais à relação do homem com os outros que nela está implicada; elas são fundamentalmente uma ética de relação: «Ser vulnerável significa ter necessidade dos outros, mais precisamente do cuidado dos outros.»<sup>180</sup> Ora, à luz da antropologia de Ricœur” podemos pensar numa nova visão da vulnerabilidade, diferente da visão de vulnerabilidade como condição dos mais fracos. Enquanto todo o *homem capaz*, é agente e sofredor, ele permite-nos pensar a vulnerabilidade como sendo própria da condição humana. Quando a capacidade do homem capaz é lesada ou diminuída de alguma forma ele torna-se sofredor. A capacidade humana não é algo de garantido.

*«O homem capaz é aquele em que a potência para agir pode ser impedida.»<sup>181</sup>*

A sua fragilidade é um apelo à autonomia, isto é, é pela contingência imposta pela vulnerabilidade que o homem se torna autónomo. Esta impotência para agir pode ser intrínseca à pessoa ou pode ser imposta pelas instâncias sociais que privam as pessoas de se tornarem autónomas.

---

<sup>178</sup> Cf. Cyndie Sautereau, “Répondre à la vulnérabilité. Paul Ricœur et les éthiques du care en dialogue.” in: *Journal of French and Francophone Philosophy | Revue de la philosophie française et de langue française*. Vol XXIII, no 1 (2015).

<sup>179</sup> Cf. Sautereau, “Répondre”, 2.

<sup>180</sup> Sautereau, “Répondre”, 2: «Que l’être humain soit vulnérable signifie qu’il a besoin des autres et plus précisément du souci des autres.»

<sup>181</sup> Sautereau, “Répondre”, 3: «L’homme capable est le même que celui dont la puissance d’agir est empêchée.»

A vulnerabilidade surge no seio do homem capaz de acordo com dois eixos, que Ricœur caracteriza deste modo no texto *La souffrance n'est pas la douleur*: o eixo agir-sofrer relacionado com a potência do agir considerado na relação consigo mesmo e na relação com o outro; e o eixo si-outro e sua dimensão relacional. Num e noutro caso a estima de si pode ser afetada pois ela envolve sempre uma dimensão relacional. O sofrimento revela-se como uma impotência, uma incapacidade para agir e para se estimar a si mesmo. Contrariamente, quando se tem plena confiança nas suas capacidades há uma capacidade para agir e nesse agir o eu pode atestar-se; ora «crer que eu posso é já ser capaz»<sup>182</sup>.

A estima de si, segundo Ricœur, depende da relação com os outros, relação essa que é também fonte de vulnerabilidade, mas apela, segundo Ricœur à nossa responsabilidade para conosco-mesmos e para com os outros.

É esta ideia de ser capaz que podemos constatar ser o centro nas teorias do cuidado que, desconhecem Ricœur. Como nos diz Cyndie Sautereau:

*«[...] as teorias do cuidado têm o mérito de orientar o nosso olhar para algo de essencial: para a manutenção da vida, da nossa vida, todos temos necessidade dos outros, mais precisamente e sobretudo, da preocupação dos outros, isto é, do cuidado. Neste sentido, quereríamos sugerir que a passagem da capacidade à efetivação das possibilidades do si não é possível sem uma “capacidade de cuidar”. [...] que lhe é fundamental para se desenvolver e manter. Uma tal capacidade de cuidar é assim essencial ao desenvolvimento e autonomia da pessoa.»<sup>183</sup>*

A capacidade de cuidar é, então, a capacidade de se preocupar com os outros, a aptidão para ser responsável, a competência para responder à demanda dos outros. Esta última toma a forma da solicitude em *Soi-même come un autre*.<sup>184</sup> Esta capacidade de cuidar implica também uma “sensibilidade percetiva”, que é a capacidade de ver, de discernir quais são as necessidades que necessitam de ser colmatadas; há que saber o que realmente conta; ela implica também uma “forma diferente de raciocínio ético” que

---

<sup>182</sup> Sautereau, “Répondre”, 5: «Croire que je peux, c'est déjà être capable.».

<sup>183</sup> Sautereau, “Répondre”, 6: «[...] les théories du care ont le mérite d'orienter notre regard sur quelque chose d'essentiel: pour le maintien de la vie, de notre vie, nous avons tous besoins des autres, certes, mais plus précisément et surtout du souci des autres, c'est à dire du care. En ce sens, nous voudrions suggérer que le passage de la puissance à effectivité des capacités de soi n'est pas possible sans une ‘capacité de care’. [...] qui lui est fondamentalement nécessaire pour se développer et se maintenir.»

<sup>184</sup> Cf. Sautereau, “Répondre”, 6.

analisa a decisão tomada e quais as consequências que decorrerão dessa decisão para a vida da pessoa e dos outros.<sup>185</sup>

Pode-se falar-se ainda sobre uma dimensão afetiva da "capacidade de cuidar", que passa pela capacidade de sentir empatia e compaixão pelo sofrimento e pelas necessidades do outro. Esta é uma prática efetiva de preocupação com os outros, na medida em que somos afetados e agimos para suprir a necessidade do outro, quer seja na esfera privada, quer seja na esfera pública. Como nos diz Ricœur em "Le socius et le prochain", numa referência feita por Cyndie Sataureau:

*«A partir do mesmo movimento em que amo os meus filhos e que me ocupo de uma infância delinquente: o primeiro amor é íntimo, subjetivo, mas exclusivo; o segundo é abstrato, mas mais vasto. Eu não estou quite com os outros, porque não os amo como aos meus, individualmente, mas sempre de maneira coletiva e estatística.»<sup>186</sup>*

Esta capacidade e prática de cuidar respondem justamente ao que a tradição esqueceu, a vulnerabilidade humana, que se manifesta, geralmente, através de experiências marcadas pela passividade aparente e pela exposição aos outros. Cuidar destas vidas não tem como objetivo limitá-las, quer sim zelar por elas para as amparar e proteger. Contudo, este cuidar pode degenerar em violência e maus tratos, em caso de assimetria extrema. A dependência não deve ser vista apenas de um ponto de vista negativo, mas à luz de uma ética do cuidado e da sua relação com a justiça.

A ética do cuidado luta contra a dependência e através dela pode passar-se da dependência à interdependência, uma vez que somos todos interdependentes socialmente. Se bem que há casos em que a interdependência não é possível, onde a reciprocidade não é possível, como no caso dos deficientes profundos. Esta ideia revela a ficção liberal da independência. A dependência é um problema central nas sociedades de hoje; não se pode reduzir a existência a um ideal de cidadão moral.

A ética tradicional da autonomia esqueceu a fragilidade. O conceito de solicitude em Ricœur ajuda-nos a repensar a fragilidade humana e a revalorizá-la na perspectiva de

---

<sup>185</sup> Cf. Sautereau, "Répondre", 9-11.

<sup>186</sup> Sautereau, "Répondre", 14. apud Paul Ricœur, "Le socius et le prochain" In : *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 1964),119: «C'est du même mouvement que j'aime mes enfants et que je m'occupe de l'enfance délinquante : le premier amour est intime, subjectif, mais exclusif ; le seconde est abstrait, mais plus vaste.»

uma ética do cuidado. Para Ricœur, ser pessoa passa pela compreensão diária que temos de nós mesmos e do outro. A solicitude é esse movimento do si em direção ao outro, que responde à interpelação deste. Estima de si, solicitude e instituições justas são a «tríade constitutiva do éthos pessoal»<sup>187</sup>. É depois, como veremos ao longo do nosso trabalho, na instituição que podemos assistir a uma justiça distributiva em que nos defrontamos com o outro «num face-a-face sem rosto, cada um a partir de uma distribuição justa»<sup>188</sup>.

Podemos considerar alguns traços da antropologia da vulnerabilidade<sup>189</sup>, nomeadamente, quando a relação particular com o outro surge numa situação de desenvolvimento da vida perturbada, o que pode desestabilizar a pessoa. Por exemplo, a “velhice”, a violência doméstica. Estas situações ameaçam o ser pessoal do homem na sua singularidade, na sua relação e liberdade. Somos seres no mundo sempre em relação com os outros. Nesta relação, a memória e a imaginação são importantes e são passíveis de serem lesadas pelas dimensões da vulnerabilidade. A liberdade como encontro faz-se socialmente e é comunitária. Ser pessoa é ser com, é o modo humano de ser (hospitalidade), polarizado por um «tu».

Outro traço desta antropologia da pessoa vulnerabilizada pode ser encontrado na ameaça à identidade do ser humano, à constituição do seu *eu*, à sua *ipseidade*, na interação com o outro. Esta ameaça pode surgir na solidão desintegradora da identidade. Por exemplo, numa situação profissional em que a dignidade da pessoa não é respeitada. A identidade também passa pela construção do *eu* na narrativa (Ricœur) e muitas vezes em situação de vulnerabilidade o *eu* é incapaz de se narrar. A identidade também contém uma dimensão de promessa – a qual analisaremos mais à frente no nosso trabalho, recorrendo de novo a Ricœur.

A vulnerabilidade também pode ameaçar a capacidade do *eu* se sentir com a pele, com os gestos, uma vez que a pele não é apenas um mediador relacional, é a nossa fronteira com o mundo e o outro. Aprendemos com o corpo (ex: doença, morte, suicídio). Ela é uma ponte de passagem para a vida, mas também para a morte.

---

<sup>187</sup> Paul, Ricœur, “Approches de la personne” in: *Lectures 2*. (Paris: Éditions du Seuil, 1992), 205.

<sup>188</sup> Ricœur, “Approches”, 206.

<sup>189</sup> Cf. Pellissier e Gineste, *Humanitude*. O termo «humanitude» surgiu em 1980 pela mão do escritor suíço Freddy Klopfenstein e foi retomado por outros autores como Albert Jacquard. Ele serve para «definir o ‘gênero humano’, mas também para referir um sentimento próximo da benevolência ou da compaixão», 342.

A perda da voz e da palavra também podem intensificar a vulnerabilidade do *eu*, uma vez que pela palavra temos a possibilidade de inscrição na ordem do simbólico e sem ela ficamos privados nós mesmos e de agir. Por isso, há que escutar quem é vulnerável descobrindo a intimidade da voz, que no encontro terapêutico é feita através do lamento, da queixa sobre o mal sofrido.

Por estes quatro traços, podemos perceber que a vulnerabilidade pode ter profundos reflexos numa natureza biográfica e existencial, na qual poderá existir o sentimento de uma vida contrariada e uma perda de referências. Compreendemos, assim, as três dimensões da vulnerabilidade que, na mesma pessoa podem, ou não, verificar-se. A vulnerabilidade pode surgir numa dimensão biológica, por exemplo, numa situação de doença. Esta também pode surgir ao nível da dimensão pessoal, por exemplo, quando o *eu* toma consciência da sua finitude e esta se altera, por exemplo, no contexto de perda de dignidade laboral. Por último, a vulnerabilidade pode fazer-se sentir no *eu* na sua dimensão social, quando o seu contexto se altera, por exemplo, quando numa situação de gravidez a pessoa é despedida e não conta com apoios do Estado.

Julgamos, a partir deste enquadramento que o eixo que deve comandar a resposta à vulnerabilidade é, caminhando com Ricœur, o cuidado e atenção ao outro fomentando na pessoa vulnerável a sua capacidade de agir e promovendo a sua autonomia (empowerment), invertendo o processo de vulnerabilidade, de tal modo que se dê uma reconquista da liberdade da pessoa. Neste sentido, é que acreditamos que a instituição pode ter um papel de maior valor e não deixar o cuidado apenas na esfera do privado. É neste sentido que aparece a noção de cuidado como caminho para uma ética atenta às necessidades de todos e de cada um em particular.

Em *Um Mundo Vulnerável*, Joan Tronto, outra representante muito importante nesta temática do *care*, define o cuidado como a atividade genérica que compreende tudo o que fazemos para manter, reparar e preservar o nosso mundo e que tem diferentes campos de aplicação.

*«De forma geral, sugerimos que o cuidado seja considerado como uma atividade genérica que compreende tudo o que fazemos para manter, perpetuar e reparar o “nosso mundo”, de maneira que possamos viver bem tanto quanto possível. O mundo compreende os nossos corpos, nós*

*mesmos e o nosso ambiente, todos os elementos que nós procuramos ligar numa rede complexa, de apoio à vida.»<sup>190</sup>*

A vida humana é por isto, uma disposição e uma prática do cuidado. Cuidado na atenção às necessidades dos outros e na atividade efetiva de cuidar.

A ética do cuidado contrapõe-se à ética da autonomia solipsista e realiza precisamente dimensões axiológicas que a ética da justiça não cumpre, porque é mais prática e toma como referência uma outra ontologia do ser humano, a vulnerabilidade.

O cuidado, além da sua dimensão privada, informal e não remunerada, tem uma dimensão pública, ele é um processo social e como tal, exige que aqueles que ocupam, nas instituições, posições de poder, de decisão e de execução se organizem em função da vulnerabilidade e da dependência daqueles que estão necessitados de cuidado nas diferentes relações sociais. O *care* é assim, tanto um desejo quanto uma responsabilidade, nas suas diferentes práticas e que leva a abordá-lo «a partir do ângulo dos laços sociais e, especialmente, dos laços familiares, ou em termos de análise institucional, ou mesmo a partir de uma sociologia das profissões, para levar em conta a profissionalização das tarefas de cuidado»<sup>191</sup>.

Joan Tronto tenta pensar a partir da “voz das mulheres” e das categorias sociais mais desfavorecidas, que se ocupam das necessidades dos outros, os valores reconhecidos do ponto de vista ético e político.

Na sua obra *Le risque ou le care*, Joan Tronto, começa por comparar duas teorias sociais: a sociedade de risco e a sociedade de cuidado<sup>192</sup>.

*«O objetivo deste breve ensaio é o de proceder a uma tal comparação. O conceito de “sociedade de risco” e o argumento segundo o qual uma nova forma de risco criou uma segunda fase da modernidade, que surgiu no meio dos anos 1980, pouco depois dos argumentos feministas do cuidado; ganhou terreno durante os anos 1990, num momento em que a ética feminista do cuidado foi minuciosamente elaborada. A sociedade de*

---

<sup>190</sup> Joan Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*. (Paris: Éditions La Découverte, 2009), 143: «Au niveau le plus général, nous suggérons que le care soit considéré comme une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre «monde», de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nous corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie.»

<sup>191</sup> Montenegro, “Diferenças de gênero”, 10.

<sup>192</sup> Cf. Joan Tronto, *Le Risque ou le care?* (Paris: Presses Universitaires de France, 2012).

*risco apresentava-se como tematização de questões importantes: a modernidade, a pós-modernidade, o saber e a ciência, a natureza mutável da sociedade ocidental. Assistimos, com a teoria do risco, a uma exposição objetiva das transformações sociais, especialmente propostas por Ulrich Beck na Alemanha, Anthony Giddens no Reino Unido e, de maneira um pouco diferente, por François Ewald em França.»<sup>193</sup>*

Este ensaio quer revelar as comparações entre contrários: conceitos particulares, valores do trabalho de cuidar, maneiras de conhecimento dominantes. E, assim, mostrar diferencialmente a superioridade da racionalidade do cuidado.

As revoluções feministas do século passado contribuíram para transformar as relações entre homens e mulheres. O cuidado faz parte dos valores humanos essenciais, mas tem sido ao longo dos tempos considerado como mais marginal do que central na sociedade moderna capitalista, e o que se pretende é que ele se aproxime do núcleo dos valores<sup>194</sup>, já que cuidar era considerado um ‘trabalho sujo’ ou menor e pouco valorizado profissionalmente, de acordo com Sara Ruddick.

Para esta autora a literatura sobre a sociedade de risco parece insatisfatória, nomeadamente, quando comparada com a ética do cuidado, uma vez que parece esquecer a vulnerabilidade, as contingências particulares de cada pessoa e a promoção do *empowerment* de cada pessoa.<sup>195</sup>

Ambas, a sociedade de risco e a ética do cuidado exigem muito da parte do cidadão, mas a autora defende que a ética do cuidado é politicamente melhor, dado que: está mais atenta aos fenómenos sociais; faz uma explicação mais concreta da natureza das ações democráticas e da mudança necessária; ela propõe uma abordagem mais

---

<sup>193</sup> Tronto, *Le Risque*, 7: «Le but de ce bref essai est de procéder à une telle comparaison. Le concept de “société du risqué” et l’argument selon lequel une nouvelle forme de risqué a créé une seconde phase de la modernité ont surgi dans le milieu des années 1980, peu après la naissance des arguments féministes sur le care; il a gagné du terrain pendant les années 1990, à un moment où l’éthique féministe du care a été plus minutieusement élaborée. La “société du risqué” se présentait comme la thématization de questions importantes: la modernité. La postmodernité, le savoir et la science, la nature changeante de la société occidentale. On assiste, avec la théorie du risqué, à un exposé objectif des transformations sociales spécialement proposé par Ulrich Beck en Allemagne, Anthony Giddens au Royaume-Uni et, de manière un peu différente, par François Ewald en France.»

<sup>194</sup> Cf. Tronto, *Le Risque*, 6.

<sup>195</sup> Cf. Tronto, *Le Risque*, 8.

equilibrada das ciências sociais; liberta-nos do nosso discurso de incapacidade para agir. Defende-se assim uma sociedade de cuidado, ao invés de uma sociedade de risco<sup>196</sup>.

A sociedade de risco, especialmente exposta por Ulrich Beck, reivindica, com a sua “modernização reflexiva”<sup>197</sup>, a descrição de um fenómeno novo, de uma nova fase da modernidade. Esta modernidade «quebra os contornos e as premissas da sociedade industrial e abre caminho a uma outra modernidade.»<sup>198</sup> Mudou a natureza do risco, que surge depois do paradigma da natureza e da tradição. A vulnerabilidade<sup>199</sup> ajudará a compreender os riscos de forma contextualizada à evolução técnico-científica, para avaliar os diferentes riscos na sociedade, permitindo a sua discussão ética e política. Os riscos são incalculáveis e imprevisíveis. «Pois os riscos dizem-nos o que não deve ser feito, mas não o que deve ser. Com os riscos, dominam os imperativos da evitação. Alguém que descreva o mundo como um risco acabará, em última instância, por se tornar incapaz de agir. O importante, aqui, é que a expansão e intensificação da intenção de controlo acabam por produzir o contrário.»<sup>200</sup> Se por um lado, face à evolução industrial, as pessoas são levadas a um consumo desenfreado, por outro são alertadas para os perigos do seu consumo excessivo.

*«Os riscos, que eram calculáveis na sociedade industrial, tornaram-se incalculáveis e imprevisíveis na sociedade de risco. Comparado com as possibilidades de julgar a responsabilidade e a causalidade na modernidade clássica, a palavra “sociedade do risco” não possui tais certezas ou garantias.»<sup>201</sup>*

A tentativa foi a de reinventar a nossa civilização industrial, com a emergência da sociedade de risco. Nesta, «o reconhecimento da imprevisibilidade das ameaças provocadas pelo desenvolvimento tecno-industrial necessita de uma auto-reflexão sobre os princípios da coesão social, assim como do exame das convenções e princípios dominantes da “racionalidade”. No autoconceito da sociedade de risco, a sociedade

---

<sup>196</sup> Cf. Tronto, *Le Risque*, 8-9.

<sup>197</sup> Ulrich Beck, “A reinvenção da política.” in: *Modernização Reflexiva: Política, Tradição e Estética na Ordem Social Moderna* (Oeiras: Celta Editora, 2000), 2.

<sup>198</sup> Beck, “A reinvenção”, p. 3

<sup>199</sup> Cf. Ulrich Beck, *Sociedade de Risco Mundial, em busca da segurança perdida*. (Lisboa: Edições 70, 2015), capítulo X.

<sup>200</sup> Beck, “A reinvenção”, 9.

<sup>201</sup> Tronto, *Le Risque*, 14: «Les risques, qui étaient calculables dans la société industrielle, deviennent incalculables et imprévisibles dans la société du risqué. Comparé aux possibilités de juger la responsabilité et la causalité dans la modernité classique, le mot “société du risque” ne possède pas de telles certitudes ou garanties.»

torna-se reflexiva (no sentido mais restrito da palavra), o que equivale a dizer que se torna um tema e um problema para si mesma.»<sup>202</sup> Assim, os conflitos sociais deixam de ser tratados como problemas da ordem social e passam a ser pensados como problemas de risco. Podemos entender a sociedade de risco, como uma fase da nossa sociedade moderna, em que os riscos políticos, ecológicos e sociais que ocorrem no momento de uma inovação tecnológica escapam das instituições de controlo e proteção da sociedade industrial.<sup>203</sup>

Em resposta a esta incerteza e perda de direitos sociais adquiridos com o Estado de Providência, o Estado tentou acionar instituições sociais que solucionassem aquilo a que Beck chamou “risco”. A proposta do séc. XX que tenta responder ao risco é a solidariedade.

*«O comentário de Beck sobre o Estado de Providência de Ewald (1986) é, a este respeito, revelador: “Para mim, a teoria [de Ewald] representa uma mudança fundamental na interpretação do que é o Estado de Providência. Apesar da maioria dos investigadores em ciências sociais terem tentado explicar as origens e a construção do Estado de Providência em termos de interesses de classe, de manutenção da ordem social ou de crescimento da produtividade nacional e do poder militar, a sua análise compreende a colocação à disposição de serviços (na saúde), a criação de estruturas de assistência social (reforma e assistência ao desemprego) e a regulação da economia e de ambiente em termos de criação de segurança.”»<sup>204</sup>*

Para Beck, a insistência e a participação política dos cidadãos para levar o Estado de Providência a criar segurança é mais um sintoma de agitação estática, talvez de resposta ao medo e à insegurança criadas por esta falta de “controlo de risco”, do que uma resposta efetiva à sociedade de risco<sup>205</sup>. Mais um sintoma da incerteza e do medo que se

---

<sup>202</sup> Beck, “A reinvenção”, 8.

<sup>203</sup> Cf. Beck, *Sociedade*, 84.

<sup>204</sup> Tronto, *Le Risque*, 22-23: «Pour moi, la théorie [d’Ewald] représente un changement fondamental dans l’interprétation de l’État-providence. Alors que la majorité des chercheurs en sciences sociales ont essayé d’expliquer les origines et la construction de l’État-providence en termes d’intérêts de classe, de maintien de l’ordre sociale ou de l’accroissement de la productivité nationale et du pouvoir militaire, son analyse comprend la mise à disposition des services (dans la santé), la création de structures d’assurance sociale (retraite et assurance chômage), et la régulation de l’économie et de l’environnement en termes de création de sécurité.»

<sup>205</sup> Cf. Tronto, *Le Risque*, 23.

vive na sociedade de risco. Com a sociedade de risco criou-se a imagem de um mundo social perigoso e arriscado, em que a tarefa do Estado é a de proteção dos seus cidadãos.

*«A sociedade do risco opera assim num universo metaforicamente masculino. De uma certa forma, a teoria da sociedade do risco representa uma tentativa de reafirmar a centralidade masculina num mundo maioritariamente controlado por processos femininos, como o aumento do conforto e de intimidade – tentativa, no seu todo, contrária à solução masculina americana da rapidez.»<sup>206</sup>*

Assim, as teorias feministas criticam as teorias da sociedade de risco em três pontos: o seu «nous» não inclui toda a gente; existe uma incapacidade da ciência e da tecnologia para controlar o risco que nos é imposto; a referência ao risco é vista como voz passiva, ‘como nos sendo imposta’, como uma des-responsabilidade organizada; a falta de controlo: até onde seremos capazes de controlo? (Beck acha que os cientistas podem controlar os efeitos do seu trabalho.) Passa-se de uma administração do risco a um controlo do risco. A razão é esta: «outros países ganharam em poder político, a Europa deixou de ser o centro do mundo, pois os homens perderam o controlo sobre a técnica, e não é por isso surpreendente que os teóricos sociais vejam o mundo como um espaço de risco.»<sup>207</sup>

Há um apelo a um grande investimento dos cidadãos e dos atores políticos democratas. Pensar Beck do ponto de vista do cuidado muda a forma de pensar o risco.

Se na perspetiva do cuidado se funda o reconhecimento da vulnerabilidade humana, também se inclui nesta a ideia de risco, mas ela é considerada de outra forma. O cuidado será sempre uma parte da vida humana: entregue outrora às classes marginalizadas, ele é um conjunto de práticas a ser repensado. O mundo dos nossos dias é complexo, dadas as consequências múltiplas da técnica. Com o impacto desta surgiu uma mudança essencial da estrutura social da grande maioria das nossas sociedades: a mulher saiu de casa para trabalhar. Com esta saída, a mulher deixa de ser aquela que está em casa a

---

<sup>206</sup> Tronto, *Le Risque*, 25: «La société du risqué opère ainsi dans un univers métaphoriquement masculin. D’une certaine manière, la théorie de la société du risqué représente une tentative de réaffirmer la centralité masculine dans un monde davantage contrôlé par des processus féminins comme l’accroissement du confort et de l’intimité – tentative au demeurant contraire à la solution masculine américaine du “Pars en courant!”».

<sup>207</sup> Tronto, *Le Risque*, 28: «Puisque d’autres pays ont gagné d’être le centre du monde, puisque l’Europe a cessé d’être le centre du monde, puisque les hommes ont perdu le contrôle sur la technique, il n’est pas surprenant que tant de théoriciens sociaux aient estimé que le monde était un espace de risque.»

cuidar dos filhos e dos idosos, ou a senhora da classe alta que sai à rua ser solidária com os desvalidos, ou que está num convento a acolher desvalidos e enfermos. Assim sendo, a quem ficam entregues as pessoas com necessidades? Às instituições. Esta questão será analisada à luz do pensamento de Ricœur, em relação à instituição.

*«Dar provas de cuidado, é assim reconhecer que uma pessoa tem uma necessidade e colocar em marcha as ações apropriadas para levar uma resposta a essa necessidade que se identificou, se viu, e que se entendeu.»<sup>208</sup>*

As éticas do cuidado partem da relação entre os indivíduos, não são ditadas por um princípio abstrato. Assim, a questão ética é a de saber «quais são as nossas responsabilidades para com as pessoas com que nos relacionamos e particularmente para com aquelas que não podem responder por elas próprias às suas necessidades e o que poderemos fazer para lhes responder da melhor forma»<sup>209</sup>. Assim, o cuidado é relacional, procura promover a autonomia dos frágeis. A vida humana, logo no seu início é frágil, damos e recebemos cuidado, veja-se neste sentido o desenvolvimento da criança. O cuidado é contextual, responde a situações concretas e recusa visões essencialistas, *caring needs*. O cuidado deve ser democrático e não exclusivo (inclusivo), há várias formas de cuidado que não são organizadas em torno das referências democráticas. Entendido assim, o cuidado «é uma maneira de descrever e pensar o poder político»<sup>210</sup>, diferente do modelo do domínio e do risco.

*«A sociedade do cuidado pressupõe que as pessoas vivem num mundo em permanente contato com a vulnerabilidade e a necessidade – fazendo por vezes a experiência da alegria, por exemplo. Apesar das injustiças, ligadas ao peso desigual do cuidado, ainda terem necessidade se serem identificadas e atribuídas, elas representam bem, diferentemente da perda*

---

<sup>208</sup> Sautereau, “Répondre à la vulnérabilité”, 7: «Faire preuve de care, c’est ainsi reconnaître qu’une personne a un besoin et mettre en œuvre les actions appropriées pour apporter une réponse à ce besoin que l’on a décelé, perçu, que l’on a entendu.»

<sup>209</sup> Sautereau, “Répondre à la vulnérabilité”, 8: «[Dès lors, la question éthique est de savoir] quelles sont nos responsabilités envers les personnes avec qui ne peuvent pas répondre elles-mêmes à leurs besoins et comment nous pouvons faire pour y répondre au mieux.»

<sup>210</sup> Tronto, *Le Risque*, 32: «[...] une manière de décrire et de penser le pouvoir politique.»

*de controlo e da matriz de progresso das técnicas, os verdadeiros problemas a colocar aos teóricos das ciências sociais.»<sup>211</sup>*

Para Tronto, o cuidado não se realiza apenas na relação eu-tu, mas deve fazer-se nas instituições – o bom *care* – logo, não pode reduzir-se a ética do cuidado ao modelo empírico de uma moral feminina, como vimos em algumas autoras e que parece deixar o cuidado numa dimensão mais personalista. Aqui evocamos a máxima ricœuriana, do seu projeto ético-moral, da “aspiração à vida boa, com e para os outros, em instituições justas”. A vida realizada é uma aspiração ética que lança o eu numa busca de si, que não passa sem o encontro com os outros. Neste caminho, que envolve a estima de si e a solicitude (na amizade), como veremos, há a exigência de um sentido de justiça. Isto porque a relação com o outro não fica reduzida à amizade pessoal, mas estende-se às instituições. Estas são constituídas por estruturas que fazem parte da vida em comum, como sistemas de partilha de direitos e de deveres, numa justiça distributiva. A cada um, consoante a sua necessidade. A instituição será assim um terceiro, além do eu e do outro, constituindo, desta forma, a tríade da ética ricœuriana. Por isto, ela não pode ser deixada de fora.

Na ética do cuidado, o bom cuidado, pressupõe quatro fases: atenção, ‘caring about’, reconhecimento de uma necessidade que precisa de ser satisfeita; responsabilidade, tomar a seu cargo, ‘taking care of’, meios para satisfazer a necessidade; competência ‘care giving’, efetivação do cuidado; capacidade de resposta daquele que recebe o cuidado ‘care recinving’, verificação do bom cuidado. São estas duas últimas fases do cuidado que ajudam a pensar o impacto político e social da relação cuidado/cuidador (o cuidador também precisa de cuidados). Há uma necessidade de rever a definição de cuidado de Gilligan, porque segundo Tronto, Gilligan deixa de fora as instituições, remetendo o cuidado para a esfera privada, não vendo a possibilidade do cuidado ser considerado um trabalho. Também Ricœur defende que o homem deve ser pensado sempre na relação com as instituições. Resumamos então o que se entende por:

---

<sup>211</sup> Tronto, *Le Risque*, 46: «La société du care présuppose que les personnes vivent dans un monde où elles composent en permanence avec la vulnérabilité et le besoin – en faisant parfois aussi l’expérience de la joie. Même si les injustices liées aux charges inégales du care ont encore besoin d’être identifiées et attribuées, elles représentent bien, à la différence d’une suppose perte de contrôle et de maîtrise du progrès des techniques, les vrais problèmes à adresser aux théoriciens des sciences.»

*«Realidade do cuidado: é um conjunto de condutas morais que repousam sobre o colocar em comum; tomar conta do outro que se encontra num contexto instável, experienciar um “eu” relacional.»<sup>212</sup>*

O indivíduo é relacional, interdependente e vulnerável, o que supõe a capacidade de ser afetado numa relação humana. E «a ética do cuidado evoluiu desde os anos 80 entre dois conceitos: a solícitude e o cuidado, a questão das disposições e das práticas.»<sup>213</sup>

Importa, por isto, discutir os sentimentos morais nas relações levadas pelo cuidado dos outros, pela solícitude como exercício de atenção ao outro fragilizado, na necessidade, na qual se considera que a mulher dispõe, naturalmente, de uma maior capacidade de empatia.

*«O cuidado como solícitude, o que quer dizer igualmente alargado à solícitude, designa então um talento ou uma aptidão para ter a cargo uma vida dependente, um corpo frágil ou diminuído, mais ou menos viável. Ele exprime uma inteligência sensível ao serviço da conduta da vida de um outro, na necessidade, sem portanto cair num sacrifício de si desestabilizante.» [...] «O ser humano não é apenas um sujeito de direitos, é também um sujeito de necessidades [...], somos muitas vezes dependentes porque somos todos vulneráveis.»<sup>214</sup>*

A solícitude não é um conjunto de princípios onde o discurso visa «comover-se e saber desenvolver uma ação viável, sem competência aparente para com um indivíduo determinado»<sup>215</sup>. A ação não é heroica ou grandiosa, mas apropriada à situação de uma vida que está em perigo.

---

<sup>212</sup> Brugère, *L'éthique*, 71: «[...] la réalité du care comme un ensemble de conduites morales qui reposent sur la mise en commun, la prise charge d'autrui dans un contexte instable, l'expérience d'un moi relationnel [...]»

<sup>213</sup> Brugère, *L'éthique*, 69: «[...] depuis les années 1980, on peut dire qu'il évolue effectivement entre ces deux concepts: la sollicitude et le soin, la question des dispositions et des pratiques.»

<sup>214</sup> Brugère, *L'éthique*, 74: «Le care compris comme sollicitude – ce que veut dire également élargi à la sollicitude – désigne alors un talent ou une aptitude à prendre en charge une vie dépendante, un corps fragile ou diminué, plus ou moins viable. Il exprime une intelligence sensible au service de la conduite de la vie d'un autre dans le besoin sans pour autant sombrer dans un sacrifice de soi déstabilisant. [...] L'être humain n'est pas seulement un sujet de droits; il est aussi un sujet de besoins [...]. Nous sommes souvent des êtres dépendants car vulnérables.»

<sup>215</sup> Brugère, *L'éthique*, 74: «Il s'agit de pouvoir s'émouvoir et de savoir déployer une action faisable, sans compétence apparente, à l'égard d'un individu déterminé [...]»

«A solícitude não se possui, exerce-se.»<sup>216</sup>

Ela é uma capacidade de poder ser afetado por um ser fragilizado; depende da conjuntura eu-outro, de uma situação fixa num momento e lugar; e é uma conduta que se enraíza na capacidade moral de perceber a vulnerabilidade.

As três características da solícitude são: uma capacidade de resposta adequada; o peso da situação relacional ou conjuntura; e a classificação da experiência moral que implica uma qualificação *a posteriori* daquele que presta atenção ao outro vulnerável. «Nesta perspectiva como analisar melhor a dimensão da solícitude e o lugar complexo da disposição no cuidado?»<sup>217</sup> Tronto defende uma moral do contexto em que:

«[a] teoria ética pragmática enraíza os comportamentos ligados ao cuidado dos outros naquilo a que poderíamos chamar uma moral concreta ou de contexto»<sup>218</sup> [...] «Um mundo vulnerável pensa radicalmente o cuidado como um processo ativo.»<sup>219</sup>

Este é um processo ativo que nos leva a Ricœur com a sua ideia de estima de si, já que o cuidar deixa espaço à falibilidade, somos humanos. Este desejo de estima de si vai além do económico, procura o reconhecimento do meu valor, a aprovação da minha existência, neste caso concreto enquanto cuidador.

A partir de *Approches de la personne*<sup>220</sup> e com a definição de pessoa como atitude, no sentido de E. Weil, numa atitude de compreensão quotidiana de si mesmo, Ricœur, apresenta-nos a *estima de si* como o ponto de partida da «fenomenologia hermenêutica da pessoa: na linguagem, ação, narração e vida ética. Melhor dizendo: *o homem falante, o homem agente (a que acrescento o homem sofredor), o homem narrador e personagem da sua narrativa de vida, enfim, o homem responsável.*»<sup>221</sup> A estima de si é, por um lado, a capacidade de *agir intencionalmente*, para que o si mesmo possa escolher; por outro lado, ela é a *capacidade de iniciativa*, o si mesmo pode mudar o

---

<sup>216</sup> Brugère, *L'éthique*, 75: «[...] on n'a pas de la solícitude mais on l'exerce.»

<sup>217</sup> Brugère, *L'éthique*, 76: «Dans cette perspective, comment mieux analyser la dimension de la solícitude et la place complexe de la disposition dans le care?»

<sup>218</sup> Brugère, *L'éthique*, 78: «[Je reviens maintenant à Joan Tronto, à sa conception d'une théorie éthique pragmatique qui enracine les comportements liés au souci des autres dans ce que nous pourrions nommer une morale concrète ou une morale du contexte.»

<sup>219</sup> Brugère, *L'éthique*, 84: «Un monde vulnérable est à comprendre comme un ouvrage qui pense radicalement le care comme un processus actif.»

<sup>220</sup> Ricœur, “Approches de la personne”, in: *Lectures 2*, (Paris: Éditions du Seuil, 1992).

<sup>221</sup> Ricœur, “Approches”, 204.

curso dos acontecimentos, através de escolha concretas. Ela é, assim, o momento reflexivo da práxis, não pode haver sujeito responsável se ele não se estimar a si mesmo e agir intencionalmente, segundo as suas razões refletidas, inscrevendo a sua intenção (iniciativa) no decurso dos acontecimentos.<sup>222</sup> «Tal é o primeiro termo da tríade constitutiva do *éthos* pessoal.»<sup>223</sup>

Continuando, com a aparição do outro surge a solicitude, que se junta à estima de si, como sendo o segundo termo deste *éthos* pessoal. Ricœur, diz-nos que a solicitude «é este movimento do si para o outro, que responde pela interpelação do si pelo outro, onde nos marcamos agora mesmo os aspetos linguísticos, práticos e narrativos»<sup>224</sup>. Estima de si e solicitude caminham lado a lado, uma vez que o outro é, como eu próprio, um ser de iniciativa e com capacidade de agir, que se estima a si mesmo como um outro, estando assim os dois co-implicados. «Outro meu semelhante, tal é o voto da ética em relação à ligação entre estima de si e solicitude.»<sup>225</sup> É na reciprocidade, manifestada na amizade, que a estima de si e a solicitude se cruzam, «na procura de uma igualdade moral pelas diversas vias de reconhecimento.»<sup>226</sup>

A partir da noção de pessoa pensada por Ricœur, podemos pensar, nas éticas do cuidado, os perigos em que o *care* pode cair, nomeadamente, quando o ato de cuidar gera violência por parte do cuidador. Ou ainda quando fomenta o controlo na assunção da ideia segundo a qual esse exercício de poder sobre o outro é fundamental para proteger a pessoa a cuidar, esquecendo-se assim o *empowerment* da pessoa vulnerabilizada.

Há que ter em conta a estrutura do humano, apresentada por Ricœur, para aplicar, da melhor forma possível, uma ética do cuidado – que não se pretende perfeita. A instituição, como o terceiro termo do *éthos* pessoal, ultrapassa a dimensão da amizade e mostra-nos o outro como «o face a face sem rosto, o *cada um* de uma distribuição

---

<sup>222</sup> Cf. Ricœur, “Approches”, 205.

<sup>223</sup> Ricœur, “Approches”, 205: «C'est le premier terme de la triade constitutive de l'éthos personnel.»

<sup>224</sup> Ricœur, “Approches”, 205: «[...]c'est ce mouvement du soi vers l'autre, qui rend compte de l'interpellation du soi par l'autre, où l'on se marque en ce moment les aspects linguistiques, pratiques et narratifs.»

<sup>225</sup> Ricœur, “Approches”, 205: «Un autre semblable, tel est le vote de l'éthique par rapport au lien entre l'estime de soi et la sollicitude.»

<sup>226</sup> Ricœur, “Approches”, 206: «[...]dans la recherche d'une égalité morale à travers les différents modes de reconnaissance.»

justa»<sup>227</sup>. Esta surge-nos como uma forma de controlo para que não se caia na tentação de evitar o anónimo. Ela é uma ferramenta da justiça social, para uma *distribuição justa*. Embora saibamos que muitas vezes há falhas no funcionamento das instituições, sem elas, o cuidado, à luz da génese das éticas do *care*, apenas poderia ser exercido na esfera privada.

O homem é frágil, cindido e vulnerável. A fragilidade é o nome que Ricœur dá, como já vimos, à desproporção interior do ser humano que o filósofo analisa a partir de uma análise do conhecer, do agir e do sentir. Ela é, segundo Ricœur, a dualidade do sentimento humano que coloca o homem entre o prazer e a felicidade, o desejo vital e o desejo intelectual. Esta dualidade prazer-felicidade traduz-se, como vimos, na busca infinita característica das paixões que se expressa nas paixões do ter, do poder e do valer<sup>228</sup> e cuja síntese é sempre provisória ou difícil.

Pondo em paralelo Gilligan, Tronto e as mais recentes teorias sobre o cuidado, encontramos um elo comum no fenómeno de dar voz minoritária às mulheres, privilegiando um modo de pensar mais contextual e narrativo, onde se plasmam a imaginação e as projecções afetivas, a narrativa e a vulnerabilidade dos sujeitos. É pela narrativa que me torno sensível à necessidade dos outros, sentindo-me responsável pelo seu bem-estar. Podemos pensar assim uma situação de cuidado ao invés de um Estado de Providência, que não promove tanto o *empowerment* da pessoa vulnerabilizada, ou uma condição de providência atenta também à dimensão do cuidar.

A temática ricœuriana da ética permite-nos pensar o cuidado na sua dimensão ética e ainda o referente ético do cuidado, que é a solicitude; iremos encontrá-lo nas análises de *Soi-même comme un autre* que faremos mais à frente no nosso trabalho.

Contudo, é importante notar que se deu com Ricœur, uma mudança de perspetiva na forma de pensar os termos ética e moral. Apesar de não haver acordo quanto à hierarquia destes dois termos, a necessidade de dispor dos dois é unânime.<sup>229</sup> Para Ricœur, a moral tem a dupla função de, por um lado, designar as normas e, por outro, de obrigar o sujeito ao cumprimento da norma, pelo respeito, «como uma das

---

<sup>227</sup> Ricœur, “Approches”, 206: «[...] le face à face sans face, chacun d'une juste distribution.»

<sup>228</sup> Cf. Ricœur, *L'homme*, 142-143.

<sup>229</sup> CF. Paul Ricœur, “De la morale à l'éthique et aux éthiques.” in: *Le Juste 2*, (Paris: Editions Esprit, 2001), 55.

configurações do sentimento moral»<sup>230</sup>. A partir deste enquadramento teórico, o nosso autor, julga poder pensar a ética nas suas duas dimensões, que não existem separadamente: a ética anterior, como a montante das normas, com «enraizamento das normas na vida e no desejo»<sup>231</sup> e a ética posterior, como a jusante das normas, que «visam a inserir as normas nas situações»<sup>232</sup>. Podemos então, com Ricœur, entender a ética como «qualquer coisa como uma metamoral, uma reflexão de segundo grau sobre as normas e de outro lado, sobre os dispositivos práticos que convidam a colocar o termo ética no plural e a acompanhar o termo de um complemento como quando nós falamos de ética médica, ética jurídica, ética dos negócios, etc.»<sup>233</sup> O filósofo coloca esta última como o lugar da sabedoria prática, guiada pela *phrónesis*, em que a solícitude surge como:

*«[...]a estrutura comum de todos aqueles que fundamentam os relacionamentos curtos de intersubjetividade; não se deve hesitar em contar entre essas relações, a preocupação por si mesmo, como uma figura refletida da preocupação com os outros. Em suma, a obrigação de ser sujeito e legislador dos fins na cidade, pode ser interpretada extensivamente, como a fórmula geral das relações de cidadania num estado de direito.»*<sup>234</sup>

O filósofo francês faz estas distinções sob influência de Aristóteles e Kant, e dá-nos, neste texto, o exemplo prático e regional das éticas médicas e jurídicas como modelos de saberes constituídos por normas e conhecimentos próprios, que têm de ser apropriados a cada situação particular. Na medicina com o surgimento do sofrimento e no direito numa situação de conflito, «na medida em que sofrimento e conflito, constituem duas situações típicas que colocam sobre a *praxis* o selo do trágico»<sup>235</sup>. Será mais à frente que tentaremos aprofundar, com Ricœur, a questão da ética médica.

---

<sup>230</sup> Ricœur, “De la morale”, 64 : «[...]comme l'une des configurations du sentiment moral.»

<sup>231</sup> Cf. Ricœur, “De la morale”, 56.

<sup>232</sup> Cf. Ricœur, “De la morale”, 56.

<sup>233</sup> Cf. Ricœur, “De la morale”, 56.

<sup>234</sup> Cf. Ricœur, “De la morale”, 64.

<sup>235</sup> Cf. Ricœur, “De la morale”, 68.

### 3. A fragilidade da ética do cuidado.

Como vimos anteriormente um dos pilares da fundamentação deste tipo de ética anglo-saxónica é a oposição ao princípio de justiça defendendo-se a ideia de que o cuidado deve ser prestado, essencialmente, na esfera privada. Contudo, pela realidade que constitui o ritmo de vida dos nossos dias – o trabalho das mulheres, grandes cargas horárias, etc. – o cuidado, a resposta às vulnerabilidades não pode ser atendida na esfera particular. Esta ética do cuidado não pode permanecer na visão sentimentalista onde nasceu.<sup>236</sup> Necessitamos das instituições, esta constatação é bem explanada por Ricœur, que a nosso ver responde a esta limitação da generalidade das teorias do *care*, como veremos mais à frente, com a análise que o filósofo faz sobre os três níveis do juízo moral e depois em *Soi-même comme un autre*.

Assistimos, com Patricia Paperman à chamada de atenção para esta inversão feita pela sociologia, a partir das alterações socioculturais surgidas na nossa época estão na base do aparecimento deste tipo de ética e que mostram a necessidade de assumir o cuidado como uma tarefa social. É isto que nos mostra a socióloga citando Tronto:

*«Quando cuidamos dos outros, nós pensamos nos que nos são próximos e nas suas necessidades concretas e particulares. Numa sociedade competitiva, cuidar dos nossos filhos significa que nos preocupamos com que eles tenham um avanço na concorrência com as outras crianças. Mas se se considerar o care não ao nível individual mas ao nível social, o care – a sua distribuição – reflete o poder dos grupos sociais. Ele vê-se na capacidade de um grupo obrigar os outros a assumir o trabalho de caregiving, a adiar outros trabalhos: o dos homens sobre as mulheres, as classes superiores sobre as classes inferiores, os homens livres sobre os escravos, etc. O trabalho do care em si mesmo não é produtivo. As pessoas que o assumem reconhecem o seu valor intrínseco, mas este não se ajusta a uma sociedade que valoriza a inovação e a acumulação de riqueza.»<sup>237</sup>*

---

<sup>236</sup> Cf. Paperman, *Care*, 43-44.

<sup>237</sup> Paperman, *Care*, 45-46: «Quand nous prenons soin des autres, nous pensons à nos proches et à leurs besoins concrets et particuliers. Dans une société compétitive, prendre soin de nos enfants signifie que nous veillons à ce que qu'ils aient une avance dans la compétition contre les autres enfants. Mais si

A socióloga sugere a necessidade de uma nova epistemologia, a do ponto de vista, para que estas dificuldades relativas à aceitação e valorização do cuidado sejam ultrapassadas. Esta deve colocar assim em evidência a dimensão política do *care*, trabalhando «contra os hábitos de pensamento e as tendências positivistas das ciências sociais e da sociologia em particular»<sup>238</sup>. A ideia é, então, a de partir das realidades pessoais e sociais de cada pessoa em situação de cuidado e regular a atividade e procedimentos de cuidado a um nível institucional. Assim é possível pensar um visado de *care*<sup>239</sup> que permitirá a saída da perspectiva individual de cuidado: o trabalho social, políticas públicas de saúde, etc.

Este tipo de epistemologia das situações e do ponto de vista, que parte dos agentes da ação, permite «uma compreensão do que se passa nas relações e do que elas fazem às formas de vida humana»<sup>240</sup>. Tal compreensão é orientada por um sentido comum de justiça, diferente do sentido de justiça tradicional, que parte da universalização para o particular.

*«O desafio que o care faz às ciências sociais é primeiramente epistemológico. [...]. Uma sociologia na perspectiva do care, é uma sociologia moral e política, não no sentido em que ela explica a emergência e a constituição de “fatos morais” a partir de uma posição de superioridade (a do teórico especialista), nem porque ela se prenderia a “observar” as modalidades de acordos e os jogos de justificações cruzadas em situação, mas porque ela começa com o conhecimento e a compreensão moral que têm os sujeitos das suas atividades [de produção de cuidado/care].»<sup>241</sup>*

---

l'on considère le care non pas au niveau individuel mais au niveau social, le care – sa distribution reflète le pouvoir des groupes sociaux. Il se voit dans la capacité d'un groupe à obliger des autres à endosser le travail de caregiving, à reporter le travail sur d'autres: les hommes sur les femmes, les classes supérieures sur les classes inférieures, les hommes libres sur les esclaves, etc. Le travail de care en lui-même est exigeant et inflexible et tout dans ce travail n'est pas productif. Les personnes qui l'assument en reconnaissent la valeur intrinsèque mais celle-ci ne s'ajuste pas à une société qui valorise l'innovation et l'accumulation de la richesse.»

<sup>238</sup> Paperman, *Care*, 47: «[Mettre en évidence la dimension politique du care de travailler] contre des habitudes de pensée et les tendances positivistes des sciences sociales, de la sociologie en particulier[(française ou non)].»

<sup>239</sup> Cf. Paperman, *Care*, 48.

<sup>240</sup> Paperman, *Care*, 52: «[La connaissance des activités de care repose sur] une compréhension de ce qui se passe dans ces relations et de ce qu'elles font aux formes de vie humaine.»

<sup>241</sup> Paperman, *Care*, 54-55: «Le défi qu'adresse le care aux sciences sociales est d'abord épistémologique. [...] Une sociologie dans la perspective du care est une sociologie morale et politique non au sens où elle expliquerait l'émergence et la constitution de “faits moraux” à partir d'une position de

Esta nova corrente da sociologia percorre agora um novo caminho, na sua área, apontando a necessidade e a importância da institucionalização do cuidado. Caminho este, que já fora aberto por Ricœur na sua “pequena ética que, com a sabedoria prática, mostrava a necessidade da atenção e do respeito pelo contexto singular e que nos remetia finalmente para a justiça como lugar institucional da referida sabedoria. Para o nosso estudo, no contexto da saúde, é muito importante o texto do filósofo sobre os três níveis do juízo médico sobre os quais iremos refletir para aplicação nas TNC.

---

surplomb (celle du théoricien expert), ni parce qu'elle s'attacherait à “observer” des modalités d'accord et le jeu de justifications croisées en situation, mais parce qu'elle commence avec la connaissance et la compréhension morales qu'ont les sujets de leurs activités.»

#### 4. Ética do cuidado e saúde.

Como pensar toda esta reflexão, no quadro dos cuidados na saúde?<sup>242</sup> Como reagem as éticas do cuidado para com a Bioética? Em que medida o *ethos* (carácter moral) da bioética, nomeadamente, está adaptado às condições do exercício do cuidado? Como integrá-lo no seio de uma ética da responsabilidade e da solicitude?

Para Van R. Potter (1970), a bioética é «*o colocar em comum o saber biológico e os valores humanos*»<sup>243</sup>. Como sabemos, a bioética surge como consequência de uma série de acontecimentos na nossa história, nomeadamente, das experiências realizadas em humanos durante a Segunda Guerra Mundial e do grande crescimento que se fez sentir nas ciências e na tecnologia – com as suas experimentações em animais e humanos. O desenvolvimento da tecnologia faz com que, também a medicina aumente as suas potencialidades, gerando grandes transformações nas formas do seu cuidar e novos desafios de ordem moral e ética e que deixam a ética hipocrática tradicional em apuros. Ao mesmo tempo, na sociedade de hoje, há uma crescente atenção à autonomia e respeito pela pessoa e sua dignidade, tornando-se a saúde como direito de todos e não apenas daqueles que têm poder económico para aceder aos cuidados de saúde. Assim, surgiram os sistemas nacionais de saúde, nos Estados de Providência do séc. XX<sup>244</sup>.

*«Ela (bioética) coloca, com efeito, subliminarmente um problema ético e político fundamental, que podemos resumir deste modo: o que vamos, nós sociedades contemporâneas, fazer com todas as possibilidades de manipulação e intervenção no desenrolar da natureza de que dispomos. Podemos? Devemos? Não comprometemos a dignidade humana? O que acontece à nossa autonomia e como realizá-la, quando existem hoje variadas possibilidades de transformar o homem, ao sabor das modas ou mesmo de eventuais ditadores que venham a impor uma norma do que é ou não saudável e até humano? Ética, autonomia, proteção dos vulneráveis, responsabilidade e justiça são assim as grandes questões levantadas pela nova práxis altamente técnica do médico que sempre lidou*

---

<sup>242</sup> Cf. Benaroyo, *La philosophie*.

<sup>243</sup> Hubert Doucet, *L'éthique clinique. Pour une approche relationnelle dans les soins*. (Canadá: Les Presses de l'Université de Montréal, 2014), 13.

<sup>244</sup> Cf. Maria Luísa Portocarrero, "Bioética e filosofia: o princípio de autonomia e os desafios da fragilidade.", *Revista Filosófica de Coimbra* 22 (2013), 305 – 555.

*com o sofrimento [...] e que toda a ajuda ou serviço prestado é sempre singular e incondicional.»<sup>245</sup>*

A bioética, na sua vertente principalista, teorizada por Beauchamp e Childress<sup>246</sup>, com os seus princípios de autonomia, beneficência, não maleficência e de justiça, evoluiu no sentido de poder contar, hoje em dia, com uma ética hermenêutica ou narrativa (que retoma o modelo aristotélico), na sua «*tentativa de mediação entre o mundo da ciência biotecnológica e o mundo vivido dos valores, procura fundamentalmente encontrar aquilo que é justo, numa situação concreta*»<sup>247</sup>. É neste sentido que voltamos a Ricoeur, na sua análise de uma ética clínica que permita insistir na importância de uma reflexão sobre a finalidade da ação clínica, nomeadamente, no agir médico. Pensamos, também, que esta pode ser alargada à formação de terapeutas de áreas não convencionais. Ainda que não disponham do poder da ação médica, elas lidam com situações singulares, com o humano na sua vulnerabilidade e fragilidade e são formas de cuidado e de solicitude que visam capacitar o paciente.

Os principais registos da ação médica são: a interação médico-paciente; o colocar em ato uma sabedoria prática; o exercício da responsabilidade, criando assim a base de uma ética da responsabilidade terapêutica que reanime os laços entre medicina e ética, integrando uma ética da atenção no pedido de ajuda da pessoa doente. Esta é uma atitude indispensável do cuidado na sua atividade clínica.

*«A prática clínica deve olhar a doença, não apenas de forma generalizada, mas também deve ter em conta o projeto de vida (do doente) que se alterou.»<sup>248</sup>*

Escolhendo assim, o melhor bem possível para cada indivíduo singular, tendo em conta as múltiplas contingências do doente e não apenas olhar para o indivíduo como uma simples entidade nosológica. Sentir-se doente, segundo Georges Canguilhem (filósofo e médico francês):

---

<sup>245</sup> Portocarrero, “Bioética”, 400.

<sup>246</sup> Cf. Doucet, *L'éthique*, 34.

<sup>247</sup> Portocarrero, “Bioética”, 414.

<sup>248</sup> Benaroyo, *La philosophie*, 24: «La pratique clinique ne peut se restreindre à une démarche uniquement scientifique, mais doit mettre la connaissance à la disposition du projet de vie qui est altéré par la maladie et qui doit être restauré.»

«[...] não é sentir-se anormal no sentido de abertura do padrão, do padrão da justiça e da verdade: para o doente, o atentado à sua saúde é caracterizado por uma configuração nova do seu organismo, uma nova forma de adaptação às perturbações do meio exterior que se traduz pela elaboração de uma nova norma individual. A saúde e a doença não são então duas experiências vitais da mesma qualidade, como prevê a perspectiva naturalista adotada pela medicina científica. Para o doente, a saúde e a doença representam dois estados qualitativamente diferentes da existência individual.»<sup>249</sup>

O estado de saúde que o doente procura é o de uma restauração da autonomia do seu organismo. Canguilhem, autor da obra *Le normal et le pathologique*<sup>250</sup> sofre da influência de Viktor von Weisäcker, que defende que o homem pode sofrer a doença e esta é um acontecimento que perturba de forma mais ou menos intensa a biografia do indivíduo. As categorias patológicas pelas quais o indivíduo percebe a sua doença podem perturbar a sua existência nos seguintes aspetos:

«[...]Jo sentimento de vida contrariado; a perda dos quadros de referência habituais; a perda de controlo sobre si mesmo; o isolamento profundo; a dependência a respeito dos outros; a crença na morte possível; e a alteração da consciência íntima do tempo.»<sup>251</sup>

Este último aspeto é o que mais pode alterar a sua narrativa (Weizsäcker influenciado por Husserl), inscrevendo o sofrimento na história do paciente e levá-lo a perder a perspectiva do horizonte futuro. «Este esmagamento da temporalidade, representa para Weizsäcker, a dimensão ôntica do sofrimento, em que a redução do poder ser é expressão existencial.»<sup>252</sup> O sofrimento é para estes dois autores uma crise de sentido. Assim, o visado ético da clínica atual deve poder ajudar o paciente a aceder a um novo estado de equilíbrio, reencontrando todas as suas potencialidades. A

---

<sup>249</sup> Benaroyo, *La philosophie*, 25: «[Comme le précise Georges Canguillem,] se sentir malade n'est pas se sentir anormal au sens de l'écart de la norme, de l'étalon de la justesse et de la vérité: pour le malade, l'atteinte à sa santé est caractérisée par une configuration nouvelle de son organisme, une nouvelle forme d'adaptation aux perturbations du milieu extérieur, qui se traduit par l'élaboration de une nouvelle norme individuelle.»

<sup>250</sup> Cf. Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*. (Paris: PUF, 1988).

<sup>251</sup> Benaroyo, *La philosophie*, 26: «le sentiment de vie contrariée; la perte des cadres de références habituelles; la perte de contrôle sur soi; l'isolement profond; la dépendance à l'égard des autres; la crainte de la mort possible; l'altération de la conscience intime du temps.»

<sup>252</sup> Benaroyo, *La philosophie*, 27: «Cet écrasement de la temporalité représente, pour Weizäcker, la dimension ontique de la souffrance, dont la réduction du pouvoir-être est l'expression existentielle.»

atividade clínica pode então ser entendida como uma atividade de renovação de capacidades não só do ponto de vista físico, mas existencial – em que, por existencial, se compreenda também a dimensão fisiológica.

*«À luz desta fenomenologia da experiência pática e do sentido do cuidado, a atividade clínica move-se em direção a uma solícitude orientada para um trabalho de interpretação, – uma hermenêutica – dos sinais e sintomas, portador de uma reconstrução do sentido, do tempo, e da norma vital alterada pela doença. [...]» Pela anamnese: «o estilo de vida do paciente; o sentido da sua existência neste momento; as tensões e conflitos que vive no presente; a vivência do seu corpo nesta doença; gestão do seu tempo e espaço vital no período de doença; a forma de se questionar a existência através da doença; as modificações que teve na sua rede social e que ocorreram pelo fato da doença.»<sup>253</sup>*

Não se pode esquecer a forma como a doença afeta a identidade da pessoa, trata-se, por isso, de perceber os registos narrativos através dos quais ela exprime o seu sofrimento: *«o cuidador deve estar à escuta do que, através da narração, faz a singularidade do sofrimento do doente.»<sup>254</sup>*

Aqui é de novo importante Ricœur com os seus primeiros trabalhos sobre a fenomenologia da experiência do tempo e a sua epistemologia da função narrativa<sup>255</sup>; ele permite-nos compreender melhor as relações entre a vulnerabilidade do doente e a importância da atenção ao fenómeno narrativo, quando se elabora um projeto de cuidado que responda mais de perto ao sofrimento, aliviando-o.

*«Para Ricœur, com efeito, a narrativa de vida é o lugar onde a pessoa se designa a ela-mesma no tempo como uma unidade narrativa da sua*

---

<sup>253</sup> Benaroyo, *La philosophie*, 28: «À l'aune de cette phénoménologie de l'expérience phatique et du sens du soin, l'activité clinique se meut alors en une sollicitude orientée vers un travail d'interprétation – une herméneutique – des signes et symptômes, porteur d'une reconstruction du sens, du temps, et de la norme vitale singulière altérée par la maladie.» [...] Pela anamnese: «quelle est le style de vie du patient?; à quoi existence du patient s'est-elle destinée jusqu'alors?; quelles sont les conflits ou tensions présents dans son existence?; comment le patient engage-t-il son corps dans cet affrontement?; comment aménage-t-il son temps et son espace vital à l'occasion de la maladie?; de quelle manière le patient met-il son existence en jeu à travers sa maladie?; quelles modifications de son réseau de relations sociales sont-elles survenues à l'occasion de sa maladie?»

<sup>254</sup> Benaroyo, *La philosophie*, 28: «[...] le soignant doit être à l'écoute de ce qui à travers la narration fait la singularité de la souffrance du malade.»

<sup>255</sup> Cf. Benaroyo, *La philosophie*, 28-29.

vida.»<sup>256</sup> *E o sofrimento, com tudo aquilo que nos traz, pode afetar e transformar essa narrativa, culminado numa perda de sentido e de estima de si. Há então que ajudar o paciente, para que haja sucesso terapêutico, a criar uma «intriga terapêutica que o convença que o tratamento médico que lhe é proposto faz parte integrante do cuidado que lhe é dado.»*<sup>257</sup>

Outro aspeto da ação clínica é o desenvolvimento do visado ético, identificado num quadro da relação de cuidado, através da sabedoria prática médica.

Ricœur, num contexto de reatualização da ética aristotélica, estudou largamente esta noção de sabedoria prática. Para ele o julgamento prudencial tem três etapas: o momento teleológico, isto é, o visado ético e a restauração do poder ser do doente num quadro do pacto de cuidados baseado na confiança; o momento deontológico, ou conduta de intervenção médica, pautada por códigos; e o momento da sabedoria prática, do bom conselho, que conduz a uma decisão circunstancial e personalizada.

É no texto originalmente publicado na revista *Esprit*<sup>258</sup>, *Os três níveis do juízo médico*, que Ricœur se debruça sobre os níveis de juízo que acontecem na relação de cuidado entre o médico e paciente. Não pretendemos, com esta leitura, comparar a nossa realidade profissional à relação terapêutica médico-paciente, que é bastante mais complexa e envolve, no presente, mais estruturas sociais e institucionais, mas é um bom ponto de partida para o nosso estudo uma vez que, num caso e noutra há um encontro terapêutico, onde a queixa é muitas vezes mais narrada do que manifestada fisicamente, encontro este que deve ser regulado, para proteção das duas partes (médico e paciente), as quais devem aspirar ao mesmo fim: a saúde e a felicidade.

Pensamos ser necessário insistir na importância de uma reflexão sobre a finalidade da ação clínica, particularmente no agir médico e pensamos ainda que esta pode ser alargada à formação de terapeutas de áreas não convencionais. De fato, ainda que não disponham do poder da ação médica, eles lidam com o humano na sua vulnerabilidade e fragilidade através de uma forma de cuidado e de solicitude que o ajuda a ser capaz.

---

<sup>256</sup> Benaroyo, *La philosophie*, 29: «Pour Ricœur, en effet, le récit de vie est le lieu où la personne se désigne elle-même dans le temps comme l'unité narrative de sa vie [...]»

<sup>257</sup> Benaroyo, *La philosophie*, 30: «[(...) la tâche du clinicien consiste à créer] une intrigue thérapeutique qui convainc le patient que le traitement médical qui lui est proposé fait partie intégrante du soin qui lui est apporté.»

<sup>258</sup> Paul Ricœur, “Les trois niveaux du jugement médical” in: *Esprit*, 227 (1996).

Ricœur reabilitou o conceito aristotélico de *phrónesis*, traduzindo-o por *sabedoria prática*, no âmbito da reflexão ética de *Soi-même comme un autre*, cuja estrutura se constitui por três níveis éticos, que orientam a *phrónesis*: o teleológico, o deontológico e o prudencial, que analisaremos mais profundamente no desenvolvimento da nossa reflexão e que no contexto ético ricœuriano congregam a sua máxima de “viver bem, uns com os outros, em instituições justas”. Esta máxima tem subjacente uma estrutura ternária: a ética e a moral (eu), a solicitude (outro) e uma justiça distributiva (instituições justas). O nosso filósofo adapta este conceito de *sabedoria prática* à nossa realidade, de forma a dar resposta ao que a norma, pelo seu carácter geral, não consegue fazer, nomeadamente, a atenção ao caso a caso, à situação singular.

O homem prudente tem a capacidade de optar pelos melhores meios em relação às circunstâncias e fins que definem o objeto da sua ação, observando o momento oportuno e as razões pertinentes para poder agir. Nas suas análises, seguindo a escola da fenomenologia e a tradição reflexiva, percorrendo o caminho da hermenêutica, o filósofo estende a sabedoria prática ao campo da medicina, entre outros, orientando o adágio estabelecido na sua “pequena ética”:

«[...]a aspiração a uma vida boa com e para os outros em instituições justas.»<sup>259</sup>

Ricœur começa por nos dizer que este estudo está mais voltado para a orientação terapêutica (clínica) da bioética e não tanto para o ramo da bioética, orientado para a investigação<sup>260</sup>, embora os dois suscitem questões éticas, uma vez que interferem no processo da vida humana e não humana.

Ricœur, na tentativa de reatualização da ética aristotélica, estudou largamente esta noção. Para ele o julgamento prudencial tem três etapas: o momento teleológico, o visado ético, restauração do poder ser do doente num quadro do pacto de cuidados baseado na confiança; o momento deontológico, expresso na conduta de intervenção médica; e o momento da sabedoria prática, o do bom conselho, que culmina com uma decisão circunstancial e personalizada.

---

<sup>259</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*. (Paris: Éditions du Seuil, 1990), 211.

<sup>260</sup> Cf. Ricœur, “Les trois niveaux”, 21.

O objetivo de Ricœur é o de introduzir no cerne de todo o ato médico uma reflexão ética e clínica que seja elaborada pelos principais atores do ato de cuidar. Exerce-se, assim, a virtude da prudência, que Ricœur desenvolve em três momentos linguísticos: mediação social (momento teleológico); implementação dos meios técnicos apropriados à categoria nosológica (momento deontológico); surge a restauração personalizada (momento prudencial), da perspectiva de ação assumida pela equipa cuidadora, que desenvolveremos a seu tempo.

A terapia, concebida como ato de cuidado, é uma arte que visa a renovação de possibilidades. O exercício do cuidado chama a atenção para as categorias narrativas e discursivas do agir médico em três registos: a relação clínica, o desenvolvimento da sabedoria prática e o exercício da responsabilidade ética do cuidador. Estamos perante uma ética da responsabilidade, da confiança, da hospitalidade e da resposta que vivifica os laços entre medicina, terapia e ética. As figuras do cuidado, que marcam os diversos momentos, tornam-se metáforas vivas que atestam a íntima união da ética e da clínica.

A questão do cuidado na saúde é, assim, um ponto particular de toda a reformulação de uma sociedade com lacunas, relativas à fragilidade da vida e que deve ir procurar no cuidado uma ética concreta para fazer face aos problemas apresentados por ela.

Ter em consideração que o homem é estruturalmente vulnerável e frágil, e que ainda que por ser, constitutivamente assim, não esteja votado à derrota existencial, é um ponto de partida importante para a reestruturação da forma de interação humana numa sociedade vulnerável e onde o cuidado com a saúde é hoje tantas vezes apregoado e simultaneamente mal tratado.

No ponto em que se foca este estudo, Ricœur, defende que ele suscita juízos que dependem de vários níveis diferentes: o prudencial (equivalente latino do grego *phrónesis* ou faculdade de julgar kantiana), o deontológico (onde os juízos revestem a função de normas) e o reflexivo (a bioética, que procura legitimar os juízos prudenciais e deontológicos).<sup>261</sup> As teses que o filósofo vai discutir neste texto são:

---

<sup>261</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 21: «[...] la dimension prudentielle de l'éthique médicale que la bioéthique u sens large emprunte sa signification proprement éthique. [...] les jugements formulés au niveau déontologique exercent une grande variété de fonctions critiques irréductibles qui commencent par la simple universalisation des maximes prudentielles de premier rang et traitent entre autres choses des conflits externes ou internes à la sphère d'intervention clinique, ainsi que des limites de toutes sortes imposées aux normes de la déontologie en dépit de leur nature catégorique. Troisièmement, au niveau

*«[...]a dimensão prudencial da ética médica, que a bioética em sentido lato toma de empréstimo, a sua significação propriamente ética. [...]os juízos formulados ao nível deontológico exercem uma grande variedade de funções críticas que começam pela simples universalização das máximas prudenciais de primeiro nível e tratam, entre outras coisas, dos conflitos internos ou externos à esfera da intervenção clínica, do mesmo modo que dos limites de toda a espécie impostos às normas da deontologia a despeito da sua natureza categórica. Em terceiro lugar, o nível reflexivo faz referência a uma ou várias tradições éticas, elas mesmas enraizadas numa antropologia filosófica: é a este nível que são postas em causa noções tais como saúde e felicidade e [é nele] que a reflexão ética toca em problemas tão radicais como a vida e a morte.»<sup>262</sup>*

---

réflexif le jugement moral fait référence à une ou plusieurs traditions éthiques elles-mêmes enracinées dans une anthropologie philosophique: c'est à ce niveau que sont mise en cause des notions telles que santé et bonheur et que la réflexion éthique touche à des problèmes aussi radicaux que ceux de la vie et de la mort.»

<sup>262</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 21-22: «[...] la dimension prudentielle de l'éthique médicale que la bioéthique au sens large emprunte as signification proprement éthique. Deuxièmement, quoique basés sur les jugements prudentiels, les jugements prudentiels, les jugements formulés au niveau déontologique exercent une grande variété de fonctions critiques irréductibles qui commencent par la simple universalisation des maximes prudentielles de premier range et traitent entre autres choses des conflits externes ou internes à la sphère d'intervention clinique, ainsi que des limites de toutes sortes imposées aux normes de la déontologie en dépit de leur nature catégorique. Troisièmement, au niveau réflexif le jugement moral fait référence à une ou plusieurs traditions éthiques elles-mêmes enracinées dans une anthropologie philosophique: c'est à ce niveau que sont mises en cause des notions telles que santé et bonheur et que la réflexion éthique touche à des problèmes aussi radicaux que ces de la vie et de la mort.»

## 5. O Pacto de confiança.

Nesta parte da sua análise, Ricœur, começa por questionar a necessidade de partir do nível prudencial. Para ele, é no juízo prudencial que encontramos a estrutura relacional do ato médico, a saber, «o desejo de ser liberto do fardo do sofrimento e a esperança de ser curado»<sup>263</sup>. Vemos aqui as suas influências aristotélicas, nomeadamente a da virtude da prudência, ligada àquilo que é considerado «bom» e a aplicação desta às situações singulares. E na medida em que a *technê* diz respeito, segundo Aristóteles, ao particular, Ricœur afirma que isto é verdadeiro na situação em que, cito, «a profissão médica intervém, a saber, no sofrimento humano»<sup>264</sup>. É também o sofrimento, que distingue os dois ramos da bioética: clínico e o da investigação biomédica.

O sofrimento não diz respeito apenas à prática médica, mas afeta toda a vivência da pessoa, quer na sua relação consigo mesma, quer «*na multiplicidade de relações com os outros, no âmbito da família, do trabalho e de uma grande variedade de instituições*»<sup>265</sup>. Ele é o *telos* (finalidade) da relação social na prática médica, «*por outras palavras [...] é a única prática que tem como foco a saúde física e mental.*»<sup>266</sup>

Para Ricœur o “nó ético” deste encontro singular entre médico e paciente é aquilo a que ele chama o pacto de confidencialidade, que compromete duas pessoas em concreto.

*«Neste nível prudencial ainda não se fala de contrato nem de segredo médico, mas de um pacto de cuidados assente na confiança.»*<sup>267</sup>

Claro que há neste pacto uma dissimetria, dado que temos a pessoa que sofre e aquela que sabe o que fazer para minorar ou acabar com o sofrimento do outro. Por um lado, surge o paciente que “traz à linguagem”, num lamento, o seu sofrimento, descrevendo os seus sintomas e a narrativa que envolve esse sofrimento, isto é,

---

<sup>263</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 22: «[...] la motivation fondamentale et le *telos* l’espoir d’être aidé et peut être guéri.»

<sup>264</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 22: «[...] le métier médical intervient, à savoir la souffrance humaine.»

<sup>265</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 22: «[...] d’une multiplicité de relations avec d’autres êtres, au milieu de la famille, du travail et d’une grande variété d’institutions, [...]»

<sup>266</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 22: «En d’autres termes, [...] est la seule pratique ayant pour enjeu la santé physique et mentale.»

<sup>267</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 23: «A ce niveau prudentiel, on ne parlera pas encore de contrat et de secret médicale, mais de pacte de soins basé sur la confiance.»

concretizando nesse lamento o pedido de cura e a promessa de cumprir o protocolo do tratamento proposto. Por sua vez, o médico formula o diagnóstico e a prescrição do tratamento, comprometendo-se a “seguir” o paciente e este empenha-se em “conduzir” o seu próprio tratamento.

*«[...]o pacto de cuidados torna-se uma espécie de aliança selada entre duas pessoas contra um inimigo comum, a doença.»<sup>268</sup>*

Há assim uma promessa mútua de cumprimento das respectivas tarefas, e Ricœur diz-nos que esta é uma promessa tácita e *«é constitutiva do estatuto prudencial do juízo moral implícito no “ato de linguagem” da promessa.»<sup>269</sup>*

Mas Ricœur alerta-nos logo para a fragilidade deste pacto, dado que a confiança poder ser ameaçada de parte a parte: do lado do paciente perante o médico que pode não estar à altura do seu tratamento ou pode ter outros interesses além daquele de o curar. Do lado do paciente, porque este pode exigir mais do médico do que aquilo que ele lhe pode proporcionar. Quanto ao médico, Ricœur, falará mais à frente sobre a *«[...] intrusão das ciências biomédicas que tendem para a objetivação e reificação do corpo humano, e ainda da intrusão da problemática da saúde pública [...].»<sup>270</sup>*

Nas técnicas não convencionais, a suspeita pode cair muitas vezes sobre as qualificações académicas do terapeuta e, ou, na intenção velada de explorar o paciente que, frequentemente, chega a este tipo de terapias em último recurso, bastante fragilizado física e emocionalmente, frustrado com o insucesso de outros tratamentos e com um sentimento de já ter sido enganado ou explorado noutros contextos terapêuticos, tenham sido eles convencionais ou não. O paciente também pode pedir demais. No caso das técnicas não convencionais, por exemplo, quando depois de ter feito, sem sucesso (ou não, porque às vezes também surge a mentira em relação aos resultados obtidos com outros tratamentos), vários tratamentos noutras áreas, esperando que o técnico das TNC tenha a obrigação de resolver milagrosamente o seu problema

---

<sup>268</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 23: «le pacte de soins devient ainsi une sorte d’alliance scellé entre deux personnes contre l’ennemi commun, la maladie.»

<sup>269</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 23: «Cette promesse tacite est constitutive du statut prudentiel du jugement moral impliqué dans l’acte de langage” de la promesse.»

<sup>270</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 23-24: «[...] l’intrusion de l’as sciences biomédicales tendant à l’objectivation et la réification du corps humain, soit de l’intrusion de la problématique de santé publique.»

apenas numa sessão. Isto acontece muitas vezes, pelas expetativas demasiado altas que são colocadas nas TNC, das quais ainda pouco se conhece ou na reputação do terapeuta.

Retomando a reflexão ricœurina neste estudo, é porque o pacto de confiança é frágil, pelas razões acima descritas, que se transita de um *«plano prudencial para um plano deontológico do juízo moral.»*<sup>271</sup> Ricœur chama ao pacto de confiança *«juízo intuitivo porque ele procede do ensino e da prática. Mas chamar prudencial ao nível de compromisso moral ligado ao pacto de cuidados não é, contudo, entregá-lo aos acasos da benevolência.»*<sup>272</sup>

Daí que Ricœur nos aponte os três preceitos do juízo prudencial, o primeiro é o de que a pessoa é singular e insubstituível, cada paciente é singular (não à clonagem humana), o que nas TNC pode gerar a falsa expetativa colocada na técnica ou no terapeuta, por ter ouvido dizer que “uma tal pessoa ficou curada de um dia para o outro”.

O segundo preceito é o de que a pessoa é indivisível, bio-psico e socialmente: *«não são múltiplos órgãos que são tratados, mas um doente integral»*<sup>273</sup>, coisa que as TNC fazem; nestas o doente é tratado holisticamente, tendo em conta a importância da sua própria narrativa para o processo terapêutico.

O terceiro preceito acrescenta aos primeiros a estima de si, alimentada pela situação de cuidados, *«em particular nas condições de hospitalização, que encoraja demasiado a regressão por parte do doente a comportamentos de dependência e, do lado do pessoal cuidador, a comportamentos ofensivos e humilhantes para a dignidade do doente.»*<sup>274</sup> No caso das TNC pode-se gerar uma dependência e tentativa de abuso em relação ao apoio que o terapeuta pode prestar e, da mesma forma, o terapeuta pode proporcionar uma situação em que a autonomia do paciente não seja promovida. A dignidade da pessoa pode ser colocada em causa ao nível da linguagem, vulgarizando as relações interpessoais envolvidas no cuidado. Aqui, Ricœur, refere-se à hospitalização,

---

<sup>271</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 24: «[Cette fragilité du pacte de confiance est une des raisons de la] transition du plan prudentiel au plan déontologique du jugement moral.»

<sup>272</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 24: «Nous avons appelé celui-ci intuitif parce qu’il procède de l’enseignement moral et de la pratique. Mais appeler prudentiel le niveau d’engagement moral lié au pacte de soins, ce n’est pas pour autant le livrer aux aléas de la bienveillance.»

<sup>273</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 24: «[Le second précepte souligne l’individualité] ce ne sont pas des organes multiples que l’on traite, mais un malade, si l’on peut dire, intégral;»

<sup>274</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 24: «en particulier dans les conditions de l’hospitalisation, n’encourage que trop la régression de côté du malade à des comportements de dépendance et du côté du personnels soignant à des comportements offensants et humiliants pour la dignité du malade.»

mas também podemos constatar a possibilidade desta situação nas TNC. Para Ricœur «*a única maneira de lutar contra estes comportamentos ofensivos é retornar à exigência base do pacto de cuidados, a saber, a associação do paciente à conduta do seu tratamento, em outros termos, ao pacto que faz de medicina e do paciente aliados na sua luta comum contra a doença e o sofrimento.*»<sup>275</sup>

O fundo ético, entendido aqui por dignidade surge, para Ricœur, quando a estima de si dá um «*toque de amor-próprio, de orgulho pessoal à relação de si a si mesmo*»<sup>276</sup>. O respeito é deixado para ser pensado no nível deontológico.

A co-responsabilidade dos dois parceiros do pacto de cuidados evita a recaída na «*perniciosa mistura de exigência excessiva e desconfiança latente que corrompe o pacto de cuidados*»<sup>277</sup>.

---

<sup>275</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 25: «La seule manière de lutter contre ces comportements offensants est de retourner à l’exigence de base du pacte de soins, à savoir l’association du patient des alliés dans leur lutte commune contre la maladie et la souffrance.»

<sup>276</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 25: «L’estime de soi met ainsi une touche d’amour-propre, de fierté personnelle sur le rapport à soi-même: c’est le fond éthique de ce qu’on appelle couramment dignité.»

<sup>277</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 24: «[...] le pernicieux mélange d’exigence excessive et de méfiance larvée qui corrompt le pacte de soins.»

## 6. O contrato médico.

São as muitas razões ligadas às diferentes funções do juízo deontológico que justificam, segundo Ricœur, a passagem do nível prudencial ao nível deontológico.

*«É a elevação do pacto de confiança à categoria de norma que constitui o movimento deontológico do juízo.»<sup>278</sup>*

Desta forma Ricœur separa ética e moral, ainda que para ele esta separação concetual seja uma mera convenção. O filósofo pensa que a ética (*ethos*, comportamento) diz respeito a uma vida realizada, cheia de ações estimadas boas, enquanto a moral (*mores*, usos e costumes), bebendo da influência kantiana, se aproxima da obrigação e da norma. Para o nosso autor não existe no pensamento de Kant oposição entre desejo e dever, Ricœur, quer apenas preservar o conceito de obrigação, excluindo tudo o que não assegure o legítimo uso deste termo. Prova disso é o respeito, acentuado na segunda formulação do imperativo categórico, depois do critério de *universalização* e *racionalidade*, o respeito é um dos mobiles que faz com que o sujeito cumpra o seu dever. Respeito este, que está na base da articulação entre estes dois primeiros juízos. Não há oposição entre o *bom* e o *obrigatório*. A primeira função do juízo deontológico é:

*«[...]universalizar os preceitos que dependem do pacto de cuidados que liga o paciente e o médico. [...]. E é num vocabulário mais marcado pela moral kantiana que falarei das normas consideradas na sua função de universalização por relação com preceitos que Kant colocava sob a categoria de máximas da ação, à espera da prova de universalização suscetível de as elevar à categoria de imperativos.»<sup>279</sup>*

---

<sup>278</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 25: «[...] c’est la élévation de ce pacte de confiance au rang de norme qui constitue le moment déontologique du jugement.»

<sup>279</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 25: «[La première fonction est] d’universaliser des préceptes relevant du pacte de soins qui lie patient et médecin. [...] c’est dans un vocabulaire plus marqué par la morale kantienne que je parlerai des normes considérées dans leur fonction d’universalisation par rapport aux préceptes que Kant plaçait sous la catégorie des maximes d’action, en attente de l’épreuve d’universalisation susceptible de les élever au rang d’impératifs.»

Neste contexto, a norma vai tomar a forma de interdição: «a de quebrar o sigilo médico»<sup>280</sup> excluindo terceiros, pois para Ricœur a norma exclui medianeiros, «colocando o compromisso singular sob a regra da *justiça* e já não sob os preceitos da *amizade*»<sup>281</sup> como acontecia ao nível prudencial. Temos como que um pacto de cuidados “contratualizado”, ainda que existam «exceções a considerar (evocá-las-emos mais adiante), mas elas mesmas devem seguir uma regra: não há exceção sem uma regra para a exceção à regra.»<sup>282</sup>

É com a justiça que aparece a instituição, já que a relação com o outro não se limita à relação interpessoal, na amizade, mas estende-se aos outros nos sistemas da vida em sociedade, onde há direitos e deveres a cumprir. A instituição é um terceiro, que é um parceiro de um sistema de distribuição de obrigações e de benefícios.

*«O carácter deontológico do juízo que rege a prática médica é confirmado pela obrigação, que liga os membros do corpo médico em geral, de prestar socorro, não apenas aos seus pacientes, mas a toda a pessoa doente ou ferida que se encontre em situação de perigo. A este nível de generalidade os deveres próprios da profissão médica tendem a confundir-se com o imperativo categórico de prestar socorro à pessoa em perigo.»*<sup>283</sup>

No caso das TNC os seus deveres não têm tanto a ver com esta generalidade, dado que elas não são técnicas de urgência, ainda que possa haver algumas técnicas a aplicar nesses casos, mas com o compromisso de confidencialidade sobre a informação clínica e pessoal do que lhes é revelado em contexto terapêutico. O pessoal médico tem a obrigação de encaminhar o paciente para a medicina convencional se detetar algum sintoma de patologia que necessite de intervenção médica ou da avaliação médica e para o eventual pedido de algum exame de diagnóstico complementar. Por exemplo, é muito comum, na nossa prática terapêutica, encontramos nódulos nas costas das pessoas ou

---

<sup>280</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 26: «[...] celle de rompre le *secret médical*. »

<sup>281</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 26: «[...] plaçant l’engagement singulier sous la règle de justice et non plus sous les préceptes de l’amitié. »

<sup>282</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 26: «Des exceptions sont certes à considérer (on les évoquera plus loin), mais elles doivent elles-mêmes suivre une règle: pas d’exception sans une règle pour l’exception à la règle. »

<sup>283</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 26: «Le caractère déontologique du jugement régissant la pratique médicale est confirmé par l’obligation qui est faite aux membres du corps médical en général de porter secours non seulement à leurs patients mais à toute personne malade ou blessée rencontrée en situation de péril. A ce niveau de généralité les devoirs propres à la profession médicale tendent à se confondre avec l’impératif catégorique de porter secours à personne en danger.»

sinais cutâneos que estas não haviam detetado e que deve ser o médico assistente a avaliar. Não podemos ter a pretensão de fazer um trabalho que não nos compete.

*«A segunda função do juízo deontológico é a função de conexão. Na medida em que a norma que rege o segredo médico faz parte de um código profissional, a exemplo do Código deontológico da profissão médica, importa que o mesmo seja ligado a todas as outras normas que governam o corpo médico no interior de um dado corpo político. Um tal código opera como um subsistema no interior do domínio mais vasto da ética médica.»<sup>284</sup>*

Nesta fase da reflexão, Ricœur dá o exemplo de um dos artigos do código francês que determina que a medicina não é um comércio, dado que o paciente não é uma mercadoria, distinguindo o contrato médico de outros que sejam regidos pelo mercado da troca de bens vendáveis.

Este nível do juízo deontológico serve também de conexão na medida em que articula os direitos e os deveres do corpo médico com os dos pacientes levando-nos à questão da verdade partilhada, uma vez que o paciente tem o direito de ser informado sobre o seu estado de saúde, equilibrando assim o segredo médico. «Segredo de um lado, verdade do outro.»<sup>285</sup> Este juízo permite ao médico avaliar que verdade relativa ao seu estado de saúde o paciente deve saber, dado que esta pode abalar a sua mundividência (quer na compreensão de si, quer na relação com os outros), sobretudo se esta significa uma pena de morte. Diz-nos, Ricœur, a este propósito:

*«[...]esta ligação fixada pelo código entre segredo profissional e o direito à verdade permite atribuir aos códigos de deontologia uma função bem precisa na arquitetura do juízo deontológico, a saber, o papel comutador entre os dois níveis, deontológico e prudencial, do juízo médico e da sua ética. É dando ao lugar que cada norma ocupa no interior do código deontológico uma parte da significação deste, que o código profissional exerce a sua função de conexão no campo deontológico.» [...]*  
*«Uma terceira função do juízo deontológico é a de arbitrar uma*

---

<sup>284</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 26: «La deuxième fonction du jugement déontologique est une fonction de connexion. Dans la mesure où la norme régissant le secret médical fait partie d’un code professionnel tel que le Code déontologique de la profession médicale, il lui faut être relié à toutes les autres normes gouvernant le corps médical à l’intérieur d’un corps politique donné. Un tel code déontologique opère comme un sous-système à l’intérieur du domaine plus vaste de l’éthique médicale.»

<sup>285</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 27: «Secret d’un côté, vérité de l’autre. »

*multiplicidade de conflitos que surgem na fronteira de uma prática médica de orientação “humanista”.*»<sup>286</sup>

Para Ricœur, a questão da *«arbitragem de problemas sempre constituiu uma parte crítica de toda a deontologia»*<sup>287</sup> uma vez que os códigos tendem a dissimular os problemas que Ricœur irá apontar, nomeadamente, na bioética, que é composta por dois ramos: a ética médica e a ética orientada no sentido da investigação. Neste ponto, o filósofo esclarece que deixará *«totalmente de lado as controvérsias internas próprias da ética da investigação e as relativas à sua relação com a instância legal superior.»*<sup>288</sup>

O paradoxo do corpo humano, que é «ao mesmo tempo carne de um ser pessoal e objeto de investigação observável na natureza»<sup>289</sup>, pode gerar uma série de conflitos devido à tentação das experimentações. Daí que se tenha criado o chamado “consentimento informado”, onde é pressuposto que os pacientes participam voluntariamente e conscientemente nas investigações médica e em que:

*«[...]as soluções de compromisso oscilam entre uma tentativa honesta para pôr limites ao poder médico (conceito que, evidentemente, está ausente nos códigos) e as precauções mais ou menos confessáveis tomadas pelo corpo médico para se precaverem contra ações judiciais intentadas pelos seus pacientes, tornados adversários em caso de presunção de abuso dissimulado, ou, mais frequentemente, face a fracassos considerados faltas profissionais (“má prática”) por parte de pacientes furiosos, prontos a confundir o dever de prestar cuidados, isto é, de fornecer meios, com um dever de cura, isto é de resultados.»*<sup>290</sup>

---

<sup>286</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 27: «Cette liaison affichée par le code entre le secret professionnel et le droit à la vérité permet d’attribuer aux codes de déontologie une fonction bien particulière dans l’architecture de jugement déontologique et prudentiel du jugement médical et de son éthique. C’est en faisant place tenue par chaque norme à l’intérieur du code de déontologie une partie de sa signification, que le code professionnel exerce sa fonction de connexion à l’intérieur du champ déontologique.» Une troisième fonction du jugement déontologique est d’arbitrer une multiplicité de conflits surgissant sur les frontières d’une pratique médicale d’orientation “humaniste”.

<sup>287</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 27: «[...] l’arbitrage entre des conflits a toujours constitué la partie critique de toute déontologie.»

<sup>288</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 28: «[Je laisserai entièrement] de côté les controverses internes à l’éthique de la recherche et celles relatives à son rapport avec l’instance légale supérieure. »

<sup>289</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 28: «[La raison ultime e n’est que le corps humain] est à la fois chair d’un être personnel et objet d’investigation observable dans la nature.»

<sup>290</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 28: «[...] des solutions de compromise oscillent entre une honnête tentative pour mettre des limites au pouvoir médical (concept bien évidemment absent des codes) et les précautions plus ou moins avouables prises par les corps médical pour se prémunir contre les actions judiciaires menées par leurs patients devenus des adversaires, en cas de présomption d’abus dissimulé, ou,

Nestes casos passa-se de um pacto de confidencialidade a um pacto de desconfiança. (EUA) Ricœur fala-nos ainda do caso limite que a medicina preditiva do duplo vínculo levanta, em que ambas as partes, paciente e investigador ou experimentador, ficam sem informação, um sobre o outro e a «função arbitral da deontologia assume os traços não apenas da jurisprudência, mas da casuística.»<sup>291</sup> Ricœur pergunta, neste caso, onde é que aparece o consentimento informado, que para ele é o pilar da ética normativa.

Há uma outra situação que podemos pensar neste contexto e de que Ricœur não fala; ela diz respeito aos casos em que o paciente, por alguma razão, não expressa ou não pode expressar verbalmente a sua queixa, a sua dor. O outro conflito latente é o que está inerente a mais um outro paradoxo a ter em conta nesta questão do juízo deontológico: o sofrimento de cada pessoa é único, mas a saúde é pública.<sup>292</sup>

Vejamos, pelo exemplo que Ricœur nos apresenta no artigo 2º do código francês de deontologia médica, que nos diz o seguinte: «o médico, ao serviço do indivíduo e da saúde pública, exerce a sua missão no respeito pela vida humana, pela pessoa e pela sua dignidade.»<sup>293</sup>

Esta consideração afeta, entre outras coisas, o segredo médico e pode gerar uma série de conflitos, como por exemplo, aquele que Ricœur refere sobre a pessoa seropositiva, defendendo que neste tipo de situações «a lei deve intervir e que a bioética se deve tornar legal»<sup>294</sup> sem que, por estarem envolvidas terceiras pessoas no tratamento, «o dever de verdade para com o paciente possa ser maltratado»<sup>295</sup>.

Resumindo, Ricœur indica assim os três pilares da ética normativa: o segredo médico, o direito à verdade e o consentimento informado; e os três paradoxos a ter em conta na constituição de um contrato médico, nomeadamente: a pessoa humana não é uma coisa, mas tem um corpo físico observável; não é uma mercadoria, nem a medicina um comércio, mas a saúde tem custos para a sociedade e por último, o sofrimento é

---

plus fréquemment, en face d'échecs tenus pour des fautes professionnelles (*malpractice*) par des patients en colère, prompts à confondre le devoir de soins, c'est-à-dire de résultats.»

<sup>291</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 28: «[En ce point] la fonction arbitrale de la déontologie revêt les traits non seulement de la jurisprudence mais de la casuistique.»

<sup>292</sup> Cf. Ricœur, “Les trois niveaux”, 29.

<sup>293</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 29: «[...] exerce sa mission dans le respect de la vie humaine, de la personne et sa dignité.»

<sup>294</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 29: «[...] la loi doit intervenir et que la bioéthique doit se faire éthique légale.»

<sup>295</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 29: «[Mais] le devoir de vérité dû au patient n'est pas moins malmené.»

privado, mas a saúde é pública. Tendo em conta estes pressupostos, podemos entender que a saúde seja uma área tão problemática e carente de regulação.

*«O fosso apenas pode aprofundar-se entre a reivindicação de uma liberdade individual ilimitada e a preservação da igualdade na prestação pública de cuidados sob o signo da regra da solidariedade».*<sup>296</sup>

No caso das TNC a chegada da legislação é a esperança de uma mudança positiva para a realidade vivida até hoje. Se na medicina e na investigação médica onde há normas, códigos e legislação surgem tantos conflitos, numa área como as TNC, os abusos e os conflitos são grandes. Como em todas as áreas há bons e maus profissionais, mas nesta área é muito comum haver pessoas a exercer sem qualificações, conhecimentos ou “sensibilidade ética” para tal, pondo assim em risco a saúde do paciente e em última análise a saúde pública. Além disso, há um maior risco de um terapeuta mal-intencionado se aproveitar da fragilidade do paciente, aumentando a sua dependência em relação ao tratamento proposto, fazendo o contrário daquele que deve ser o seu propósito: o de contribuir para o reequilíbrio e saúde da pessoa, promovendo a autonomia da mesma, minorando o seu sofrimento.

Não se pode esquecer a forma como a doença afeta a identidade do doente, daí a importância de perceber os registos narrativos através dos quais exprime o seu sofrimento: «o cuidador deve estar à escuta do que, através da narração, faz a singularidade do sofrimento do doente.»<sup>297</sup>

Ricœur, com os seus trabalhos sobre a fenomenologia da experiência do tempo e a epistemologia da função narrativa, permite-nos compreender melhor as relações entre a vulnerabilidade do doente e a importância da atenção ao fenómeno narrativo, quando se elabora um projeto de cuidado que responda mais de perto ao sofrimento. «Para Ricœur, com efeito, a narrativa de vida é o lugar onde a pessoa se designa ela-mesma no tempo como uma unidade narrativa da sua vida [...]»<sup>298</sup>

---

<sup>296</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 30: «[En bref.] le fossé ne peut que se creuser entre la revendication d’une liberté individuelle illimitée et la préservation de l’égalité dans la distribution publique de soins sous le signe de la règle de solidarité.»

<sup>297</sup> Benaroyo, *La Philosophie*, 28: «[...]le soignant doit être à l’écoute de ce qui à travers la narration fait la singularité de la souffrance du malade.»

<sup>298</sup> Benaroyo, *La Philosophie*, 29: «Pour Ricœur, en effet, le récit de vie est le lieu où la personne se désigne elle-même dans le temps comme l’unité narrative de sa vie [...]»

E o sofrimento, com tudo aquilo que implica, pode afetar e transformar essa narrativa, levando à perda de sentido e de estima de si por parte do doente. Há que ajudar o paciente, para que haja sucesso terapêutico, a «criar uma intriga terapêutica que o convença que o tratamento médico que lhe é proposto faz parte integrante do cuidado que lhe é dado»<sup>299</sup> em ordem a avaliar o seu sofrimento.

---

<sup>299</sup> Benaroyo, *La Philosophie*, 30: «[...] créer une intrigue thérapeutique qui convainc le patient que le traitement médical qui lui est proposé fait partie intégrante du soin qui lui est apporté.»

## 7. O não-dito dos códigos.

Na reta final deste estudo, lançamos de novo mão de Ricœur que, através da função reflexiva do juízo deontológico vai tentar legitimar a própria deontologia enquanto codificação de normas. «Neste sentido poder-se-ia denunciar o não dito de toda a tentativa de não-codificação.»<sup>300</sup>

Na dualidade de interesses que a arte médica deve servir, a saber, o interesse da pessoa e da sociedade, o filósofo afirma que está aqui subjacente «um conflito entre vários filósofos, que traz à luz o que se poderia chamar a história completa da sollicitude.»<sup>301</sup>

Desde a *phrónesis* dos gregos, passando por uma série de influências que atravessam a história da filosofia [da *prudencia* medieval, da *pessoa insubstituível* em Agostinho, da *autonomia* do Iluminismo, da casuística da tradição Talamúdica e do racionalismo e a sua influência nas ciências biomédicas], até às variadas formas de utilitarismo do mundo anglo-saxónico, Ricœur diz-nos que:

«[...]os compromissos que visam apaziguar os conflitos evocados acima acerca das duas fronteiras das ciências biomédicas e a da socialização da saúde em nome da solidariedade, exprimem eles próprios compromissos em ato, não já entre normas, mas entre fontes morais no sentido de Charles Taylor em *Sources of the self*»<sup>302</sup>

Taylor defende que, como “eus” somos orientados por aquilo que é significativo para nós, ainda que habilitados para seguir o bem. Estas fontes morais são o não-dito dos princípios, que são suprimidos nos códigos deontológicos; são as influências filosóficas que Ricœur refere e que afetam a elaboração dos diferentes códigos

---

<sup>300</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 30: «En ce sens on pourrait dénoncer le non-dit de toute entreprise de codification.»

<sup>301</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 30: «Un conflit entre plusieurs philosophies est ici sous-jacent, qui met en scène ce qu’on pourrait appeler *l’histoire entiere de la sollicitude*.»

<sup>302</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 30: «[En fait] les compromise visant à apaiser les conflits évoqués plus haut sur les deux frontières des sciences biomédicales et de la socialisation de la santé au nom de la solidarité expriment eux-mêmes des compromis à l’oeuvre, nom plus entre *normes*, mais entre *sources* morales, au sens de Charles Taylor dans *Sources of the Self*.»

deontológicos. «O que está em jogo, em última instância, é a própria noção de saúde, seja ela privada ou pública.»<sup>303</sup>

Nas grandes questões bioéticas entram em jogo vários sistemas de pensamento, de forma a compreender e discutir as questões que tocam o humano e desta forma a deontologia enxerta-se «numa antropologia, que não pode escapar ao pluralismo das convicções das sociedades democráticas.»<sup>304</sup>. Ricœur dá o exemplo de como conceitos, como o de Rawls de *consenso de sobreposição*, ou de *desacordo razoável*, para a compreensão e resolução de alguns problemas que estão em discussão pública, como a única maneira das sociedades plurais fazerem face à multiplicidade de concepções partilhadas pelos cidadãos livres e iguais. O consenso surge sobre o que é justo diante da multiplicidade de doutrinas abrangentes a comunidade, grupos e indivíduos.

Resumindo, o primeiro nível do juízo médico é o prudencial onde existe uma relação interpessoal entre médico e paciente, onde são aplicados genericamente, num ato médico, conhecimentos a uma dada situação particular. No nível deontológico, encontramos o preceito, que se eleva da situação particular, tendo por base a existência de normas e códigos, neste caso o médico. Da união destes dois, perante a universalidade das regras e práticas clínicas, resulta o nível reflexivo com o propósito de legitimar os níveis prudencial e deontológico. Mas daqui, é importante reforçar a primazia do nível prudencial, pois é neste nível que se institui um pacto de tratamento, que, para o nosso autor é o cerne da ética médica. A promessa que se estabelece entre médico e paciente, verificada na prescrição de um tratamento, faz nascer a história de uma terapia específica.

Ricœur termina este estudo com duas notas, dizendo-nos o seguinte:

*«[...]descubro de novo a estrutura fundamental do juízo moral tal como a expus na “pequena ética” de Soi-même comme un autre. Este reencontro não é fortuito na medida em que a ética médica se inscreve na ética geral do viver bem e do viver em conjunto. Mas é numa ordem inversa que aqui percorro os três níveis teleológico, deontológico e sapiencial da ética. Esta inversão da ordem não é fortuita. O que*

---

<sup>303</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 31: «Ce qui est en jeu, en dernier ressort, c’est la notion même de santé, qu’elle soit privée ou publique.»

<sup>304</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 31: «[...] sur une anthropologie philosophique, laquelle ne saurait échapper au pluralisme des convictions dans les sociétés démocratiques.»

*especifica a ética médica no campo de uma ética geral é a circunstância inicial que suscita a estruturação própria da ética médica, a saber, o sofrimento humano.»<sup>305</sup>*

É o desejo de ser liberto deste sofrimento «que motiva o ato médico de base»<sup>306</sup>. Daí o ponto de partida do nível prudencial, ao contrário do que acontece em *Soi-même comme un autre*, se bem que a estrutura de base de toda a ética num e noutra caso é a mesma, na «formulação canónica: o desejo de viver bem, com e para os outros em instituições justas»<sup>307</sup>.

A segunda nota com que Ricœur nos deixa é sobre a fragilidade da própria da ética médica que diz respeito à desconfiança que pode abalar o pacto de cuidados e o seu preceito de confidencialidade, que vimos anteriormente e que para Ricœur,

*«[...]quer se trate da insubstituibilidade das pessoas, da sua indivisibilidade [...], ou, enfim, da estima de si, cada um destes requisitos designa uma vulnerabilidade cumulativa do juízo médico ao nível prudencial.»<sup>308</sup>*

Já no plano deontológico surge a fragilidade na arbitragem das questões da objetivação do corpo e nas tensões entre a «solicitude para com o doente enquanto pessoa e a proteção da saúde pública.»<sup>309</sup>

O filósofo termina este estudo com uma série de questões, deixando aberta a reflexão sobre o tema e dizendo-nos que,

*«[...]é no plano reflexivo do juízo moral que se revelam as modalidades mais intratáveis da fragilidade própria da ética médica. Qual*

---

<sup>305</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 31: «[...] je retrouve la structure fondamentale du jugement moral telle que je l’expose dans la “petite éthique” de Soi Même comme un Autre. Cette rencontre n’est pas fortuite dans la mesure où l’éthique médicale s’inscrit dans l’éthique du vivre bien et du vivre ensemble. Mais c’est dans un ordre inverse que je parcours ici les trois niveaux téléologique, déontologique et sapientiel de l’éthique. Ce renversement de l’ordre n’est pas non plus fortuit. Ce qui spécifie l’éthique médicale dans le champ d’une éthique générale c’est la circonstance initiale qui suscite la structuration propre à l’éthique médicale à savoir la souffrance humaine.»

<sup>306</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 31: «[...] qui motive l’acte médical de base.»

<sup>307</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 32: «[...] la formulation canonique suivante: souhait de vivre bien, avec et pour les autres, dans des institutions justes.»

<sup>308</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 32: «[...] l’insubstituabilité des personnes, de leur indivisibilité [...], ou enfin, de l’estime de soi, chacune de ces requêtes désigne une vulnérabilité cumulative du jugement médical au niveau prudentiel.»

<sup>309</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 32: «[...] la sollicitude s’adressent au malade en tant que personne et la protection de la santé publique.»

*a relação que estabelecemos entre o desejo de saúde e o desejo de viver bem? Como é que conciliamos o sofrimento e a aceitação da mortalidade com a ideia que fazemos de felicidade? Como é que uma sociedade integra na sua conceção de bem comum os estratos heterogêneos depositados na cultura atual pela história sedimentada da solitudine? A última fragilidade da ética médica resulta da estrutura consensual ou conflitual das fontes da moralidade comum. Os compromissos que colocámos sob o signo das duas noções de “consenso por comparação” e de “desacordos razoáveis” constituem as únicas réplicas de que dispõem as sociedades democráticas confrontadas com a heterogeneidade das fontes da moral comum.»<sup>310</sup>*

Podemos concluir que ética e moral, são aqui entendidas de uma forma não antagónica, coexistindo no sistema filosófico-hermenêutico de Ricœur. A ética anterior, que se situa ao nível do enraizamento das normas, na vida e no desejo. A ética posterior tem por missão inserir as normas nas situações concretas. A moral designa, de um lado, os princípios defendidos e permitidos, de outro lado, o sentimento de obrigação a que o sujeito se sente obrigado.

Para Ricœur, o nível normativo, tem a sua dupla função de servir de referencial e de ponto de transição entre ética fundamental e ética aplicada, mas é a *phrónesis* o ponto de apoio fiel desta balança que sustenta este edifício ético-moral. Isto acontece porque é ela que liga todos os campos da praxis, neste caso na prática do campo da saúde, e procura dar resposta a problemas onde muitas vezes há que optar entre o mal menor e o pior.

Na ética médica Ricœur quer defender a articulação entre os níveis prudencial e deontológico, enraizando o juízo reflexivo na necessidade de uma bioética. O que está aqui em causa é o humano e o seu estatuto, inserido numa história e tradições éticas concretas, no seio de uma antropologia filosófica e de uma atitude, esperançosa e otimista, de abertura de novos horizontes de justiça que levem o *homem capaz* a uma

---

<sup>310</sup> Ricœur, “Les trois niveaux”, 31-32: «Mais c’est bien évidemment au plan réflexif du jugement moral que se révèlent les modalités les plus intraitables de la fragilité propre à l’éthique médicale. Quel lien faisons-nous entre le souhait de santé et le souhait de vivre bien? Comment intégrons-nous la souffrance et l’acceptation de la mortalité à l’idée que nous nous faisons du bonheur? Comment une société intègre-elle dans sa Conception du bien commun les strates hétérogènes déposées dans la culture présente par l’histoire sédimentée de la solitudine? L’ultime fragilité de l’éthique médicale résulte de la structure consensuelle/conflictuelle des “sources” de la moralité commune. Les compromis que nous avons placés sous le signe de deux notions de “consensus par recoupement” et de “désaccords raisonnables” constituent les seules répliques dont disposent les sociétés démocratiques confrontées à l’hétérogénéité des sources de la morale commune.»

constante renovação de possibilidades, neste caso concreto, no encontro terapêutico. É também a nossa esperança que este estudo possa servir de apoio a uma nova consciencialização de todos os intervenientes nas boas práticas das TNC.

O objetivo de Ricœur é o de introduzir no cerne de todo o ato médico uma reflexão ética e clínica que seja elaborada pelos principais atores do ato de cuidar. Exercendo-se assim, a virtude da prudência, Ricœur desenvolve esta ética em três momentos linguísticos: mediação social (momento teleológico); implementação dos meios técnicos apropriados à categoria nosológica (momento deontológico); e restauração personalizada (momento prudencial), perspetiva de ação assumida pela equipa cuidadora.<sup>311</sup>

A clínica e a terapia, concebidas como ato de cuidar, são uma arte da renovação de possibilidades. O exercício do cuidado chama a atenção para as categorias narrativas e discursivas do agir médico em três registos: a relação clínica, o desenvolvimento da sabedoria prática e o exercício da responsabilidade ética do cuidador. Estamos perante uma ética da responsabilidade, da confiança, da hospitalidade e da resposta que vivifica os laços entre medicina ou terapia e ética.

A questão do cuidado na saúde é, hoje, um ponto particular capaz de toda a reformulação de uma sociedade que tem lacunas relativas ao *care* e, que deve buscar uma ética concreta para fazer face aos problemas que se lhe apresentam.

Sabemos que vivemos num mundo altamente tecnicizado e extremamente individualista que, no entanto, descobre que o homem é estruturalmente vulnerável e frágil. Apesar de ser assim, ele não está votado à derrota existencial; isto é um ponto de partida importante para a reestruturação da forma de interação humana numa sociedade vulnerável.

Este estudo realizado por Ricœur mostra-nos que o cuidado necessita da existência das instituições de forma a não ficar votado à esfera de ação particular. O cuidado é também da ordem pública.

A filosofia de Ricœur, a nosso ver, consegue fazer a mediação hermenêutica destas lacunas das éticas do *care*, uma vez que, a própria questão da vulnerabilidade não é uma novidade das éticas do *care*. Na obra *O Homem Falível* Ricœur explora esta temática,

---

<sup>311</sup> Cf. Benaroyo, *La Philosophie*, 34.

abandonando a concepção mecanicista cartesiana de homem, re-humanizando-o. Mas apesar da falibilidade e vulnerabilidade do homem, este é também um homem capaz e agente; assim a solicitude e o cuidado aparecem como dimensões inerentes ao homem na sua obra mais tardia *Soi-même comme un autre*.

Outro pensador que também já pensava esta questão da vulnerabilidade e do cuidado como nova categoria filosófica é Michel Dupuis, que para a nossa investigação tem particular interesse, uma vez que na sua análise ele encontra esta noção de cuidado humano na filosofia confucionista, nomeadamente no ideograma *ren*<sup>312</sup>, que analisaremos em maior pormenor no próximo capítulo. Fundamentando, com maior pertinência, a nossa convicção de que estas TNC podem ser inseridas numa ética da fragilidade e do *care*.

---

<sup>312</sup> Dupuis, *Le Soins*, 36-45.



### III. TERCEIRA PARTE

#### 1. Técnica não convencional e suas diferenças: A Medicina Tradicional Chinesa.

Foi com o fenómeno dos descobrimentos que o Ocidente teve acesso, ainda que de modo fragmentário, à tradição da matéria médica da MTC e ao conhecimento da acupunctura em ordem à compreensão de como nesta abordagem a natureza humana responde à doença.<sup>313</sup> Com efeito, entrar em contato com esta prática da Medicina Tradicional Chinesa exige novas formas de pensar e perceber.

Essa informação é retratada no Ocidente sob diferentes pontos de vista, uma vez que a matéria médica chinesa é muito vasta e não permite uma narração linear da sua história; esta é relativa, o que acontece devido aos diferentes acontecimentos históricos e diversos paradigmas de pensamento da própria China, que condicionaram o desenvolvimento da mesma.

Ricœur, na sua obra *Tempo e Narrativa*, também faz a distinção entre a narrativa de ficção e a narrativa histórica. Ele defende que mesmo a narrativa histórica é sempre lida a partir do ponto de vista do historiador. Este, a partir dos documentos históricos narra a história de acordo com os nexos mais significativos segundo a importância que lhes é concedida.<sup>314</sup> Ora, isto também acontece na história da Medicina Chinesa. Pela rica e longa história desta é difícil sistematizar a história da medicina, uma vez que ela se foi desenvolvendo de acordo com os acontecimentos sócio-económicos e as necessidades daí decorrentes. Mas vamos fazer uma tentativa. Claro que não temos como objetivo fazer uma história da medicina chinesa, mas sim mostrar alguns aspetos que ajudem à compreensão de como uma determinada mundividência condiciona determinada prática de saúde, que é também uma determinada prática de cuidado, diferente da ocidental. Isto acontece mais particularmente através do confucionismo, como veremos.

---

<sup>313</sup> Cf. Paul Unschuld, *Medicine in China. A History of Ideas*. (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1985), 1-2.

<sup>314</sup> Cf. Martinho, “Tempo”, 135-143.

São várias as correntes teóricas que relatam esta história. A primeira tende a referir a Medicina Chinesa como preferível à Medicina Ocidental e acaba por ser seletiva e a-histórica, uma vez que negligencia os diferentes fatos e as interpretações dadas pelos vários autores chineses, no decurso dos tempos, aos paradigmas básicos da MTC. O autor mais representativo desta corrente é Manfred Porkert, e a sua «reinterpretação de alguns dos princípios fundamentais da medicina de correspondência sistemática, que estão na base do conceito ocidental de “energia”, pode levar a concepções erradas por parte daqueles leitores que não tenham acesso às fontes Chinesas.»<sup>315</sup>

Numa segunda tendência da história da MTC é retirado tudo o que pode ser significativo para a medicina ocidental, uma vez que os ocidentais «aceitam inquestionavelmente a “verdade” do conhecimento científico moderno»<sup>316</sup>. Para os autores desta corrente, como Joseph Needham, a medicina chinesa serve apenas de orientação histórica para enfatizar os aspetos da MTC que são significativos para os praticantes da medicina ocidental, ou aqueles aspetos da sua história que podem ser considerados como embrionários do pensamento médico atual.

Podemos encontrar ainda uma terceira corrente em publicações de antropologia médica. Esta investigação de campo é aquela, onde vários investigadores vão ao terreno saber como os praticantes tradicionais de medicina chinesa trabalham em conjunto com os da medicina ocidental, seguindo certos pacientes num determinado período de doença. Fazem-no, com o objetivo de perceber como funciona a multifacetada natureza da saúde na China.

*«Uma das razões possíveis para as dificuldades da antropologia médica em explicar a natureza das premissas de uma terapia pluralista pode ser encontrada na influência persistente dos pontos de vista de Erwin Ackerknecht nos anos 40 do século passado. Ele sugeriu que os conceitos médicos deviam ser entendidos como aspetos integrados de uma cultura em vez de absolutos independentes, e ele iniciou a ideia de “medicina*

---

<sup>315</sup> Unschuld, *Medicine*, 2.

<sup>316</sup> Unschuld, *Medicine*, 2: «[The second current in Western secondary literature on Chinese medicine has purely historical orientation that] accepts unquestioningly the “truth” of modern scientific Knowledge.»

*como sistema cultural”, fase da antropologia médica, uma fase que ainda não foi ultrapassada.»<sup>317</sup>*

Mas esta ideia não pode ser realizada numa cultura tão diversificada como a da China, daí que a sua história não possa ser narrada desta forma, defende Paul Unschuld, com o qual nos identificamos. Este autor defende que há dois paradigmas de base que influenciaram o desenvolvimento da MTC e faz a análise de como esses paradigmas foram sendo adaptados em diversas condições e em várias sociedades.

*«O núcleo paradigmático de qualquer sistema de saúde consiste no paradigma básico aceite pelos criadores de um sistema terapêutico particular. Este paradigma básico fornece o nexos causal fundamental para explicar a ocorrência da doença. Na história da medicina na China, dois paradigmas básicos parecem ter fornecido o conjunto de todos os sistemas terapêuticos documentados com um núcleo durável. Estes dois paradigmas, conhecidos também noutras culturas são, o paradigma de relações causa-e-efeito entre fenómenos correspondentes e o paradigma de relações causa-e-efeito entre fenómenos não correspondentes.»<sup>318</sup>*

Estes dois modelos não se excluem teoricamente; juntamente com as leis do Yin-Yang, das Cinco Fases da Mudança de correspondência sistemática (Cinco Movimentos),<sup>319</sup> fazem parte da literatura chinesa e estão bem representados na literatura chinesa.<sup>320</sup> O taoísmo, ou a filosofia chinesa, na sua origem, não pretendem dar uma explicação do mundo, apenas mostrar a sua coerência. Este é um aspeto que é esquecido nos debates acerca da legalização e integração destas práticas no nosso

---

<sup>317</sup> Unschuld, *Medicine*, 3: «One possible reason for the difficulties medical anthropologists appear to have in explaining the nature of pluralistic therapy settings may be found in the lingering influence of views published by Erwin Ackerknecht in the 1940s. He suggested that medical concepts should be understood as integrated aspects of culture rather than as independent absolutes, and he initiated the “medicine as a cultural system” phase of medical anthropology, a phase that has not yet been overcome.»

<sup>318</sup> Unschuld, *Medicine*, 5: «The paradigmatic core of any conceptualized system of health consists of a particular system of therapy. This basic paradigm supplies the fundamental causal nexus necessary to explain the occurrence of illness. In the history of medicine in China, two basic paradigms appear to have provided the entirety of all therapy systems documented with a durable core. These two paradigms, known in other cultures as well, are (1) the paradigm of cause-and-effect relations between corresponding phenomena, and (2) the paradigm of cause-and-effect relations between non corresponding phenomena.» Nomeadamente, as relações de causa-efeito entre fenómenos correspondentes: correspondência mágica (Magia de contato e magia homeopática) e correspondência sistemática (Lei do Yin-Yang e os Cinco Movimentos); e relações de causa-efeito entre fenómenos não correspondentes: fatores sobrenaturais e fatores naturais.

<sup>319</sup> Cf. Hermann Tessenow e Unschuld, *Huang Di Nei Jing Su Wen*, vol.1, (USA: University of California Press, 2011), capítulo 5, 106-126. Ver Anexo 2 e 3.

<sup>320</sup> Cf. Unschuld, *Medicine*, 7.

sistema de saúde. Com o domínio científico a querer uma explicação rigorosa, acaba-se por não se entender que esta é uma prática própria e que para ser viável, segura e eficaz não tem, necessariamente, que passar pelo crivo da ciência. O que não quer dizer que, dentro de algum tempo, com o avanço da ciência, não possam ser criados métodos de comprovação da sua eficácia epistemológica. Pois, como sabemos, coisas que há 200 anos seriam impensáveis hoje são uma realidade. Mas esta seria outra discussão.

As leis do Yin e do Yang mostram-nos como estes conceitos são utilizados no raciocínio feito na avaliação energética da pessoa e como que permitem escolher o caminho terapêutico a seguir. Eles não são princípios cósmicos, mas metáforas subjetivas que aludem à ordem natural das coisas, passível de ser observada, daí que esta prática seja fruto da observação empírica e não científica. O próprio uso dos caracteres em pares, na língua chinesa acontece pela influência da dinâmica yin/yang.<sup>321</sup> Estes são noções relativas e nunca absolutas e nunca se repetem, o que é yin em certas circunstâncias pode ser yang noutras. Vejamos o exemplo da água nos seus três estados: sólido, líquido e gasoso. A água líquida é yang relativamente ao gelo, que será yin. E a água em estado líquido também pode ser yin relativamente ao vapor de água, que será yang. O yin e o yang não são substâncias, nem estados permanentes. Yin e yin repelem-se, tal como dois polos norte de dois ímanes, assim como o yang e o yang se repelem. Yin e yang atraem-se, tal como o próton atrai o eletrão. O extremo de um deles gera o seu oposto, temos o exemplo do gelo, yin, que queima, yang (calor). Estes ideogramas estão de tal forma interligados no seu sentido que têm em comum o radical da parte esquerda (que quando está isolado significa colina com três árvores), onde se verifica a presença do número três. O três está recoberto de sentido para esta cultura, uma vez que o “Um produz o dois e o dois produz o três, que são os dez mil seres”, Tao, yin e yang. O radical da direita significa o sol, no ideograma yang, sol que se encontra acima do horizonte. E o radical da direita do ideograma yin simboliza “as nuvens que passam neste momento pelo céu” evocando a formação destas nuvens a partir de vapores produzidos pela energia *Chi* 氣 ou (气, no chinês simplificado) ou *sopros* da Terra que se elevam em direção ao Céu.<sup>322</sup>

阴 Ideograma Yin 阳 Ideograma Yang

<sup>321</sup> Cf. Claude Larre et al., *Survey of Traditional Chinese Medicine*. (Paris: Institut Ricci & USA: Traditional Acupuncture Foundation, 1986), 11.

<sup>322</sup> Cf. Larre, *Survey*, 46-48.

A “Lei dos Cinco Movimentos” refere-se à forma como as estações do ano se alternam na alternância yin-yang e influenciam as diferentes estruturas do cosmos e do homem, que está situado entre o céu e a terra, sofrendo as influências de ambos, sendo que este homem estará equilibrado, se estiver de acordo com o equilíbrio das estações, como explicitaremos mais à frente e que podemos organizar em 5 movimentos, cores, sabores, comidas, animais, órgãos, sons, emoções, etc e que se interrelacionam fisiologicamente entre eles por leis fisiológicas e patológicas próprias.<sup>323</sup>

Após esta breve explicação do fundo teórico que está na base desta prática, voltamos à vasta recolha que Paul Unschuld nos oferece. Ela parece-nos bastante completa, na medida em que, pela sua riqueza, a história da medicina chinesa pode ser narrada, em cada época, sob o ponto de vista cronológico, linguístico, estrutural e sociopolítico de maneira a que se perceba de que forma os diferentes acontecimentos influenciaram o desenvolvimento da prática da medicina chinesa, nas suas diversas variantes.

Assim há que ter em conta, que nesta longa e diferenciada história, construída por muitas histórias, não é possível definir um sistema conceptual terapêutico “puro”: «na prática diária, sistemas terapêuticos ecléticos e sincréticos emergem em sociedades complexas com pluralidade terapêutica.»<sup>324</sup>

Tendo estas ideias em mente seria impossível, nos limites do nosso trabalho, querer fazer uma explanação daquilo que é a história da medicina chinesa. Ao invés, apresentaremos apenas uma das bases teóricas que mais influenciou esta prática e cultura da qual temos a influência mais marcada, o confucionismo e o que nele nos parece atual para pensar as terapias e uma ética do cuidado a partir da noção de *ren*. Mas antes de chegarmos a esta noção, é importante neste trabalho enquadrar alguns aspetos teóricos acerca da Medicina Chinesa, uma vez que a base antropológica e epistemológica que está na sua fundação, contribui para uma perspetiva diferente sobre o modo como a Medicina Ocidental aborda não só o seu tratamento, mas também o tratamento humano.

A outra grande influência da MTC vem do taoísmo, que conjuntamente com o confucionismo constitui o sistema de educação nesta área. Enquanto o taoísmo<sup>325</sup> ajuda

---

<sup>323</sup> Cf. Larre, *Survey*, 63-66 e ver quadro anexo 3.

<sup>324</sup> Unschuld, *Medicine*, 13: «In [actual] daily practice, eclectic and syncretic systems of therapy emerge in complex societies with therapeutic plurality.»

<sup>325</sup> A grande obra de referência desta corrente é o *Livro das Mutações*, o *I Ching*.

na forma de observação e compreensão da natureza que nos rodeia, já que esta medicina é baseada na eficácia (e não numa ciência exata), acumula muita experiência; o confucionismo orienta para a forma da educação, nomeadamente para o estilo de vida (na criação de hábitos de higiene e saúde, não só física, mas também mental) a adotar de forma a viver em equilíbrio com a natureza, onde os outros se encontram. Quanto melhor for o entendimento do mundo, melhor será o entendimento da doença. Neste aspeto o confucionismo afasta-se do taoísmo, para o qual, na sua forma mais pura não devemos sequer tentar entender completamente os princípios naturais, devemos apenas fluir e participar no processo natural das contínuas transformações, optando sempre pelo «deslumbramento da dúvida»<sup>326</sup>. O taoísmo não pretende responder a perguntas. Ele leva a perceber que não tem sentido fazer perguntas.

A medicina chinesa tem as suas bases teóricas e práticas devidamente fundamentadas já desde a dinastia Han<sup>327</sup> (206 AC) e já pelo século IV (DC) os grandes clássicos tinham sido todos escritos, sendo que o mais conhecido e citado é o *Livro do Imperador Amarelo*<sup>328</sup>, que desenvolveu a teoria da MTC, explicando a fisiologia, a patologia, o diagnóstico e as bases de tratamento. E isto acontece num tempo de mudanças radicais em termos sociais, políticos, tecnológicos e culturais<sup>329</sup>, com a queda gradual do regime feudal<sup>330</sup>.

*«Durante este tempo, a experiência clínica massiva da doença foi acumulada e formou a base para as leis sistemáticas. Estas leis em desenvolvimento foram grandemente influenciadas pela filosofia*

---

<sup>326</sup> Chuang Tse. *Chuang Tse*. (Relógio d'água: Lisboa, 2017), capítulo II § 7, 86.

<sup>327</sup> SHANGAI COLLEGE OF TRADITIONAL MEDICINE, *Acupuncture. A comprehensive text*. (Washington: Eastland Press, 1981), 1.

<sup>328</sup> As grandes obras de Medicina Chinesa Clássica, além desta obra *Huang Di Nei Jing: Su Wen – O eixo do espírito - e Ling Shu – Perguntas elementares*, da dinastia Zhou, são: *I Ching* ou *Zhou Yi* ou *Yi Jing* (*O livro das mutações.*), anterior à Dinastia Zhou; *Dao De Jing* (*O livro do caminho e da virtude.*) de Lao Tse; *Shang Han Za Bing Lun* (*Shang Han Lun e Jin Kui Yao Lue: Tratado das doenças do frio e Prescrições essenciais da câmara dourada.*), escritos por Zang Zhong Jing no fim da dinastia Han; o *Nan Jing: O cânone das 81 dificuldades do Imperador Amarelo*, supostamente escrito por um ministro do Imperador Amarelo ao ouvir uma conversa entre Qi Po e Huang Di; e também, *Shen Nong Ben Cao Jing* (*Clássico de matéria médica do Shen Nong.*), também da dinastia Han (200-250 d.C.) e embora já não exista nenhuma cópia, pensa-se que esta obra é uma compilação de tradições orais sobre fitoterapia. Podemos perguntar-nos porque neste conjunto figuram *O livro das Mutações* ou *O Livro do caminho e da Virtude*. Para se ser um grande médico, como nos dizia Sun Simiao - 581-682 a.C. - (o primeiro do médico a falar sobre a conduta da ética médica no seu tempo), é preciso ter bem presentes as teorias do yin-yang e da correspondência sistemática que estão fundamentadas nessas obras, sendo que a medicina é fruto da filosofia.

<sup>329</sup> Cf. Stevenson Xutian et al. *Handbook of Traditional Chinese Medicine*, consultado em 15 de abril de 2018): [https://www.worldscientific.com/doi/pdf/10.1142/9789814293839\\_bmatter03](https://www.worldscientific.com/doi/pdf/10.1142/9789814293839_bmatter03), 1353.

<sup>330</sup> Cf. Fung Yu-Lan, *A History of Chinese Medicine*, vol. 1, (Princeton, Princeton University Press, 1952), 9.

*tradicional chinesa. Teorias sobre a essência, Qi, Yin-Yang e os Cinco Elementos, foram testadas com experiências médicas fortuitas.»<sup>331</sup>*

Tal como no ocidente, os grandes nomes da MTC, como Huang Di, Fu Xi, Ben Cao ou Sum Simiao, apesar de ficarem conhecidos por serem grandes médicos eram também grandes interessados pela filosofia taoista e como defende Zhang Xichun (1918-1934), um dos maiores médicos e reformadores médicos do século XX na China, uma vez que trabalhou no sentido de uma integração entre medicina ocidental e a medicina chinesa.

Podemos encontrar preocupações filosóficas em várias áreas de interesse médico oriental, especialmente nas práticas de "nutrir a vida" (yang sheng), descritas pela primeira vez em textos filosóficos e mais tarde desenvolvidas em tratados médicos. Esta ligação é explicitada por, Zhang Xichun, que descreve inequivocamente a filosofia como a base da medicina.

O que este autor argumenta é que, embora a obra *Nei Jing* seja uma exposição sobre medicina, ela começa «necessariamente com a filosofia e entende a filosofia como o estudo de como proteger a pessoa»<sup>332</sup>. Zhang Xichun defende que, embora muitos relatórios recentes de revistas médicas considerem que a filosofia [tradicional chinesa] retém o progresso da medicina, a filosofia é a verdadeira fonte da medicina. Isto é, a medicina é o resultado natural da filosofia<sup>333</sup>.

Também por esta razão, optámos, no presente estudo focarmo-nos nas obras clássicas da medicina chinesa. Nos clássicos da Medicina Chinesa o importante é como vemos o fenómeno da vida, como nos afastamos da vida pela doença, ou como vamos perdendo a vida naturalmente.

Nos últimos 60 anos e apesar da tentativa de abolir a Medicina Chinesa no início do séc. XX, esta foi inscrita na Constituição da Nação da República Tradicional da China, sendo a partir dessa altura a sua atividade “profissionalizada” e escolarizada oficialmente, o que permitiu a abertura de escola, colégios, hospitais institutos de investigação nesta área. E desde que a China se abriu ao mundo estabeleceram-se também programas de intercâmbio nestas diversas áreas de ação. Com esta expansão e tentativa de explicação e comprovação científica da medicina chinesa corre-se o risco de

---

<sup>331</sup> Cf. Stevenson Xutian et al. *Handbook of Traditional Chinese Medicine*, consultado em 15 de abril de 2018: [https://www.worldscientific.com/doi/pdf/10.1142/9789814293839\\_bmatter03](https://www.worldscientific.com/doi/pdf/10.1142/9789814293839_bmatter03), 1354.

<sup>332</sup> Filosofia chinesa e medicina chinesa". *Enciclopédia de Stanford de filosofia*. (28 de abril de 2015, Recuperado em 7 de fevereiro de 2015)

<sup>333</sup>"Filosofia chinesa e medicina chinesa". *Enciclopédia de Stanford de filosofia*. (28 de abril de 2015, Recuperado em 7 de fevereiro de 2015)

perder a sua essência teórica fundamental, o que segundo o parecer dos especialistas pode levar a uma simplificação da sua ação e conseqüente perda da sua essência e eficácia<sup>334</sup>. Mas este seria outro tema de discussão. A MTC é como uma mina, existem nesta área caminhos que não são tão úteis em termos de tratamento (por exemplo, nem todos os pontos de acupuntura têm um efeito terapêutico sobre o organismo). Ela faz o homem viver de uma maneira, nem sempre compreensível, porque não pode ser comprovada cientificamente, até à data, como estamos habituados. Do outro lado, a medicina ocidental que nos ajuda a compreender objetivamente os diferentes processos patológicos e de que forma vamos morrer.

A medicina chinesa tem uma base empírica e a sua teoria nunca pode ser separada da prática, daí a dificuldade em teorizá-la e querer dar-lhe alguma cientificidade. A sua própria linguagem técnica é muito próxima da linguagem comum, ambígua, o que pode gerar algumas confusões no seu entendimento. A noção de corpo é um bom ponto de partida que nos pode ajudar a entender um pouco melhor o que é a Medicina Chinesa.

Verifica-se, na ocidentalidade, um maior número de concepções ao longo do tempo do que possa ser o corpo do que no Oriente. Isto deve-se ao modo como os orientais observam e interpretam o cosmos que os rodeia, e às conseqüências que essa observação acarreta para a concepção de homem possuidor de um corpo.

Compreende-se desta forma como pode existir uma medicina milenar eficaz, ainda que fundada em ditames empíricos. Com uma sólida fundamentação empírica, que foi depois sendo teorizada, foi possível que o seu modo de entender o corpo, a saúde e a medicina permitissem um pleno desenvolvimento. Para perceber a forma como o corpo é entendido pelos orientais é inevitável falar na sua cosmologia e dos princípios e leis que a regem. Assim sendo, o passo seguinte é o de tentar explicitar os mais importantes aspetos da teoria oriental acerca do cosmos para a medicina, para depois vermos como se insere nele um homem dotado de corpo.

Qualquer coisa que se escreva sobre a MTC deve respeitar a sua mundividência, uma vez que esta está na base do seu raciocínio e aplicação terapêutica. Ao longo da sua

---

<sup>334</sup> Cf. Stevenson Xutian et al. *Handbook of Tadicional Chinese Medicine*, consultado em 15 de abril de 2018: [https://www.worldscientific.com/doi/pdf/10.1142/9789814293839\\_bmatter03](https://www.worldscientific.com/doi/pdf/10.1142/9789814293839_bmatter03), 1356-1357.

história, a própria China considerou-se o centro do universo. E no centro do seu centro jaz a figura do Imperador. Imperador, este, que mantém a ordem e a estabilidade pelo simples fato de existir. Tal como o Tao, age não agindo, controlando tudo o resto, como veremos. A organização do mundo era feita sob esta premissa. Esta ordem representada pela figura do Imperador aplica-se desde o funcionamento do cosmos, à estrutura da sociedade, até à estrutura do indivíduo, cujo soberano é o seu coração. O indivíduo é uma unidade organizacional, à semelhança do império. Assim, a figura do Imperador na organização da sociedade e a função que o coração exerce no homem são equivalentes: ambos recebem a “virtude do céu”, presidem a vida. Não exercem o seu poder diretamente mas: o Imperador através dos seus ministros e generais e o homem através do coração, que “governa” os diferentes órgãos; estes equivalem aos ministros e generais do Imperador.<sup>335</sup>

As noções de Céu e Terra que equivalem ao Soberano atuam através do Yin e do Yang, que equivalem aos ministros do Soberano, controlando as diferentes estações. O próprio tempo (circular) é expresso pelo movimento contínuo do yin e do yang, pela alternância das estações do ano e é este mesmo movimento contínuo, que irá também explicar o diagnóstico e tratamento energético das doenças.<sup>336</sup>

*«No ambiente chinês é natural perceber a vida como o silencioso fluir das energias vitais num ambiente concreto e tangível.»<sup>337</sup>*

Como já vimos, a medicina chinesa resulta de um pensamento milenar e evoluiu de acordo com as várias correntes de pensamento chinês (taoísmo, confucionismo e budismo) e da forma como estas correntes influenciaram cada época de forma socioeconómica, cultural e terapêutica<sup>338</sup>. Apesar dessas correntes assumirem diferentes posturas perante a vida no campo da medicina elas têm várias semelhanças<sup>339</sup>. Como já dissemos, também, anteriormente, não importa aqui fazer uma análise histórica aprofundada das influências que uma ou outra doutrina exerceu sobre ela para o seu progresso, sendo este um vasto tema de investigação. A medicina chinesa lança um

---

<sup>335</sup> Cf. Larre, *Survey*, 1.

<sup>336</sup> Cf. Larre, *Survey*, 12.

<sup>337</sup> Larre, *Survey*, 12-13: «In the Chinese milieu it is natural to perceive life as the silent flow of vital energies within a concrete and tangible environment.»

<sup>338</sup> Cf. Unchuld, *Medicine*, 133. Escolhemos não desenvolver a influência do budismo, por esta ser mais tardia (séc. IV) e por estar mais voltada para a prática religiosa e para o indivíduo, e não tanto a comunidade.

<sup>339</sup> Cf. Claude Larre e Elisabeth Rochat de la Vallée, *The seven emotions*, (London, Monkey Press, 1996), 1.

olhar globalizador sobre o homem inserido no seu meio, sendo este o resultado de uma condensação de energia, indivisível do meio e com o qual forma um circuito aberto. Se a analogia não é disparatada é como se tivéssemos o micro e macrocosmos do paradigma animista de natureza do Renascimento.<sup>340</sup>

A noção de TAO – retirada da filosofia taoista e cuja obra capital é o *Yi Jīng*, o *Livro das mutações* (易經) – é, simplificando, o rasto deixado no mundo visível pelo princípio que o governa e do qual o homem toma consciência através do pensamento, é a absoluta perfeição. Porém, ele não existe no mundo visível, aparecendo sob a forma de sinais que carecem de interpretação. A definição de Yī (易)<sup>341</sup>, que significa fácil, leva-nos à ideia apresentada no *Yi Jīng*, de que viver é uma transformação constante<sup>342</sup>. Se compreendermos este princípio da mudança como imutável, é fácil (易) fazer o caminho (tao). Os Wū (巫 bruxos) foram os primeiros Yī (治病的人 pessoa que trata a doença), tratavam o fluxo natural interferindo pela palavra, o Bing (源 doença), quando o sol (yang) dentro de nós adocece, quando o fogo está doente.<sup>343</sup>

*«O Tao gera o Um; O Um gera o Dois; O Dois gera o Três; O Três gera as dez mil criaturas; As dez mil criaturas carregam o Yin e abraçam o Yang, combinando esses sopros do Chi para serem harmoniosas.»<sup>344</sup>  
(quando o Qi é desimpedido serve a harmonia.)*

Este «UM» vai produzir o «DOIS», que é a energia, ou sopro – QI ou Chi<sup>345</sup>, 氣 ou 气 –, que se encontra no homem sob a forma material (YIN) e imaterial (YANG) fazendo dele uma condensação de energia – que é a manifestação do TAO, «TRÊS».<sup>346</sup>

*«Qi, os sopros, são a força existencial que preside todas as mudanças no corpo humano, sejam elas macroscópicas ou microscópicas. É a mais verdadeira expressão do caminho que o Tao exerce nos nossos corpos de*

---

<sup>340</sup> SHANGAI COLLEGE OF TRADITIONAL MEDICINE, *Acupuncture*, 3.

<sup>341</sup> Cf. <https://www.a-china.info/dicionario>

<sup>342</sup> Cf. Alfred Huang, *The Complete I Ching*, (USA: Versa Press, 2010), 1-2.

<sup>343</sup> Cf. <https://www.a-china.info/dicionario>

<sup>344</sup> Lao Tse, *Tao Te Ching, Livro do Caminho e do Bom Caminhar* (Lisboa: Relógio d' Água, 2010), Capítulo 42, 45.

<sup>345</sup> Juan Masiá, *A sabedoria do oriente. Do sofrimento à Felicidade*. (Lisboa: Casa das Letras, 2003), 57.

<sup>346</sup> Ver Anexo 2.

*acordo com os modos yin/yang. O Qi é como que a materialização primordial do yang, ao nível do corpo humano.»<sup>347</sup>*

Sem o TAO nada se manifestaria, haveria um equilíbrio total, seria a não existência. Na energia existem dois aspetos opostos, mas complementares, que se relacionam dialeticamente e que dão origem à lei do yin e do yang, acima enunciada. O yin caracteriza-se pelos adjetivos: sombra, interioridade, pesado, frio; em oposição ao yang que assume os seguintes: luz, descoberto, exterior, ligeiro e quente. Estes estados são relativos – por exemplo, uma mulher é yin relativamente a um homem, mas é yang enquanto ser humano graças à sua capacidade pensante – e nunca absolutos – o homem produz hormonas femininas e a mulher produz masculinas, por exemplo. Dois aspetos Yin repelem-se, assim como dois yang, tal como dois polos Norte de um íman. Yin e yang atraem-se, como o protão atrai o eletrão. O máximo de yin produz o yang e vice-versa, do mesmo modo que um membro gelado dá a sensação de queimadura. É desta relação que temos o mundo na sua diversidade e multiplicidade. Desta dinâmica yin-yang resulta o mundo que se manifesta em cinco movimentos – fogo, terra, metal, água e madeira – que se relacionam entre si. Não adianta explicá-los um a um, pois isto tornaria o trabalho demasiado extenso, importa apenas reter que eles resultam da observação empírica e compreensão que o homem faz do seu meio, por exemplo da observação das estações do ano<sup>348</sup>. Da relação destes movimentos surgem as leis da fisiologia humana oriental que explicam as diversas patologias, as leis dos cinco movimentos que enunciamos no início deste capítulo. Mas por onde anda essa energia? Pelos meridianos – principais, vasos luo, tendino-musculares, distintos e os curiosos – que são trajetos internos e externos, que servem para o transporte das várias energias<sup>349</sup> – a Yuan Qi, ou original, a Zhong Qi, ou primeira, a Rong Qi, ou nutritiva, e a Wei Qi, ou defensiva. É um sistema de coordenação entre as diferentes estruturas do corpo. O homem surge neste contexto como aquele que está entre o Céu e a Terra, em interação com o cosmos. A obra capital que serve de referência à medicina tradicional chinesa é o *Huangdi Neijing Lingshu*, (o já referido *Livro do Imperador Amarelo*) que é uma obra em forma de diálogo entre o imperador Huang Ti e o seu médico Qi Bo – figuras

---

<sup>347</sup> Larre, *Survey*, 51: «Qi, the breaths, is the existential force presiding over all changes in the human body, whether they be macroscopic or microscopic. It is the truest expression of the way Tao works in our bodies according to the modes of yin/yang. Qi is like the primordial materialization of the yang at the level of the human body.»

<sup>348</sup> Ver quadro do Anexo 3.

<sup>349</sup> Cf. Unchuld, *Ling Shu*, Capítulo 10: este capítulo descreve a base da circulação energética do organismo.

lendárias -, em que o primeiro questiona e o segundo responde, de modo a expor neste *Pivot central da rotação misteriosa que é a vida*, as bases, as regras e as subtilezas da acupuntura. Esta obra e o *Su Wen*<sup>350</sup> – outra parte do *Neijing* – *O livro das perguntas simples*, pergunta sobre a origem do início das coisas e trata assim da medicina em geral e mais profundamente do ser humano na sua indivisível unidade, indissociável do universo no qual vive, de forma a compreender o “eixo da roda”: dedica-se a compreender «não apenas a supremacia das leis naturais, mas também a regra da lei como tal»<sup>351</sup>. No oitavo livro, capítulo 25 do *Su Wen*, desta obra encontramos, pela palavra do Imperador Amarelo:

*«Cobertos pelo céu e carregados pela terra, todos os inúmeros seres vieram à existência. Ninguém tem uma posição mais nobre que o homem. O homem ganha vida através do qi do céu e da terra; ele amadurece de acordo com as leis das quatro estações. Governantes e pessoas comuns, todos desejam preservar [sua] aparência física.»*<sup>352</sup> *E continua mais à frente dizendo que «A aparência física da vida humana, não deixa yin e yang. O céu e a terra combinam o qi, separando-o nos nove campos e dividindo-o nas quatro estações. A lua pode ser pequena ou grande, um dia pode ser curto ou longo. Quando os inúmeros seres chegam juntos, sua [multidão] é inumerável.»*<sup>353</sup>

O Céu está em movimento perpétuo e é relativamente dinâmico em relação à Terra, ela recebe dele a luz e o calor que a mantêm fértil, são assim complementares.

O homem, que se encontra entre eles de forma bípede, é o «DOIS» que se manifesta como o «TRÊS», é o produto ternário da oposição complementar que manifesta qualidades correspondentes ao Céu e à Terra. O pensamento, a dor, o psiquismo, correspondem ao Céu; os corpos, os seus tecidos, a somatização, serão representados

<sup>350</sup> Cf. Tessenow e Unchuld, *Su Wen*, vol.1 e 2.

<sup>351</sup> Unchuld, *Ling Shu*, 5: «[...] not only to the supremacy of natural laws, but also to the rule of law as such.»

<sup>352</sup> Tessenow e Unchuld, *Huang Ti Nei Ching Su Wen*, 425: «Covered by Heaven and carried by the earth, all the myriad beings have come to existence. None has a noble position than man. Man comes to life though the qi of heaven and earth; he matures in accordance with the laws of the four seasons. Rulers and common people, they all wish to preserve [their] physical appearance.»

<sup>353</sup> Tessenow e Unchuld, *Huang Di Nei Jing Su Wen*, 425: «The physical appearance of human life, it does not leave yin and yang. Heaven and earth combine [their] qi, separating it into the nine field and dividing it into the four seasons. The moon may be small or large, a day may be short or long. When the myriad beings arrive together, their [multitude] is innumerable.»

pela Terra; da mesma forma o órgão será Terra, o meridiano, o Céu. Podemos ousar dizer que o homem é, portanto, uma “condensação” de energias e mantém-se em relação com as mesmas energias que o constituem, daí a importância dada à “natureza” que o acolhe e que com ele se relaciona. É um corpo integrado na natureza, tendo nesta um lugar privilegiado graças ao seu posicionamento. Veremos mais à frente que aquilo que se entende por saúde está intimamente ligado com esta concepção de homem e do seu corpo. Curiosamente na mesma época, mas no Ocidente, encontramos no pensamento de Heraclito aspetos semelhantes na sua cosmogonia. Embora geograficamente distantes, os autores orientais que sistematizaram as bases teóricas da MTC e Heraclito, partilharam, numa mesma época, um interesse comum: o mundo que os rodeava.<sup>354</sup>

Os paralelos mais próximos que julgamos poder estabelecer são entre as ideias de Logos e Tao, entre a Teoria dos contrários e a Lei do Yin e do Yang e a importância da vida em sociedade de forma a estar em harmonia com o Tao/Logo/logos, dizemos nós de uma ética.

Para Heraclito, «o que tinha uma importância vital era a ideia complementar de medida inerente à mudança, a estabilidade que persiste através dela e a governa.»<sup>355</sup> Esta mudança, aparentemente contrária à estabilidade, faz-nos pensar na alternância da dinâmica que se opera entre yin e yang, opostos que fazem parte do mesmo movimento atraem-se e equilibram-se mutuamente. Onde o Logos, tal como o Tao, é o princípio unificador e regulador da existência (e da não existência) Como nos diz Heraclito no Fr. 196:

*«Dando ouvidos, não a mim, mas ao logos, é avisado concordar em que todas as coisas são uma.»<sup>356</sup> (Logos como medida e regularidade da mudança, cálculo ou proporção)*

E também no Fr. 232, Diógenes de Laércio, «Não é possível descobrir os limites da alma, mesmo percorrendo todos os caminhos: tão profunda medida ela tem.»<sup>357</sup> Uma vez que esta alma/Shen se relaciona, não apenas com o corpo, mas com o Logos/Tao.

---

<sup>354</sup> Frisamos que não fizemos uma pesquisa sobre fatos históricos acerca de um possível encontro entre estes dois pensamentos.

<sup>355</sup> Geoffrey Kirk et al., *Os Filósofos Pré-Socráticos*. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994), 192.

<sup>356</sup> Kirk et al., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, 193.

<sup>357</sup> Kirk et al., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, 211.

Quanto à relação dos opostos que em MTC nos são apresentados nas noções de yin e Yang, encontramos em Heraclito a mesma noção de realidades opostas. Por exemplo, no Fr. 203, Aristóteles, «as coisas tomadas em conjunto devem ser, em primeiro lugar, os contrários: o que consideramos a par da noite é, por exemplo, o dia.»<sup>358</sup> Ou, ainda a propósito dos contrários, Fr. 201, Estobeu, «a doença torna a saúde agradável e boa, como a fome, a saciedade, a fadiga, o descanso.»<sup>359</sup> e o Fr. 202, Pseudoplutarco, «E como uma mesma coisa existem em nós a vida e a morte, a vigília e o sono, a juventude e a velhice; pois estas coisas quando mudam, são aquela, e aquelas, quando mudam são estas.»<sup>360</sup>

O Logos, tal como o Tao, é segundo o Fr. 207, Hipólito, «uma conexão invisível é mais poderosa que uma visível.»<sup>361</sup> ; nela (Fr. 208, Hipólito), «a verdadeira constituição das coisas gosta de se ocultar.»<sup>362</sup>

Mas esta confrontação das ideias orientais com as de Heraclito estende-se também a noção de fogo, como coextensivo do logos<sup>363</sup>. O fogo «é o elemento comum de todos os vapores (visto serem concebidos como um composto de fogo com diferentes espécies de incenso.) A mudança de um e outro ocasiona uma total mudança de nome, o que é enganador, porquanto só um componente superficial se alterou e o constituinte mais importante se mantém.»<sup>364</sup>

Também encontramos a noção de um fogo na MTC, os dois tipos de fogo mais importantes são o fogo imperial (que está relacionado com a energia ancestral e primordial da vida, a essência vital ou Jing Qi, que resulta da fusão do óvulo com o espermatozoide; e o fogo ministerial que resulta da energia captada da digestão dos alimentos e da energia respiratória) e existem também desequilíbrios energéticos associados ao descontrolo do “fogo” no organismo.

Quanto aos conselhos de natureza ética, as leis humanas são sustentadas pela lei divina universal; estão em concordância com o logos, constituinte e regulador do cosmos.

---

<sup>358</sup> Kirk et al., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, 197.

<sup>359</sup> Kirk et al., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, 195.

<sup>360</sup> Kirk et al., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, 195.

<sup>361</sup> Kirk et al., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, 199.

<sup>362</sup> Kirk et al., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, 199.

<sup>363</sup> Cf. Kirk et al., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, 194.

<sup>364</sup> Kirk et al., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, 198.

*Fr. 227, Diógenes de Laércio, «a sabedoria consiste numa só coisa, em conhecer, com juízo verdadeiro, como todas as coisas são governadas através de tudo.»<sup>365</sup> e onde, Fr.250, Estobeu, «Os que falam com juízo devem apoiar-se no que a todos é comum, como uma cidade deve apoiar-se na lei, e com muito mais confiança. Pois todas as leis humanas são alimentadas por uma só, a lei divina; é que ela tem tanto poder quanto quer, e para tudo ela é bastante e ainda sobra.»<sup>366</sup>*

Levando uma vida sábia na compreensão do Logos, eliminando a humidade da alma, que toda o raciocínio é possível viver de um modo satisfatório «a própria vida do homem está ligada a tudo o que a rodeia (...) a compreensão absoluta só pode ser alcançada por algo semelhante a Zeus, de quem o fogo e o logos são coextensivos ou diferentes aspetos deste ser completamente sábio.»<sup>367</sup> e onde a mudança é um elemento de equilíbrio e não de caos, tal como a alternância de polaridade entre yin e yang.

Depois de Heraclito, só na cultura contemporânea do ocidente se vai progressivamente descobrindo de novo o corpo como unidade, que se revela como lugar, objeto e agente privilegiado.<sup>368</sup> É esta consciência que tem vindo a levantar diversas questões, nomeadamente no campo da saúde. Não nos interessa fazer aqui uma história ocidental do corpo, até porque tal tarefa seria exaustiva e estaria para além do objetivo do presente trabalho. Muitas foram as teorias particulares acerca do homem, mas podemos dividi-las em três grandes doutrinas vigentes: o dualismo, o monismo materialista e o mentalismo.<sup>369</sup> Estas doutrinas não podem ser levadas a sério sem crítica, pois, todas elas, de uma maneira ou de outra, tendem a cindir o homem, a vê-lo apenas sob uma das suas facetas, quando na verdade ele é um corpo que age, fala, sente, compreende e interpreta. Logo, reduzi-lo a química, ou a uma alma que fica agrilhoadada a um corpo ou a uma *res cogita* e *res extensa*, como o fez Descartes, deixa por dizer muito do que é o homem e não permite compreendê-lo. A conceção dualista de Descartes foi sem dúvida a que mais influenciou o Ocidente, vamos, por isso, observar as ideias principais que formam a sua conceção mecanicista de natureza. Por oposição à conceção platónica, onde não existia uma conceção mecanicista de corpo, o corpo era o

---

<sup>365</sup> Kirk et al., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, 210.

<sup>366</sup> Kirk et al., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, 219.

<sup>367</sup> Kirk et al., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, 210.

<sup>368</sup> Cf. «Corpo», in: *LOGOS, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, (Lisboa: Editorial Verbo, 1997), 1176-1182.

<sup>369</sup> Pedro Laín Entralgo, *O que é o homem?* (Lisboa, Notícias editorial, Maio de 2002), 179-189.

lugar onde estava algo de sagrado, a alma. Em Descartes surge a separação/dicotomia entre corpo e alma. A forma de compreender a natureza sofre uma alteração significativa com a passagem do Renascimento à Modernidade. A transição que se opera entre o séc. XIV e o séc. XVII é a de um mundo fechado para um universo infinito, o que comporta uma revolução ao nível das mentalidades, pois, a perda da ideia de um mundo fechado, onde tudo está organizado implica uma atitude existencial totalmente distinta. Deixa-se de sentir as coisas e passa-se a representá-las. O mundo, as coisas, são, na Modernidade, pensados, concebidos, em ordem a poderem ser dominados. A natureza não é exceção e também deixa de ser pensada como até então, mesmo no senso comum, e passa a ser a sua representação feita pela ciência que a analisa, logo, moldada à razão humana.

Esta natureza vai ser reduzida à extensão e ao movimento (matemático), que Descartes desenvolve no seu dualismo antropológico – diferente do dualismo tradicional escolástico, que considera a separação da alma e do corpo, sendo a primeira que anima o segundo – considerando o corpo como extensão e movimento e a alma como pensamento.

Descartes duvida para fugir do caos iniciado pela crise nominalista, põe tudo em causa, mesmo a natureza, pois, só o que ao seu espírito se apresentar clara e distintamente é que pode não ser alvo de dúvida. A única coisa de que não pode duvidar é que «eu penso, logo sou». O «eu» que pensa é a realidade, a existência do pensamento na altura em que se afirma como pensamento. Como, para pensar é necessário existir<sup>370</sup>, esse pensamento deve advir de uma natureza mais perfeita, natureza que deve ser a causa da existência do homem. Essa natureza é Deus, como sabemos. O mundo em que vivemos é então composto por três níveis: o nível da razão, no qual Descartes encontra a afirmação da possibilidade do mundo real, pois, o que ele pode aceitar na natureza, se ela existir, é aquilo que ele poder conceber com clareza e distinção; o da imaginação, que se distingue do da razão, pois que o nível que dá a probabilidade da existência do mundo corpóreo, intui no corpo algo que vem da ideia (toda a gente pode conceber um polígono de 500 lados, mas ninguém o pode imaginar); e por fim, o nível das sensações, que é onde se alcança a certeza da existência do mundo, é a substância corpórea que suporta o pensamento, é o corpo que permite conhecer as sensações, embora elas não

---

<sup>370</sup> René Descartes, *Discurso do método*, (Lisboa, Guimarães editores, 1991), 36.

existam tal como são percebidas e sim se compreendam como no mundo matemático<sup>371</sup>. Os sentidos fornecem primeiro a existência do corpo, mas é a razão que evidencia a certeza do *cogito*. Daqui resulta um dualismo ontológico que depois se repercute num dualismo antropológico, i. e., Descartes instaura uma rutura entre *res cogitans* e *res extensa* já que não necessitam um do outro para se pensarem e onde a ordem da razão – *res cogitans* – impera. É isto que estabelece uma nova ordem para conhecer as coisas do mundo dado que passam agora a ser representadas, cujo sujeito, o suporte, é o *cogito*. Assim, temos um corpo e um pensamento, uma alma, que, apesar de terem uma estreita relação e a mesma causa de existência, são independentes um do outro e onde não é a alma dá vida ao corpo, como se pensava até então – corpo esse que só poderá ser um bom recetáculo se estiver vivo. Contudo, saber se o corpo é ontologicamente uma máquina não é uma questão cartesiana; o que Descartes pensa é que, se concebermos o corpo como uma máquina acederemos mais facilmente à sua estrutura e ao seu funcionamento em ordem a dominá-lo.<sup>372</sup> Desta ideia decorre, forçosamente, o poder instrumental que, se bem que o seu objetivo é a melhoria da qualidade de vida, é o sentido de posse, o domínio de natureza, que impera - a natureza é mecanicamente concebida, é desumanizada e o homem é desnaturalizado.

O homem é, então, aquele que, através da sua razão, investiga e concebe, clara e distintamente, o que é a natureza; natureza que é a representação que o homem dela faz pela experimentação – pelo seu poder instrumental – tornando-se assim o seu mestre: «ser como o mestre da natureza é obter dela os efeitos comparáveis aos do comando sem que o nosso querer seja a sua causa»<sup>373</sup>. Neste sentido, a natureza é pensamento, é mera extensão e movimento – a realidade da coisa é a certeza que o homem tem dela. Descartes dá-nos, no *Discurso do Método*, o sinal de partida para a exploração segura da natureza e do corpo humano da qual resultará um mundo dominado pela técnica e futuramente devido aos produtos da técnica pelos mercados.

---

<sup>371</sup> Isabel Gomes, *Dossier Descartes*, (Porto: Porto Editora, 2000), 35.

<sup>372</sup> Cf. Pierre Guenancia, *Descartes*, (Paris: Bordas, 1986), 63-65.

<sup>373</sup> Guenancia, *Descartes*, 85: «[...] être comme le maître de la nature doit obtenir d'elle les effets comparables avec le de la commande sans que le nôtre vouloir soit sa cause.»

## 2. Do «corpo» às Medicinas...

Ora, fazendo o ponto da situação do que vimos até agora, podemos afirmar que temos duas formas totalmente distintas de entender o que seja o corpo e o homem que é corpo, ou dotado de um corpo. Claro que, apesar da necessidade de olhar o homem e o mundo instrumentalizado que habitamos de outra forma, a concepção cartesiana, de tipo operatório está ainda muito enraizada na nossa cultura ocidental, embora essa não tivesse sido com certeza a intenção de Descartes. A instrumentalização do homem repercutiu-se nos mais diversos níveis da sociedade mas, sem dúvida, aquele em que ela atingiu níveis, se assim podemos dizer, mais dramáticos foi na área da saúde e do cuidado, porque de facto há uma dimensão do cuidado e do próprio tratamento que se alterou na relação entre médico e paciente e que urge que se restitua, dir-nos-á Gadamer no seu texto *O Mistério da Saúde*<sup>374</sup>. Falando de exemplos de instrumentalização, basta lembrar as experiências médicas feitas durante a segunda guerra mundial.

Mas o que importa neste momento observar é que o corpo deve ser entendido como integrante da natureza humana e não como separado desta; há então que fazer uma filosofia deste corpo em equilíbrio com a natureza, com as consequentes considerações para aquele que é o trabalho da nossa tese. Na concepção fenomenológica do ocidente, foi Merleau-Ponty que nos apresentou uma outra perspectiva de entender o corpo e a corporeidade.

*«O homem em concreto não é um psiquismo unido a um organismo, mas vai e vem da existência que ora se deixa ser corporal, ora vezes se dirige aos atos pessoais.»*<sup>375</sup>

Com a intenção de superar a concepção cartesiana de corpo, Merleau-Ponty, parte da análise fenomenológica da questão do membro fantasma para mostrar isto mesmo, uma vez que esta situação clínica obriga a rever as concepções habituais de corpo e corporeidade. Não existe dualidade da alma e do corpo, que pode viver separado do meio que o rodeia: «O corpo é um veículo do ser no mundo e ter um corpo é, para um

---

<sup>374</sup> Gadamer, *O Mistério*.

<sup>375</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, (Paris: Gallimard, 2008.), 117: «L'homme concrètement pris n'est pas un psychisme joint à un organisme, mais ce va-et-vient de l'existence qui tantôt se laisse être corporelle et tantôt se porte aux actes personnels.»

ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles.»<sup>376</sup> É pelo corpo que se é, que se vive no mundo e é este corpo que dita os limites entre o si e o mundo, entre si e os outros. O homem é uma existência incarnada, é corpo vivido:

*[...] pode dizer-se que o meu organismo, como adesão pré-pessoal à forma geral do mundo, como existência anónima e geral, desempenha, abaixo da minha vida pessoal, o papel de um “complexo inato”. Ele não existe como uma coisa inerte, mas esboça, ele também, o movimento da existência.»*<sup>377</sup>

O *complexo inato*, que é o corpo, age debaixo da existência pessoal; há um «passado que permanece o nosso verdadeiro presente, que não se distancia de nós e esconde-se sempre atrás do nosso olhar em vez de se dispor diante dele»<sup>378</sup>. Esta é a estrutura temporal antiquíssima do estar no mundo.

Encontramos, em Merleau-Ponty, uma corporeidade complexa que se completa na intersubjetividade. Para este autor vivemos já num mundo humanizado, o que implica já a dimensão anónima e pré-pessoal de si mesmo e dos outros. É porque o si está já no mundo que, através da sua corporeidade e todas as suas estruturas, existe a possibilidade do outro, não sendo, por isso, necessário conhecer-se sempre primeiro a “si-mesmo”, nem ter a certeza de “si”.

*«[...] Ja evidência de outrem é possível porque não sou transparente para mim mesmo e porque a minha subjetividade arrasta o corpo atrás de si [...]. Outrem nunca é inteiramente um ser pessoal, se sou absolutamente eu mesmo e me apreendo em evidência apodítica.»*<sup>379</sup>

---

<sup>376</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 111: «Le corps est le véhicule de l'être au monde, et avoir un corps c'est pour un vivant se joindre à un milieu défini, se confondre avec certaines projets et s'y engager continuellement.»

<sup>377</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 113: «[...] on peut dire que mon organisme, comme adhésion prépersonnelle à la forme générale de monde, comme existence anonyme générale, joue, au-dessous de ma vie personnelle, le rôle d'un complexe inné.»

<sup>378</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 112: «[une expérience] ancienne et qu'au contraire ce passé qui demeure notre vrai présent ne s'éloigne pas de nous et se cache toujours derrière notre regard au lieu de se disposer devant lui.»

<sup>379</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 410: «L'évidence d'autrui est possible parce que je ne suis pas transparent pour moi-même et que ma subjectivité. [...] Autrui n'est jamais tout à fait un être personnel, si j'en suis moi-même absolument, et se je me saisis dans un évidence apoditique.»

É através do exemplo da criança, que imita os comportamentos que vê, que Merleau-Ponty, defende uma experiência perceptiva incarnada e não distancia irremediavelmente o *ego* e o *outro*. Na criança encontramos o início da experiência vivida, em que ela imita o outro, como o outro lado da sua corporeidade vivida. «Ele [o bebê] percebe as suas intenções em seu corpo, com o seu corpo [pré-pessoal] percebe [anonimamente] o meu e, através disso percebe em seu corpo as minhas intenções.»<sup>380</sup>

É por fazer parte de um mundo sensível, por ter um esquema corporal e um campo perceptivo que o “si” permanece em contato anónimo, pré-pessoal, com outros esquemas corporais, os dos “outros” que partilham o mesmo campo perceptivo, que é o mundo, sendo assim parte de um mesmo tecido ontológico.

---

<sup>380</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 409: «Il perçoit ses intentions dans son corps, mon corps avec le sien, et par la mes intentions dans son corps.»

### 3. O corpo em equilíbrio com a natureza: A medicina, e a saúde para o homem oriental e ocidental.

Saúde vem do termo grego *salus* que tem a ver com o *holos*, todo, e do latim *salute*, salvação. Ela tem a ver a salvação que se relaciona com a totalidade e implica uma vida sagrada – *sacrum* – na sua relação e equilíbrio com a totalidade.

*[A] «palavra latina mederi, curar ou restabelecer o equilíbrio, donde veio o termo medicina, tem na sua raiz o sentido de «medida» e isto significa para nós que a saúde corporal é o resultado de um estado em que todas as partes e processos do corpo realizam inteiramente o equilíbrio da medida. Da mesma raiz proveio não só a palavra moderatio, que designa a medida da virtude interior justa, base da ação e do comportamento sociais do homem, mas também o termo meditatio, que significa a ponderação, a pesagem ou a mensuração imanescentes ao processo do entendimento, que reconduzem a atividade interna do pensamento a um estágio de equilíbrio paradigmático e harmónico. Na sua profundidade meditativa, pensar significa pesar os seres e os acontecimentos sobretudo humanos, sentindo-lhes e avaliando-lhes a importância e, por contraste, sofrendo a dor e o pesar da sua destruição e perda. Nesta sequência, meditação filosófica e medicina são inseparáveis na estima e recuperação do ser da vida humana, esquecido pelo humanismo formal e livresco e já imolado no imaginário utópico de uma fusão futura entre homem e máquina. A meditação filosófica nasce também do espanto perante a dor e, por isso, se torna sabedoria da experiência do sofrimento, isto é, «patosofia»»<sup>381</sup>*

Foi Gadamer quem, no ocidente, muito meditou acerca da questão da saúde e da medicina mormente influenciado por V. Von Weizsäcker, «pela sua estreita vinculação e entrega ao ser do homem, vivido na profundidade prática da sua praxis médica e pela reflexão filosófica que lhe jorrava da vida»<sup>382</sup>. O filósofo fê-lo, no âmbito da sua

---

<sup>381</sup> Miguel Batista Pereira, «Meditação filosófica e medicina», in: *Revista Filosófica de Coimbra* 21, 3-4.

<sup>382</sup> Pereira, “Meditação”, 7.

filosofia prática e na busca da verdade que não se pauta, como sabemos, pelo método de cariz moderno-tecnológico. Neste, o esquema sujeito-objeto impera com todas as consequências que já conhecemos e que, segundo Gadamer, são causa de todo o drama do nosso mundo que não acompanhou o «progresso».<sup>383</sup> Daqui surge a necessidade de refletir seriamente sobre uma nova prática, mostrando a diferença entre saber fazer e saber agir.

Nesta distinção da *praxis* (por oposição à *teoria*), entre o saber fazer e o saber agir, é Aristóteles quem melhor nos pode ajudar, nomeadamente a partir do capítulo IV e V do Livro VI da *Ética a Nicómaco*<sup>384</sup>. Nesta passagem da sua obra, o Estagirita, pretende distinguir a *práxis*, que pertence ao domínio da produção, da obra feita e acabada materialmente (*facere*), e a *phronèsis*, que se refere à excelência da ação (*agere*) e cuja qualidade depende da qualidade do *ethos*. Ambas dão lugar à produção, mas têm fins diferentes.

*«Resta então que a sensatez é uma disposição prática, de acordo com o sentido orientador e verdadeiro, em vista do bem e do mal para o humano. O fim da produção é diferente da produção do fim; mas o fim da ação não poderá ser diferente da própria ação. Na verdade o próprio agir bem é um objetivo final. É por este motivo que pensamos que Péricles e outros do mesmo género são sensatos. Porque são capazes de ver as coisas que são boas para si próprios, em particular, e para os homens, em geral. Pensamos que são deste género os peritos em economia e os peritos no bem-estar social.»*<sup>385</sup>

A *phronèsis* é a sabedoria prática que permite ao homem agir de acordo com o bem comum, em determinada situação, sem se deixar dominar pelo desenvolvimento da arte de fazer coisas que não têm em vista um bem maior. O homem prudente é diferente do homem da ciência, ele está no mundo da contingência, no qual surge a possibilidade de deliberação (iniciativa e responsabilidade) e que apela à sua sabedoria prática.

Aqui entra em campo a hermenêutica como uma filosofia prática atenta à formação do homem singular, de modo a que este, mais do que saber desenvolver por forma a chegar à linguagem como diálogo e ao processo de fusão de horizontes. Com a linguagem dá-se a fusão de horizontes, ela unifica e transforma os homens em

<sup>383</sup> Cf. Gadamer, *O Mistério*, 31-32.

<sup>384</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, (Lisboa: Quetzal Editores, 2004).

<sup>385</sup> Aristóteles, *Ética*, 1140b 5-13.

comunicação, em inter-relação, em compreensão. Esta compreensão é sempre nova dentro de uma tradição em que estamos já imersos e «o fato de se estar na tradição não restringe a liberdade do conhecer, antes é o que a torna possível.»<sup>386</sup>

A hermenêutica tem como tarefa examinar a estrutura circular e positiva da compreensão, analisando o modo como se relacionam as pré-compreensões que já possuímos e a correção das mesmas, confirmada nas “próprias coisas”.

*«[O círculo] não é objetivo nem subjetivo, descreve, porém a compreensão como um jogo no qual se dá o intercâmbio entre o movimento da tradição e o movimento do interprete. A antecipação de sentido, que guia a nossa compreensão de um texto, não é um ato da subjetividade, já que se determina a partir da comunhão que nos une com a tradição. Mas na nossa relação com a tradição essa comunhão é concebida como um processo em contínua formação. Não é uma mera pressuposição sob a qual já nos encontramos, mas nós mesmos a vamos instaurando na medida em que compreendemos, na medida em que participamos do acontecer da tradição e continuamos a determiná-lo a partir de nós mesmos. O círculo da compreensão não é, portanto, de modo algum um círculo “metodológico”; ele descreve antes o momento estrutural ontológico da compreensão.»<sup>387</sup>*

Esta interpretação (que Gadamer destaca no encontro com o texto antigo) é um acontecimento que não se baseia apenas no nosso modo de ver a coisa, no nosso ponto de vista, ela deixa lugar para que o outro se expresse, criando um entendimento mútuo, sem no entanto abandonar a sua situação histórica. Assim se dá a fusão de horizontes que permite ampliar o horizonte de sentidos daquele que compreende. «(...) compreender é sempre um processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos. [...] a vigência da tradição é o lugar onde essa fusão se dá constantemente, pois nela o velho e o novo crescem juntos para uma validade vital, sem que um e outro cheguem a destacar-se explícita e mutuamente.»<sup>388</sup> A cada nova compreensão a própria tradição atualiza-se e assim compreender é sempre um acontecimento da própria tradição. E é na *aplicação* da compreensão a uma situação concreta que a própria compreensão é um acontecimento. É no conflito com o texto, que

---

<sup>386</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdade e Método I*, (Petrópolis: Editora Vozes, 2004), 471.

<sup>387</sup> Gadamer, *Verdade*, 388-389.

<sup>388</sup> Gadamer, *Verdade*, 404-405.

é aqui o “outro”, é no diálogo com ele, que manifesto o meu modo de ser, a minha perspectiva de ver o mundo.

*«Também nós nos tínhamos convencido de que a aplicação não é uma parte última, suplementar e ocasional do fenómeno da compreensão, mas o determina desde o princípio e no seu todo. Também aqui a aplicação consistia em relacionar algo geral e prévio com uma situação particular. O intérprete que se confronta com uma tradição procura aplicá-la a si mesmo. Mas isso tampouco significa que, para ele, o texto transmitido seja dado e compreendido como algo de universal e que só assim poderia ser empregado posteriormente numa aplicação particular. Ao contrário, o intérprete quer apenas compreender esse universal, o texto, isto é, compreender o que diz a tradição e o que constitui o sentido e o significado do texto. Mas para compreender isso ele não se pode ignorar a si mesmo e à situação hermenêutica concreta na qual se encontra. Se quiser compreender, deve relacionar o texto com essa situação.»<sup>389</sup>*

A compreensão em situação leva Gadamer a reinterpretar a ética aristotélica e toma-a como paradigma para a hermenêutica filosófica, uma vez que ela trabalha com um caso especial da relação entre o geral e o particular. O saber ético impõe um modo de atuar específico, uma vez que aquele que atua, põe em prática algo que sabe teoricamente, traduzindo-o na situação. O conhecimento geral do bem permite a aplicação das suas noções gerais a casos particulares, agindo bem e a boa aplicação desta é possível através da sabedoria prática – *phronèsis*.<sup>390</sup>

O solo comum que permite este diálogo é a linguagem da conversação, onde há um encontro da fusão de horizontes, ela é a matéria onde se desenvolve a compreensão.

*«O que caracteriza a conversação, frente à forma endurecida das proposições que urgem a sua fixação escrita é precisamente que, aqui, em perguntas e respostas, no dar e tomaram no passar ao largo do outro na conversa e pôr-se de acordo com ele, a “língua” realiza aquela comunicação de sentido cuja elaboração artística frente à tradição literária é a tarefa da hermenêutica. Por isso, quando a tarefa hermenêutica é concebida como um entrar em diálogo com o texto, mais*

---

<sup>389</sup> Gadamer, *Verdade*, 426.

<sup>390</sup> Cf. Gadamer, *Verdade*, 414.

*do que uma metáfora, isto representa a verdadeira recordação de sentido originário. O fato de a interpretação se dar no âmbito da linguagem não significa a transposição para um médium estranho. Significa antes, que se restabelece uma comunicação de sentido originário. O que foi transmitido em forma literária é assim recuperado do alheamento em que se encontrava, para o presente vivo do diálogo cuja realização originária é sempre perguntar e responder.»<sup>391</sup>*

Vejam os então como tudo isto se aplica no âmbito da saúde e como se relaciona o homem com o outro nesta área da saúde; como comunicam, como falam? A saúde e a preocupação com esta são «um fenómeno primordial do homem»<sup>392</sup>. Também aqui, como em outros campos há que estabelecer esse «equilíbrio entre o poder-fazer e a responsabilidade na vontade de ação»<sup>393</sup>.

A saúde, tal como o bem-estar, subjacente a esta, não chama a atenção por si mesma, só quando o equilíbrio é perdido e aparece a doença é que temos tendência a perguntar por ela. Ela chama a nossa atenção pela sua ausência (experiência de contraste) e não tanto pela sua presença. Como nos diz Heraclito, «a harmonia oculta é sempre mais forte do que a manifesta»<sup>394</sup>.

A arte de curar tem como tarefa o restabelecimento de algo natural, e não a arte de produzir algo artificial. Esta é uma forma mais limitada da técnica, do fazer artificial, ainda que seja certo que aquilo a que chamamos diagnóstico seja, de um ponto de vista formal, a subordinação de um caso particular a uma regra geral, em ordem à determinação de uma doença.

É no “separar e reconhecer” que reside o sentido da verdadeira arte, além dos necessários conhecimentos gerais científicos que todo o médico tem; quando ele falha, não se aponta o dedo à ciência e sim à sua capacidade de diagnóstico, ao juízo médico singular.

---

<sup>391</sup> Gadamer, *Verdade*, 480-481.

<sup>392</sup> Gadamer, *Mistério*, 10.

<sup>393</sup> Gadamer, *Mistério*, 10.

<sup>394</sup> Gadamer, *Verdade*, 110.

A profissão de médico tem como característica manter o equilíbrio natural dos seres humanos. Gadamer, compara o trabalho do médico ao do artesão, porque, no artesão a competência é ilimitada e indiscutível devido ao seu saber e ao seu poder-fazer poderem ser comprovados pelo êxito da sua obra e de ser possível fixar-lhe padrões consoante o seu uso; no caso do médico isto não acontece. O médico não produz nenhuma obra completa, a saúde não é algo “feito” por ele. E mais, o objetivo da saúde não é o fato social e sim o psicológico moral, e hoje em dia sabemos que a relação do médico e do paciente perdeu quase toda, para não dizer toda, a sua afetividade, deixando assim um doloroso vazio. E todos sabemos que a confiança e colaboração entre paciente e médico são fundamentais para o êxito do tratamento.

Esta lacuna deixa ao médico uma estreita margem de experiência, pois só o desenvolvimento de certas técnicas práticas permite tomar a decisão certa em determinado caso, ampliando a diferença qualitativa entre conhecimento ético-prático e científico.

A importância da prática é de tal ordem que o conceito de médico eficaz está mais perto do artista que do homem de ciência. Isto comprova, uma vez mais, a importância da “experiência” na constituição da sabedoria, não só do médico, mas em todas as áreas que permitam a aplicação não mecânica de regras práticas.

Quanto mais alguém “dominar” o seu poder fazer, maior será a sua liberdade em relação a ele, pois não vai precisar de demonstrar a sua superioridade a ninguém, nem a si mesmo. Ao contrário daqueles que apregoam a sua sabedoria como um meio ilegítimo de coação – máxima da antiga sabedoria platónica.<sup>395</sup>

O médico é aquele que, «não só domina a sua ciência (como todo aquele que sabe fazer), mas também se afirma que a ciência médica “dominou” ou está quase a dominar certas doenças»<sup>396</sup>. Aqui “dominar uma doença” significa conhecer o seu curso e poder manejá-la de forma a poder contribuir para o rápido restabelecimento do doente e não tanto a suprimi-la. Doenças que ontem não eram “domináveis”, hoje são, assim como as há que hoje não têm cura e que podem vir a ter no futuro. Tudo isto mostra bem a provisoriedade da ciência e como sabemos este é mais um ponto positivo no combate à crença de que ela pode substituir a decisão prática do indivíduo, a sua própria responsabilidade, não devendo dessa forma deixar-se reduzir a um mero objeto.

---

<sup>395</sup> Cf. Gadamer, *Mistério*, 27-30.

<sup>396</sup> Gadamer, *Mistério*, 30.

Também no que respeita à dimensão do tratamento das doenças, que se relacionam com a palpação, o que se faz é, por um lado, assumir a responsabilidade pelo paciente o que não quer dizer que se tenha o domínio sobre ele ou a doença, como já vimos, trata-se antes, por outro lado, de exercer uma certa solícitude que deixa lugar à liberdade. Liberdade para a natureza para retomar o seu misterioso equilíbrio, ainda que com a humilde ajuda do médico, já que o tratamento só é exigido com a perturbação da saúde, na medicina ocidental.<sup>397</sup>

A forma como a saúde e a medicina praticada no Ocidente foram durante muito tempo entendidas trouxe-nos a esta reflexão gadameriana que nos mostra a urgência da repensar e reestruturar a sua prática. Graças à sua cientificidade e conseqüente objetivação do homem e perda da relação de solícitude entre médico e paciente, a medicina ocidental não apostou na ação preventiva e todos os seus esforços foram conduzidos ao estudo da fisiologia para perceber melhor os estados patológicos; daí ela ser mais eficaz na cura de doenças já declaradas e de emergências.

O médico para tratar a doença tem que fixar-se no conjunto do “terreno” humano e não apenas no local onde a sintomatologia se manifesta; assim o médico e o terapeuta acupunctor devem saber tratar a doença antes que ela se declare, apostando assim na prevenção. Ele direccionava a sua investigação neste sentido, não tendo de lidar com muitos casos graves ou urgentes. Isto faz da medicina chinesa uma medicina acima de tudo preventiva; uma prevenção que passa pelo estilo de vida que se leva.

Este facto explica porque é que as duas medicinas em questão, apesar das suas semelhanças, seguiram caminhos tão diferentes. Contudo, há que ter presente que, quer uma quer outra, dentro do seio de investigação que lhes é própria, procuram o mesmo e fazem uso do mesmo rigor intelectual e nas duas o juízo supremo funda-se na experiência da confrontação com a realidade.

Na medicina chinesa a manutenção do equilíbrio passa por todo um modo de estar na vida. O «médico de família», cujo papel era o de conservar o equilíbrio energético de cada um dos membros familiares de acordo com as predisposições energéticas de cada um deles, só era pago quando estes se encontravam de saúde, pois este deveria saber prever a aproximação da patologia.

---

<sup>397</sup> Cf. Gadamer, *Mistério*, 106-111.

«[...] “o praticante superior inicia uma cura onde ainda não há doença, ele não cura onde já existe uma doença” [...]»<sup>398</sup>

Para manter esse equilíbrio o povo chinês adotou diversos hábitos ao longo dos tempos, mas há que ter em conta que a cultura chinesa tem-se vindo a modificar, o que quer dizer que nem todos os chineses adotam esta filosofia de vida tradicional dado que o contacto com o Ocidente e o trabalho excessivo tendem a alterar as suas mundividências. Estes hábitos passam por alimentação saudável, pela forma de vestir, pelo exercício do Tai Chi e Qi Gong – ginásticas energéticas e respiratórias – pelo uso da acupunctura e da fitoterapia, aumentando desta forma a qualidade de vida, o bem-estar e retardando o ocaso da vida.<sup>399</sup>

A doença pode ser originada por duas ordens de razões: a) um desequilíbrio energético interno que depois afeta não só o organismo, mas também as suas emoções<sup>400</sup>, porque o homem é entendido na sua unidade e em relação com o meio, como já sabemos; b) ou pela penetração de uma energia externa – vento, frio, calor, secura, humidade, uma emoção forte – que agride a energia do organismo. Para se tratar ou prevenir uma patologia, é necessário agir sobre esses meridianos através dos pontos de acupunctura, que são lugares situados sobre os vários meridianos onde a energia circulante se manifesta, tornando-se assim possível manipular e reconduzir essa energia. Conjuntamente com a acupunctura é utilizada fitoterapia, onde cada planta tem uma função terapêutica específica, tornando mais eficiente o tratamento. A fitoterapia também funciona de acordo com os princípios do universo e em função das características de cada planta; no geral, as plantas frias usam-se para patologias de calor por exemplo, na febre; e plantas tónicas para casos de vazios energéticos.

*«O que é que constitui uma pessoa saudável? [pergunta o Imperador Amarelo a Ch'i Po] O homem tem uma expiração para uma batida do pulso, que é depois repetida, e tem uma inspiração para uma batida de pulso, que é também repetida. Expiração e inspiração determinam o batimento do pulso. Quando há cinco movimentos respiratórios para um pulsar [em cada inspiração e expiração] significa que há que há um*

---

<sup>398</sup> Unchuld, *Ling Shu*, 521.

<sup>399</sup> Cf. Beltrão Coelho, e Cecília Jorge, *Medicina Chinesa – Em busca do equilíbrio perdido*. (Lisboa: Instituto Cultural de Macau – Círculo de Leitores, 1988), 25-29;136-148.

<sup>400</sup> Para esta cultura as emoções são orgânicas e as nossas ações são reflexo das nossas emoções; Cf. Unchuld, *Ling Shu*, capítulo 8.

*movimento extra inserido, que traz um grande sopro; assim se chama a uma pessoa saudável e equilibrada. Uma pessoa assim não é afetada pela doença.»<sup>401</sup>*

Assim, se entende a importância das ginásticas energéticas, porque aprendendo a controlar a respiração mantém-se o equilíbrio; também porque os movimentos que nelas se executam vão ser uma forma de entrar em contacto com as energias celestes e terrestres. Os alimentos, frutos da terra, vão ter diferentes características em função do sítio onde se desenvolvem, da sua cor, do seu sabor, etc., sendo ingeridos consoante a época do ano e as suas características<sup>402</sup>. A roupa deve cobrir sempre determinadas zonas do corpo, salvo raras exceções, devido ao facto dessas zonas poderem ser uma “porta” para a entrada de determinadas energias patogénicas que, ao entrarem no organismo, provocariam o desequilíbrio, a doença.

A acupunctura atua em pontos específicos dos vários meridianos, que são como que pontos neurológicos, para agir sobre as estruturas a alterar. Ela não vai provocar nenhum bloqueio, não anula nenhuma energia – quer essa energia se manifeste sob a forma de dor, medo, frio, alegria, etc. –, tudo tem de ser vivido. Ela vai apenas reconduzi-la da forma mais eficaz até que o equilíbrio seja alcançado. Por exemplo, nas depressões, só para exemplificar, pois é uma área vasta e falar dos seus diversos tipos daria para um trabalho só sobre o tema. O que se vai fazer através da acupunctura não é anestesiar uma pessoa ou aliená-la da sua situação e sim ajudá-la a encontrar um equilíbrio energético físico-emocional que lhe permitam lidar com a situação que está a viver no momento e também de forma a saber controlar as suas emoções no futuro; ou a encaminhá-la, caso se justifique, para outra área de tratamento, seja como complemento ou não.

Nesta forma de terapia, além de todos os seus princípios energéticos, de toda esta base teórica formulada através da observação empírica, apesar da diversidade da sua história, pressupõe-se um consenso geral entre os seus historiadores, que é o da grande influência que Confúcio e o Confucionismo tiveram no seu desenvolvimento. Não desenvolvemos a influência do budismo, que se fez sentir a partir do séc. IV d.C., por

---

<sup>401</sup> Veith, *Su Wên*, 168: «The Yellow Emperor asked: “What constitutes a healthy person?” Ch’i Po answered: “Man has one exhalation to one pulse beat which is then repeated, and he has one inhalation to one pulse beat which is also repeated. Exhalation and inhalation determine the beat of the pulse. When there are five respiratory movements to one pulse beat, it means that there is one extra movement inserted, bringing about deep breath of what is called a healthy and well-balanced person. A healthy and well-balanced person is not affected by disease.»

<sup>402</sup> Ver quadro em anexo.

esta não ser fundadora das bases da prática da MTC, por ser mais tardia e, essencialmente, por estar focada numa prática terapêutica voltada para a eliminação do sofrimento individual. Não existe, assim, uma referência a uma existência terrena ideal ou a uma sociedade harmoniosa. Se o taoísmo e o confucionismo se preocupavam com a ordem do mundo e a vida em sociedade, o budismo estava mais voltado para questões individuais, relacionadas com a partida deste mundo.<sup>403</sup>

Revivendo essa influência do Confucionismo, pensando na pertinência que esta pode ter para a nossa investigação, somos levados, pela mão do filósofo Michel Dupuis, a pensar no ideograma *ren* e na relação que este pode ter com a noção de cuidado da qual já falámos no contexto das éticas do *cuidado*. Com efeito, Dupuis mostra-nos que o pensamento de Confúcio é todo ele organizado em função de um termo para o qual ele teria inventado um ideograma que visa uma realidade:

*«[...] o ren. É o capítulo 4 das Conversas que trata dele mais em particular, apesar da noção permanece fundamentalmente vaga. Ela é traduzida normalmente por “sentido de humanidade”, “compaixão ou ainda piedade. Podemos traduzir por “bondade”, “bem-fazer” ou “benevolência”. Eu arrisco-me a traduzir por “cuidado”... O seu ideograma (ver abaixo) figura de forma magnífica o seu conteúdo; ele é composto por dois elementos: um designa uma pessoa adjacente ao signo “dois”, mostrando assim que ser si mesmo é sempre um assunto de comunidade ou, no mínimo de diálogo com um outro. O ideograma mostra exatamente: “uma pessoa/ dois”»<sup>404</sup>.*



<sup>403</sup> Cf. Unschuld, *Medicine*, 137-138.

<sup>404</sup> Dupuis, *Le soin*, 37 : «[La pensée de Confucius est tout entière orientée en] fonction d'un terme pour lequel il aurait inventé un idéogramme et qui vise une réalité : le ren. C'est le chapitre 4 des Entretiens qui en traite le plus en détail, même si la notion reste foncièrement vague. On traduit généralement par «sens de l'humanité», «compassion» ou encore «pitié». On peut traduire aussi par «bonté», «bienfaisance» ou «bienveillance». Je prends le risque de traduire par «soin»... Son idéogramme (voir ci-dessous) figure magnifiquement son contenu ; il est composé de deux éléments : un élément désignant «une» personne, accolé au signe «deux» et montrant ainsi qu'être soi-même est toujours une affaire de communauté ou, au minimum, de dialogue avec un autre. L'idéogramme montre exactement : une personne/deux.»

Através da sua concepção de organização da sociedade, Confúcio, tinha como propósito recuperar os valores antigos do período dos filósofos, que se haviam desvanecido na sua época, (retificando os nomes que se dão às coisas). Para ele todo o ser humano, enquanto humano, tem um laço a uma pluralidade. Nessa busca pelo *Tao*, o caminho<sup>405</sup>, que o levaria a essa organização social, ele usava uma abordagem diferente da noção de desprendimento do taoísmo. Confúcio baseava-se num critério mais realístico, onde a prática do comportamento ritual proporcionaria uma hipótese real aos seguidores da sua doutrina de viverem em harmonia na sociedade. Para Confúcio, o *ren* era uma prática e não uma teoria. Um serviço, um ato, os dois inspirados pelo conhecimento da humanidade e tendo em vista reforçar esse conhecimento.<sup>406</sup>

Confúcio defendia que cada pessoa deveria cumprir o seu papel na sociedade, não porque assim estava definido, mas porque se cada um o cumprisse corretamente, pelo hábito, conseguiria temperar o seu espírito, evitando os excessos. O confucionismo defendia a criação de uma sociedade capaz, culturalmente instruída e organizada para o bem-estar de todos. Alguns dos princípios que ele nos deixou são: *Ren*, humanidade, *Li*, ou cortesia ritual; *Xiao*, piedade filial; *Xin*, integridade, retidão; *Chung*, lealdade consciência moral, e *Shu*, altruísmo. «*Ser capaz de pôr em prática estas cinco coisas, onde quer que se vá, isso constitui o Ren.*»<sup>407</sup> É o *Ren* que nos importa para a noção de cuidado que está hoje tão em voga nas éticas do *cuidado*. Cada um desses princípios ligar-se-ia às características que, para Confúcio, se encontravam ausentes ou decadentes na sociedade. A sua filosofia buscava a redenção do Estado mediante a correção do comportamento individual, defendendo um código de conduta social.<sup>408</sup> Nos nossos dias, muito devido a uma interpretação incorreta dos avanços da era moderna e tecnológica, assiste-se também a uma perda de valores e, na saúde, devido à instrumentalização do corpo e à conversão empresarial dos serviços de saúde, o cuidado

---

<sup>405</sup> Fung, *A History*, 177: «The word *Tao* 陶, one of the most important terms in Chinese philosophy, has a primary meaning of “road” or “way”. Beginning with this primary meaning, it assumed already in ancient times a metaphorical significance, as the “Way of man”, that is human morality, conduct or truth. [...] *Tao* is (by the words of Han-fei-tzu) that whereby all things are so, and with which all principles agree. Principles (li 理) are the markings (wen 纹) of completed things. *Tao* is that whereby all things become complete. Therefore it is said that *Tao* is what gives principles. When things have their principles, the one (thing) cannot be the other, [...] All things have each their own different principle, whereas *Tao* brings the principles of all things into single agreement. Therefore it can be both one thing and another, and is not in one thing only.»

<sup>406</sup> Cf., Dupuis, *Le soin*, 38.

<sup>407</sup> Fung, *A History*, 73: «“To be able to wherever one goes to carry five things into practice constitutes *jen*”.»

<sup>408</sup> Cf Fung, *A History*, 43-75.

humano também se ressentiu em alguns aspetos, apesar dos grandes avanços da medicina.

E como defende Michel Dupuis, o cuidado é antes de tudo uma relação, é o acesso privilegiado ao humano.<sup>409</sup> Este orienta-se «segundo um binómio, num par dialético, um campo de tensão entre dois polos: a vulnerabilidade e a dignidade»<sup>410</sup> e que não podem ser pensados um sem o outro. Na sua reflexão sobre esta matéria este filósofo encontra um paralelo interessante na filosofia confucionista e que lhe permite reforçar a necessidade de repensar a categoria de cuidado nos dias de hoje e de mostrar como, em tempos tão remotos, já se pensava esta categoria. Para o nosso trabalho, esta reflexão é importante porque revela como numa área tão milenar, de uma prática terapêutica influenciada em grande parte pela filosofia confucionista, está também presente nesta noção de cuidado, a qual defendemos que deve estar presente na prática quotidiana (das TNC).

Dos vários princípios que Confúcio nos legou, é pois no *Ren* que podemos encontrar uma noção próxima do nosso “cuidado”, uma ideia que inclui todas as virtudes, sendo como que a aplicação de todas as virtudes.

*«Ser capaz, a partir de si próprio, de desenhar um paralelo para o tratamento dos outros: essa pode-se chamar a forma/caminho para praticar o Ren. Se praticar o Ren consiste em “ser capaz de a partir de si próprio, de desenhar um paralelo para o tratamento dos outros”, isto significa, simplesmente, na colocação de si mesmo no lugar do outro. Na máxima, “desejando manter-se a si mesmo, um sustem os outros; desejando desenvolver-se a si mesmo, um desenvolve os outros”, aqui está a virtude confucionista de “consciência para outros” ou chung. E na máxima, “não faças aos outros aquilo que não queres para ti mesmo”, está a virtude confucionista do shu, altruísmo. Praticar genuinamente estas virtudes do chung e do shu é praticar genuinamente o ren. [...] Por*

---

<sup>409</sup> Cf. Dupuis, *A History*, 15.

<sup>410</sup> Dupuis, *Le Soins*, 17: «[Demander aujourd’hui qui est l’être humain (d’hier, d’aujourd’hui et de demain), c’est s’orienter] vers un binôme, un couple dialectique, un champ de tension à deux poles: la vulnérabilité et la dignité.»

*consequente, Ren pode incluir a sinceridade e as outras virtudes mencionadas (respeito, magnanimidade, delicadeza, seriedade).»<sup>411</sup>*

Michel Dupuis, detém-se sobre o capítulo 4 da obra de Confúcio, *Os Anacletos*, para tentar explicar esta noção de *Ren/jen*, que pode ser traduzida “como sentido de humanidade”, “compaixão” ou ainda “piedade”, “beneficência” ou “benevolência” e que arrisca traduzir por “cuidado”.<sup>412</sup> Analisando o ideograma *Ren*, como já observámos, este mostra uma pessoa e duas pessoas.

*«O Ren, é uma virtude, sem dúvida, que falta então praticar sem vaidade, mas é desde já, e antes de tudo, um fato antropológico, uma estrutura constitutiva do ser humano. O humano está intrinsecamente em relação com outro, ou outros mais numerosos.»<sup>413</sup>*

Todo o ser humano está ligado à pluralidade dos demais e pela prática do *Ren*, o ser humano coloca-se ao serviço do outro, pela ação no cuidado, através da sua humanidade num movimento harmonioso (semelhante a um melodioso movimento de dança).

É pelo ritual, *Li*, que eu posso consolidar esse cuidado. O ritual aqui entendido não é num sentido de rotina ou de estandardização da ação, o ritual reenvia a um «estilo, a uma justa maneira de fazer as coisas, uma adequação dos gestos e das atitudes que devem ser apropriadas às circunstâncias.»<sup>414</sup> O ritual, realizado de forma sentida, é para Confúcio uma forma de respeito para com o outro.

*«Apropriação, adequação dos cuidados ao estado da pessoa, ao seu projeto de vida, ao estado da arte também e aos conhecimentos científicos*

---

<sup>411</sup> Fung, *A History*, 71-73: «[If the practice of *jen* consists in being] “able from one’s own self to draw a parallel for the treatment of others”, this means simply that it consists in putting oneself the position of others. In the maxim, “Desiring to maintain oneself, one sustains others; desiring to develop oneself, one develops others,” there is the Confucian virtue of “conscientiousness to others” or *chung*. And in the maxim, “Do not do to others what you do not like yourself,” there is the Confucian virtue of *shu* or altruism. Genuinely to practice these virtues of *chung* and *shu* is genuinely to practice *jen*. [...] Thus *jen* may include sincerity and the others virtues just mentioned. »

<sup>412</sup> Cf. Dupuis, *Le Soin*, 37.

<sup>413</sup> Dupuis, *Le Soin*, 37: «Le ren, c’est une vertu sans doute, qu’il faut donc pratiquer avec discrétion et sans vantardise, mais c’est d’abord et avant tout un fait anthropologique, une structure constitutive de l’être humain. L’humain est intrinsecamente en rapport avec autrui ou d’autres plus nombreux.»

<sup>414</sup> Dupuis, *Le Soin*, 40: « [...] renvoie à des actions avec des objets et des intentions (les sacrifices offerts aux esprits, sur un autel, pour obtenir la bonne fortune), mais aussi à un “style”, une juste manière de faire les choses, une adéquation des gestes et des attitudes qui doivent être appropriés aux circonstances.»

*do momento. Delicadeza, elegância, justeza ao olhar da pessoa, da sua sensibilidade, da sua vivência, da sua dignidade.»<sup>415</sup>*

Para Confúcio o cuidado está no cerne da existência humana, não apenas na proximidade do “eu” com o “tu”, mas na sociedade. O cuidado é uma questão política, é uma tarefa, um sentido da situação, um fato e uma obrigação: «é um caso de ética pública e organizacional e não somente de uma ética privada»<sup>416</sup>.

Foi o apelo das éticas do *care* e do confucionismo ao sentido da situação e da relação que nos levou a estabelecer paralelos, sob a mão sábia de Dupuis, entre a cultura ocidental e a que se espelha na medicina oriental. Com efeito este atender à situação concreta de vulnerabilidade do outro singular não teve lugar no pensamento ocidental a partir da Modernidade, uma vez que esta estava preocupada com a ordenação do mundo e a conquista de um saber que permitisse o domínio e poder do homem sobre o mundo. A ciência ocidental, desenvolvida a partir da nossa Modernidade impôs ao Ocidente uma forma de pensamento: o calculador ou operatório que nunca se compadeceu com a fragilidade. No entanto o séc. XIX, com o movimento romântico e o nascimento das ciências humanas, chamou já a atenção para a singularidade do humano e para a necessidade de um outro modelo, que não o explicativo, para a sua compreensão. Surge nesta altura a Hermenêutica filosófica pelas mãos de Schleiermacher e depois Dilthey com a célebre distinção: a natureza explica-se, mas o homem compreende-se. Pela mão de M. Heidegger, a Hermenêutica vai abrir-se à temporalidade e mortalidade do ser humano, um ente que apenas existe entre o seu nascimento e a sua morte, começando a fragilidade a entrar no horizonte. Mas é com a segunda guerra mundial que se toma consciência desta fragilidade radical e de como o ser humano pode ser tratado como um ser supérfluo.

Paul Ricœur, um dos grandes representantes, tal como Gadamer, desta corrente, entra na Hermenêutica pelo desafio do mal, da vontade má, que a sua fenomenologia da vontade não lhe permitia pensar. A primeira parte da sua obra, como já vimos atrás, dedica-se a pensar a fragilidade humana, a falibilidade e o modo como esta pode ser o terreno propício ao sofrimento e ao mal. O pensamento do mal leva-o às experiências

---

<sup>415</sup> Dupuis, *Le Soins*, 41: «Appropriation, adéquation des soins à l'état de la personne, à son projet de vie, à l'état de l'art aussi et aux connaissances scientifiques du moment. Délicatesse, élégance, justesse à l'égard de la personne, de sa sensibilité, de son vécu, de sa dignité.»

<sup>416</sup> Dupuis, *Le Soins*, 43: «[...] c'est une affaire d'éthique publique et organisationnelle, et pas seulement d'éthique privée.»

concretas do lamento e da confissão, fazendo-nos perceber como são precisos dois para que a linguagem do mal possa surgir.

Todo o seu pensamento vai dedicar-se a uma antropologia do homem simultaneamente falível e capaz que, sem o outro, como o revela a confissão, cairia no absurdo. No contexto deste grande esforço antropológico, o filósofo dialoga, na fase posterior da sua obra, com vários saberes, e nomeadamente com a medicina enquanto ética do cuidar. A sua preocupação ética leva-o a enraizar o cuidado na constituição ôntico-ontológica do humano e a revelar a estrutura tripartida deste cuidar. Cuidado de si, solicitude e justiça são as novas estruturas relacionais da nova subjetividade; tal é a dimensão do triplo cuidado que Ricœur analisa e que distribui pelas «três instâncias diferentes os benefícios e os custos da relação de cuidado ou serviço»<sup>417</sup>.

*«Ricœur ajuda-nos a deixar uma representação simplista, irrealista e de certo modo desresponsabilizante: devendo ocupar-se exclusivamente do beneficiário, o profissional não deveria ocupar-se consigo mesmo nem com os seus colegas.»<sup>418</sup>*

Este “triplo cuidado” que Michel Dupuis identifica a partir da “petite éthique” ricœuriana são: o cuidado de si mesmo, ou a estima de si; o cuidado com o outro, ou a solicitude; e o cuidado com os outros, em instituições justas.<sup>419</sup> E onde cada um destes «níveis de cuidado é indispensável à qualidade da relação ou ato. Cada patamar exige também que se satisfaçam as necessidades dos outros dois.»<sup>420</sup> Dupuis defende a pertinência e importância destas categorias ricœurianas que constituem este “triplo cuidado” «como instrumento de análise de situações profissionais [...], fazendo reconhecer a cada um a sua própria responsabilidade no seu trabalho de cuidado, sem idealizações de situações, mas identificando as possibilidades e restrições organizacionais, trata-se aqui de ampliar o quadro de diagnóstico ético e de trabalhar a

---

<sup>417</sup> Dupuis, *Le Soins*, 141: «[Cette manière de voir le soin distribue ou ventile vers] trois instances différentes les bénéfiques et les coûts de la relation de soin ou de service.»

<sup>418</sup> Dupuis, *Le Soins*, 141: «Ricœur aide à quitter une représentation simpliste, irréaliste et, d’une certaine manière, désresponsabilisant : à devoir s’occuper exclusivement du bénéficiaire, les professionnels n’auraient pas à se soucier de soi-même ni de ses collègues [...].»

<sup>419</sup> Cf. Dupuis, *Le Soins*, 51.

<sup>420</sup> Dupuis, *Le Soins*, 51: «[...] et chaque niveau est indispensable à la qualité de la relation ou de l’acte. Chaque niveau exige aussi que l’on satisfasse aux exigences des deux autres.»

manutenção das boas práticas que fazem a “vida boa”, particularmente nas situações de grande sofrimento de uns e de outros.»<sup>421</sup>

É neste sentido que acreditamos que o pensamento de Paul Ricœur é válido para pensarmos esta realidade sócio-cultural, com todas as suas consequências. Precisamente, o filósofo fala da necessidade hermenêutica de pensar o humano, nas relações e ações humanas com os outros. A sua reflexão mostra que a ética está presente em todos os aspetos da nossa vida quotidiana, por isso, reflete também sobre uma área tão delicada como a saúde. Assim, pensar o esquecimento daquela que é a estrutura do humano e a repercussão que este esquecimento teve sobre o cuidado com o outro, o esquecimento de que além do corpo, há uma fragilidade essencial que importa ter em conta no encontro terapêutico, seja ele de que natureza for.

*«Como Ricœur, parece-nos que a filosofia não parte de nada, que ela receba, mesmo que ela o enfrente criticamente, algo dado multiforme. Ela nota a existência das sociedades, das artes, das ciências de todos os tipos para, em seguida, as tratar filosoficamente. [...] A filosofia deve estar pronta a aceitar um excesso de sentido, não a trair/denunciar o sentido.»<sup>422</sup>*

---

<sup>421</sup> Dupuis, *Le Soins*, 52: «[Le “triple soins” constitue un modèle et un] outil d’analyse de situations professionnelles. [...] en reconnaissant à chacun sa propre responsabilité dans le travail soignant, sans idéalisation des situations mais en identifiant les possibilités et les contraintes organisationnelles, il s’agit ici d’élargir le cadre du diagnostic éthique et d’œuvrer à l’entretien des bonnes pratiques qui font la “vie bonne”, particulièrement dans les situations de grandes souffrances des un et/ou des autres.»

<sup>422</sup> Jaques Étienne, “La question de l’intersubjectivité. Une lecture de Soi-même comme un autre de Paul Ricœur”, *Revue théologique de Louvain* 28, (1997), 213-214.



## 4. QUARTA PARTE

### 1. *Soi-même comme un autre...* o que é afinal ser si-mesmo?

Devemos agora analisar a segunda antropologia de Ricœur, nomeadamente, a obra *Soi-même come un autre*, em ordem a descobrir na estrutura da identidade humana a base que nos permite pensar a terapia como uma forma de cuidado que ajuda à construção ou reconstrução do si-mesmo. Para a nossa investigação justifica-se a leitura desta obra, de modo a que, percebendo a sua estrutura - já que nela a questão ontológica é “o que é ser si-mesmo?”<sup>423</sup> - a consigamos ler à luz do encontro terapêutico, da dimensão de cuidado nestas TNC; fundando-as assim filosoficamente. O terapeuta dá-se conta da fragilidade do outro (e da sua) na relação que estabelece com este e, através da terapia que executa, ajuda-o (e a si mesmo) a fundar, a reformular a sua própria identidade narrativa.

Pretendemos apresentar uma epistemologia do caso particular, mostrando que a narrativa do paciente é tida em conta nas terapias não convencionais, até porque o próprio tipo de narrativa aponta para determinado desequilíbrio energético e este é importante para o tratamento em si. Daí que a narrativa da dor, da queixa, seja importante não só para que o paciente possa reconfigurar a sua identidade narrativa, mas para a identificação do problema e para identificação do problema e para escolha de tratamento a seguir por parte do terapeuta. E esta narrativa altera-se naturalmente à medida que o reequilíbrio energético é restabelecido.

Se em *O Homem Falível*, Ricœur nos apresenta a falibilidade humana mediada pela linguagem, em *Soi même comme un autre* põe a tónica no homem capaz, afastando-se do modelo cartesiano, pois analisa este homem capaz nas suas várias dimensões, começando pela linguagem. Daí a confissão, a consciência e a necessidade de se lamentar, queixar ou manifestar a culpa sentida surge porque aparece diante do outro. A confissão, como forma auto-designação, exige uma relação de si-mesmo com outro. Este homem capaz é agente e esta característica exige a ética. Assim, pensar a solicitude e a estima de si é uma tarefa incontornável, uma vez que são intrínsecas à ontologia do

---

<sup>423</sup> Étienne, “La question”, 192.

homem integrado nas instituições e em contato com o terceiro. Isto é o que nos importa pensar, com Ricœur, nesta obra, de forma a confrontar as suas ideias com as da ética do *care*, que na sua génese se demarcam do princípio da justiça e na regulação pelas instituições.

Temos, então, como unidade temática desta obra o agir humano, onde o “si” não aparece por comparação com o outro, mas está com ele implicado: si mesmo como outro. Ultrapassando Descartes e Nietzsche, Ricœur apoiar-se-á das ferramentas «de uma hermenêutica refletida pela análise e apoiada pela fenomenologia»<sup>424</sup>. Esta obra de Ricœur realiza uma pesquisa hermenêutica daquilo que no humano se faz si-mesmo. Ricœur começa por analisar o que faz do homem um “quem”. São as condições de possibilidades deste “quem” que vão ser estudadas. Daí o diálogo com as teorias que a abordam. Para replicar à pergunta central da obra “quem?” e à resposta “si-mesmo”, Ricœur, após uma introdução, onde o seu questionamento vai em direção às respostas que persegue, divide a obra em dez estudos organizados em quatro partes que pretendem responder às seguintes questões: quem fala, quem age, quem é descrito/narrado, quem é o sujeito moral de imputação? E na qual, «os dez estudos que compõem esta obra supõem a colocação entre parêntesis, consciente e resoluta, das convicções que [me] ligam à fé bíblica»<sup>425</sup> no intuito de manter um discurso filosófico autónomo.

Intencionalmente fragmentário, porque é uma filosofia prática, o carácter desta obra e dos seus estudos, cuja unidade temática é o *agir humano*, «procede da estrutura analítico-reflexiva que impõe à nossa hermenêutica desvios laboriosos nos quais nos vamos engajar já no primeiro estudo. [...] A hermenêutica é aqui entregue à historicidade do questionamento de onde resulta a *fragmentação da arte de questionar*.»<sup>426</sup> Nesta passagem Ricœur justifica, em nota de rodapé, a escolha de “estudo” em vez de “capítulo” para fragmentar a obra e autorizando assim o leitor a

---

<sup>424</sup> Marc Richir, «Paul Ricœur: Soi-même comme un autre.» *Annuaire Philosophique 1989-1990*. (Paris: Le Seuil, 1991), 41-42: «[...] d'une herméneutique réfléchie par l'analyse et soutenue par la phénoménologie.»

<sup>425</sup> Ricœur, *Soi-même*, 36: «[...] Les dix thèses qui composent cet ouvrage supposent la mise entre parenthèses, consiste e résoudre, des convictions qui me rattachent à la foi biblique.»

<sup>426</sup> Ricœur, *Soi-même*, 31: «[...] procède de la structure analytique-réflexive qui impose à notre herméneutique des détours laborieux dans lesquels nous allons nous engager dès la première étude. [...] L'herméneutique este ici livrée à l'historicité du questionnement, d'où résulte la fragmentation de l'art de questionner.»

poder «entrar na nossa progressão em qualquer estádio»<sup>427</sup> Desta forma e para o propósito da nossa própria investigação focar-nos-emos sobre os estudos VII, VIII e IX.

Nos primeiros estudos, I e II, através da filosofia da linguagem, da pragmática da ação e da semântica, «o leitor deparar-se-á com uma tentativa para ligar a hermenêutica do si “caracterizada pelo estatuto indireto da posição do si”, herdeira como vimos de debates internos da filosofia europeia [...], a fragmentos significativos da filosofia analítica da língua inglesa»,<sup>428</sup> já que, para Ricœur, «o desvio pela filosofia analítica pareceu simplesmente o mais rico de promessas e de resultados»<sup>429</sup>. Pela linguagem, Ricœur pode explorar as diferentes questões e analisá-las analiticamente. A identidade está assim ligada ao fato de o humano se poder auto-designar na injustiça. A filosofia analítica permite pensar o indivíduo como algo que não é uma mera coisa, mas como algo que possa designar-se a si mesmo como eu e assim se distinguir das coisas pela sua iniciativa. Ora é a questão da ação que vai colocar o problema do quem, ao fazer surgir o tema da ascrição ou atribuição da ação ao seu autor. De acordo com o filósofo é a narrativa que soluciona poeticamente as aporias da semântica da ascrição, na medida em que ela estende o campo prático para além «dos segmentos de ação que a gramática lógica inscreve facilmente nas frases da ação e mesmo para além das cadeias de ação».<sup>430</sup>

Este alargamento diz respeito ao plano das práticas, às regras que as distinguem e aos planos de vida que estabelecem a transição entre as práticas e a unidade narrativa de uma vida<sup>431</sup>.

Perguntar então pelo único ser que se faz um quem, significa questionar-se sobre *quem fala?* Mas também sobre quem é imputável. Isto remete-nos, em primeiro lugar, para uma filosofia da linguagem e para a sua vertente semântica e pragmática. A pergunta *quem age?* que se relaciona com a precedente, diz respeito a uma filosofia da ação vinculada a uma abordagem pragmática feita pela filosofia analítica, já que esta

---

<sup>427</sup> Ricœur, *Soi-même*, 31: «[autorisant à la limite le lecteur] à entrer dans notre cheminement à n'importe quel stade.»

<sup>428</sup> Ricœur, *Soi-même*, 28 : «[Dès ces premières études,] le lecteur sera confronté à une tentative pour enrôler à l'herméneutique du soi, héritière comme on l'a vu de débats internes à la philosophie européenne [...], des fragments significatifs de la philosophie analytique de langue anglaise.»

<sup>429</sup> Ricœur, *Soi-même*, 28 : «[...] le détour par la philosophie analytique m'a paru tout simplement le plus riche de promesses et des résultats.»

<sup>430</sup> Ricœur, *Soi-même*, 180 : «[...] des segments d'action que la grammaire logique inscrit le plus aisément dans des phrases d'action et même au-delà des chaînes d'action.»

<sup>431</sup> Cf. Ricœur, *Soi-même*, 184.

considera aquele que praticou a ação como capaz de poder designar-se como autor dessa ação. Para Ricœur este aspeto serve como *organon*, pois, a ação dita em enunciados (em proposições, verbos e frases de ação) diz respeito a um agente da ação que se designa como aquele que atua precisamente nos “atos do discurso”.

A pergunta *quem narra?* Remete-nos para a problemática da identidade pessoal ou identidade narrativa (com a dialética idem-ipse, segundo traço gramatical da hermenêutica do si). Com efeito, é porque somos tempo que a identidade humana que está na base deste “quem” só pode articular-se na dimensão temporal. É enquanto o “mesmo” da ação temporal, que ela pode surgir, a história contada diz o quem da ação.<sup>432</sup> Este tema é recorrente na linguagem e na ação, uma vez que ao falar de si, o sujeito é “sujeito da ação narrada”. Sendo que é na dialética da ipseidade e alteridade, que encontramos o terreno mais adequado para pensar a ética e a ontologia<sup>433</sup>.

Nos III e IV estudos, o filósofo «trata de uma filosofia da ação, sobretudo no sentido limitado que esta tem na filosofia analítica»<sup>434</sup> e postula uma hermenêutica do si ao invés da imposição do cogito cartesiano. A relação da filosofia analítica com uma filosofia da ação, «serve de *organon*, uma vez que nesses enunciados, portanto proposições, singularmente baseados em verbos e frases de ação, é que se nomeou a ação e que nesses atos de discurso é que o agente da ação se designa como aquele que age.»<sup>435</sup> Já querer responder à questão sobre *quem é o sujeito moral da imputação?* respeita às determinações morais e éticas da ação. Na resposta a esta questão, Ricœur explora as contribuições da linguagem para a filosofia da ação (a linguagem como narrativa herdada da tradição, por um sujeito, no mundo do discurso ético), mas vai mais longe. A “*petite éthique*” é composta pela perspectiva ética, pela norma moral e pela sabedoria prática, que é a dimensão mais Ricœuriana.

Este subconjunto de estudos articula-se também com os primeiros, uma vez que «os atos do discurso são eles próprios ações e, por implicação, os locutores também são

---

<sup>432</sup> Cf. Ricœur Temps et Récit III, 442.

<sup>433</sup> Joaquim Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade volume 2*, (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004), 139.

<sup>434</sup> Ricœur, *Soi-même*, 29: «[...] relevé d’une philosophie de l’action, au sens limité que le terme a pris principalement en philosophie analytique.»

<sup>435</sup> Ricœur, *Soi-même*, 29: «[...] celui-ci sert d’organon, dans la mesure où c’est dans des énoncés, donc des propositions, singulièrement sur la base de verbes et de phrases d’action, qu’il est parlé de l’action, et où c’est dans des actes de discours que l’agent de l’action se désigne comme celui qui agit.»

ativos. A pergunta *quem fala?* e a pergunta *quem age?*, aparecerão assim estreitamente entrelaçadas.»<sup>436</sup>

Nos estudos V e VI, é feita a análise da identidade pessoal, na sua vertente de mesmidade e ipseidade e a identidade narrativa como articuladora entre mesmidade e ipseidade, na linha das tradições da filosofia analítica e da hermenêutica. Com efeito, se ao nível biológico se pode encontrar um invariante, apesar das mudanças temporais, também ao nível relacional pode surgir uma manutenção da palavra dada em que o “quem” toma a dianteira do que: «contar é dizer quem fez o quê, porquê e como, desenvolvendo ao *mesmo* tempo a conexão entre estes pontos de vista.»<sup>437</sup> Esta manutenção da palavra dada relaciona-se com a capacidade de prometer e que faz com que o eu mantenha a sua ipseidade no decurso do tempo. Ipseidade que, como veremos, será aquilo que se mantém idêntico na pessoa e que a distingue do outro. É a palavra comprometida, que é mantida ao longo do tempo, que permite ao outro contar com o eu, apesar de possíveis modificações de crenças e sentimentos. Este aspeto é importante para a relação de cuidado, já que é uma forma de compromisso para com o outro.

Os Estudos VII, VIII e IX, propõem «um último desvio pelas determinações éticas e morais da ação, relacionadas respetivamente com as categorias do *bom* e do *obrigatório*»<sup>438</sup>, em que Ricœur tratará o tema da imputação, passando pelas éticas aristotélica (vida boa) e kantiana (dever), reconciliando-as, para tratar conceitos como a autonomia, solicitude e justiça: «a autonomia do si surgirá aí intimamente ligada à solicitude com o próximo e à justiça para cada homem.»<sup>439</sup>

O último estudo, X, pretende pensar uma ontologia que quer questionar «o modo de ser do si-mesmo: que espécie de ente ou entidade é ele?»,<sup>440</sup> no qual Ricœur assinala o carácter *exploratório*, questionando a unidade analógica do agir humano.

É também nesta obra que Ricœur apresenta a sua proposta ética, que conhecemos por “pequena ética”, com a sua célebre enunciação: «viver bem com e para o outro em

---

<sup>436</sup> Ricœur, *Soi-même*, 29: «[...] les actes de discours sont eux-mêmes des actions et où, par implication, les locuteurs sont aussi des agissants.»

<sup>437</sup> Ricœur, *Soi-même*, 174.

<sup>438</sup> Ricœur, *Soi-même*, 30: «[Il reviendra au quatrième sous-ensemble (études VII, VIII et IX)] de proposer un dernier détour par les déterminations éthiques et morales de l’action, rapportées respectivement aux catégories du bon et de l’obligatoire.»

<sup>439</sup> Ricœur, *Soi-même*, 30: «L’autonomie du soi y apparaîtra intimement liée à la sollicitude pour le proche et à la justice pour chaque homme.»

<sup>440</sup> Ricœur, *Soi-même*, 345: «[Quel] mode d’être est donc celui du soi, quelle sorte d’étant ou d’entité est-il?.»

instituições justas»,<sup>441</sup> na qual a estima de si e a solícitude surgem como norma moral e sabedoria prática.

Há três intenções filosóficas que compõem esta obra. A primeira é «marcar o primado da mediação reflexiva, tal como ela se exprime na primeira pessoa: “eu penso”; “eu sou”»<sup>442</sup>. Ricœur reflete sobre o pronome pessoal “se”, como sendo o pronome reflexivo de todos os pronomes pessoais e impessoais. Nesta obra será o “si”, num contexto filosófico. A segunda intenção filosófica de Ricœur é «por meio do termo “mesmo”, dissociar duas significações consideráveis da identidade»<sup>443</sup> (idem, como permanência no tempo e ipse, como dimensão histórica mutável do sujeito), onde o «si-mesmo é apenas uma forma reforçada de si»,<sup>444</sup> sendo que reforçar é ainda marcar uma identidade onde o carácter maior do si é a sua temporalidade.<sup>445</sup> A terceira intenção filosófica do nosso autor debate-se com a dialética do si e do eu que é diverso de si, sendo que «a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade num grau tão íntimo que uma não se deixa pensar sem a outra»<sup>446</sup>. Inicia-se assim um caminho original para pensar o sujeito e a alteridade.

O carácter fragmentário desta obra é intencional, «procede da estrutura analítico-reflexiva que impõe à nossa hermenêutica desvios laboriosos»<sup>447</sup> e podemos dizer que o conjunto desses estudos, cuja unidade temática é o agir humano, vai progressivamente fundamentando a noção de ação. Com a permissão dada, por Ricœur, de partir de qualquer parte desta sua obra, o nosso intuito será o de ler os estudos VII, VIII e IX e mostrarmos que, a análise feita pelo filósofo das capacidades humanas em *Soi-même* têm como pano de fundo a fragilidade. O VII estudo trata o “visar à vida boa”, o VIII estudo analisa a submissão às normas e o IX estudo pensa sobre o recurso ao visado ético para superar os impasses práticos que as normas podem suscitar.

---

<sup>441</sup> Ricœur, *Soi-même*, 211: «[...] viser à la vraie vie avec et pour l'autre dans des institutions justes.»

<sup>442</sup> Ricœur, *Soi-même*, 11: «[La première intention est de] marquer le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet.»

<sup>443</sup> Ricœur, *Soi-même*, 12: «[La seconde intention philosophique] (...) par le biais du terme “même”, est de dissocier deux significations majeures de l'identité.»

<sup>444</sup> Ricœur, *Soi-même*, 13: «[...] dans la mesure où “soi-même” n'est qu'une forme renforcée de “soi” [...]».

<sup>445</sup> Cf. Ricœur, *Soi-même*, 12.

<sup>446</sup> Ricœur, *Soi-même*, 14: «Soi-même comme un autre suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que ne se laisse penser sans l'autre.»

<sup>447</sup> Ricœur, *Soi-même*, 31: «[Le caractère fragmentaire de nos études] procède de la structure analytique-réflexive qui impose à notre herméneutique des détours laborieux.»

O homem capaz é frágil e pode tornar-se incapaz. E é o outro, aquele que aparece no caminho que vai permitir a passagem da capacidade à efetuação. Neste contexto, tentaremos pensar a relação de cuidado como necessária ao desenvolvimento e manutenção da autonomia que, como já sabemos, é frágil. A nossa tese fundamental, neste ponto, defende que a manutenção das capacidades humanas, nomeadamente a de agir, precisa do *care*, de uma ética da proximidade e da relação. E que apesar das éticas do *care* estarem tão em voga nos nossos dias e parecerem tão refrescantes em termos concetuais, a fragilidade e a vulnerabilidade já tinham sido pensadas por Ricœur e também, como vimos no capítulo anterior, por Michel Dupuis.

*«O homem capaz é aquele que se eleva a partir de um involuntário que o enraíza na passividade do carácter, do inconsciente e da vida que, no entanto, está apto para se designar a si mesmo como autor dos seus enunciados, autor dos seus atos e por eles ser imputável e responsável. É um ser singular e um sujeito de direito, uma vez que a sua ação, enquanto interação, só no âmbito político encontra a verdadeira condição da sua realização.»<sup>448</sup>*

---

<sup>448</sup> Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva, “Ricœur: responsabilidade, imputabilidade e sabedoria prática.” in: *Miscelânea de Estudos em Homenagem a Manuela Gouveia Delille*. (Coimbra: Minerva, 2011), 1185.

## 2. Identidade narrativa, mesmidade e ipseidade.

A pessoa pode ser compreendida através da experiência que faz do tempo e da forma como o narra. Para poder falar de si, precisa da referência ao outro para se diferenciar e deve reconhecê-lo, uma vez que é influenciada pelas histórias de vida dos outros para se diferenciar, deve reconhecê-lo.

*«Eu nomeei quatro camadas, ou quatro estratos, do que se poderia constituir uma fenomenologia da pessoa: linguagem, ação, narrativa, vida ética. Seria melhor dizer além disso; o homem falante, o homem agente (e acrescentaria o homem sofredor), o homem narrador e personagem da sua narrativa de vida, enfim, o homem responsável.»<sup>449</sup>*

Pois todas estas dimensões estão situadas temporalmente na interação. Só nos podemos conhecer de forma meditada, daí que Ricœur comece o seu V estudo da obra *Soi-même comme un autre*, por nos dizer que pretende recomençar o trabalho da teoria narrativa «com a sua contribuição para a constituição do si»<sup>450</sup>. A identidade é assegurada pelo fato de nos podermos dizer a nós próprios e de nos podermos reconhecer numa história que compomos e de que inventamos a unidade. Assim, Ricœur, faz da teoria narrativa uma teoria da constituição de si:

*«[...] a compreensão de si é uma interpretação; a interpretação de si, por sua vez, encontra na narrativa, entre outros signos e símbolos, uma mediação privilegiada; esse último empréstimo à história tanto quanto à ficção de uma história de uma vida fictícia, ou se preferirmos, uma ficção histórica, entrecruzando o estilo romanesco das autobiografias imaginárias.»<sup>451</sup>*

---

<sup>449</sup> Ricœur, “Approches”, 204: «J’ai nommé quatre couches, ou quatre strates, de ce qui pourrait être une phénoménologie de la personne: langage, action, récit, vie éthique. Il vaudrait mieux dire plus; l’homme qui parle, l’homme agent (et j’ajouterais l’homme souffrant), l’homme narrateur et le personnage de sa vie narrative, bref l’homme responsable.»

<sup>450</sup> Ricœur, *Soi-même*, 138: «[...] avec sa contribution à la constitution de soi.»

<sup>451</sup> Ricœur, *Soi-même*, 138: «[...] la compréhension de soi est une interprétation; l’auto-interprétation trouve à son tour dans le récit, entre autres signes et symboles, une médiation privilégiée; ce dernier prêt à l’histoire autant que la fiction d’un récit de vie fictif, ou si l’on préfère, une fiction historique, entremêlant le style romanesque des autobiographies imaginaires.»

Na obra *Tempo e Narrativa*, a narrativa «constitui a real condição de possibilidade de esquematizar a diversidade temporal do agir humano na unidade de uma vida.»<sup>452</sup> A hipótese de Ricœur é a de que, a temporalidade vivida é uma estrutura que acede narrativamente à linguagem e a narratividade é uma estrutura que tem como último referente a temporalidade humana.<sup>453</sup> É a questão do tempo vivido entre passado presente e futuro que interessa a Ricœur nesta obra, onde o filósofo pensa a teoria agostiniana do tempo relacionando-a com a aristotélica da *Poética*. Nesta obra Ricœur demarca-se da teoria agostiniana de tempo como experiência essencial discordante, introduzindo-o como uma experiência de identidade e de unidade; assim, trabalha o *mythos* aristotélico como forma de ultrapassar as aporias agostinianas sobre o tempo<sup>454</sup>. Este *mythos* que diz a ação mediante uma intriga, consegue ligar o tempo do mundo à consciência e sendo a pessoa esta realidade mista ela pode-se dizer por meio da narrativa.

«"Seguir uma história" é pois compreender as ações, os pensamentos e os sentimentos sucessivos, na exata medida em que indicam uma direção particular, sendo a conclusão da história o pólo de atração de todo o processo: a conclusão é narrativa porque não é predita nem deduzida; mais que previsível, a conclusão deve ser aceitável.»<sup>455</sup>

Ricœur confirma a "intratemporalidade" heideggeriana e corrige-a instalando a narrativa no tempo, tempo este que é um dado adquirido na narrativa, já que, quando alguém começa a contar uma história, todos os elementos se encontram no tempo.

O *mythos* realiza uma *mimesis* da ação humana. A intriga é uma representação da ação, não é uma cópia da ação, mas um processo que produz a ordenação dos fatos em ação por meio da intriga. «Não há compreensão da ação sem a imaginação narrativa, eis a grande lição a tirar da *Poética* de Aristóteles.»<sup>456</sup> A narrativa oferece uma unidade temporal ao caráter descontínuo dos vários elementos, à sua variabilidade e à própria identidade *idem*. A identidade narrativa não anula a mudança, mas é capaz de a integrar na coesão de uma história. Contar é realizar ligações lógicas que vão entretecer a trama.

---

<sup>452</sup> Maria Luísa Portocarrero, "Narrativa e configuração da identidade em Paul Ricoeur." in: *A Filosofia de Paul Ricoeur*, org. Fernanda Henriques (Coimbra: Ariadne, 2006), 2.

<sup>453</sup> Teixeira, *Identidade*, 140.

<sup>454</sup> Cf. Portocarrero, "Narrativa", 3.

<sup>455</sup> Teixeira, *Identidade*, 141.

<sup>456</sup> Portocarrero, "Narrativa", 6.

A identidade narrativa implica a trama e a dialética da mesmidade e da ipseidade; e é o ponto intermediário da teoria da ação e da teoria moral que manifesta o vínculo entre a hermenêutica do si-mesmo e a narrativa.

Para o nosso filósofo poder dizer o que é a identidade pessoal é responder à questão: *quem fez tal ação? Quem é o seu agente, o seu autor?* Esta necessidade de designação de um “eu” apela a um apoio de permanência, isto é, necessita de algo que seja constante e que seja capaz de justificar o agente da ação como sendo o mesmo ao longo de toda vida. A narrativa permite perceber este fundamento essencial que possibilita uma resposta, sendo além disso a base da teoria Ricœuriana da ação. A narração é o meio privilegiado de dar corpo ao tempo estruturando as situações concretas e, com isto, a expressão corporal. A grande influência da *Poética em Soi-même comme un autre* revela-se na construção da categoria do personagem que é grande o vetor desta intriga.

*«É personagem aquele que realiza a ação na narrativa, isto é, o personagem está para a teoria narrativa como o agente para a teoria da ação.»<sup>457</sup>*

A unidade temporal da narrativa revela a identidade do personagem, a da unidade da sua história de vida, da sua singularidade. O conceito de identidade narrativa é então essencial. Mas, ao passo que em *Tempo e Narrativa* ela é pensada segundo a forma como a identidade narrativa se relaciona com a constituição do tempo (como o tempo humano se estrutura por meio da narrativa?), em *Soi-même comme un autre* o problema do *quem* – da constituição da pessoa – é a preocupação central: o “si”. Em *Tempo e Narrativa*, a narrativa é um tema central, em *Soi-même comme un autre*, ela é apenas um segmento, uma condição: a narratividade é uma estrutura de transição entre, por um lado, as estruturas linguísticas e práticas do agir e, por outro lado, a atividade ética. Há uma orientação para a questão do quem – nas suas diferentes formas: *quem fala? quem age? quem narra?* E o problema do tempo propriamente dito não desaparece, mas reduz-se, de alguma forma à manutenção da identidade através do tempo. É o que permite levar a cabo a distinção entre *idem* e *ipse*, entre a permanência de um núcleo substancial e o traço não substancial da identidade narrativa.

*«A ética pressupõe assim um mundo marcado por estruturas narrativas, que permitem à ação humana, pensada à escala de uma vida*

---

<sup>457</sup> Portocarrero, “Narrativa”, 7.

*ser avaliada quanto ao seu fim ou sentido último. [...] E é justamente o quadro da narrativa, enquanto configuração mimética, que nos revela a diferença entre o bem e o mal, realmente sofridos e vividos; [...]. A narrativa faz, segundo Ricœur, parte integrante da vida muito antes de se exilar na escrita, é um existencial do ser humano, considerado como agente, isto é, enquanto ser ético ou sujeito de ações num mundo onde simultaneamente age e sofre.»<sup>458</sup>*

É neste “homem” aqui representado enquanto agente, lançado no mundo e responsável, num ambiente que não criou e que não quis, num jogo prático da ipseidade (“poder fazer”) e da alteridade (“ordem do mundo”), que a sensibilidade ética se constrói através do encontro com a alteridade propiciado pelo encontro com a narrativa. Ricœur quer mostrar «que é no quadro da teoria narrativa que a dialética concreta da ipseidade e mesmidade – e não somente a distinção nominal entre os dois termos invocados até agora – atinge a sua plena expansão.»<sup>459</sup>

Não existe uma narrativa eticamente neutra, ela serve de propedêutica à ética<sup>460</sup> «A grande virtude da narrativa é mesmo a de lançar um repto ao leitor no sentido deste poder ser e agir de nova forma, efeito que é conseguido pela força criadora e catártica da *mimesis*.»<sup>461</sup> Sem narrativa não há uma vida completamente encaminhada, a identidade pessoal não pode ser construída. Esta identidade pessoal implica a manifestação da mesmidade, que se refere à permanência da personalidade no tempo e da ipseidade, que alerta para inexistência de um núcleo ético não mutante da personalidade.

*«A mesmidade é um conceito de relação e uma relação de relações.» É ela que nos confronta e distingue dos demais. A identidade pessoal (semelhante), além do nosso código genético que nos faz nós mesmos (apesar da constante renovação celular), dispõe de dois modelos de permanência temporal: «o carácter e a palavra comprometida»<sup>462</sup>.*

---

<sup>458</sup> Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva, “Experiência e juízo nas éticas aplicadas: fenomenologia hermenêutica e sabedoria prática”, *Revista Filosófica de Coimbra* 41 (2012), 277-278.

<sup>459</sup> Ricœur, *Soi-même*, 138: «[On espère montrer que] c’est dans le cadre de la théorie narrative que la dialectique concrète de l’ipséité et de la mêmété – et non pas seulement de la distinction nominale entre les deux termes invoqués jusqu’à présent – atteint son plein épanouissement.»

<sup>460</sup> Cf. Portocarrero, “Experiência”, 140.

<sup>461</sup> Portocarrero, “Narrativa”, 6.

<sup>462</sup> Ricœur, *Soi-même*, 143: «La mêmété est un concept de relation et une relation de relations. Il nous confronte et nous distingue des autres. L’identité personnelle (similaire), en plus de notre code génétique

A noção de carácter que Ricœur nos apresenta aqui, é diferente da que vimos na primeira parte do nosso trabalho. Há uma evolução deste conceito desde a obra *Voluntário e Involuntário, Homem Falível* até *Soi-même comme un autre*.<sup>463</sup>

«Entendo, aqui, por carácter o conjunto de marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como mesmo. Pelos traços descritivos que iremos listar, ele acumula identidade numérica e qualitativa, a continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. É por esse meio que ele designa de modo emblemático a mesmidade da pessoa.»<sup>464</sup>

Mesmidade e ipseidade são então duas formas de permanência no tempo que só pela narrativa se distinguem e articulam: o carácter já tinha sido pensado por Ricœur em *Voluntário e Involuntário* e em *Homem Falível*: na primeira obra aparece-nos juntamente com o inconsciente e com a vida biológica como o “involuntário absoluto”; e na segunda obra, como vimos anteriormente aparece-nos como “desproporção”, como maneira de existir de acordo com uma perspectiva finita, como abertura limitada ao campo total de motivação prático.

Em *Soi-même comme un autre* este carácter (o *quê?* do *quem?*) que se plasma em hábitos adquiridos, é agora «o conjunto de disposições duráveis pelas quais reconhecemos uma pessoa. É por essa razão que o carácter pode constituir o ponto limite em que a problemática do *ipse* se torna indiscernível da do *idem* e a leva a não distinguir entre uma e outra»<sup>465</sup>.

A mesmidade diz respeito ao carácter: é o conjunto de traços distintivos que permitem voltar a identificar um indivíduo humano como sendo o mesmo; o verdadeiro suporte do único ente capaz de ser um *quem*; corpo próprio dotado de um carácter feito de hábitos e identificações adquiridas confere à pessoa «a identidade numérica, a

---

qui nous fait nous-mêmes (malgré un renouvellement cellulaire constant), a deux modèles de permanence temporelle: «le caractère et le mot compromis».

<sup>463</sup> Cf. Ricœur, *Soi-même*, 144-145: Em *Voluntário e Involuntário* o carácter era o “involuntário absoluto” com a sua natureza imutável; mais tarde em *O homem Falível* o carácter é a “abertura limitada do nosso campo de motivação considerado no seu conjunto”, também com sentido de mesmidade; Em *Soi-même comme un autre*, «O carácter, direi hoje, é a mesmidade na minha totalidade».

<sup>464</sup> Ricœur, *Soi-même*, 144: «J’entends ici par caractère l’ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même. Par les traits descriptifs que l’on va dire, il cumule l’identité numérique et qualitative, la continuité ininterrompue et la permanence dans le temps. C’est par là qu’il désigne de façon emblématique la mêmeté de la personne.»

<sup>465</sup> Ricœur, *Soi-même*, 146: «[...] désigne l’ensemble des dispositions durables à quoi on reconnaît une personne. C’est à ce titre que le caractère peut constituer le point limite où la problématique de l’ipse se rend indiscernable de celle de l’idem et incline à ne pas les distinguer l’une de l’autre.»

identidade qualitativa, a continuidade não interrompida na mudança e finalmente a permanência no tempo que define a mesmidade.»<sup>466</sup>

A ipseidade, pelo contrário, faz-se na relação e refere a capacidade de ser para o outro, aquele com que ele pode contar. Isto é, pela fidelidade à palavra dada, «polarmente oposta ao carácter. [Ela] «afirma uma *manutenção* de si que não se deixa inscrever, como o carácter na dimensão de alguma coisa em geral, mas unicamente na do *quem?*»<sup>467</sup>.

Então, a ipseidade traduz-se na fidelidade à promessa ou na manutenção da palavra dada; ser capaz de solicitude para com o outro, de dar a minha palavra e ser-lhe fiel apesar das alterações temporais que me possam afetar; deste modo eu manter-me-ei. Ipseidade é poder responder à confiança que o outro deposita em mim e salvaguardar ao mesmo tempo a instituição da linguagem. Esta identidade não é substancial, implica tempo, a temporalidade do quem; ela «representa o advento da dimensão fiduciária que deve estar na raiz do laço social»<sup>468</sup>. O cariz ético da ipseidade «exprime o comportamento da pessoa, o modo como esta age de tal modo que o outro possa contar com ela»<sup>469</sup>.

A ipseidade refere, pois, a capacidade de poder ser interpelado pelo outro e responder a essa interpelação; ela diz respeito ao meu poder de responder à confiança que o outro deposita em mim. Não está inscrita geneticamente num corpo para se dizer, faz-se no tempo e nas relações com os outros no tempo e dá-nos a dimensão da nossa integridade pessoal. «Sou um “eu mesmo” enquanto sou um outro, pois a minha mesmidade implica em si uma alteridade de índole ética, que não tem suporte material.»<sup>470</sup> Não sou eu apenas através do outro, que me configura na interação e na influência da sua história na minha história, mas sou também eu enquanto outro, fora da minha dimensão corporal. Sou um outro “eu” ético.

Há para o homem o sentido de um compromisso, uma atitude manifestada pela ação, uma promessa que pode ser cumprida. Ela enfrenta os vários desafios que os sentimentos e as crenças suscitam, dado que eles são passíveis de mudar. Daí que ela

---

<sup>466</sup> Portocarrero, “Narrativa”, 10.

<sup>467</sup> Ricœur, *Soi-même*, 148: «[...] polairement opposée à celle du caractère. La parole tenue dit un maintien de soi qui ne se laisse pas inscrire, comme le caractère, dans la dimension de quelque chose en général, mais uniquement dans celle “du qui?”»

<sup>468</sup> Portocarrero, “Narrativa”, 12.

<sup>469</sup> Portocarrero, “Narrativa”, 12.

<sup>470</sup> Portocarrero, “Narrativa”, 12.

possa ser vista como um traço ético que inclui em si mesmo a alteridade, uma vez que liga o si mesmo ao outro pela linguagem, pela promessa: «apesar do meu desejo poder mudar, apesar de eu mudar de opinião, eu mantereí a palavra. [...] Essa justificação ética é tomada como tal e expõe as suas próprias implicações temporais, a saber, uma modalidade de permanência no tempo suscetível de ser polarmente oposta à do carácter. Precisamente neste sentido, ipseidade e mesmidade deixam de coincidir.»<sup>471</sup> Este corpo que é o “eu” faz parte, através da sua consciência de um mundo fenomenológico, «que tem uma especificidade ética própria»<sup>472</sup>; ao agir ele é uma realidade mista, «que ultrapassa qualquer cisão, logo precisa de um terceiro tempo, o tempo da narrativa que diz a sua condição mista e sintetiza as tensões entre o tempo da consciência e o do mundo físico»<sup>473</sup>.

Superando-se a si mesmo, Ricœur, abre novamente espaço para uma nova maneira de pensar a oposição entre a mesmidade do carácter e a manutenção do si mesmo na promessa, através da identidade narrativa, que as articulará, oscilando entre carácter e promessa. Carácter e promessa são dois modelos de permanência no tempo, mediados pela identidade narrativa. São eles quem podem responder à pergunta “quem sou eu?” e não apenas à pergunta “que coisa sou eu?”.

*«Ela tornará narrável o carácter, a narrativa restitui-lhe o movimento, abolido das disposições adquiridas, nas identificações com sedimentadas. Tornando narrável a perspectiva da verdadeira vida, ele dá-lhe os traços reconhecíveis de personagens amadas ou respeitadas. A identidade narrativa mantém juntas as duas pontas da cadeia: a permanência do carácter e a manutenção de si.»*<sup>474</sup>

A identidade narrativa surge como o resultado de uma vida bem examinada, que a narração clarifica através do reconhecimento dos efeitos culturais e das obras que a

---

<sup>471</sup> Ricœur, *Soi-même*, 149-150: «quand même mon désir changerait, quand même je changerais d’opinion, d’inclination, “je maintiendrais”. [...] Cette justification éthique, prise en tant que telle, déroule ses propres implications temporelles, à savoir une modalité de permanence dans le temps susceptible d’être polairement opposée à celle du caractère. Ici précisément, ipséité et même cessent de coïncider.»

<sup>472</sup> Portocarrero, “Narrativa”, 9.

<sup>473</sup> Portocarrero, “Narrativa”, 9.

<sup>474</sup> Ricœur, *Soi-même*, 195-196: «[l’identité narrative se tient dans entre l’entre deux:] en narrativisant le caractère, le récit lui rend son mouvement, aboli dans les dispositions acquises, dans les identifications-avec sédimentées. En narrativisant la visée de la vraie vie, il lui donne le traits reconnaissables de personnages aimés ou respectés. L’identité narrative fait tenir ensemble les deux bouts de la chaîne: la permanence dans le temps et celle du maintien de soi.»

concretizam, ela é a «resolução poética do círculo hermenêutico»<sup>475</sup>. Ricœur diz-nos, em nota de rodapé:

*«[...]a maneira é nova, se a compararmos à estratégia desenvolvida nas minhas obras anteriores. [...] Em “Homem Falível”, inteiramente construído sobre a “desproporção” do homem, a questão do terceiro termo, lugar por excelência do terceiro termo, lugar por excelência de fragilidade, tornava-se o começo da empreitada. Tendo colocado o problema em termos de finito e infinito, eu via no respeito da pessoa moral, união da particularidade e da universalidade representada em Kant pela ideia de humanidade, o terceiro termo requerido pela desproporção entre o carácter e a felicidade.»<sup>476</sup>*

É no VI estudo que Ricœur quer «levar ao seu mais alto grau a dialética da mesmidade e da ipseidade, implicitamente contida na noção de identidade narrativa. [...] e completar esta investigação do si relatado, pela exploração das mediações que a teoria narrativa pode operar entre teoria da ação e teoria moral.»<sup>477</sup> A pergunta *quem age?* conduz à questão da adscrição (desenvolvida nas suas aporias no estudo IV), que diz respeito à atribuição de predicados específicos da ação à pessoa, isto é, à sua capacidade de agir e de ser neste caso agente. Por outras palavras, de ela se designar e reconhecer a si mesma nessa capacidade de agir – atestação. A ipseidade revela um modo singular de ser com os outros que a narrativa apresenta ao ordenar as ações. Ela mostra como o si mesmo de alguém se mantém a si próprio.

*«A manutenção do si é, para a pessoa, a maneira de se comportar tal que o outro possa contar com ela. Porque alguém conta comigo, eu sou responsável pelas minhas ações diante de um outro. O termo de responsabilidade reúne as duas significações: contar com..., ser responsável por... Ele reúne-as, acrescentando-lhes a ideia de uma*

---

<sup>475</sup> Ricœur, *Temps et Récit III*, 357-358.

<sup>476</sup> Ricœur, *Soi-même*, 150: «La manière est nouvelle, si on la compare à la stratégie développée dans mes ouvrages antérieurs. [...] Dans “L’homme Faillible” tout entier construit sur la “disproportion” de l’homme, la question du troisième terme, lieu par excellence de fragilité, devenait l’enjeu même de l’entreprise. Ayant posé le problème en termes de fini et d’infini, je voyais dans le respect de la personne morale, union de la particularité et de l’universalité représentée chez Kant par l’idée d’humanité, le troisième terme requis par la disproportion entre le caractère et le bonheur.»

<sup>477</sup> Ricœur, *Soi-même*, 167: «[...] porter à son plus haut degré la dialectique de la mêmeté et de l’ipsité, implicitement contenue dans la notion d’identité narrative. [...] et compléter cette investigation du soi raconté, par l’exploration des médiations que la théorie narrative peut opérer entre théorie de l’action et théorie morale.»

*pergunta: “onde estás?”, feita pelo outro que me solicita. Esta resposta é: “estou aqui”, resposta que enuncia a manutenção do si.»<sup>478</sup>*

A narrativa articula mesmidade e ipseidade, dado que a identidade narrativa resulta da dialética entre mesmidade e ipseidade, ela é quem medeia carácter e promessa. Ela situa-se entre os dois polos de permanência do tempo que já vimos na primeira parte do nosso trabalho, mantendo-os numa unidade dialética: o polo ipseidade-mesmidade do carácter e polo ipseidade da permanência de si. A narrativa prepara ainda a avaliação ética das ações humanas, uma vez que a ação e os personagens são continuamente avaliados de um ponto de vista ético. «Ao fazer a narrativa de uma vida, de que não sou o autor relativamente à existência, faço-me seu co-autor quanto ao sentido.»<sup>479</sup>

A identidade pessoal surge como o resultado de uma vida bem examinada, que a narração clarifica através do reconhecimento dos efeitos culturais e das obras que a concretizam, das histórias que se cruzam (narram-se as ações e descrevem-se as situações):

*«[...]Jeu sou un que marcado por traços biológicos e psicológicos permanentes e ainda um quem que apenas na mimesis do agir, representada pela estrutura concordante discordante do personagem narrativo encontra o seu verdadeiro modelo. A minha verdadeira identidade é claramente ética e só a narrativa pode dizê-la; com efeito, como é que eu enquanto sujeito agente poderia dar à minha vida uma qualificação ética, se esta vida não fosse reunida sob a forma da narrativa?»<sup>480</sup>*

Toda esta noção de identidade narrativa faz-nos pensar na forma como ela pode ser importante para as terapêuticas não convencionais, nomeadamente na MTC. Para meditarmos numa possível resposta a esta questão, Ricœur será também aqui o nosso guia, uma vez que a sua preocupação ética o levou a refletir sobre as diferentes áreas da

---

<sup>478</sup> Ricœur, *Soi-même*, 195: «Le maintien de soi, c'est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut compter sur elle. Parce que quelqu'un compte sur moi, je suis comptable des mes actions devant un autre. Le terme de responsabilité réunit les deux significations: compter sur..., être comptable de... Elles les réunissent, en y ajoutant l'idée d'une réponse à la question: "Où es-tu?", posée par l'autre qui me requiert. Cette réponse est: "Me voici!" Réponse qui dit le maintien de soi.»

<sup>479</sup> Ricœur, *Soi-même* 191: «En faisant le récit d'une vie dont je ne suis pas l'auteur quant à l'existence, je m'en fais le coauteur quant au sens.»

<sup>480</sup> Portocarrero, "Narrativa", 12.

praxis humana. Numa das suas comunicações, *O sofrimento não é a dor*<sup>481</sup> o seu contributo «não tem como finalidade orientar o ato terapêutico, mas apenas esclarecer a compreensão que temos do humano, enquanto ser capaz de sofrer e de suportar sofrimento.»<sup>482</sup> Sofrimento, este, que suscita a estruturação própria da ética médica.<sup>483</sup>

Por partirmos desta reflexão de Ricœur, não queremos com isto dizer, que pretendemos comparar as TNC à medicina alopática, dado que estas não têm até à data uma evidência científica comprovada, nem pretendem assumir-se como científicas/ciências. Acreditamos que, com a evolução e avanço da ciência e dos seus métodos de investigação, dentro de algumas décadas ela se possa vir a tranquilizar quanto à segurança e eficácia destas práticas. Até porque como vimos no capítulo referente à MTC a origem desta é muito anterior ao nascimento da ciência moderna e pensamos que, logo por aí, não se pode questionar a sua aplicabilidade, eficácia e segurança apenas pelo barómetro da exatidão.

Se recorremos a esta reflexão de Ricœur, é porque esta trata de um sentido alargado da experiência, a «experiência mais comum e mais universal do sofrer»<sup>484</sup>. A experiência vivida implica sofrimento, ora sofrimento e dor são duas dimensões inseparáveis e que podem influenciar em grande medida a identidade narrativa e, ou não, a sua reconfiguração. Este texto é uma análise do sofrimento do homem agente e sofredor, que suspende a questão da dor puramente física e que leva Ricœur à questão do mal. «O movimento breve, mas intenso, deste texto em que vemos cada dimensão do sofrimento e com ele a rutura da ação e do ser no seu extremo»<sup>485</sup>.

O homem enquanto *homem capaz*, agente e sofredor, permite-nos pensar a vulnerabilidade como sendo da própria da condição humana, como já vimos em capítulos anteriores. Quando a capacidade do homem capaz é lesada ou diminuída de

---

<sup>481</sup> Paul Ricœur, “La souffrance n’est pas la douleur” in : *Souffrance et Douleur. Autour de Paul Ricœur*. (Paris : PUF, 2013). Comunicação feita num colóquio de psiquiatria em Brest em 25/26 de janeiro de 1992.

<sup>482</sup> Ricœur, “La souffrance”, 12: «[ma contribution] n’a pas non plus pour finalité d’orienter l’acte thérapeutique, mais seulement d’éclairer la compréhension que nous avons de l’humain, en tant qu’être capable de subir, d’endurer la souffrance.»

<sup>483</sup> Cf. Ricœur, “Les trois”, 31.

<sup>484</sup> Ricœur, “La souffrance”, 12: «[...] expérience humaine la plus commune et la plus universelle du souffrir.»

<sup>485</sup> Frédéric Worms, “Souffrant, agissant et vivant” in : *Souffrance et douleur autour de Paul Ricœur*. (Paris: PUF, 2013), 40-41: «On comprend alors le mouvement bref, mais intense, de ce texte, don’t chaque partie pousse en effect, degré par degré, une dimension de la souffrance, et donc aussi de la rupture de l’action et de l’être, jusqu’à son extreme.»

alguma forma ele torna-se sofredor. A capacidade humana não é algo que esteja garantida. O homem capaz, é aquele cuja potência para agir pode ser impedida, como já vimos no início deste estudo. Mas também já vimos que a sua fragilidade é um apelo à autonomia, é pela contingência imposta pela vulnerabilidade que o homem se torna autónomo. Esta impotência para agir pode ser intrínseca à pessoa ou pode ser imposta pelas instâncias sociais que privam as pessoas de se tornarem autónomas.

A vulnerabilidade também se atesta em todos os níveis do homem capaz em virtude de dois eixos, que Ricœur nos descreve no texto «o sofrimento não é a dor»: o eixo agir-sofrer relacionado com a potência de agir, na relação do eu consigo mesmo e na relação com o outro; e o eixo si-outro e sua dimensão relacional; que depois acabam por se cruzarem, sendo ortogonais, como ele mesmo nos diz. Num e noutro caso, a estima de si pode ser afetada, envolvendo sempre uma dimensão relacional. O sofrimento revela-se como uma impotência, uma incapacidade para agir e sobretudo para se estimar a si mesmo. Contrariamente, quando se tem plena confiança nas suas capacidades há uma disponibilidade para agir e nesse agir poder atestar-se e crer que se pode é já ser capaz<sup>486</sup>.

A estima de si, segundo Ricœur, depende da relação com os outros, relação esta que é também fonte de vulnerabilidade, mas apela, segundo o filósofo à responsabilidade de cada um para consigo-mesmo e para com os outros. A estima de si é, para o nosso autor, «o limite ético do agir humano»<sup>487</sup>. Mais uma vez, não se pode esquecer a forma como a doença afeta a identidade do doente, trata-se, por isso, de perceber os registos narrativos através dos quais exprime o seu sofrimento: «o cuidador deve estar à escuta do que, através da narração, faz a singularidade do sofrimento do doente.»<sup>488</sup> O sofrimento, com tudo aquilo que comporta, pode afetar e transformar essa narrativa, culminando numa perda de sentido e de estima de si. É no ato de narrar que encontramos o núcleo mais frágil e profundo da existência de si. Há então que ajudar o paciente, para que haja sucesso terapêutico, a criar uma «intriga terapêutica que o convença que o tratamento

---

<sup>486</sup> Cf. Cyndie Sautereau, "Répondre à la vulnérabilité. Paul Ricœur et les éthiques du care en dialogue" in: *Journal of French and Francophone Philosophy | Revue de la philosophie française et de langue française* Vol XXIII, No 1 (2015), 5.

<sup>487</sup> Ricœur, "La souffrance", 23: «[Je tiens l'estime de soi pour] le seuil éthique de l'agir humain.»

<sup>488</sup> Benaroyo, *La philosophie* 28: «[...] le soignant doit être à l'écoute de ce qui à travers la narration fait la singularité de la souffrance du malade.»

médico que lhe é proposto faz parte integrante do cuidado que lhe é dado»<sup>489</sup> (Aliviando assim o seu sofrimento). Esta perda de sentido e estima de si, pode ocupar na relação de si a si-mesmo «a tendência para a falta de auto-estima, para a culpabilização.»<sup>490</sup> Por exemplo, como quando acontece aquando da perda de um ente querido, em que a pessoa pode confundir a culpa com o próprio sofrimento e que no limite leva pode levar à humilhação.

Outra situação em que Ricœur nos apresenta a perda da estima de si é sentida pela pessoa em sofrimento e cito, «como um roubo ou uma violação exercida pelo outro»<sup>491</sup>, com a conseqüente tendência para a vitimização onde além da narração do próprio sofrimento assistimos a uma queixa da si mesmo sobre alguém.

Voltando agora, aos dois eixos pelos quais o nosso autor reparte «os fenómenos do sofrimento»<sup>492</sup>, o eixo da relação si-outro em que e cito: «o sofrer se dá ao mesmo tempo como alteração da relação a si e da relação a outrem»<sup>493</sup> e o da relação agir-padecer onde e cito: «o sofrimento consiste na diminuição da capacidade agir»<sup>494</sup>, registada pela palavra. Parece-nos que, com esta explicação dos eixos do sofrer, Ricœur pretende mostrar aos cuidadores os eixos e a estrutura do homem sofredor, aquele que estes devem ter em conta no encontro terapêutico, independentemente da sua forma de ação. O sofrimento não é apenas o revestimento físico da dor, mas uma rutura extrema da relação com outro e consigo mesmo em que podemos verificar uma impotência não só para agir, mas também para falar e pensar que culmina na questão “porquê?”, à qual Ricœur não responde nem quer responder<sup>495</sup>, mas que mostra precisamente a busca de sentido no sofrimento. O sofrimento fala, chora, interroga-se e espanta-se. Revendo a sua relação consigo mesmo e com o outro ambos podem melhorar. O sofrimento mostra que a vida do homem não é apenas corporal, individual, mas física, relacional, normativa e ética.

---

<sup>489</sup> Benaroyo, *La philosophie*, 30: «[On pourrait même dire que la tâche du clinicien consiste à créer une] intrigue thérapeutique qui convainc le patient que le traitement médical qui lui est proposé fait partie intégrante du soin qui lui est apporté.»

<sup>490</sup> Ricœur, “La souffrance”, 23: «[...] la tendance à la mésestime de soi, à la culpabilisation [...]»

<sup>491</sup> Ricœur, “La souffrance”, 25: «[...] la perte de estime de soi peut être ressentie] comme un vol ou un viol exercé par l’autre.»

<sup>492</sup> Ricœur, “La souffrance”, 15: «[...] les phénomènes du souffrir [...]».

<sup>493</sup> Ricœur, “La souffrance”, 15: «[...] le souffrir donne conjointement comme altération du rapport à soi et du rapport à autrui.»

<sup>494</sup> Ricœur, “La souffrance”, 15: «[...] la souffrance consiste dans la diminution de la puissance d’agir.»

<sup>495</sup> Cf. Ricœur, “La souffrance”, 15.

No primeiro eixo Ricœur identifica vários níveis negativos da forma como essa relação pode ser afetada, resumindo-a na palavra separação. Do nível mais baixo para o mais elevado encontramos a experiência viva de que cada «sofredor é único»<sup>496</sup>; o segundo nível é o da incomunicabilidade, que acontece quando existe uma incompreensão e incapacidade do outro para ajudar, o que gera «uma solidão do sofrer»<sup>497</sup>; o terceiro aparece pela mão do inimigo que faz o “eu” sofrer através de insultos ou maledicência<sup>498</sup>; por fim, o quarto e mais intenso, provocado pelo «sentimento fantasiado de ter sido eleito pelo sofrimento»<sup>499</sup> e em que surge a questão «porquê eu?»<sup>500</sup>; existe também o sofrimento infligido a si próprio, do qual já falamos na questão da estima de si.

Quanto ao segundo eixo, agir-padecer, Ricœur regista quatro níveis de eficiência<sup>501</sup> que voltam «ao paradoxo anterior do si intensificado e do si separado do outro»<sup>502</sup>, cruzando-se e exigindo-se um ao outro. O filósofo estabelece um paralelo com a leitura feita em *Soi-même comme un autre* da palavra, do fazer, da narração e da imputação moral, com o sofrer e as suas «feridas que afetam alternadamente o poder dizer (queixa), o poder fazer (agir na passividade do sofrer), o poder narrar (-se) (tecido inter-narrativo que se interrompe) e o poder estimar-se a si mesmo como agente moral»<sup>503</sup>.

Constatamos, com esta leitura, a aplicabilidade do seu pensamento à vida real, às situações quotidianas. Neste caso em particular, Ricœur, propõe uma aproximação fenomenológica ao mal-estar e à doença física. É o sofrimento, como já vimos, o motivo e a razão da relação terapêutica.

Pensamos que este enquadramento teórico é importante para o terapeuta das TNC pois ele pode atuar de forma mais consciente, na ajuda da reconstrução da identidade narrativa do paciente/pessoa, através do processo terapêutico (próprio da sua área), com a aplicação das técnicas próprias deste tipo de terapia, mas também para a restauração da estima de si, muitas vezes afetada na situação de doença/dor/sofrimento. Isto é feito,

---

<sup>496</sup> Ricœur, “La souffrance”, 17: «[...] le souffrant est unique.»

<sup>497</sup> Ricœur, “La souffrance”, 18: «[...] solitude du souffrir...»

<sup>498</sup> Cf. Ricœur, “La souffrance”, 18.

<sup>499</sup> Ricœur, “La souffrance”, 18: «[...] le sentiment fantasmé d’être élu pour la souffrance.»

<sup>500</sup> Ricœur, “La souffrance”, 18: «[...] pourquoi moi?»

<sup>501</sup> Cf. Ricœur, “La souffrance”, 19.

<sup>502</sup> Ricœur, “La souffrance”, 20: «[...] le paradoxe précédent du soi intensifié et du soi séparé de l’autre [...]»

<sup>503</sup> Ricœur, “La souffrance”, 19: «[...] les blessures qui affectent tour à tour le pouvoir dire, le pouvoir faire, le pouvoir (se) raconteur, le pouvoir de s’estimer soi-même comme agente moral.»

não só através do alívio das queixas sentidas pela pessoa, mas passa muitas vezes pela responsabilização da pessoa no controlo do surgimento ou ressurgimento das queixas, já que muitas vezes a pessoa pode cair numa desresponsabilização da sua própria ação, quer no que diz respeito ao estado de saúde a que chegou, quer no que concerne a mudar o seu comportamento de forma a melhorar a sua saúde.

Existe na nossa prática profissional, em determinadas situações, uma experiência de dor (que pode gerar sofrimento) e que se pode sentir durante a aplicação dos tratamentos; ela pode, no entanto, ser a chave de libertação da dor causada pela queixa para a qual se procura alívio. No nosso dia-a-dia de terapeutas, é frequente assistimos às mais diversas narrativas no que respeita à aplicação das diferentes técnicas usadas num tratamento. Desde o espanto plasmado no rosto do paciente aquando da aplicação indolor das agulhas (com as devidas exceções), até à surpreendente resposta à pergunta muitas vezes colocada pelo terapeuta “estou a magoar muito?” (já que a pressão exercida durante a massagem TuiNa é na maioria dos casos dolorosa): “é uma dor boa”, ou “uma dor que sabe bem”, ou “uma dor que alivia” e ainda “faça o que tiver que fazer, eu quero é ficar bem”. Dor essa que se dissipa e transforma e dá lugar a uma sensação de bem-estar à medida que a saúde é recuperada. É claro que também há pessoas que não toleram da mesma forma essa dor, o que também pode revelar muito da sua condição física e emocional.

Estes comentários, feitos na esmagadora maioria dos casos por uma pessoa que não está atenta ao tipo de reflexão que fazemos acerca destas temáticas, fazem-nos pensar na presença dessa resistência no sofrimento, como afirmação do desejo de melhorar, apesar da dor. Há como que uma noção intrínseca e inata na pessoa de que suportar uma dor momentânea a pode libertar de uma dor maior provocada pela doença ou sofrimento e que essa mesma dor momentânea a pode fazer lutar e libertar total ou parcialmente da doença que a afeta. O sofrimento é uma experiência existencial total e de excesso<sup>504</sup>, mas nem sempre de destruição. Pode ser uma ocasião para a reconstrução de si, e mesmo na passividade e incapacidade que afeta a pessoa doente, podem existir formas de resistência ao sofrimento que trazem melhorias e minimizam a possível fragilização da pessoa pelo sofrimento repetido. O trabalho do terapeuta é ajudar, acompanhar esse percurso, fazendo uso das ferramentas técnicas de que dispõe para ajudar a pessoa

---

<sup>504</sup> Cf. Ricœur, “La souffrance”, 29.

vulnerabilizada. Mas queremos que fique claro que tal como Ricœur, «erigir o sofrimento em sacrifício, considerado como meritório»,<sup>505</sup> possa ser uma atitude adotada por algumas pessoas, esta não é a via de Ricœur e «não é uma via que possamos ensinar»<sup>506</sup> nem promover, no caso destas terapias. Apenas constatamos que isso acontece com a grande maioria das pessoas que procuram este tipo de técnica.

Para Ricœur está implícita uma “compreensão hermenêutica do sofrer” nos serviços de cuidados. Por isso, a importância que dá à linguagem do sofrimento subjetivo, onde o sujeito é agente e sofredor. Nela a ação do paciente pode ser condicionada e a sua identidade narrativa reconfigurada em função das melhorias que for adquirindo, influenciando também a sua relação consigo mesmo e com os outros, na esfera, pessoal, profissional e social. Esta compreensão deve estar na base de uma ética terapêutica.

*«Para um prestador de cuidados é impossível sofrer com a pessoa, mas difícil não escutar e querer reparar, é inconcebível nada poder fazer. O sofrimento é fundador de uma exigência de cuidado e a sua compreensão prática, uma das suas condições de possibilidade.»<sup>507</sup>*

Na resolução da dor, o caso da dor aguda resulta, regra geral, de uma lesão tecidual acompanhada de uma ansiedade que se dissipa à medida que há uma melhoria do quadro de saúde. Quando essa dor não responde ao tratamento pode-se cair num quadro de dor crónica em que a ansiedade inicial gerada pela dor aguda pode dar lugar ao sofrimento, à depressão e ao desespero e à incapacidade para agir, a uma diminuição da potência de agir. Tal fato afeta as relações da intimidade, nas pequenas tarefas do dia-a-dia e a capacidade para trabalhar, havendo até estudos que apontam para que algumas pessoas que “ganham” algo com a dor crónica e se podem tornar mais difíceis de tratar se estiverem muito tempo afastadas do seu trabalho. Por isso, em alguns casos, se deve evitar o isolamento social e profissional da pessoa doente.<sup>508</sup>

---

<sup>505</sup> Ricœur, “La souffrance”, 29: «[que l’on tente] d’ériger la souffrance en sacrifice tenu pour méritoire [...]»

<sup>506</sup> Ricœur, “La souffrance”, 29-30: «[C’est la un chemin que l’on peut adopter pour soi-même,] mais ce n’est pas une voie que l’on puisse enseigner.»

<sup>507</sup> Jean-Christophe Mino, “L’expérience du mal physique.” in: *Souffrance et douleur autour de Paul Ricœur*. (Paris: PUF, 2013), 83: «Pour un soignant, il est impossible de souffrir avec la personne, difficile de ne pas écouter et vouloir réparer, inenvisageable de ne pouvoir rien faire. La souffrance est fondatrice de l’exigence de soin et sa compréhension pratique, l’une de ses conditions de possibilité.»

<sup>508</sup> Cf. Pedro Cantista, “A dor e a clínica.” in: *Dor e sofrimento, uma perspectiva interdisciplinar*. (Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida, 2000).

O sofrimento pode conduzir, com a sua diminuição ou desaparecimento, a reajustes dos nossos hábitos, do nosso estilo de vida, para podermos viver com mais saúde. Há sempre algo de positivo que se pode retirar. Ele permite definir os nossos limites e pela reconquista, total ou parcial da nossa saúde, reconfigurar a nossa auto-estima. Há esperança no sofrer.

Terminamos esta reflexão com Ricœur, encontrando «o primeiro sentido do sofrer, a saber, suportar, isto é, preservar no desejo de ser e no esforço para existir apesar de... É este «apesar de» que delinea a última fronteira entre a dor e o sofrimento, mesmo quando eles habitam o mesmo corpo.»<sup>509</sup>

Enquanto terapeutas tocados e interpelados pelo sofrimento do outro e pela sua exigência de sentido, na nossa experiência pessoal e intransmissível, podemos apenas dizer que nos reconfiguramos diariamente na nossa própria narrativa pela dor do outro, tornando-a de alguma forma nossa. Com esta vivência somos, mais ou menos, afetados por esse sofrimento, uma vez minorando o nosso próprio sofrimento, outras acentuando-o. Mas sempre e de cada vez mais atentos e à escuta do sofrimento alheio, reconhecendo o seu valor no cuidado a prestar à pessoa vulnerabilizada, mesmo sem poder responder à pergunta que Ricœur nos entrega: «porque razão é que existe o que não deveria ser?»<sup>510</sup> E não podendo responder a esta questão, tentamos minimizar ao máximo a dor da pessoa vulnerabilizada pela doença e muitas vezes privada de fazer a sua vida normal.

É através das instituições que julgamos que pode existir uma maior proteção das pessoas que recorrem as estas práticas e também um controlo destas mesmas práticas, dado que, não havendo regulamentação qualquer pessoa pode exercê-las, com ou sem habilitações, colocando em risco a pessoa, individualmente e ainda a saúde pública. Assim sendo, tentaremos de seguida perceber como Ricœur enquadra as instituições na sua reflexão sobre a solicitude e o cuidado na obra *Soi-même comme un autre*.

---

<sup>509</sup> Ricœur, “La souffrance”, 33: «[On retrouve pour finir le sens premier du souffrir, à savoir endurer, c’est-à-dire] persévérer dans le désir d’être et l’effort pour exister en dépit de... C’est ce “en dépit de...” qui dessine la dernière frontière entre la douleur et la souffrance, lors même qu’elles habitent le même corps.»

<sup>510</sup> Ricœur, “La souffrance”, 32: «[...] pourquoi ce qui ne devrait pas être existe-t-il?»



### 3. «Viver bem, com e para os outros, em instituições justas.»

O propósito de Ricœur no conjunto dos estudos VII, VIII e IX, sem criar rutura com os estudos anteriores, é o de acrescentar «às dimensões da linguagem prática e narrativa da ipseidade uma dimensão nova, ao mesmo tempo ética e moral (com a ressalva da distinção que proporei em breve entre os dois termos considerados muitas vezes sinónimos).»<sup>511</sup>

Assumindo a sua dupla herança aristotélica e kantiana, Ricœur, demarca-se de Hume e vai mostrar «de que maneira a distinção entre ética e moral responde à obrigação humeana de um fosso lógico entre prescrever e descrever, entre dever-ser e ser.»<sup>512</sup> A “ética” será aqui entendida, por uma questão de convenção como a “perspetiva de uma vida concluída” e a “moral” como a articulação dessa perspetiva na pretensão de universalidade e com efeito de constrangimento.

O primado do ético sobre o moral é para o nosso autor a razão que o leva a escrever este primeiro estudo da sua “pequena-ética”; ele «pretende dar à norma moral o seu justo lugar sem lhe deixar a última palavra»<sup>513</sup>.

É também neste estudo que podemos encontrar a sua célebre afirmação de que a ética é «a perspetiva da “vida boa” com e para outros em instituições justas»<sup>514</sup>; o filósofo analisa esta tese em momentos distintos. A “vida boa” é o primeiro objetivo da vida ética. Partindo de Aristóteles, e sua *Ética a Nicómaco*, Ricœur mostra-nos que a vida boa é o bem para nós (diferente do bem abstrato platónico), que tem o seu fundamento na *praxis*; esta tem em si mesma o seu próprio fim e deve ser vivida sempre com uma atitude de prudência mediante as deliberações realizadas (*phronèsis*).<sup>515</sup>

O *ergon* do homem será então a “vida boa”, que ele examina através da análise da unidade narrativa que constrói sobre si mesmo, mediante a apropriação das leituras do literário e da história. Esta unidade valida a sua ipseidade, a estima de si, que é realizada

---

<sup>511</sup> Ricœur, *Soi-même*, 199: «[...] aux dimensions langagière, pratique et narrative de l'ipséité une dimension nouvelle, à la fois éthique et morale (sous la réserve de la distinction que je proposerai sous un peu entre les deux termes solvant tenus pour synonymes).»

<sup>512</sup> Ricœur, *Soi-même*, 201: «[...] de que manière la distinction entre éthique et morale répond à l'objection humienne d'un fosse logique entre prescrire et décrire, entre devoir être et être.»

<sup>513</sup> Ricœur, *Soi-même*, 202: «[...] donner à la norme morale sa juste place sans lui laisser le dernier mot.»

<sup>514</sup> Ricœur, *Soi-même*, 202 : «[Appelons « visée éthique »] la visée de la vie bonne avec et pour les autrui dans des institutions justes.»

<sup>515</sup> Cf. Ricœur, *Soi-même*, 203-205.

pela sua atestação, «quando a certeza de ser o autor do seu próprio discurso e dos seus atos se transforma na convicção de julgar bem e agir bem, numa aproximação momentânea e provisória do viver bem.»<sup>516</sup>. Com efeito, a particularidade das obras narrativas reside no facto de o mundo ser nelas apreendido sobre o ângulo da praxis.<sup>517</sup>

Apreciando as suas próprias ações, o autor, aprecia-se a si mesmo enquanto o responsável moral por essas mesmas práticas. Para Ricœur, a *estima de si* é mais fundamental do que o *respeito de si*, revelando assim o primado da ética sobre a moral, ainda que, a intenção ética deva passar sempre pelo crivo da norma. Assim, o *respeito de si* é o lugar em que a *estima de si* se transforma, sob o regime da regra. E será na articulação eu-tu-instituição que a *estima de si* vai encontrar o seu sentido mais completo.<sup>518</sup>

«[...]a “vida boa” é, para cada um, a nebulosa de ideais e de sonhos de cumprimentos com respeito à qual uma vida é considerada mais ou menos realizada ou irrealizada. É o plano de tempo perdido e do tempo reencontrado. Nesse sentido, é o “em vista de que” tendem essas ações das quais dissemos, todavia, que tinham seu fim em si mesmas. [...]O que se pensa aqui é a ideia de uma finalidade superior que não deixaria de ser inferior ao agir humano.»<sup>519</sup>

A *estima de si* relaciona-se com a questão da solicitude e segundo Ricœur, «a solicitude não se junta de fora à *estima de si*, mas desdobra-a na sua dimensão dialogal até aqui passada em silêncio. Por desdobramento, como já foi dito noutra contexto, não entendo certamente uma rutura na vida e no discurso, mas uma rutura que crie condições de uma continuidade de segundo grau, tal como a *estima de si* e a solicitude não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra.»<sup>520</sup> A solicitude, ao contrário da

---

<sup>516</sup> Ricœur, *Soi-même*, 211: «[...] quand la certitude d’être le auteur de son propre discours et de ses propres actes se fait conviction de bien juger et de bien agir, dans une approximation momentanée et provisoire du bien vivre.»

<sup>517</sup> Cf., Paul Ricœur, *Temps et récit I*, (Paris : Seuil, 1983), 122.

<sup>518</sup> Cf. Teixeira, *Identidade*, 258-259.

<sup>519</sup> Ricœur, *Soi-même*, 210 : «[...] la “vie bonne” est, pour chacun, la nébuleuse d’idéaux et de rêves d’accomplissement au regard de laquelle une vie est tenue pour plus ou moins accomplie ou inaccomplie. C’est le plan du temps perdu et du temps retrouvé. En ce sens, c’est le “ce en vue de quoi” tendent ces actions dont nous avons dit pourtant qu’elles ont leur fine en elles-mêmes. [...] Ce qui est ici à penser, c’est la idée d’une finalité supérieure qui ne cesserait pas d’être intérieure à l’agir humain.»

<sup>520</sup> Ricœur, *Soi-même*, 212: «[...] la sollicitude ne s’ajoute pas du dehors à l’estime de soi, mais qu’elle en déplie la dimension dialogue jusqu’ici passée sous silence. Par déplie, comme il a été déjà dit dans un autre contexte, j’entends, certes, une roture dans la vie et dans le discours, mais une rupture qui crée elle conditions de continuité de second degré, telle que l’estime de soi et la sollicitude ne puissent se vivre et se penser l’une sans l’autre.»

estima de si, não ignora a diferença entre mim e ti. Ela tem um papel mediador que permite a passagem da capacidade à efetuação, por meio do outro.

É voltando novamente a Aristóteles e à sua concepção de amizade que Ricœur nos apresenta uma concepção de solicitude, que frisa o papel de mediador que o outro tem entre a nossa capacidade e a efetuação, a potência e o ato, trajeto em que se cria o espaço para a possível falha.<sup>521</sup> O homem feliz necessita de ter amigos, porque a amizade permite a passagem da potência ao ato, ela é uma praxis. Ricœur pensa, assim, a partir de Aristóteles, naquilo que é a estima de si, uma ideia de mutualidade entre homens que se estimam a si mesmos. E que reconhecem nessa estima recíproca a presença essencial do outro, da alteridade. A solicitude baseia-se, por isso, nessa permuta do dar e receber. Dar e receber, no sentido em que se reconhece a diferença, tentando criar a igualdade entre as partes, pois as necessidades dos diferentes homens não são todas iguais. A instituição é justamente o lugar em que, supostamente, essa distribuição equitativa dos bens e dos apoios é feita, a justiça, que atribui a cada um a sua parte.

*«[...]a amizade faz a transição entre a perspectiva da “vida boa”, que vimos refletir-se na estima de si, virtude solitária na aparência e a justiça, virtude de uma pluralidade humana de caráter político.»<sup>522</sup>*

A amizade, rege as relações interpessoais, é uma virtude, uma excelência, pois está relacionada com a ética como o primeiro desdobramento do desejo de viver bem: “o homem feliz tem necessidade de amigos”. Existem vários tipos de amizade, segundo o “bom”, o “útil” e o “agradável”, sendo que a melhor é a orientada segundo o “bom” (que retiramos uns dos outros), dado que se cada um *ama o outro como o que ele é*, na reciprocidade, podemos encontrar assim o respeito de um pelo outro. O amigo deve prover o que somos incapazes de conseguir por nós mesmos.

*«Mas a perfeita amizade é a dos homens virtuosos e que são semelhantes em virtudes: pois esses amigos desejam-se igualmente bem uns aos outros enquanto eles são bons e eles são bons por eles mesmos.»*

---

<sup>521</sup> Cf. Ricœur, *Soi-même*, 214.

<sup>522</sup> Ricœur, *Soi-même*, 213: «[...] l’amitié fait transition entre la visée de la vie bonne, que nous avons vu se réfléchir dans l’estime de soi, vertu solitaire en apparence, et la justice, vertu d’une pluralité humaine de caractère politique.»

*[...] E amando o seu amigo, eles amam o que é bom para eles próprios, já que o homem bom tornando-se um amigo torna-se um bem para aquele que é seu amigo.»<sup>523</sup>*

A solicitude emerge, neste momento da reflexão, como a relação do dar e receber<sup>524</sup>. Surge não como imposição normativa, mas como iniciativa do outro, como:

*«[...] espontaneidade complacente, intimamente ligada à estima de si no seio da vida “boa”. É do fundo dessa espontaneidade benevolente que o receber se iguala ao dar da destinação à responsabilidade, sob o modo do reconhecimento pelo si da autoridade que lhe prescreve a agir segundo a justiça.»<sup>525</sup>*

Daqui, que a solicitude venha a compensar as dissimetrias, as desigualdades, reconhecendo-as. Essas desigualdades surgem claramente, vemo-las no sofrimento.

O gesto que a solicitude realiza tem o propósito de tentar igualar as duas partes, pois embora pareça que só a parte, sofrida, lesada, é compensada pelo ato de solicitude, ambas as partes ganham com o gesto da solicitude.

*«À estima de si, entendida como momento reflexivo do desejo de “vida boa”, a solicitude acrescenta essencialmente a estima da ausência, faz com que tenhamos necessidade de amigos; pelo choque da solicitude sobre a estima de si, o si apercebe-se ele próprio como um outro entre outros. É o sentido do “um ou outro” de Aristóteles que traduz a amizade mútua. Essa aperceção é analisada por diversos elementos: reversibilidade, insubstituibilidade e similitude.»<sup>526</sup>*

---

<sup>523</sup> Ricœur, *Soi-même*, 215, apud Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VIII,7, 1157 b, 31-32 : « Mais la parfaite amitié est celle des hommes vertueux et qui sont semblables en vertus: car ces amis-là se souhaitent pareillement du bien les uns aux autres entant qu'ils sont bons, et ils sont bons par eux-mêmes. [...] Et en aiment leur rami ils aiment ce qui est bon pour eux-mêmes, puisque l'homme bon, en devenant d'un ami, deviant un bien pour celui qui est son ami.»

<sup>524</sup> Cf. Ricœur, *Soi-même*, 221.

<sup>525</sup> Ricœur, *Soi-même*, 223 : «[...] spontanéité bienveillante, intimement liée à l'estime de soi au sein de la visée de la vie “bonne”. C'est du fond de cette spontanéité bienveillante que le recevoir s'égalise au donner de l'assignation à responsabilité, sous la guise de la reconnaissance par le soi de l'autorité qui lui enjoint d'agir selon la justice.»

<sup>526</sup> Ricœur, *Soi-même*, 225: «A l'estime de soi, entendue comme moment réflexif de souhait de “vie bonne”, la sollicitude ajoute essentiellement celle du manque, qui fait que nous avons besoin d'amis; par choc en retour de la sollicitude sur l'estime de soi, le soi s'aperçoit lui-même comme un autre parmi les autres. C'est le sens du “l'un l'autre (allèles) d'Aristote, qui rend l'amitié mutuelle. Cette aperception s'analyse en plusieurs éléments: réversibilité, insubstituabilité, similitude.»

Cada pessoa é um “tu” e um “eu”, é sempre um si mesmo para si e para os outros. Cada pessoa é insubstituível na nossa afeição e na nossa estima e nesse reconhecimento vemos que somos também insubstituíveis para os outros. Mas é a similitude que «é o fruto da troca entre estima de si e solícitude para outros. Essa troca autoriza a dizer que não me posso estimar a mim mesmo sem estimar o outro como eu mesmo»<sup>527</sup>. Este fim último da existência, que é o de viver bem, agindo corretamente e expresso na noção de estima de si:

*«[...]indica claramente que o homem é o único animal que pode arrancar-se ao decurso natural das coisas num sentido duplo. Em primeiro lugar, porque possui a capacidade de escolher motivado por razões, isto é, de agir intencionalmente, dando-se a si mesmo a norma da sua ação: em segundo lugar porque, não estando manietado pelas leis da causalidade física, possui a capacidade de introduzir mudanças no decurso das coisas, de criar uma nova ordem para além da meramente dada, isto é, é capacidade de iniciativa. Daí que a estima de si seja, segundo Ricœur, anterior e mais originária do que toda a norma e respeito por esta.»<sup>528</sup>*

Como é que isto se reflete ao nível das instituições, tão desacreditadas nomeadamente no berço das éticas do *care*?

*«Só é autónomo quem é reponsável e responsável quem é imputável, daí a necessidade da inscrição de um sujeito capaz, não apenas nas exigências de uma ordem simbólica ou narrativa, mas ainda num corpo político, que permita que as suas capacidades se realizem efetivamente. [...] só é eticamente autónomo enquanto é realmente um sujeito de direito.»<sup>529</sup>*

A Justiça vai além do face-a-face das relações interpessoais, rege as instituições onde a igualdade é proporcional, levando em consideração a desigualdade das contribuições.

---

<sup>527</sup> Ricœur, *Soi-même*, 226: «La similitude est le fruit de l'échange entre estime de soi et sollicitude pour autrui. Cet échange autorise à dire que je ne suis puis m'estimer moi-même sans estimer autrui comme moi-même.»

<sup>528</sup> Portocarrero, “Experiência”, 270.

<sup>529</sup> Portocarrero, *Horizontes*, 50-51.

A instituição é uma estrutura fundamental do “viver em conjunto” numa dada comunidade<sup>530</sup>.

*«A instituição como lugar de aplicação da justiça e a igualdade como conteúdo ético do sentido da justiça, tais são os dois princípios de investigação do terceiro componente da perspectiva ética. Desta dupla inquirição resultará uma nova determinação do si, a do a cada um: a cada um o seu direito.»<sup>531</sup>*

É pelos costumes comuns e não por meio da norma constringente, que podemos caracterizar a instituição, diz Ricœur. Para pensar preliminarmente a análise do que é a instituição justa, o filósofo apoia-se num conjunto de referências a autores como Aristóteles e Rawls para nos dizer que o poder é frágil e «a fragilidade do poder já não é a vulnerabilidade bruta e nua dos mortais, mas é a fragilidade no segundo grau das instituições e de todas as ocupações que gravitam em torno delas.»<sup>532</sup> É o poder que perspectiva eticamente a dimensão de justiça e do sentido de justiça e que permite aos homens ver o que choca nas relações humanas - a injustiça - e organizando-se em função *disso*. Entramos sempre no âmbito da justiça pela experiência da injustiça.

O conceito de distribuição justa que Ricœur foi buscar a Aristóteles é importante neste ponto da reflexão, pois ele permite pensar uma distribuição equitativa e não apenas numérica daquilo em que cada um pode tomar parte na sociedade.

*«A justiça distributiva consiste então em tornar iguais duas relações entre uma pessoa e um mérito a cada vez. Ela repousa, portanto, em uma relação de proporcionalidade de quatro termos: duas pessoas e duas partes.»<sup>533</sup>*

Rumando à ideia de igualdade, como «mola ética da justiça»<sup>534</sup> que Rawls irá desenvolver, Ricœur diz-nos que «a igualdade, de qualquer maneira que a modulemos, é

---

<sup>530</sup> Cf. Ricœur, *Soi-même*, 216.

<sup>531</sup> Ricœur, *Soi-même*, 227: «L'institution comme point d'application de la justice et égalité comme contenu éthique du sens de la justice, tels sont les deux enjeux de l'investigation pourtant sur la troisième composante de la visée éthique. De cette double enquête résultera une détermination nouvelle du soi, celle du chacun: à chacun son droit.»

<sup>532</sup> Ricœur, *Soi-même*, 229: «[...] la fragilité au second degré des institutions et toutes les affaires humaines qui gravitent autour d'elles.»

<sup>533</sup> Ricœur, *Soi-même*, 235: «La justice distributive consiste alors à rendre égaux deux rapports entre chaque fois un personne et un mérite. Elle repose donc sur n rapport de proportionnalité à quatre termes: deux personnes et deux parts.»

<sup>534</sup> Cf. Ricœur, *Soi-même*, 266.

para a vida nas instituições o que a solicitude é para as relações interpessoais»<sup>535</sup> sendo que o seu campo de aplicação é mais vasto do que o da solicitude, é a humanidade.

*«Mas o legado principal da passagem da ética à moral é a própria ideia de justo, que daqui em diante diz respeito aos dois lados: ao lado do “bom” como extensão da solicitude ao “cada um” dos sem-rosto na sociedade; do lado do “legal”, o prestígio da justiça parece querer dissolver-se no da lei positiva. É a preocupação de esclarecer essa ambiguidade maior que anima as tentativas para retirar todo o alicerce teleológico à ideia de justiça e assegurar-lhe um estatuto puramente deontológico. É através de uma formalização muito semelhante à que vimos ser aplicadas à regra de Ouro, que uma interpretação puramente deontológica pôde ser proposta. É essa formalização que vai ser tratada exclusivamente nas páginas seguintes. Antecipando o nosso argumento final, podemos anunciar que é numa conceção puramente processual da justiça que uma formalização semelhante atinge o seu fim.»<sup>536</sup>*

Não é o nosso propósito analisar essa formalização, que é conseguida essencialmente através da leitura de J. Rawls, que Ricœur faz este percurso mas, dizer que a sua aproximação deontológica a esta temática institucional é feita a partir de uma conjunção com a tradição contratualista:

*«[...]mais precisamente mediante a ficção de um contrato social graças ao qual um conjunto de indivíduos consegue superar um estado suposto primitivo de natureza para aceder ao estado de direito. [...] o contrato é apenas uma ficção, certamente fundadora, como vamos afirmar, mas no entanto uma ficção porque a república não é um fato como é a consciência que nasce do saber confuso, mas firme, de que só*

---

<sup>535</sup> Ricœur, *Soi-même*, 236: «L'égalité, de quelque manière qu'on la module, est la vie dans les institutions ce que la sollicitude est aux relations interpersonnelles.»

<sup>536</sup> Ricœur, *Soi-même*, 266-267: «Mais le legs principal de l'éthique à la morale, c'est l'idée même de juste, laquelle désormais regarde de deux côtés: du côté du “bon” en tant qu'extension de la sollicitude au “chacun” des sans visage de la société; du côté du “légal”, tant le prestige de la justice paraît se dissoudre dans celui de la loi positive. C'est le souci de tirer au claire cette ambiguïté majeure qui anime les tentatives pour retirer toute assise téléologique à l'idée de justice et lui assurer un statut purement déontologique. Ce par une formalisation très semblable à celle que nous avons vu appliquée dans la section précédente à la Règle d'Or qu'une interprétation purement déontologique de la justice a pu être proposée. C'est de cette formalisation qu'il va être exclusivement question dans les pages qui suivent.

Anticipant notre argumente final, nous pouvons annoncer que c'est dans une Conception purement procédurale de la justice qu'une pareille formalisation atteint le but.»

*uma vontade boa é o bem sem restrição – e que sempre compreendeu e admitiu a regra de ouro que iguala o agente e o paciente da ação.»<sup>537</sup>*

O nosso autor chega, no fim desta análise, a duas conclusões:

*«Por um lado podemos mostrar, em que sentido, uma tentativa de fundação puramente processual da justiça, aplicada às instituições de base da sociedade, leva ao seu máximo a ambição de libertar o ponto de vista deontológico da moral própria da perspectiva teleológica da ética. Por outro lado, parece que é também com essa tentativa que se assinala melhor o limite dessa ambição.»<sup>538</sup>*

É novamente através de Kant que Ricœur chega a esta conclusão ao assumir um critério da moralidade definido como exigência de universalidade.

*«Enfim, o ponto de vista deontológico é por três vezes fundado sobre um princípio que se vale dele próprio: a autonomia, na primeira esfera; a posição de pessoa como fim em si, na segunda; o contrato social, na terceira. Ainda aqui, é preciso afirmar energeticamente que a autonomia rege as três esferas; a ideia de pessoa como fim em si é tida como a expressão dialogal dela e o contrato é o seu equivalente no plano das instituições.»<sup>539</sup>*

Esta ficção do contrato social vai levantar várias questões relacionadas com o querer viver em conjunto, que Ricœur deixará em aberto para a reflexão ulterior. É no oitavo estudo que o filósofo procura «justificar a segunda proposição, a saber, que é necessário

---

<sup>537</sup> Ricœur, *Soi-même*, 266: «[...] plus précisément avec la fiction d'un contrat social grâce auquel une certaine collection d'individus réussissent à surmonter un état supposé primitive de nature pour accéder à l'état de droit. [...] le contrat ne peut être qu'une fiction, une fiction fondatrice certes, comme on va le dire, mais néanmoins une fiction, parce que la république n'est pas un fait, comme est la conscience qui naît du savoir confus mais ferme que seule une volonté bonne est le bon sans restriction – et qui a toujours compris et admis la Règle d'Or qui égalise l'agent et le patient de l'action.»

<sup>538</sup> Ricœur, *Soi-même*, 276: «D'une part on peut montrer en quel sens une tentative de fondation purement procédurale de la justice appliquée aux institutions de base de la société porte à son comble l'ambition d'affranchir le point de vue déontologique de la morale de la perspective téléologique de l'éthique. D'autre part, il apparaît que c'est aussi avec cette tentative qu'est mieux soulignée la limite de cette ambition.»

<sup>539</sup> Ricœur, *Soi-même*, 276: «Enfin, le point de vue déontologique est par trois fois fondé sur un principe qui s'autorise de lui-même: l'autonomie dans la première sphère, la position de la personne comme fin en soi dans la seconde, le contrat social dans la troisième. Ici encore, il faut affirmer avec force que l'autonomie régit les trois sphères; l'idée de la personne comme foi en soi est censée en être l'expression dialogale; et le contrat n'est l'équivalent au plan des institutions.»

submeter a perspectiva ética à prova da norma»,<sup>540</sup> concentrando-se no vínculo entre obrigação e formalismo através das noções de “vida boa”, solicitude e “sentido da justiça” e da chegada ao conceito de respeito.

*«[...]O respeito de si, que corresponde no plano moral à estima de si do plano ético, só alcançará a sua plena significação no fim da terceira etapa, quando o respeito da norma se tiver expandido com o respeito a outrem e ao “si-mesmo como um outro” e esse se tiver estendido ao que está no direito de esperar a sua justa parte, numa partilha equitativa. O respeito de si tem a mesma estrutura complexa que a estima de si. O respeito de si é a estima de si sob o regime da lei moral. Esta é a razão pela qual a sua estrutura triádica é homóloga à estima de si.»<sup>541</sup>*

Embora influenciado por Kant e pelo seu conceito de boa vontade, vontade esta que «não é outra coisa senão a razão prática, comum em princípio a todos os seres racionais [...] determinada por razões sensíveis»<sup>542</sup>, Ricœur fala-nos dele a propósito da cisão que Kant opera entre a razão e a afetividade<sup>543</sup>. O respeito é uma afeição da liberdade pela lei contra o mal e pressupõe uma atestação da vontade livre na sua autonomia. Mas não é ainda neste estudo que podemos entender o respeito na sua significação plena, mas apenas que ele diz respeito às pessoas e que é um móbil no tocante ao que ele inclina, sobre o modo de uma feição passivamente recebida, “a fazer uma máxima da própria lei”<sup>544</sup>.

*«Da mesma maneira que a solicitude não se acrescenta de fora à estima de si, assim também o respeito devido às pessoas não constitui um princípio moral heterogéneo com relação à autonomia do si, mas*

---

<sup>540</sup> Ricœur, *Soi-même*, 237: «[...] justifier la seconde proposition, à savoir qu’il est nécessaire de soumettre la visée éthique à l’épreuve de la norme.»

<sup>541</sup> Ricœur, *Soi-même*, 237-238: «[Il en résulte que] le respect de soi, qui répond au plan moral à l’estime de soi du plan éthique, n’atteindra sa pleine signification qu’au terme de la troisième étape, lorsque le respect de la norme se sera épanoui en respect d’autrui et de “soi-même comme un autre”, et que celui-ci se sera étendu à quiconque est en droit d’attendre sa juste part dans un partage équitable. Le respect de soi a la même structure complexe que l’estime de soi. Le respect de soi sous le régime de la loi morale. C’est pourquoi sa structure triadique est homologue à celle de l’estime de soi.»

<sup>542</sup> Ricœur, *Soi-même*, 240-241: «[...] la volonté n’est autre que la raison pratique, commune en principe à tous les êtres rationnels [...] déterminée par des inclinations sensibles.»

<sup>543</sup> Cf. Ricœur, *Soi-même*, 250.

<sup>544</sup> Cf. Ricœur, *Soi-même*, 249-250.

*desenvolve nele, no plano da obrigação, da regra, a sua estrutura dialógica implícita.»*<sup>545</sup>

Ricœur quer justificar esta tese em dois momentos: a solicitude como vínculo da norma do respeito que se deve ter para com as pessoas; em primeiro lugar, “tu amarás o teu próximo como a ti mesmo”, esta é a Regra de Ouro, presente também no imperativo categórico kantiano<sup>546</sup>; em segundo, que o respeito tem, no plano moral, com a autonomia a mesma relação que a solicitude tem com a perspectiva de vida boa no plano ético.<sup>547</sup>

A autonomia, que não pôde ser devidamente desenvolvida no estudo VIII, tem uma articulação com a questão do mal, que Ricœur pensa a partir do próprio Kant no seu *Essai sur le Mal*, no qual este surge a partir de um mau uso do livre arbítrio, que tem em si algo de original<sup>548</sup>, que afeta o respeito, que é por sua vez «a afeição da liberdade pela lei. É realmente por essa razão que o mal é radical (e não originário). [...] ele “corrompe o fundamento de todas as máximas [...] e não pode ser extinto pelas forças humanas”»<sup>549</sup>.

É por esta razão, que «a perspectiva da “vida boa” deve assumir a prova da obrigação moral»,<sup>550</sup> que Ricœur reescreve da seguinte forma: «Age unicamente segundo a máxima que faz com que tu possas querer ao mesmo tempo que não seja o que não deveria ser, a saber, o mal»<sup>551</sup>.

*«Ele [Kant] também afirma claramente o primado do mal moral. Mas sabe, ao mesmo tempo, que o mal é o injustificável e que a experiência do injustificável envolve um desejo de justificação irreduzível. De igual forma, podemos pensar que, melhor do que os seus sucessores, Kant abriu à filosofia um “depois”, ao mesmo tempo resguardado na ilusão de uma*

---

<sup>545</sup> Ricœur, *Soi-même*, 254: «De la même façon que la sollicitude ne s’ajoute pas du dehors à l’estime de soi, de même le respect dû aux personnes ne constitue pas un principe moral hétérogène par rapport à l’autonomie du soi, mais en déploie, au plan de l’obligation, de la règle, la structure dialogique implicite.»

<sup>546</sup> «Age de tal modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como um fim e nunca como um meio.»

<sup>547</sup> Cf. Ricœur, *Soi-même*, 256-260.

<sup>548</sup> Cf. Ricœur, *Soi-même*, 255.

<sup>549</sup> Ricœur, *Soi-même*, 253: «[...] l’affection de la liberté par la loi. C’est bien à ce titre que le mal est radical (et non originnaire). [...] qu’il corrompt le fondement de toutes les maximes [...]»

<sup>550</sup> Ricœur, *Soi-même*, 254: «la visée de la “vie bonne” doit assumer l’épreuve de l’obligation morale.»

<sup>551</sup> Ricœur, *Soi-même*, 254: «Agis uniquement d’après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps que ne soit pas ce qui ne devrait pas être, à savoir le mal.»

*justificação racional do mal humano e na ilusão mais profunda de um pensamento que pretendia abolir bem e mal.»<sup>552</sup>*

O mal será uma questão e um desafio colocado à nossa liberdade (suspensão da moral), pois embora sujeitos às injustiças praticadas pelos outros, temos em nós o dever de trabalhar tanto quanto possível para sermos dignos de uma felicidade cuja concretização final não depende de nós.<sup>553</sup>

Diz-nos agora Ricœur, «o *poder sobre*, enxertado na dissimetria inicial entre o que um faz e o que é feito ao outro – noutras palavras, o que esse outro sofre -, pode ser considerado a ocasião por excelência do mal de violência.»<sup>554</sup>; é nesta situação que acontece o extremo, o fundo do mal, com a humilhação, sendo o respeito de si é destruído. A solicitude como troca mútua das estimas de si é a interdição do mal, «é a recusa da indignidade infligida aos outros»<sup>555</sup>.

É com a segunda máxima kantiana “*age de modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como um fim e nunca simplesmente como uma meio*” que Ricœur passa à fase do argumento em que o respeito devido às pessoas tem, no plano moral, com a autonomia, a mesma relação que a solicitude tem, no plano ético, com a perspectiva de “vida boa”.

*«A fim de esclarecer a subtil discordância no seio do imperativo kantiano, não seria legítimo ver nesse imperativo a formalização da Regra de Ouro, a que designa obliquamente a dissimetria inicial da qual procede o processo de vitimização ao qual Regra opõe a exigência de reciprocidade? E será que não seria menos legítimo fazer compreender, por detrás da Regra de Ouro, a voz da solicitude que pede que a pluralidade das pessoas e a sua alteridade não sejam obliteradas pela ideia englobante de humanidade?»<sup>556</sup>*

---

<sup>552</sup> Porée, *O Mal*, 187.

<sup>553</sup> Porée, *O Mal*, 191.

<sup>554</sup> Ricœur, *Soi-même*, 256: «Le “pouvoir-sur”, greffé sur la dissymétrie initiale entre ce que l’un fait et ce qui est fait à l’autre – autrement dit, ce que cet autre subit-, peut être tenu pour l’occasion par excellence du mal de violence.»

<sup>555</sup> Ricœur, *Soi-même*, 259: «[...] refus de indignité inflige à autrui.»

<sup>556</sup> Ricœur, *Soi-même*, 263-264: «Afin de porter au jour cette subtile discordance au sein de l’impératif kantien, n’était-il pas légitime de voir dans cet impératif la formalisation de la Règle d’Or, laquelle désigne obliquement la dissymétrie initiale d’où procède le processus de victimisation auquel la Règle oppose l’exigence de réciprocité? Et n’était-il pas moins légitime de faire entendre, à l’arrière de la Règle

Com estas duas perguntas Ricœur faz o resumo do seu argumento: a Regra de Ouro vai estar numa posição intermédia entre humanidade e pessoa como fim, não deixando que o imperativo categórico seja tratado apenas como a formalização desta Regra. Mas como expressão da sollicitude, de forma que não se esqueça a alteridade das pessoas, sob a ideia genérica de uma humanidade. Além disso, a noção de pessoa como fim nela própria equilibra a noção de humanidade, «uma vez que ela introduz na própria formulação do imperativo a distinção entre a “tua pessoa” e “a pessoa de qualquer outro”.»<sup>557</sup> Deste modo ele evita que uma e outra sejam tratadas como meio. Existindo a pessoa como fim em si mesma, é na maneira de tratar o outro que se verifica a diferença entre pessoa e coisa.

No estudo IX, Ricœur pretende abordar «o terceiro aspeto da tese que governa os estudos que consagramos à dimensão ética do si: uma moral da obrigação, anunciámos, gera situações conflituais em que a sabedoria prática não tem outro recurso, a nosso ver, senão recorrer, no quadro do julgamento moral em situação, à intuição inicial da ética, a saber, a visão ou a perspectiva da “vida boa” com e para os outros nas instituições justas.»<sup>558</sup>. Com este objetivo, Ricœur, concluirá o seu “ciclo fenomenológico-hermenêutico”, no qual faz uma espécie de resumo dos temas abordados nos estudos anteriores.

É com o conceito clássico de imputabilidade que o filósofo marca a correlação entre apreciação ética e moral das ações e as formas mais complexas que a estima de si reveste no curso dos desenvolvimentos que encontramos na primeira secção do VII estudo. No movimento de retorno ao si, Ricœur, faz corresponder a avaliação dos fins da ação à estima de um *si* capaz de hierarquizar as suas preferências e de agir com conhecimento de causa (sobre o “bom” e o “obrigatório”).

*«A imputabilidade, diremos, é a adscrição da ação ao seu agente, sob a condição dos predicados éticos e morais que qualificam a ação como*

---

d’Or, la voix de la sollicitude, qui demande que la pluralité des personnes et leur altérité ne soient pas obliérés par l’idée englobante d’humanité?»

<sup>557</sup> Ricœur, *Soi-même*, 261: «C’est ici que la notion de personne en tant que en fine n elle-même vient équilibrer celle d’humanité, dans la mesure où elle introduit dans la formulation même de l’impératif la distinction entre “ta personne” et “la personne d’autre”.»

<sup>558</sup> Ricœur, *Soi-même*, 279: «[...] le troisième volet de la thèse qui gouverne les études que nous consacrons à la dimension éthique du soi: une morale de l’obligation, avons-nous annoncé, engendre des situations conflictuelles ou la sagesse pratique n’a d’autre ressource, selon nous, que de recourir, dans le cadre du jugement moral en situation, à l’intuition initiale de l’éthique, à savoir la vision ou la visée de “la vie bonne” avec et pour les autres dans des institutions justes.»

*boa, justa, conforme ao dever, feita por dever e, finalmente, como a mais sábia no caso de situações conflituosas.»<sup>559</sup> [...] A quem é que uma ação é então imputável? Ao si, capaz de percorrer o curso inteiro das determinações ético-morais da ação, curso no fim do qual a estima do si se torna convicção. Na convicção encontram-se [...] as objetividades ético-morais da ação e a subjetividade do agente que volta a si a partir e através dessas objetividades.»<sup>560</sup>*

Como o nosso autor nos mostrou, no V e VI estudos, a verdadeira natureza da identidade narrativa se manifesta-se na dialética da mesmidade e da ipseidade. E é no cruzamento destas noções que Ricœur forma o conceito de responsabilidade (na sua relação com passado, presente e futuro), em que o si “responsável” assume as consequências dos seus atos.

Ricœur parte da tentativa de Hans Jonas de reconstruir o “princípio de responsabilidade” que suscitou:

*«[...]uma revolução no nosso conceito de responsabilidade, elevando esse conceito ao plano de um novo imperativo categórico, o de agir de tal modo que uma humanidade futura exista ainda depois de nós, no ambiente de uma terra habitável»<sup>561</sup>.*

Há também uma responsabilidade para com o passado, com o rosto de uma dívida reconhecida, que Ricœur nomeia, como «um passado que nos afeta sem que ele seja inteiramente nossa obra, mas que nós assumimos como nossa»<sup>562</sup>.

---

<sup>559</sup> Ricœur, *Soi-même*, 338: «L'imputabilité, dirons-nous, c'est l'astriction de l'action à son agente, sous la condition des prédicats éthiques et moraux qui qualifient l'action comme bonne, juste, conforme au devoir, faite par devoir, et finalement comme étant la plus sage dans le cas de situations conflictuelles.»

<sup>560</sup> Ricœur, *Soi-même*, 340-431: «A qui une action est-elle alors imputable? Au soi, en tant que capable de parcourir le cours entier des déterminations éthico-morales de l'action, cours au terme duquel l'estime de soi de déviant conviction. Dans la conviction se rencontrent [...] les objectivités éthico-morales de l'action et la subjectivité de l'agent qui fait retour sur soi à parti de, et à travers, ces objectivités.»

<sup>561</sup> Ricœur, *Soi-même*, 342: «Il pense ainsi susciter une révolution dans notre concept de de responsabilité, en l'élevant au rang d'un nouvel impératif catégorique, celui d'agir de telle sorte que qu'une humanité future existe encore après nous, dans l'environnement d'une terre habitable.»

<sup>562</sup> Ricœur, *Soi-même*, 342: «[...] un passé qui nous affecte sans qu'il soit entièrement notre œuvre, mais que nous assumons comme notre.»

E por último, existe um terceiro enriquecimento que a hermenêutica do si mesmo dá à noção de responsabilidade e que está relacionado com o momento presente, que não é o tempo cronológico.

*«Ele tem a espessura que lhe dá precisamente a dialética da mesmidade e da ipseidade, a propósito da permanência do tempo. Conservar-se responsável agora é, de uma maneira que falta explicitar, aceitar ser considerado hoje o mesmo que aquele que fez ontem e que fará amanhã.»<sup>563</sup>*

Mas é no último parágrafo deste estudo que podemos encontrar a síntese do percurso feito ao longo destes nove estudos. É com o *reconhecimento* que Ricœur afirma que a dialética do si-mesmo encontra a sua expressão adequada sob um termo «tão caro a Hegel no período de Iena e em todo o curso ulterior de sua obra»<sup>564</sup>:

*«O reconhecimento é uma estrutura do si que reflete sobre o movimento que leva a estima de si para a solicitude e esta para a justiça. O reconhecimento introduz a díade e a pluralidade na própria constituição do si. A mutualidade na amizade e a igualdade proporcional na justiça transformam a própria estima de si numa figura do reconhecimento, ao refletirem-se na consciência do si mesmo.»<sup>565</sup>*

Este “si” que Ricœur associou ao conceito de “estima”, no plano ético, não se confunde com o “eu” (egológico); serviu, pelo contrário, para mostrar que o que é estimável em si não é apenas a capacidade de agir intencionalmente, mas também com a capacidade de agir, de iniciativa, de começar alguma coisa e saber até que ponto é que a mediação do outro é necessária para que essa capacidade de agir intencionalmente chegue à sua efetuação. É pela solicitude, a segunda componente do visado ético que se desdobra a dimensão dialogal implícita na estima de si. O outro é realmente necessário

---

<sup>563</sup> Ricœur, *Soi-même*, 344: «Il a l'épaisseur que lui donne précisément la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité, à propos de la permanence dans le temps. Se tenir responsable maintenant, c'est, d'une manière qui reste à préciser, accepter d'être tenu pour le même aujourd'hui que celui qui a fait hier et qui fera demain.»

<sup>564</sup> Ricœur, *Soi-même*, 343: «[...] je choisirais] le terme si cher à Hegel dans la période de Iena et dans le cours ultérieur de son œuvre.»

<sup>565</sup> Ricœur, *Soi-même*, 344: «La reconnaissance est une structure du soi réfléchissant sur le mouvement qui emporte l'estime de soi vers la sollicitude et celle-ci vers la justice. La reconnaissance introduit la dyade et la pluralité dans la constitution même du soi. La mutualité dans l'amitié, l'égalité proportionnelle dans la justice, en ce réfléchissant dans la conscience de soi-même, font de l'estime de soi elle-même une figure de reconnaissance.»

na reflexão sobre a ação, na praxis? Esta questão é importante para Ricœur porque se relaciona com a possibilidade da teoria política e ao destino das teorias do direito natural:

*«Essa hipótese de um sujeito de direito constituído anteriormente a toda a ligação social só pode ser refutada se cortarmos a sua raiz. Ora, a raiz é o desconhecimento do papel mediador do outro entre capacidade e efetuação. É exatamente este papel mediador que é celebrado por Aristóteles no seu tratado da amizade.»<sup>566</sup>*

A amizade realiza a mediação entre a “vida boa” a que se aspira e a *justiça*, que é a «virtude de uma pluralidade humana de carácter político»<sup>567</sup>. E ela leva à *reciprocidade* (no plano ético), que só se completa na amizade, na relação mútua na qual se estima o outro tanto quanto a si mesmo. Como já vimos anteriormente, gosta-se do outro por aquilo que ele é, e desta forma promove-se a mutualidade e a igualdade, na relação com o outro. A amizade está, então, no caminho da justiça, na qual «a partilha de vida entre um pequeníssimo número de pessoas cede o lugar a uma distribuição das partes numa pluralidade na escala de uma comunidade política histórica»<sup>568</sup>.

---

<sup>566</sup> Ricœur, *Soi-même*, 213: «Cette hypothèse d’un sujet de droit, constitué antérieurement à tout lien sociétal, ne peut être réfutée qui si on en tranche la racine. Or, la racine, c’est la méconnaissance du rôle médiateur de l’autre entre capacité et effectuation.

C’est très exactement ce rôle médiateur qui est célébré par Aristote dans son traité de l’amitié (philia – Éth. Nic. VIII-IX).»

<sup>567</sup> Ricœur, *Soi-même*, 213: «[...] vertu d’une pluralité humaine de caractère politique.»

<sup>568</sup> Ricœur, *Soi-même*, 220: «[...] où le partage de la vie entre un très petite nombre de personnes cède la place à une distribution de parts dans une pluralité à l’échelle d’une communauté politique historique.»

#### 4. Das capacidades humanas à “capacidade de cuidar”.

Ora, em que é que toda esta temática nos ajuda a pensar e como podemos relacioná-la com a temática das éticas do cuidado? Como podemos ver a análise feita por Ricœur das capacidades humanas em *Soi-même comme un autre*, tem como pano de fundo a fragilidade. O homem capaz é frágil e capaz mas pode ser incapaz. E é o outro, aquele que aparece no caminho que vai permitir e testemunhar o meu trânsito da capacidade à efetuação.

Pensamos ter mostrado isto mesmo, ao longo deste trabalho, nomeadamente, quando abordámos a complexidade relacional da natureza humana e a sua componente social. Na sequência da segunda parte deste trabalho “A fragilidade à luz de uma ética do cuidado”, quisemos pensar o cruzamento possível entre Ricœur e a ética do cuidado, em ordem a pensarmos a vulnerabilidade (que procurámos aplicar às TNC), nomeadamente no modo como «as éticas do cuidado nos convidam a questionar e a enriquecer a antropologia ricœuriana mostrando que as capacidades humanas têm necessidade de ser sustentadas para se desenvolverem e se manterem e que esta “capacidade de cuidar”, como gostaríamos de nomear é uma capacidade ética.»<sup>569</sup> E porque nesta “capacidade de cuidar” há a exigência de um si e de um outro numa interação interpessoal ou social. Vimos também como a “capacidade de cuidar”, ao responder à vulnerabilidade, é ainda «uma capacidade de ver, de se comover e de se comprometer nas práticas efetivas de cuidar»<sup>570</sup>.

*«Hoje, pensar o cuidado, não é unicamente tratar de boas e belas maneiras de praticar a arte de cuidar, é procurar, verdadeiramente, compreender o ser e, assim, tentar escrever uma ontologia (venerável ciência do ser...) renovada. [...] Em cada situação, trata-se de ajudar a sobreviver e, de cada vez, de honrar a dignidade da pessoa vulnerável.»<sup>571</sup>*

---

<sup>569</sup> Sautereau, “Répondre”, 3: «[...] les éthiques du *care* nous invitent à questionner et à enrichir l’anthropologie ricœurienne en montrant que les capacités humaines ont besoin d’être soutenues pour se développer et se maintenir et que cette “capacité de care” comme nous aimerons la nommer est une capacité éthique.»

<sup>570</sup> Sautereau, “Répondre”, 3: «[...] une capacité à voir, à s’émouvoir et à s’engager dans des pratiques effectives de care.»

<sup>571</sup> Dupuis, *Le Soin*, 53: «Aujourd’hui, penser le soin, ce n’est pas uniquement traiter de bonnes et belles manières de pratiquer l’art de soigner, c’est véritablement chercher à comprendre l’être et ainsi,

A estima de si depende, no seu desenvolvimento, da relação com os outros, que é também fonte de vulnerabilidade. O sofrimento revela-se como impotência (incapacidade para agir) de se estimar a si mesmo.

*«[...]a violência e o sofrimento que se desenvolvem nas nossas sociedades surgem mais frequentemente da desvinculação que nelas desencadeia a morte do símbolo: elas afetam as mónadas que, diferentemente de Leibniz, não exprimem mais um mesmo universo e por isso já não comunicam entre elas. Se a fenomenologia deve conjugar-se com a hermenêutica, é neste ponto preciso em que o mal parece desafiar a própria exigência de compreender e interpretar pela sua própria indiferença face aos valores e às tradições herdadas.»<sup>572</sup>*

O mal, o sofrimento, que afeta o si ou o outro interpela o si mesmo, na sua responsabilidade (para consigo mesmo e para com o outro) a compreender-se a si mesmo ou ao outro na sua incapacidade para agir e a poder, na interação, restaurar a confiança nas suas capacidades para agir, atestando-se: «Crer que eu posso é já ser capaz»<sup>573</sup>.

As teorias do cuidado orientam-nos para essa “capacidade de solícitude”, a aptidão para se preocupar com os outros, a capacidade de ser responsável, de responder aos outros, que fez já parte das preocupações de *Soi-même comme un autre*. As éticas do cuidado realizam a manutenção das capacidades humanas na interação, seja a nível pessoal ou institucional.

Como vimos anteriormente, a disposição e prática do cuidado toma em consideração as necessidades do outro, sob a dupla responsabilidade, ética e política, numa tentativa de criação de justiça, que se concretiza numa atividade efetiva de cuidar. Para Fabienne Brugère o cuidado é:

*«[...]uma preocupação responsável com os outros que toma a forma de uma atividade ética e política a favor da vulnerabilidade humana, no*

---

tenter s'écrire une ontologie (vénérable science de l'être...) renouvelée. [...] Dans chaque situation, il s'agit de honorer la dignité de la personne vulnérable.»

<sup>572</sup> Poreé, *O Mal*, 209.

<sup>573</sup> Sautereau, “Répondre”, 5, *apud* Ricœur, *Autonomie et Vulnérabilité*, 90: «Croire que je peux c'est déjà être capable.»

*intuito de a estabilizar ou diminuir. A sollicitude exerce-se e é através do seu exercício repetido que se estabelecem as competências, as disposições ou uma capacidade para nos ocuparmos dos seres frágeis.»<sup>574</sup>*

Esta obrigação surge entre duas pessoas e não é ditada por um princípio abstrato. Brota da concretude relacional da existência.

Não referimos, no entanto, o caso concreto do cuidado de seres frágeis que é exemplificado pelo caso da enfermagem. E embora os estudos sobre o *care* sejam realizados na maioria dos casos a partir dos promotores do *care* e não tanto a partir do lado dos beneficiários do *care*<sup>575</sup>, pouco se fala do bem-estar do lado do cuidador. E hoje em dia assiste-se a um fenómeno a que se chama de *burn-out* profissional dos prestadores de cuidados, ainda que o termo tenha um espectro alargado de aplicação e não se prenda apenas ao caso dos profissionais de saúde. Sobretudo na área da enfermagem, muitos estudos estão a ser realizados sobre este tema e pensamos ser pertinente referir a situação, uma vez que ele afeta a capacidade de cuidar e mais uma vez, neste contexto, as instituições têm um papel importante na melhoria das condições de trabalho dos prestadores de cuidado. A instituição deve estar atenta ao bem-estar dos cuidadores, não só no intuito do bem-estar destes, mas tendo em conta a qualidade da prestação de serviços de cuidado e de tratamentos.

A expressão *burn-out* ou esgotamento profissional surgiu nos Estados- Unidos na década de 70<sup>576</sup> e o fenómeno é considerado um síndrome multifatorial que altera negativamente o comportamento dos profissionais no seu trabalho, devido ao fator stress.<sup>577</sup> Este caracteriza-se por um esgotamento emocional, impedindo o profissional de fazer o seu trabalho normalmente, uma vez que ele fica sem energia e sem motivação. Pode então surgir a deshumanização na relação com o outro, como forma de proteção que faz o profissional isolar-se dos seus pacientes e colegas. Esta situação distingue-se

---

<sup>574</sup> Sautereau, “Répondre”, 7. *apud* Fabienne Brugère, *Le sexe de la sollicitude*, 19: «un souci responsable des autres qui prend la forme d’une activité éthique et politique en faveur de la vulnérabilité humaine, dans l’idée de la stabiliser ou de la diminuer. La sollicitude s’exerce, et c’est à travers son exercice répété que se nouent des compétences, des dispositions ou une capacité à s’occuper des êtres fragiles.»

<sup>575</sup> Cf. Noël-Hureau “Le care”, 15.

<sup>576</sup> Cf. Elodie Poncelet, “Burn-out chez les infirmières. Les moyens pour éviter la combustion d’une équipe” (Dissertação de Bacharel em enfermagem apresentada à Haute école cantonale vaudoise de la santé, 2011), 4.

<sup>577</sup> Cf. Poncelet, “Burn-out”, 1.

também pela perda de realização profissional, desvalorizando-se o cuidador a si mesmo, nas suas competências e no seu trabalho.<sup>578</sup>

Uma das formas, apresentadas para enfrentar o *burn-out* é expressa pela expressão “coping”<sup>579</sup>. Nesta atitude ou processo, o indivíduo é capaz de se ajustar às situações difíceis, centrando-se sobre o problema ou sobre a emoção que o perturba.

Mas nem sempre a pessoa é capaz de o fazer desta forma e mais uma vez devemos assinalar que, cabe à instituição dar uma resposta adequada para prevenir este tipo de acontecimentos. No caso prático dos enfermeiros são dados já alguns exemplos de como prevenir ou resolver esta realidade; pensamos poder estabelecer um paralelo deste caso com as TNC, pelo menos em alguns aspetos, dado que estas não estão ainda institucionalizadas. Esta prevenção pode ser feita através de uma boa base de apoio social aos profissionais. Há que proporcionar-lhes boas condições de trabalho, escutando as suas equipas e colaborando com elas, promovendo o “coping” através de apoio psicológico individual ou de grupo aos profissionais. Uma das hipóteses é a realização de sessões de *mindfulness* e a aposta da formação contínua dos profissionais para que aprendam a relaxar.<sup>580</sup> Voltando mais uma vez a Ricouer e ao papel das instituições pareceu-nos pertinente apresentar este exemplo, que é um dos casos em que a profissão dos prestadores de cuidados é, diariamente, confrontada com a dor e o sofrimento humano num contexto social muitas vezes pouco preparado para ser realizado com dignidade. Julgamos que as instituições devem ter um papel ativo e positivo na melhoria da qualidade de vida dos cuidadores, dos doentes, que recebem esses cuidados e das famílias dos cuidadores e dos doentes, fazendo com que estas instituições sejam o mais justas quanto é possível.

---

<sup>578</sup> Cf. Poncelet, “Burn-out”, 5.

<sup>579</sup> Cf. Poncelet, “Burn-out”, 7.

<sup>580</sup> Cf. Poncelet, “Burn-out”, 20-26.

## 5. Traços fundamentais de “A capacidade do cuidar.”

São três as características presentes na capacidade de cuidar: a capacidade de ver, de ouvir, a capacidade de se comover e a capacidade para agir pelos outros.

A capacidade de ver diz respeito à atenção ao outro, a conseguir discernir quais são as suas necessidades, a saber o que conta, o que é preciso fazer para colmatar, tanto quanto possível, essa necessidade.

Para isso, há que escutar o outro, estar atento à sua narrativa que se altera em caso de vulnerabilidade e como diria Fabienne Brugère há que possuir um certo «talento ético, uma inteligência sensitiva na apreciação das situações»<sup>581</sup>; consideramos esta descrição muito semelhante à solícitude ricœuriana. A decisão da ajuda a ser prestada ao outro será sempre, neste contexto reflexivo, uma decisão ética, além da primeira análise que se situa mais na “sensibilidade preceptiva” da situação. Com efeito, para situações semelhantes, a decisão de ajuda pode variar em função do contexto pessoal, das consequências que terá na vida do si mesmo e dos outros.

A dimensão afetiva da “capacidade de cuidar” tem a ver com a “capacidade de se emocionar”, não tanto no sentido de sentir compaixão (sofrendo à distância) e mais no de criar empatia que leva a agir para atender a necessidade do outro. O sentimento pode ser aqui considerado como o motor da ação<sup>582</sup>.

*«[...]a consideração destas morais do sentimento mostra a seriedade histórica e filosófica dos empreendimentos que elaboram a moral através das relações afetivas, [...] a simpatia não é a solícitude na medida em que ela não considera diretamente a questão da atividade ética como conduta de resposta à dependência. As morais do sentimento são morais do espectador, menos implicado que este ou aquele que exerce a solícitude onde a conduta está enraizada na necessidade de ajuda e de ação responsável.»<sup>583</sup>*

---

<sup>581</sup> Sautereau, “Répondre”, 10, *apud* Fabienne Brugère, *Le sexe de la solícitude*, 76: «d’un certain talent éthique, [d’]une intelligence sensitive dans l’appréciation des situations.»

<sup>582</sup> Cf. Sautereau, “Répondre”, 12.

<sup>583</sup> Sautereau, “Répondre”, 13. *apud* Fabienne Brugère, *Le sexe de la solícitude*, 153: «[l]a considération de ces morales du sentiment montre le sérieux historique et philosophique des entreprises qui élaborent la morale à travers des relations affectives [...] la sympathie n’est pas la solícitude dans la mesure où elle ne considère pas directement la question de l’activité éthique comme conduite de répondre

Ricœur mostra-nos justamente, que a empatia implica uma distância, isto é, o respeito pela alteridade do outro; este deve acontecer, mesmo que o si mesmo se consiga colocar no lugar do outro, mediante a imaginação e através da ideia que referimos anteriormente, segundo a qual a pessoa é insubstituível. Há sempre o “meu lugar”. (Contrariamente à ideia de Fabienne Brugère, que vê na questão da empatia o problema da justa distância, na medida em que esta deve ser criada em função da necessidade de cada um, com uma maior ou menos proximidade.)<sup>584</sup>.

O último aspeto a reter desta “capacidade de se comover”, de estar próximo de alguém, é a de que ela não se realiza apenas na esfera particular, mas que se estende (e este aspeto é muito importante na nossa reflexão a partir de Ricœur) à esfera pública, numa prática efetiva<sup>585</sup>.

---

à la dépendance. Les morales du sentiment sont des morales du spectateur, moins impliqué que celui ou celle qui exerce la sollicitude dont la conduite est enracinée dans la nécessité de l'aide et de l'action responsable.»

<sup>584</sup> Cf. Sautereau, “Répondre”, 13.

<sup>585</sup> Cf. Sautereau, “Répondre”, 14.

## 6. “Capacidade para agir.”

Quando se fala em prática efetiva no contexto das éticas do cuidado há que distinguir duas formas que nos ajudam a compreender a vulnerabilidade: um cuidar de “serviço” e um “trabalho do cuidar”<sup>586</sup>. Na primeira, «a vulnerabilidade entende-se num sentido em que, a realização das capacidades humanas dependem direta ou indiretamente dos outros. [...] como, por exemplo, tomar conta de crianças»<sup>587</sup>. Surge, portanto nos casos em que há, uma *incapacidade* de as pessoas se bastarem a si mesmo em certas necessidades fundamentais, isto é, uma incapacidade para agir.

Já o “trabalho do cuidar”, fortemente marcado culturalmente pelo sexo, classe e raça, foi relegado durante muito tempo para a esfera privada e como a ocupação exclusiva das mulheres. Daí que esta ética do cuidado dos nossos dias pareça à partida uma ética feminista; no entanto, nem todas as suas representantes defendem que ela deve ser uma ética sexista<sup>588</sup>. Há mesmo uma necessidade de desconstruir esta noção.

*«[...]o cuidado está instituído socialmente de tal forma que o trabalho que o acompanha torna-se aquele dos membros menos abastados da sociedade. [...] [Se] nós considerarmos as questões de raça, de classe e de género, nós observamos que as pessoas mais desvalidas na sociedade são de maneira desproporcional aquelas que dispensam os cuidados e que os membros mais ricos utilizam frequentemente a sua posição de superioridade para transferir aos outros a carga de trabalho do cuidado.»<sup>589</sup>*

Esta forma de estar na sociedade reforça os modelos existentes de subordinação e subserviência. Por isso, voltando a Ricœur, cabe aos mais favorecidos alterar esta realidade para “vivermos uns com os outros, em instituições justas”; com efeito, aquele que está numa posição de poder ser solícito para com os mais vulneráveis, de poder

---

<sup>586</sup> Cf. Sautereau, “Répondre”, 15.

<sup>587</sup> Sautereau, “Répondre”, 15.

<sup>588</sup> Cf. Tronto, *Un monde Vulnérable*.

<sup>589</sup> Tronto, *Un Monde*, 156: «[...]le care est socialement institué de telle forme, que le travail qui le accompagne devient celui des membres les plus aisés de la société. [...] [Si] nous considérons les questions de race, de classe sociale et de genre, nous observons que les personnes les plus défavorisées de la société sont de manière disproportionnée celles qui dispensent des soins et que les membres les plus riches utilisent souvent leur position de supériorité pour transférer la charge de travail du care à d'autres.»

exercer a sua responsabilidade para com os outros, por meio da *estima de si* e fazendo valer a Regra de Ouro, não deve esquecer os elementos de reversibilidade, insubstituibilidade e similitude da pessoa, que analisámos anteriormente. Há assim uma responsabilidade social para quem necessita de cuidado e também para quem presta cuidados.

*«Pensar o cuidado em termos de capacidade permite por outro lado, entre outras coisas, poder fazer sobressair a fragilidade que lhe é inerente. Com efeito, esta “capacidade de cuidar”, é igualmente, vulnerável: ela pode falhar. O si pode falhar na sua resposta às necessidades dos outros. É por isto, que esta capacidade também tem necessidade, para ser efetiva, de ser sustentada. Trata-se aqui, no entanto, menos de uma responsabilidade ética do que de uma responsabilidade social e política.»<sup>590</sup>*

O papel da filosofia para pensar o cuidado é importante, não para ser o tribunal da razão em matéria do cuidado, mas porque «se expõe à questão e deixa-se interpelar por ela na medida em que a entende, escuta e estuda.»<sup>591</sup> Analisando a filosofia ricœuriana e toda a argumentação pressuposta nas éticas do cuidado, podemos encontrar nelas (e contra elas) fortes traços da antropologia do filósofo francês e concluir que estes dois movimentos se atestam mutuamente na manutenção do si. Esta ética de ajuda e de cuidados está intimamente ligada à dignidade e vulnerabilidade das pessoas e às questões mais simples do seu dia-a-dia e, pontualmente, às mais excepcionais, como tratamentos experimentais, invasivos, catástrofes naturais, acidentes, etc. Esta é também uma das razões pelas quais pensamos ser pertinente esta nossa meditação sobre o cuidar e, no seu âmbito, uma reflexão sobre as práticas das TNC hoje tão presentes na nossa cultura.

Não podemos ter a pretensão de encontrar ou querer construir uma ética “acabada”, uma vez que o homem é falível e cada prática é irrepetível, mas pensamos, com Hubert Doucet, que se considerarmos a virtude, o cuidar e a narratividade em conjunto, é possível traçar um caminho ético mais próximo das situações concretas. De acordo com

---

<sup>590</sup> Sautereau, “Répondre”, 17: «Penser le care en terme de capacité permet par ailleurs entre autres de faire ressortir la fragilité qui lui est inhérente. En effet, cette “capacité de care”, également, est vulnérable: elle peut faire défaut. Le soi peut faillir dans sa réponse aux besoins des autres. C’est pour cela qu’elle aussi a besoin, pour être effective, d’être soutenu. Il va moins ici cependant d’une responsabilité sociale et politique.»

<sup>591</sup> Dupuis, *Le Soins*, 153: «[...] s’expose à la question et se laisse interpeller par elle à mesure qu’elle l’entend, l’écoute, l’étudie.»

este autor, Ricœur integra estes elementos de forma a orientar a própria ação clínica através de uma sabedoria prática<sup>592</sup>.

Mas voltando às questões que nos surgiram anteriormente e que ligam esta temática àquele que é o motor da nossa tese «Encontro terapêutico e Filosofia. Um caminho percorrido com Paul Ricœur.». Há que particularizar a aplicação desta antropologia à prática das TNC, vendo como ela pode ser plasmada nesta atividade de cuidar.

O sofrimento humano e o problema do mal (“lugar de origem do problema hermenêutico”) são basilares na reflexão ricœuriana e implicam uma crítica à fenomenologia pura, se bem que:

*«[...]esta crítica não implica tanto o abandono da fenomenologia, mas o “enxerto” da hermenêutica na fenomenologia. [...] a hermenêutica sugere, [...], que não há experiência que não seja mediatizada pelos signos, nem conseqüentemente, descrição da experiência que não seja igualmente uma interpretação e não deva, para o efeito, mobilizar conscientemente todos os recursos da linguagem e da cultura.»<sup>593</sup>*

Pensamos ser importante, neste ponto, lembrar uma ideia pertinente que Ricœur nos apresenta no texto *Approches de la personne*<sup>594</sup> de 1990, que se prende com a questão da linguagem, na relação com o si-mesmo, com o outro e com a instituição. O filósofo aborda esta questão no plano semântico e no plano da pragmática, entende como «o estudo da linguagem nas situações de discurso em que a significação de uma proposição depende do contexto da interlocução»,<sup>595</sup> sendo este último plano pertinente, na relação com a instituição.

*«Nós falamos - isto é, eu falo, tu falas, ele fala - mas ninguém inventa a linguagem; ela só é colocada em movimento, ou melhor, tomar a palavra é assumir a totalidade da linguagem como uma instituição que me precede e me autoriza, de certo modo, a falar. [...] A tríade da linguagem: locução,*

---

<sup>592</sup> Cf. Doucet, *L'éthique*, 73.

<sup>593</sup> Poreé, *O Mal*, 205.

<sup>594</sup> Ricœur, “Approches”.

<sup>595</sup> Ricœur, “Approches”, 211: «[...] l'étude du langage dans les situations de discours où la signification d'une proposition dépend du context d'interlocution.»

*interlocução, linguagem como instituição é, portanto, estritamente homóloga à tríade ethos: estima de si, solícitude, instituições justas.»*<sup>596</sup>

Ricœur dá o exemplo da *promessa* como algo que incorpora a tríade ética, uma vez que ao dizer “eu prometo” comprometo-me a fazer algo e ao cumprir a promessa reafirmo a minha estima de si, reforço o reconhecimento mútuo dado que o outro conta comigo, conta que eu cumpra a minha promessa e mantendo-a preservo, para além da minha identidade, a instituição da linguagem, que distribui a palavra<sup>597</sup>. «Na promessa, a estrutura triádica do discurso e a estrutura triádica do *ethos*, encontram-se mutuamente.»<sup>598</sup> Assim, tomar a palavra, é assumir a totalidade da linguagem como instituição, como já vimos.

---

<sup>596</sup>Ricœur, “Approches”, 212-213: «Nous parlons – c’est-à-dire je parle, tu parles, il parle -, mais nul n’invente le langage; il le met seulement en mouvement, ou mieux en oeuvre, au moment où il prend la parole, comme le dit si bien l’expression populaire. Mais prendre la parole, c’est assumer la totalité du langage comme institution me précédant et m’autorisant en quelque sorte à parler. [...] la triade langagière: locution, interlocution, langage comme institution est ainsi strictement homologue à la triade de l’éthos: estime de soi, solícitude, institutions justes.»

<sup>597</sup> Cf. Ricœur, “Approches”.

<sup>598</sup> Ricœur, “Approches”, 212: «Dans la promesse, la structure triadique du discours et la structure triadique de l’éthos se recouvrent mutuellement.»



## 5. CONCLUSÃO

Chegou o momento de pensar, sob a forma de conclusão da nossa investigação, a relação de cuidado como necessária ao desenvolvimento e manutenção da autonomia que, como já sabemos, é frágil. A nossa tese fundamental foi, a partir de Ricœur, a de que a manutenção das capacidades humanas, nomeadamente a de agir, precisa do *care*, de uma ética da proximidade e relação. E procurámos, nomeadamente, aplicá-la à nova realidade das técnicas ditas não convencionais.

Desaparecerá sempre a minha ipseidade com o fenómeno da doença? Poderei recuperá-la se recuperar a minha saúde, a sua reconfiguração manter-me-á o mesmo? A doença pode alterar-me? Como é que esta identidade *idem* se pode revelar no processo terapêutico? A minha história de vida pode ser corrigida pela nova identidade narrativa na doença. A identidade narrativa unifica a experiência temporal vivida, ela não altera o si-mesmo, reconfigura-o, enriquecendo-o, acrescentado a nova experiência de vida a que fui sujeito, com todas as consequências físicas e emocionais do processo de doença. Pois, não é só o meu corpo que se altera ou sofre limitações, mas também toda a minha rede social e interpessoal se pode alterar. A ideia de uma identidade mediatizada pelos textos narrativos (história e ficção) representa o maior desenvolvimento da tese ricœuriana segundo a qual não existe compreensão de si que não seja mediatizada, como já vimos por signos, símbolos e textos; «a compreensão de si coincide, em última análise, com a interpretação aplicada a estes termos mediadores»<sup>599</sup>.

Ainda que o corpo (meu veículo no mundo) se altere pela doença, a ipseidade mantém-se muitas vezes na narrativa pela memória da história narrada, na identidade narrativa. Por isso, mesmo numa situação de grande fragilidade podemos permanecer “*si mesmo*”. Essa fragilidade deve ser acolhida e respeitada. É na interação com o outro que me posso reconfigurar e possibilitar ao outro a sua própria reconfiguração – na medida em que o outro exercita a sua responsabilidade na *atitude de cuidar* que assume, no *pacto de tratamento*, para comigo. E mesmo quando não me posso narrar, na eventualidade da doença não mo permitir, a minha ipseidade continua a poder ser dita,

---

<sup>599</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action: essais d'herméneutique, II*, (Paris: Éditions du Seuil, 1986), 29: «[...] la compréhension de soi coïncide finalement avec l'interprétation appliquée à ces termes médiateurs.»

através do outro (familiar, amigo, pessoa que vive próxima de mim) e onde eu me digo, não deixo de existir na memória do outro.

Que papel tem a justiça e as instituições neste contexto? Na linha de Ricœur, podemos pensar que a justiça deve ser feita àquele que sofre, prestando-lhe o cuidado que ele necessita, no seio de instituições justas. Estas instituições devem permitir que quem recebe o cuidado e quem o presta sejam preservados, o mais possível, na sua dignidade enquanto pessoas.

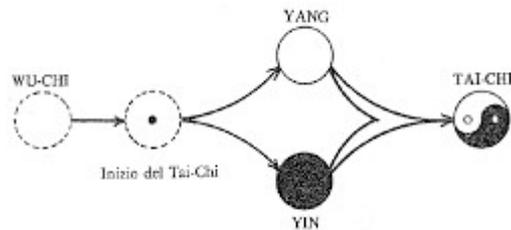
É óbvio que, sendo o homem constitutivamente marcado pela falibilidade, esta pretensão teórica pode ruir a qualquer momento, pela ação livre, pela falha a que pode conduzir, ou não, ao sofrimento e à não concretização da tentativa de conciliação da antropologia ricœuriana com as éticas do cuidado. Contudo devemos consciencializarmo-nos desta realidade para poder orientar uma melhor prática, quer nas TNC, quer na vida em sociedade no geral.



## 6. ANEXOS

### Anexo 1.

Dinâmica Wu Qi e Yin Yang<sup>600</sup>



### Anexo 2.

Dinâmica dos Cinco Movimentos<sup>601</sup>



<sup>600</sup> Imagem retirada, em 8/12/2019, de: <https://www.google.com/url?sa=i&rct=j&q=&esrc=s&source=images&cd=&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwj3tqnm6fmAhURT8AKHbkkAHoQMwi4AShXMFc&url=http%3A%2F%2Fwww.associazionerity.it%2Ftai-chi-e-tai-chi-chuan&psig=AOvVaw3sHryvVVcruQUHe0ez9qLK&ust=1575934412228629&ictx=3&uact=3>

<sup>601</sup> Imagem retirada de: [www.medicinachinesapt.com/filosofia.html](http://www.medicinachinesapt.com/filosofia.html)

Anexo 3.

Quadro recapitulativo dos Cinco Movimentos<sup>602</sup>.

Movimento Constância	Madeira	Fogo	Terra	Metal	Água
Direção	Este	Sul	Centro	Oeste	Norte
Evolução	Nascimento	Crescimento	Transformação	Colheita	Armazenamento
Estações	Primavera	Verão	Canícula	Outono	Inverno
Energias cósmicas	Vento	Calor	Humidade	Secura	Frio
Sabores	Ácido	Amargo	Doce	Picante	Salgado
Odores	Ranço	Queimado.	Perfumado	Cheiro a peixe	Podre
Orgãos	Fígado	Coração Mestre do Coração	Baço, Pâncreas	Pulmão	Rim
Vísceras	Vesícula Biliar	Intestino Delgado	Estômago	Intestino Grosso	Bexiga
Partes do corpo	Tendões	Vasos sanguíneos	Carne e músculo	Pele, pelos.	Óssos e medula
Estados psíquicos (Emoções)	Raiva	Alegria	Preocupação.	Tristeza	Medo
Entidades viscerais	Alma (Hun)	Mental (Shen)	Pensamento (Yi)	Essência Vital (Po)	Vontade (Zhi)
Cores	Azul, Verde	Vermelho	Amarelo	Branco	Preto
Orgãos sensoriais	Olhos	Língua	Boca	Nariz	Ouvidos
Funções sensoriais	Visão	Tato	Paladar	Olfato	Audição
Sons	Gritos	Riso	Canto, Trautear	Choro	Gemido
Secreções	Lágrimas	Suor	Saliva.	Muco nasal	Cospe

<sup>602</sup> Cf. Unchuld, “Comprehensive Discourse on Phenomena Corresponding to Yin and Yang.” in: *Su Wen*.



## 7. BIBLIOGRAFIA

### 1. Principal:

#### Paul Ricœur:

- Ricœur, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Editions du Seuil, 1965.
- Ricœur, Paul, *Philosophie de la Volonté II, Finitude et Culpabilité: «L'homme Faillible»*, Aubier, 1968.
- Ricœur, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1969.
- Ricœur, *Temps et Récit I*, Paris: Seuil, 1983.
- Ricœur, Paul. *Temps et Récit III. Le Temps Raconte*. Paris: Le Seuil, 1985.
- Ricœur, Paul. *Du texte à l'action: essais d'herméneutique, II*, Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- Ricœur, Paul. "L'identité Narrative". in: *Revista Esprit*, Juil./Août 1988.

- Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- Ricœur, Paul. *Lectures 2*. Paris: Éditions du Seuil, 1992.
- Ricœur, Paul. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Éditions Esprit, 1995.
- Ricœur, Paul. “Les trois niveaux du jugement médical”, *Esprit*, n° 227, Dezebrombre de 1996.
- Ricœur, Paul. “ Autonomie et vulnérabilité.” in: *Le Juste 2*, Paris: Éditions Esprit, 2001.
- Ricœur, Paul. “De la morale à l’éthique et aux éthiques.” In: *Le Juste 2*. Paris: Editions Esprit, 2001.
- Ricœur, Paul. “La souffrance n’est pas la douleur.” in : *Souffrance et Douleur. Autour de Paul Ricœur*. Paris : PUF, 2013.

## Medicina Tradicional Chinesa :

- Beltrão, Rogério, e Jorge, Cecília. *Medicina Chinesa – Em busca do equilíbrio perdido*. ... Lisboa: Instituto Cultural de Macau – Círculo de Leitores, 1988.
- *Enciclopédia de Stanford de filosofia*, “Filosofia chinesa e medicina chinesa”, (28 de abril de 2015, Recuperado em 7 de fevereiro de 2015), consultado em 30 de abril de 2018: <https://plato.stanford.edu/entries/chinese-phil-medicine/>
- Coelho, Rogério Beltrão e Jorge, Cecília, *Medicina Chinesa – Em busca do equilíbrio perdido*. Sem local: Instituto Cultural de Macau – Círculo de Leitores, Dezembro, 1988.
- Fung, Yu-Lan. *A History of Chinese Medicine, vol. 1*, Princeton: Princeton University Press, 1952.
- Huang, Alfred. *The Complete I Ching*, USA: Versa Press, 2010.
- Larre, Claude et al. *The seven emotions*, London: Monkey Press, 1996.
- Larre, Claude e al., *Survey of Traditional Chinese Medicine*. Paris: Institut Ricci & USA: Traditional Acupuncture Foundation, 1986.
- Masiá, Juan. *A sabedoria do oriente. Do sofrimento à Felicidade*. Lisboa: Casa das Letras, 2003.

- Shanghai College of Traditional Medicine. *Acupuncture. A comprehensive text*. Washington: Eastland Press, 1981.
- Tessenow, Herman e Unchuld, Paul, *Huang Di Nei Jing Su Wen*, vol.1, USA: University of California Press, 2011.
- Tse, Lao. *Tao Te Ching, Livro do Caminho e do Bom Caminhar*. trad. António Miguel Campos. Lisboa: Relógio d' Água, 2010.
- Tse, Chuang. *Chuang Tse*. trad. António Miguel Campos. Lisboa: Relógio d' Água, 2017.
- Unschuld, Paul. *Medicine in China. A History of Ideas*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1985.
- Unchuld, Paul, *Huang Di Nei Jing Su Wen – Nature, knowledge, Imagery in an Ancient Medical Text*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- Unchuld, Paul, *Huang Di Nei Jing Ling Shu*. USA: University of California Press, 2016.
- Veith, Ilza (tradução). *Huang Ti Nei Ching Su Wên – The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine*. London: University of California Press, 1984.
- Xutian, Stevenson et al. *Handbook of Tadicional Chinese Medicine.*, consultado em 15 de abril de 2018: [https://www.worldscientific.com/doi/pdf/10.1142/9789814293839\\_bmatter03](https://www.worldscientific.com/doi/pdf/10.1142/9789814293839_bmatter03)

## 2. Bibliografia Secundária:

- Benaroyo, Lazare et al. *La philosophie du soin. Éthique, médecine, et société*. Paris: Puf, 2010.
- Beck, Ulrich. “A reinvenção da política.” in: *Modernização Reflexiva: Política, Tradição e Estética na Ordem Social Moderna*. Oeiras: Celta Editora, 2000.
- Beck, Ulrich. *Sociedade de Risco Mundial, em busca da segurança perdida*. Lisboa: Edições 70, 2015.
- Benoist, Jean. *Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical.*, consultado em 26 de Junho de 2019:  
  
[http://classiques.uqac.ca/contemporains/benoist\\_jean/soigner\\_au\\_pluriel/soigner\\_au\\_pluriel.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/benoist_jean/soigner_au_pluriel/soigner_au_pluriel.pdf)
- Brugère, Fabienne. *L'éthique du care*, Paris: PUF, 2011.
- Brugère, Fabienne, “L'éthique du soin: entre solitude et soin, dispositions et pratiques” in: *La Philosophie su Soin*, org. Lazare Benaroyo et al. Paris: PUF, 2015.
- Butler, Judith. *Precarious Life: The powers of a mourning and violence*. London: Verso, 2004.

- Caeiro, António de, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Lisboa: Quetzal Editores, 2004.
  
- Cantista, Pedro “A dor e a clínica.” In: *Dor e sofrimento, uma perspectiva interdisciplinar*. Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida, 2000.
  
- Descartes, Renée. *Discurso do método*. Lisboa: Guimarães Editores, 1991.
  
- Doucet, Hubert. *L'éthique clinique, Pour une approche relationnelle dans les soins*. Canadá: Les Presses de l'Université de Montréal, 2014.
  
- Dupuis, Michel. *Le Soin, une philosophie: choisir et vivre des pratiques de reconnaissance réciproque*. Paris: Éditions Serli Arslan, 2013.
  
- Entralgo, Pedro Laín. *O que é o homem?* Sem local: Notícias Editorial, 2002.
  
- Étienne, Jacques. “La question de l’intersubjectivité. Une lecture de Soi-même comme un autre de Paul Ricœur”. in: *Revue théologique de Louvain*, 28, 1997.
  
- Gadamer, Hans-Georg. *O Mistério da Saúde, o cuidado da saúde e a arte da medicina*. Lisboa: Edições 70, 1997.
  
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

- Gangon, Simon-Olivier, “Michel Foucault et le souci de soi dans l’ Antiquité.”, Dissertação de Mestrado em Sociologia apresentada à Universidade de Laval, 2019.
- Gomes, Isabel. *Dossier Descartes*. Porto: Porto Editora, 2000.
- Guenancia, Pierre. *Descartes*. Bordas: Paris, 1986.
- Hadot Pierre, “Reflexões sobre a noção de *Cultura de Si*.”, *Revista Filosófica de Coimbra* 26 (2017), 183-204.
- Heraclito, “Fragmento B 91” in: *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- Husserl, Edmund *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Lisboa: Phainomenon: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.
- Kirk, Geoffrey et al., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- Kohlberg Lawrence, *Child psychology and childhood education: a cognitive development view*. (New York: Longman, 1987).
- Leão, Paula Ponce. *Hermenêutica e Psicoterapia: da narração ao narrador*. consultado em 10 de Fevereiro de 2017.

URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/38785>

- Lefèvre, Céline. “La philosophie du soin.” in: *La matière et l’esprit*. n° 4: D. Lecourt (dir.), « Médecine et philosophie», Université de Mons-Hainaut, 2006.
- *LOGOS, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1. Lisboa: Editorial Verbo, 1997.
- *Logos, Enciclopédia de filosofia luso-brasileira*, vol. 2. Lisboa: Editorial Verbo, 1999.
- Montenegro, Thereza. “Diferenças de género e desenvolvimento moral das mulheres.” in: *Revista de Estudos Feministas*, vol. 11, no.2 Florianópolis July/Dec 2003.
- Mino, Jean-Christophe. “L’expérience du mal physique.” in: *Souffrance et douleur autour de Paul Ricœur*. Paris: PUF, 2013.
- Noël-Hureaux, Elisabeth. *Le care: un concept professionnel aux limites Humaines?*, consultado em 28 de Junho de 2019, <https://www.cairn.info/revue-recherche-en-soins-infirmiers-2015-3-page-7.htm>.
- Nodings, Nell, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, California: University of California press, 1986.

- Pascal, George. *Pour connaitre Kant*. Paris: Bordas, 1966.
- Pascal, Blaise. *Os pensamentos*. Lisboa: Lenoir, 2017.
- Platão. *Banquete*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- Pellissier, Jérôme e Gineste, Yves, *Humanidade. Compreender a velhice, cuidar dos homens velhos*. Tradução: Joana Chaves, Lisboa: Instituto Piaget, 2008.
- Pereira, Miguel Batista. “Meditação filosófica e medicina” in: *Revista Filosófica de Coimbra* 21, 2002.
- Poncelet, Elodie, “Burn-out chez les infirmières. Les moyens pour éviter la combustion d’une equipe” (Dissertação de Bacharel em enfermagem apresentada à Haute école cantonale vaudoise de la santé, 2011).
- Porée, Jérôme. *O mal*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- Portocarrero, Maria Luísa. *Horizontes da Hermenêutica em Paul Ricœur*. Coimbra: Ariane Editora, 2005.
- Portocarrero, Maria Luísa, “Narrativa e configuração da identidade em Paul Ricoeur.” in: *A Filosofia de Paul Ricœur*, org. Fernanda Henriques, Coimbra: Ariadne, 2006.

- Portocarrero, Maria Luísa. “Ricœur: responsabilidade, imputabilidade e sabedoria prática.” in: *Miscelânea de Estudos em Homenagem a Manuela Gouveia Delille*. Coimbra: Minerva, 2011.
- Portocarrero, Maria Luísa. “Experiências e juízo nas éticas aplicadas.” in: *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 41, 2012.
- Portocarrero, Maria Luísa. “Hermenêutica e fragilidade em Paul Ricœur.” in: *Revista Prometeus*, Ano 6, número 12, 2013.
- Portocarrero, Maria Luísa. "Bioética e filosofia: o princípio de autonomia e os desafios da fragilidade", *Revista Filosófica de Coimbra* 22 (2013), 305 – 555.
- Richir, Marc. « Paul Ricœur : Soi-memê comme un autre.» in : *Annuaire Philosophique 1989-1990*. Paris : Le Seuil, 1991.
- Ruddick, Sarah, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. EUA: Beacon Press, 1995.
- Sautereau, Cyndie. « Répondre à la vulnérabilité. Paul Ricœur et les éthiques du care en dialogue”. in: *Journal of French and Francophone Philosophy | Revue de la philosophie française et de langue française*. Vol XXIII, No 1, 2015.
- Soares, Martinho. *Tempo, mythos e praxis : o diálogo entre Ricœur, Agostinho e Aristóteles*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2013.

- Teixeira, Joaquim Sousa, *Ipseidade e Alteridade*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- Tronto, Joan. *Le Risque ou le care?* Paris: Presses Universitaires de France, 2012.
- Tronto, Joan. *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*. Paris: Éditions La Découverte, 2009.
- Worms, Frédéric. “Souffrant, agissant et vivant” in: *Souffrance et douleur autour de Paul Ricœur*. Paris: PUF, 2013.