



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**

# **BIOÉTICA DA FINITUDE**

**A QUESTÃO BIOÉTICA NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO**

Tese apresentada à Universidade Católica Portuguesa  
para obtenção do grau de Doutor em Bioética

por

STELLA ZITA BRAGA E COUTO DE AZEVEDO

INSTITUTO DE BIOÉTICA

2019





**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**

# **BIOÉTICA DA FINITUDE**

**A QUESTÃO BIOÉTICA NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO**

Tese apresentada à Universidade Católica Portuguesa  
para obtenção do grau de Doutor em Bioética

por

Stella Zita Braga e Couto de Azevedo

Trabalho efetuado sob orientação de

Professor Doutor Manuel Curado

INSTITUTO DE BIOÉTICA

fevereiro de 2019



*Aos meus Avós, de quem veio o Espírito e  
o Amor pelo Conhecimento.*



## INDICE

Agradecimentos .....	vii
Prefácio .....	ix
Resumo .....	xi
Abstract .....	xii
INTRODUÇÃO .....	1
1. Plano de Trabalho .....	3
2. Contextualização e natureza dos problemas .....	4
3. O Cuidado: a mediação prática do saber-fazer e a sua relação com o cuidar ético .....	12
4. A Voz ausente do Paciente e a emergência da Bioética .....	23
5. Dicotomização e reificação antropológicas no discurso biopolítico .....	29

## I PARTE

I. O PRIMADO DA RACIONALIDADE TÉCNICO-INSTRUMENTAL E O ESQUECIMENTO DA RAIZ ONTO-DIALÓGICA DA CONSCIÊNCIA .....	43
1. Reificação das ideias de tempo, experiência e mundo .....	43
2. A Modernidade e a valorização do corpo como corpo-objeto .....	54
3. Temporalidade e constituição da experiência de mundo na linguagem .....	64
3.1. Sofrimento e significação do tempo cósmico na narrativa .....	69
II. O PARADIGMA HERMENÊUTICO-ONTOLÓGICO E O MODELO DA RAZÃO PRÁTICA .....	77
1. O regresso às coisas e a mediação práxica não-operatória .....	77
2. Ethos e existência: habitação e apropriação de possibilidades .....	82
2.1. A historicidade da dimensão relacional no seio da comunidade .....	90
3. Poiesis e reconhecimento: a refiguração ética no horizonte dos dissensos .....	94
3.1. Constituição e apropriação intersubjetiva do ethos .....	101
III. O PARADIGMA BIOCRÁTICO E OPERATÓRIO .....	103
1. De uma ética do sentido para uma ética do cuidar .....	103
1.1. Doação e alteridade .....	103
1.2. Solicitude e cuidado: a palavra na experiência contrastiva .....	109
2. Corporeidade, simbólica e narração .....	116
2.1. O involuntário do voluntário na consciência bioética .....	119
2.2. Do sentido de uma revolução copernicana na relação clínica .....	123

## II PARTE

I. A BIOÉTICA COMO MORAL DE PRINCÍPIOS.....	143
1. O horizonte ético da Bioética: os seus desafios e dilemas .....	143
1.1. O princípalismo de T. H. Engelhardt.....	155
2. O discurso bioético .....	168
2.1. Os quatro princípios: autonomia, dignidade, integridade e vulnerabilidade .....	181
II. O ECLIPSE LOGOCRÁTICO .....	185
1. Os reducionismos biomédicos e tecno-otimistas na visão do humano.....	188
2. A ideia de corporeidade e seu impacto na ideia de saúde do ser.....	190
2.1. A ideia de corpo e de saúde como significação equívoca .....	204
III. O PÓS-PRINCIPIALISMO EM BIOÉTICA.....	208
1. A reconfiguração do humano .....	208
1.1. Desafios antropológicos e educação bioética .....	215

## III PARTE

I. FINITUDE E POSSIBILIDADE .....	225
1. A relação ética na morte e no sofrimento .....	231
II. A CONTINGÊNCIA LOGOCRÁTICA E O IMPERATIVO DA RESPONSABILIDADE RELACIONAL .....	245
1. A contingência ontológica e barbárie: o declínio da ideia de homem.....	245
1.1. A edição genética e a narrativa pós-“O Fiel Jardineiro” .....	261
CONCLUSÃO.....	269
Bibliografia.....	283
Índice Onomástico .....	313
Índice Remissivo .....	318

## *Agradecimentos*

Este caminho reflexivo espelha o trabalho investido na preparação da dissertação de Doutoramento em Bioética no Instituto de Bioética da Universidade Católica Portuguesa, do Porto. Em tal contexto, desejo expressar o meu profundo agradecimento e reconhecimento:

Ao Professor Doutor Manuel Curado pelo estímulo permanente que sempre me dispensou, pelas correções e sugestões críticas que fez a este trabalho e pela abertura de pensamento e de dialética, impressas na sua inestimável orientação. Foram cruciais o seu permanente cuidado, a sua particularíssima e erudita sapiência, bem como o seu espírito crítico a bem da contextualização e fundamentação do conhecimento.

Ao Professor Doutor António Jácomo pelo seu permanente apoio, conselhos e sugestões no âmbito dos problemas levantados ao longo do trabalho.

A todos os membros da Comissão Científica do Instituto de Bioética pelo apoio e disponibilidade manifestados.

Aos meus ilustres Professores com quem dialogicamente deliberei e que me proporcionaram a agência de fixar o olhar no horizonte mais distante: o da atualidade da “arte de não ter razão”.

Aos Amigos que me apoiaram neste exigente percurso.

À minha mãe Estela Zita e à minha irmã Helena Eugénia, pela laboriosa paciência e incentivo.

À Sónia Mendes Barbosa, pelo seu apoio e desafio intelectual, pelo reconhecimento do entrecimento laborioso destas reflexões, e o seu carácter kairológico.

Vila Nova de Gaia, fevereiro de 2019.



## PREFÁCIO

Em abril de 2007 acompanhei os últimos dias do meu pai.

Três anos antes o seu estado de saúde deteriorara-se a um ponto que com a minha mãe, e meus irmãos, tivemos de monitorizar e orientar os seus movimentos, hábitos e ações diárias. A sua perda de consciência do tempo cronológico suspendia a existência no mundo da casa, esquecia o sorriso e a crença no fulgor da alvorada. Mas não dissolvia a esperança na transcendência e cuidado do Outro.

Os cantos recônditos da casa onde vivi, ladeados por prateleiras com coleções de livros e enciclopédias que laboriosamente se foram arquivando numa imensa biblioteca, salvos da destruição aquando da viagem de Lourenço Marques (Maputo, Moçambique) para o Porto, enfatizavam a impotência e o absurdo de um sofrimento pautado, na sua grande maioria, por momentos de profunda consciência. Houve indubitavelmente na doença, no ser humano que foi, algo que se voltou contra a possibilidade e a espontaneidade que lhe marcaram o carácter e o seu olhar perante a Vida e o mundo, a substância e a origem solidária de tudo o que fazia. Abria o coração à alegria e à liberdade, descobrindo o triunfo sobre os obstáculos materiais e imateriais.

Fazer o percurso com o meu pai para o fim evocou memórias e temporalidade familiares, acontecimentos históricos, e acima de tudo, a constituição de uma intencionalidade para valores humanos e planetários. A educação recebida dos meus pais, a par de uma formação através da leitura de autores clássicos e modernos, de uma permanente dialogicidade relativamente ao saber e conhecimento, foram tecidas de relações de cuidado originário, de relação vinculativa, eivadas de esperança no Outro, no próximo, na alteridade – no futuro. A liberdade e a dignidade de estar em paz consigo próprio, portanto com a humanidade inteira, foram o pentagrama da vida. Devo-lhe a possibilidade e atualidade do sentido de uma vida em comum e de uma responsabilidade relacional. Não há explicação para o que vem: o ser de uma vida diz o homem que a vive. A antevisão do possível só pode ter por missão fazer o homem lembrar-se de si mesmo.

10 de dezembro de 2018



## **Resumo**

A presente dissertação propõe uma reflexão sobre a ciência da Bioética. Defende-se que os problemas bioéticos são inseparáveis de problemas antropológicos fundamentais como os da finitude e da vulnerabilidade. Considera-se que o discurso bioético tende a simplificar a natureza e as experiências humanas adotando um ponto de vista claramente influenciado pelas ciências e pela tecnologia. A finitude da existência humana implica quer uma alteração do sentido da expressão do reconhecimento ou alteridade, quer o poder de fazer aparecer o *ethos* nas suas estruturas constitutivas. A finitude é limite inultrapassável da vida porque é trespassada pelo cuidado, pelo compromisso político-social com o outro, fazendo do ser situado um *instante* entre o nascimento e da morte. É porque o conceito existencial de “fim” contém mais do que o conceito epistemológico de “limite”, a compreensão da finitude não pode ser extraída dos saberes “positivos” sobre o corpo, nem da análise do valor epistemológico-cognitivo do corpo. Essa compreensão precede toda a biologia e ontologia da vida: existência, facticidade, perda, luto, festa, caracterizam a finitude, e são constitutivos dos conceitos existenciais de saúde, contingência, doença, morte, sofrimento, de *responsabilidade relacional*. Neste âmbito, defende-se que uma das finalidades da Bioética será a de questionar as soluções encontradas pelos atuais paradigmas que tutelam a novel área de reflexão. Denuncia-se a falta deste questionamento, e o acantonamento do debate bioético contemporâneo a uma simplificação de prós e de contras, simplificação dominante no discurso anglo-saxónico. Depois da denúncia da limitação filosófica do escopo do debate, propõe-se como alternativa uma Bioética da Finitude, só compreensível à luz de uma ética do cuidado. Neste contexto, articula-se a teoria do reconhecimento de tradição hegeliana e os conceitos de experiência de alteridade, finitude, facticidade, falibilidade, vulnerabilidade e *responsabilidade relacional*. Esta tradição de pensamento é confrontada com o niilismo ínsito dos modelos antropológicos contemporâneos. Ao contrário da instrumentalização biotecnológica nas sucessivas reconfigurações dos modelos pós-humano, inumano e transumano, com pretensões aprioristas e universais absolutos, a Bioética necessita de uma viragem quântica. Propõe-se que esta se venha a situar num novo modo de pensar a *diferencialidade* corpórea, os problemas de saúde pública e ambientais, a imortalidade, para além do saber epistémico e da desvalorização do sofrimento enquanto conhecimento encarnado.

**Palavras-chave:** Bioética da finitude, responsabilidade relacional, *ethos*, vulnerabilidade

## ***Abstract***

The present dissertation proposes a reflection on the science of Bioethics. It is argued that bioethical problems are inseparable from fundamental anthropological problems such as those of finitude and vulnerability. It is considered that bioethical discourse tends to simplify nature and human experiences by adopting a point of view clearly influenced by science and technology. The finitude of human existence implies either a change in the meaning of the expression of recognition or alterity, or the power to bring *ethos* into its constitutive structures. Finitude is an insurmountable limit of life because it is pierced by care, by political-social commitment to the other, making it something that is situated between an instant of birth and death. It is because the existential concept of “end” contains more than the epistemological concept of “limit”, the understanding of finitude cannot be extracted from the “positive” knowledge about the body, nor from the analysis of the epistemological-cognitive value of the body. This understanding precedes all the biology and ontology of life: existence, facticity, loss, mourning, celebration, characterize finitude, and are constitutive of existential concepts of health, contingency, illness, death, suffering, *relational responsibility*. In this context, it is argued that one of the aims of Bioethics will be to question the solutions found by the current paradigms that protect the novel area of reflection. The absence of this questioning is heavily denounced, and the same is done to the cantonment of the contemporary bioethical debate to a simplification of pros and cons, a simplification that is rampant in the Anglo-Saxon discourse. After denouncing the philosophical limitation of the scope of the debate, it is proposed as an alternative a Bioethics of Finitude, only comprehensible in the light of an ethics of care. In this context, the theory of recognition of Hegelian tradition and the concepts of experience of alterity, finitude, facticity, fallibility, vulnerability and relational liability are articulated. This rich tradition of thought is confronted with the pervasive nihilism of contemporary anthropological models. Unlike the biotechnological instrumentalization in the successive reconfigurations of the posthuman, inhuman and transhuman, with absolute a priori and universal pretensions, Bioethics needs a quantum leap. It is proposed that this situation should be envisioned according to a new way of thinking the corporeal differentiability, the problems of public and environmental health, and immortality, beyond the sheer constraints of epistemic knowledge and the devaluation of suffering as incarnate knowledge.

**Keywords:** Bioethics of finitude, relational responsibility, *ethos*, vulnerability

# INTRODUÇÃO

Herdeira do fracasso da Ilustração, a Bioética atual revela um núcleo de problemas moldado por várias dificuldades, nomeadamente os seguintes: a procura de critérios e princípios, corroborados pela instância subjetiva dos consensos, constituindo a subjetividade a origem da legitimação moral; nenhuma referência a um critério transubjetivo do bom e do mau, já que tudo fica subsumido na figura de uma definição consensual; alguns princípios em torno dos quais gira a bioética são incompatíveis entre si; a ideia de justiça como sendo, sobretudo, uma noção “jurídica”, onde a norma ocupa um lugar dominante (não é uma virtude do carácter, mas uma norma a que o intérprete deve ater-se sem que isso indique algo do seu *ethos* pessoal), dificuldades de legislação em matéria bioética. A lista poderia continuar.

A urgência de um novo enquadramento para a bioética tem passado pela capacidade de refletir sobre a articulação entre ética e política (Nussbaum, 2007, 2010; Pogge, 1989, 2013; Rawls, 1987; Sen, 2010) retirando-a do restrito contexto ético norte-americano e repensando-a no quadro de uma nova possibilidade capaz de compreender que o ato moral não é um ato individual. A focalização nos direitos individuais dissolveu uma potencial articulação entre esses direitos e o bem comum, nomeadamente.

Tendo a ética apenas sentido na sua manifestação e expressão comunitárias, do mesmo modo a bioética consolidará os seus alicerces científicos quando ultrapassar reducionismos: para além do substrato biológico da consciência emerge a intencionalidade, a memória, a corporeidade, a finitude e a morte que nos inscrevem no pensamento do tempo.

Com a viragem epistemológica de Broekman (1996, 1998) questiona-se a necessidade de a filosofia da medicina regressar à pessoa. Entre vulnerabilidade, a fragilidade e a possibilidade joga-se a *ética do cuidado*, espaço onde cada cuidador, na reserva da sua consciência, guiado por valores e dúvidas, pode reconfigurar sentido(s)

ao *cuidado* (*care*), devolver confiança ou presença àquele que vive o insuportável. O sintoma do mundo contemporâneo é, pois, o de estar conformado pela presença/ausência de uma consciência na dupla vertente: sociopolítica e biopolítica. Partindo do solo que marcou estruturalmente a constituição da identidade do sujeito pós-moderno e o sofrimento ou morte, exige-se uma ética apropriada à vida no regresso à experiência fundamental e originária do agir humano bem como às condições de vida boa do homem contemporâneo.

Após o *linguistic turn* na viragem bioética, as dimensões logocêntrica e apofântica da verdade do discurso correlacionam-se com a dimensão antropológica e uma ética do reconhecimento e da justa distância, a doença, o sofrimento e a cura, ao transformarem radicalmente o sentido da temporalidade.

Enraizando-se na estrutura histórica, dialético-antecipativa da experiência humana, enquanto princípio orientador da dimensão praxística ou ético-aplicada do homem no mundo, a nossa reflexão desloca subsidiariamente a questão da subjetividade para um plano onde o sujeito desvela a sua verdadeira realidade por paralaxes (narrativas) histórico-sociais mais amplas, abrangendo e implicando não só a individualidade, a sociabilidade e a mundaneidade como ainda a temporalidade. Daí a sua condição de *subjetividade* que escapa ao sintoma do discurso decorrente dos pós-humanismo e trans-humanismo e o remeter sempre para uma compreensão e saber mais profundos da realidade e da dialética entre as diferentes facetas do “mim”: a incorporação de condutas aprendidas, os seus papéis sociais, as suas obras, a reflexão sobre si próprio.

O discurso bioético tende a simplificar a natureza e as experiências humanas porque adota um ponto de vista claramente influenciado pelas ciências e pela tecnologia. A finitude da existência humana implica quer uma alteração do sentido da expressão do reconhecimento ou alteridade, quer o poder de fazer aparecer o *ethos* nas suas estruturas constitutivas. A finitude é limite inultrapassável da vida porque é trespassada pelo cuidado, pelo compromisso político-social com o outro, fazendo do ser situado um *instante* do nascimento e da morte. É porque o conceito existencial de “fim” contém mais do que o conceito epistemológico de “limite”, a compreensão da finitude não pode ser extraída dos saberes “positivos” sobre o corpo, nem da análise do valor epistemológico-cognitivo do corpo. Essa compreensão precede toda a biologia e ontologia da vida: existência, facticidade, perda, luto, festa, caracterizam a finitude, e

são constitutivos dos conceitos existenciais de saúde, contingência, precariedade, doença, morte, sofrimento, de *responsabilidade relacional*.

Depois da denúncia da limitação filosófica do escopo do debate, propõe-se como alternativa uma *Bioética da Finitude*, só compreensível à luz de uma ética do cuidado. Ao contrário da instrumentalização biotecnológica nas sucessivas reconfigurações dos modelos pós-humano, inumano e transumano, com pretensões aprioristas e universais absolutos, a Bioética necessita de uma viragem quântica. Propõe-se que esta se venha a situar num novo modo de pensar a *diferencialidade* corpórea, os problemas de saúde pública e ambientais, a imortalidade, para além do saber epistémico e da desvalorização do sofrimento enquanto conhecimento encarnado.

### **1. Plano de Trabalho**

Tendo o presente estudo o objetivo global de aprofundar o problema da exigência de uma ética apropriada à vida acompanhada pela renovação da discussão filosófica sobre a finitude, a concretude de um ser sofredor e sobre o sentido fundamental do seu agir, pretende-se analisar o horizonte de um *etos* vivido questionando a possibilidade de uma validação universal das proposições éticas que preservem o sentido normativo do *etos* dominante – a “antecipação de perfeição”, segundo Gadamer (1988b) –, fazendo aparecer a dimensão finita, histórica e interessada da positividade de toda a experiência humana. Concretizamo-lo no enunciado dos objetivos abaixo elencados:

1. Enriquecer a compreensão das dificuldades epistémicas e antropológicas presentes nos discursos bioéticos contemporâneos.
2. Enriquecer a compreensão da correlação entre a “morte” da cultura (*paideia*), a sua marginalização ou a sua substituição pelos dispositivos técnicos e a (im)possibilidade de fazer abstração da sensibilidade da subjetividade e afetividade (*pathos*).
3. Salientar o aspeto intersubjetivo ou comunitário de todo o *ethos*.
4. Caracterizar a nova subjetividade enformando-a com os conceitos de *apropriação* e de *aplicação*.

5. Aprofundar o alargamento da *ratio* cognitivo-instrumental, demonstrativa, para uma racionalidade estética e ético-prática, argumentativa, fronésica, orientadora da dimensão praxística do homem no mundo.

6. Analisar a possibilidade da reabilitação ética da intersubjetividade social comum através dos conceitos de formação (*Bildung*) e sentido comum (*sensus communis*), na ótica da hermenêutica de Gadamer (1988b).

7. Deslocar uma condição tópica de subjetividade e identidade narrativa para uma condição atópica do sujeito que desvela a sua verdadeira realidade por paralaxes (narrativas) histórico-sociais mais amplas, abrangendo e implicando a sua individualidade, a sociabilidade, a mundaneidade e a temporalidade.

8. Criar rutura(s) com a tradicional exploração antropológica da bioética na defesa do paradigma médico pós-moderno que vincula o *ethos* hermenêutico e o *pathos* prático à medicina.

9. Analisar a articulação entre vulnerabilidade e dignidade, autonomia e vulnerabilidade.

10. Analisar a possibilidade de ultrapassagem da vulnerabilidade inscrita na corporeidade como objeto e sintoma dos discursos pós-humanistas e transumanistas: a possibilidade de uma utopia ilustrada de uma nova construção antropológica com variadas possibilidades de realização.

## ***2. Contextualização e natureza dos problemas***

A reação ao programa normativo da Modernidade, de inspiração kantiana e liberal, surge nos anos setenta do século passado, com o aparecimento do construtivismo ético, o neocontratualismo e as éticas dialógicas. Na senda daquela crítica, a década seguinte viu surgir o reinstaurar das leituras de Hegel e de Aristóteles, suscitando as correntes neoaristotélicas alemãs e anglo-saxónicas (v.g. E. Voegelin, Spaemann, Ritter, B. Williams, Alasdair MacIntyre, Ch. Taylor e M. Walzer). A este propósito, Esteban (2007) refere que

“[R]egressar ao pensamento aristotélico permitia recuperar para o discurso e debate no terreno da ética e da política, questões tais como: a pergunta pela felicidade (e

não só pela justiça), a pergunta pelas virtudes morais, cívicas e políticas (e não só pelas normas), a pergunta pela educação dos sentimentos morais (e não só pela transmissão de regulamentações e procedimentos), a pergunta pela formação do caráter individual e coletivo ao nível da moralidade alcançada pela sociedade (e não apenas pela definição de procedimentos justos).”<sup>1</sup> (pp. 91-92).

Os princípios de racionalidade e de moralidade assim como as diversas noções bioéticas (autonomia, dignidade e justiça, nomeadamente) querem-se universais, mas vivem-se de modo subjetivo. O seu princípio fundamental é o de interditar ver o *outro* como um objeto e uma reificação. A reflexão sobre a deliberação moral ancora-se no caráter prático – não operatório –, do saber-fazer na experiência humana, uma vez que é realizada por aqueles que decidem e atuam com finalidades práticas e concretas, no horizonte da *eudamonia*. Segundo o modelo de deliberação “finely aware and richly responsive” de Nussbaum (1985), cada pessoa deve cultivar uma atitude consciente e responsável de forma a agir corretamente face à diversidade e complexidade das situações vivenciadas: “os únicos critérios apropriados ao bem ético são os locais, internos às tradições e práticas de cada sociedade ou grupo local que indague sobre o bem.” (Nussbaum, 2004b, p. 319).

Em face deste núcleo de correlações, levanta-se a pergunta: como é que a conceção hermenêutica do homem e a sua potencial compreensão é afetada pelo programa de anulação das doenças, pelo aumento da expectativa de vida, pela possibilidade de engendramento e de desenho (*editing*) *in vitro* vida humana? A possibilidade de intervir na biologia humana modifica os parâmetros fundamentais da autocompreensão humana, já a sua dimensão ontológica originária e temporal, já a negatividade essencial de toda a experiência? Se sim, como? Jonas (1994) aponta as limitações das éticas tradicionais na reflexão e deliberação sobre estes e outros problemas emergentes:

“[O] homem faz tenção de tomar a sua evolução nas próprias mãos, com o objetivo não apenas de preservar a integridade da espécie, mas de a modificar através de melhoramentos de sua própria lavra. Saber se temos o direito de o fazer, se estamos habilitados a desempenhar tal papel criador, eis a mais séria das questões que pode

---

<sup>1</sup> Todas as citações, em cuja referência bibliográfica não figure o nome do/a tradutor/a, devem ser consideradas como tradução da autora.

pôr-se ao homem que dá consigo na posse de tão ominosos poderes. Quem definirá a imagem ideal de homem, por que critérios e com base em que conhecimento? Além disso, tem de se colocar a questão do direito moral de experimentar com seres humanos futuros. Estas e outras semelhantes questões, que exigem resposta antes que embarquemos numa viagem rumo ao desconhecido, mostram da maneira mais viva a que ponto os nossos poderes de agir nos empurram para além dos termos de todas as éticas anteriores.” (pp. 54-55).

Gadamer (2004) aludiu aos custos sociológicos de uma nova sociedade de anciãos e, portanto, antecipou as pesadas consequências do alargamento da esperança de vida. À questão da fertilização *in vitro*, assinala o papel importante da mãe, defendendo as bases biológicas naturais da vida humana. Além disso, o possível alargamento da vida não elimina a finitude fundamental do homem: “a finitude não desaparece através do alargamento da esperança de vida.” (Gadamer, 2004, p. 46). Iniciar-se-á uma nova sociedade de “classes biossociológicas”? À reflexão desta problemática dedicamos três partes principais deste trabalho.

A primeira parte ilustra o movimento de apreensão do sentido e do lugar das ideias de tempo, experiência e mundo e a sua problematização segundo uma antropologia fenomenológico-hermenêutica. De uma apreensão do sentido e do lugar da ideia de autonomia aos níveis antropológico e moral discorre no sentido da sua problematização através da ideia de vulnerabilidade. Assim, analisar-se-á o modo como a ideia de vulnerabilidade interpelou as concepções de indivíduo que subentendem o conceito kantiano de “autonomia” e o conceito rawlsiano de “justiça”, abrindo um novo horizonte conceitual de “autonomia”, seguindo as linhas da crítica feminista anglo-saxónica como “autonomia relacional” e da teoria “recognitivista” (reconhecimento) de Honneth (2006, 2008, 2011).

Para a tradição kantiana e liberal, a qualidade central em torno da qual se organiza o sistema das nossas obrigações morais é a autonomia que nos confere o estatuto de pessoa, que assegura a nossa dignidade e que, em última instância, nos torna agentes morais por excelência. No prefácio de *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant (1994b) divide a filosofia moral (ou ética) em duas partes: por um lado compõe-se por uma ciência empírica – “antropologia prática” – que se ocupa da vontade do homem enquanto submetido à natureza; por outro lado compõe-se da “metafísica dos costumes”, ciência pura ou racional, que visa estabelecer princípios práticos *a priori*. A

sua intenção visava fundar uma ciência moral depurada de toda a referência empírica de forma a estabelecer leis práticas de natureza absoluta. Consequentemente, o princípio da obrigação não deve ser procurado na natureza do homem nem nas circunstâncias em que se encontra no mundo, mas *a priori* nos conceitos da razão pura (Kant, 1994b). A metafísica dos costumes interessa-se pela vontade enquanto estiver submetida a leis racionais *a priori* e a autonomia é o atributo da vontade em se conformar às leis da razão. A vontade é autónoma quando se dá a si mesma a sua lei, isto é, quando se submete a princípios práticos puramente racionais. É a simples forma desses princípios (lei universal) que determina o que é bom em si. Limitando-se à lei moral – às exigências da sua razão no domínio prático –, o sujeito só se submete a si próprio, pois, enquanto ser racional (universal), ele próprio é o autor da lei. Esta causalidade da vontade define-se positivamente como liberdade. Segundo Kant (1994b), a liberdade é uma *simples ideia da razão*, que corresponde a um pressuposto necessário da razão de um ser que crê ter consciência de uma vontade, razão pela qual se considera que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade e a liberdade a *ratio essendi* da moralidade. Ao contrário das diferentes teorias da autonomia pessoal, que interpretam o conceito de autonomia do ponto de vista empírico, em Kant (1993, 1994a) quer a liberdade, quer a autonomia *não são conceitos empíricos*. Quer a equivalência entre razão e moralidade, quer a procura da universalidade através de normas abstratas e absolutas que definem o “ponto de vista ético” são insuficientes para ilustrar a complexidade e amplitude da esfera moral humana, na medida em que estas abordagens prescindem do carácter cultural dos valores e dos critérios de valoração moral; em suma, não têm em conta a sensibilidade moral nem o carácter contextual dos juízos (Luis, 2004). A vida humana caracteriza-se pela sua finitude e contingência. Tais dimensões não são abarcáveis por um sistema de normas abstratas. A sabedoria prática não é uma compreensão científica e sistemática, antes é expressão de uma ética do particular que por essa mesma razão só pode ser apreendida através da experiência empírica: “sem as habilidades da perceção o dever é cego e, portanto, carente de poder.” (Nussbaum, 1985, p. 525).

O *ethos* manifesta-se quando os valores se tornam problemáticos dado que constituem as “preferências” (Taylor, 2009) que configuram a identidade pessoal e o sentido da vida boa, o qual está entrecido com o da comunidade onde a pessoa habita: o pensamento é encarnado, dialógico, trespassado de emoção e reflete os diferentes aspetos da cultura onde se situa (Taylor, 2009). Na linha da ética aristotélica, os prazeres

e os bens podem distinguir-se qualitativamente, sendo cada um deles independentemente valioso (Nussbaum, 1995a, 1995c). Assim, não se pode compensar o déficit de algo com maior provisão de outro – maior liberdade política não substitui a falta de oportunidades laborais, educativas ou outras.

Se por um lado Taylor (2009) defende o enraizamento ontológico da pessoa na comunidade, que a precede, por outro reconhece-lhe a competência dialógica na formação de si com os outros:

“Somos agentes encarnados, vivendo em condições dialógicas, habitando o tempo de uma maneira especificamente humana, isto é, vendo o sentido da nossa vida como uma história que liga o passado de onde viemos aos nossos projetos futuros.” (Taylor, 2009, p. 110).

Segundo Gaziaux (1998), no século XVIII a autonomia torna-se “uma palavra-chave da antropologia fundamental. Ela é uma realidade que sobrevém ao homem enquanto homem” (Gaziaux, 1998, p. 422). Revolucionou-se o modo de compreender a natureza humana. A antropologia da Modernidade atribui ao homem poderes específicos: a consciência, a razão e a vontade livre. Na expressão de Genard (1999), ela é uma “antropologia capacitadora” porque concebe o indivíduo como ser soberano e independente, livre de decidir por si e para si próprio. É como crítica à ênfase nas capacidades racionais – liberdade e independência na definição de pessoa – que as antropologias da vulnerabilidade se afirmam na medida em que, por exemplo, o corpo e a *afetividade* (*pathos*) são dimensões que ficam fundamentalmente ocultadas na consciência de si. Desde Locke (2014, 2017) até ao liberalismo contemporâneo, a ideia de que o sujeito é capaz de agir e de julgar por si próprio funda a sua soberania, desqualificando qualquer tipo de sujeição (exterior).

Herdeiro da filosofia prática kantiana, Rawls (1980) propõe um construtivismo moral que permita o estabelecimento dos princípios de justiça alicerçados na autonomia, tal como foi pensada por Kant (1994a, 1994b). O indivíduo age autonomamente na base de princípios racionais e válidos para todos, portanto princípios estes com os quais consentiríamos enquanto seres livres e racionais, colocados sob circunstâncias da posição original (que equivale à conceção kantiana de autonomia). A descrição dos indivíduos na posição original assemelha-se ao ponto de vista *mim noumenal*, do ser racional livre e igual aos outros (Rawls, 1987). Distinguindo autonomia racional (*rational autonomy*) e autonomia plena (*full autonomy*) (Rawls, 1980), a primeira define

a atitude daqueles que deliberam na posição original e que são autónomos no sentido em que, por um lado, nenhum princípio de justiça anterior os orienta na sua deliberação (ideia de “pura justiça procedimental”) e, por outro lado, não são senão motivados pela promoção dos interesses de primeira ordem (*highest-order interests*) das pessoas que eles representam. Esses interesses equivalem às duas capacidades que definem a pessoa moral (*moral person*): o sentido da justiça (a capacidade de compreender e de aplicar os princípios de justiça) e a capacidade de criar e efetivar uma ideia do bem. A autonomia racional define a racionalidade *prudencial* dos agentes na posição original, na medida em que a sua deliberação visa escolher os princípios que irão assegurar a proteção e o desenvolvimento dos poderes que caracterizam a personalidade moral: determinar os meios que permitem promover os seus interesses de primeira ordem (Rawls, 1980). O conceito de *autonomia plena* é relativo aos cidadãos e equivale a um “ideal moral” ligado à noção de *racionalidade*. A racionalidade está representada na posição original pelo conjunto de obstáculos no interior do qual a deliberação tem lugar (simetria, véu de ignorância). Esses obstáculos determinam a equidade dos termos da cooperação; refletem a liberdade e a igualdade da nossa própria concepção como pessoas morais e asseguram que os princípios de justiça selecionados sejam eles próprios equitativos. Rawls (1980) formula assim a distinção entre autonomia racional (*rational autonomy*) e autonomia plena (*full autonomy*):

“A autonomia racional é a dos parceiros como agentes de construção: é uma noção relativamente estreita, que está próxima da noção kantiana de imperativos hipotéticos (ou a noção de racionalidade que encontramos nas teorias económicas neoclássicas); a autonomia plena é a dos cidadãos na vida quotidiana que se concebem eles mesmos de um certo modo e afirmam e agem segundo os princípios de justiça sobre os quais se concertaram.” (p. 521).

Os cidadãos são autónomos no sentido em que os princípios concertados refletem os seus “critérios de racionalidade prática e as suas concepções ideais de sociedade e de pessoa” (Rawls, 2000, p. 28). No entanto, as preocupações de justiça em Rawls não pretendem esgotar o domínio moral; já a sua concepção de pessoa concerne ao domínio político, pelo que a autonomia, mais do que ser moral, é política. Em Rawls (Guillarme, 1999) a ideia de autonomia está ligada à ideia de pessoa e aos seus dois poderes morais. Numa sociedade bem organizada, as pessoas reconhecem-se mutuamente como sendo capazes de criar e realizar uma dada concepção do bem (Rawls, 2000). A concepção de

pessoa como indivíduo dotado de capacidades morais define a visão adequada de autonomia em matéria de justiça. Os bens sociais são definidos relativamente a esta capacidade, e a organização das instituições de base de uma sociedade é justa se ela conceder, igualmente, a cada um as condições que permitam realizar a sua própria concepção do bem: “Se os cidadãos não tivessem uma concepção específica do bem que procuram realizar, as instituições sociais e justas de uma sociedade bem-ordenada perderiam o sentido.” (Rawls, 2000, p. 390).

Esta concepção de pessoa não é de natureza metafísica, nem é um ideal moral, como a ideia de autonomia para Kant (1994a, 1994b) ou a individualidade para Stuart Mill (2004)<sup>2</sup> (Rawls, 1993a). Esta ideia faz parte “das ideias intuitivas de base da cultura de uma democracia.” (Rawls, 1993a, p. 235). Trata-se sobretudo do “valor político de uma vida pública conduzida de acordo com termos que todos os cidadãos razoáveis possam aceitar como equitativos. Isso leva ao ideal de os cidadãos democráticos resolverem as suas divergências fundamentais de acordo com uma ideia de razão pública.” (Rawls, 2000, p. 143). Do ponto de vista político, atribuímos um valor instrumental à nossa autonomia porque a pensamos como a melhor forma de salvaguardar o nosso bem-estar, e um valor intrínseco porque é importante que a nossa concepção do bem seja a *nossa*, que ela exprima a nossa individualidade. “[A] concepção de pessoa é parte de uma concepção de justiça política e social, isto é, caracteriza a maneira segundo a qual os cidadãos devem pensar-se a si mesmos (...) nas suas relações políticas e sociais (...)” (Rawls, 2000, p. 428). Do ponto de vista antropológico, a posse da razão torna-nos iguais independentemente da nossa situação social e dos nossos talentos naturais. É o poder de autodeterminação que nos confere os direitos subjetivos invioláveis, delimitando as fronteiras no interior das quais nem os outros nem o poder coletivo podem penetrar, e que garantem que nenhum indivíduo seja sacrificado pelo bem comum ou pela vontade geral: “Pensamos que cada membro da sociedade possui uma inviolabilidade fundada na justiça ou, como dizem alguns, sobre o direito natural, que tem prioridade sobre tudo, mesmo sobre o bem-estar de todos os outros.” (Rawls, 1987, p. 53). Em Kant (1994a, 1994b), a autonomia (ou a liberdade transcendental) funda o direito inato à liberdade. A natureza racional do homem exige o respeito e confere-nos um valor incondicional que se exprime na ideia de dignidade. A articulação

---

<sup>2</sup> Veja-se a discussão de Rawls em torno do conceito de “constitutivismo político” (Rawls, 2000).

rawlsiana – através da abordagem procedimental do *véu de ignorância* – entre a ideia de pessoa e a ideia de justiça atualiza a perspectiva liberal de que os deveres da justiça global derivam da concepção da pessoa como ser cuja dignidade reside na sua natureza humana, mas independente do lugar em que se encontra; que a sociabilidade humana implica que uma vida com dignidade é em parte uma vida em comunidade e que esta deve satisfazer as necessidades de todos, mesmo na sua multiplicidade, de modo a que a dignidade humana não se veja comprometida pela fome, pela exclusão da esfera política ou pela violência (Nussbaum, 2007):

“No coração desta tradição [liberal] reside uma dupla intuição relativa aos seres humanos: de um lado, todos os homens, pelo simples facto de serem seres humanos, possuem igual dignidade, não importando a classe social a que pertençam; de outro lado, a raiz primeira deste valor reside no seu poder de escolha moral, um poder que consiste na capacidade de planificar a sua vida de acordo com os seus próprios fins. A igualdade moral das pessoas dá-lhes o direito de reivindicar um certo tipo de tratamento como sendo a finalidade da sociedade e da política.” (Nussbaum, 1999, p. 57).

A influência kantiana e liberal norteia até aos dias de hoje o modo de compreensão do agente moral, do *paciente* moral e da própria moralidade, delimitando as fronteiras desta enquanto comunidade moral, excluindo do campo das suas preocupações os restantes animais e a natureza, as obrigações e exigências morais que devemos uns aos outros. A figura do sujeito autónomo, o reconhecimento da nossa igualdade e do direito de realização da nossa própria concepção do bem, além de terem invadido todo o espaço moral, são claramente insuficientes no campo de reflexão sobre as questões morais (Held, 2006). Neste mesmo sentido, Benhabib (1992) reafirma que desde Hobbes a Rawls, passando por Locke e Kant, o domínio moral foi identificado às questões da justiça, fazendo do adulto autónomo e do indivíduo burguês o paradigma do paciente moral. As relações assimétricas entre pessoas dependentes e não autónomas foram sempre *invisíveis* no campo *epistémico*, logo afastadas das preocupações morais:

“A tónica posta na autonomia como o bem humano mais importante e o ideal mais elevado não deixou lugar sério ou significativo às vidas detentoras de uma frágil autonomia, (...). É a posse das capacidades cognitivas que determina o valor do homem.” (Callahan, 2000, p. 117).

### 3. O Cuidado: a mediação prática do saber-fazer e a sua relação com o *cuidar ético*

A experiência do sofrimento, e da doença, em si próprio e no outro, é a expressão da fragilidade e finitude humanas. A dor e o sofrimento implicam uma alteração não só do estado de saúde como do seu próprio sentido, pois a sua dimensão inacessível, oculta (manifesta no sintoma de equilíbrio e harmonia vital) tem o poder de fazer aparecer o tempo e a finitude do homem. Essa experiência, de cariz ontológico-existencial, transformou radicalmente o sentido da temporalidade, revelando simultaneamente dimensões que a Modernidade não contemplou nem refletiu: obriga a adiar projetos, a infletir o sentido e a natureza das relações; a doença e a saúde podem articular-se e pensar-se conjuntamente; exprime o testemunho da *estima de si* se tivermos aprendido a reconhecermo-nos nas nossas ações e realizações; alicerça a ética das virtudes à escala não só antropológica como cosmológica.

O problema da finitude é fundamental para a compreensão da ligação entre ética e política já que dita o modo como configuramos o *outro*, o diferente, o estrangeiro, as virtudes éticas, nomeadamente as do reconhecimento do outro e da solidariedade social e política. A sua relação com o *cuidar ético* traduz-se na abertura ao outro e à experiência contrastiva, na qual o outro é dotado de direitos, autonomia, dignidade e singularidade. A afetividade, a abertura à escuta e ao diálogo, tornam-se valores e virtudes (*capacidades*) construídos pelo homem ao longo da sua existência. A introdução da ética no domínio moral situa a charneira onde confluem valores, direitos e *capacidades*, necessidades e possibilidades de cada indivíduo, garantindo as *bases materiais* (Nussbaum, 1992, 1993) dos principais conjunto de procedimentos vitais para o ser humano.

Um primeiro problema levantado pelas críticas às éticas da autonomia é que o adulto autónomo das concepções liberais, ou de “pessoa” na filosofia kantiana, pouco tem a ver com o que somos na realidade. A pessoa autónoma é frequentemente idealizada, concebida como um ser desencarnado, atemporal, sem necessidades e absolutamente independente. O outro problema é o de que esta posição bane um certo

número de indivíduos (e.g. “as pessoas vulneráveis”) para fora das fronteiras da comunidade moral. Sendo assim, a crítica às éticas da autonomia desenvolve-se quer ao nível da antropologia filosófica, quer ao nível moral. Não se trata apenas de destacar que ao lado dos indivíduos autónomos existem pessoas vulneráveis e dependentes (doentes, deficientes, idosos, ...), como de atestar a vulnerabilidade essencial da existência humana e a sua dimensão corporal: “As noções de vulnerabilidade e de dependência vêm complexificar as concepções tradicionais da autonomia.” (Garrau & Goff, 2010, p. 7). Por outro lado, trata-se de articular os resultados de uma nova concepção de natureza humana no seio do pensamento de uma ética adequada à dimensão da vulnerabilidade e da dependência dos seres: “A modificação das hipóteses que formamos sobre as pessoas muda os termos das questões que as nossas teorias morais devem resolver.” (Tronto, 2009b, p. 214). Portanto, a vulnerabilidade tornou-se uma noção central porque supomos que as questões antropológicas têm um impacto profundo nas questões normativas. Para Tronto (2009b), o nível mais fundamental de transformação dos nossos ideais políticos, resultantes da adoção da perspectiva do *cuidado* (*care*), é provavelmente o das nossas hipóteses sobre a natureza humana.

O lugar das ideias de autonomia e de vulnerabilidade no discurso bioético contemporâneo é preponderante. Além se serem pensados de forma articulada, do ponto de vista moral, o princípio de vulnerabilidade desenvolve-se nos limites experienciados do princípio do respeito pela autonomia. A ideia de vulnerabilidade vem corrigir a concepção de um paciente moral demasiado centrado na ideia de autonomia, reconhecendo a importância de atribuir pertinência moral a outras dimensões humanas numa visão inclusiva das pessoas que estilhaça o modelo de autonomia e normalidade. Não sendo inicialmente um conceito moral, a ideia de vulnerabilidade articula-se primeiramente com a ideia de autonomia sob os pontos de vista ontológico e antropológico. A ontologia da vulnerabilidade e as éticas da solicitude (*care*) ou ainda os defensores da obediência liberal (e.g. Nussbaum), inscrevem a pessoa autónoma num corpo e numa temporalidade. Tendo como novos referenciais ontológico-fenomenológicos e hermenêuticos (sob a égide de Maine de Biran, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Henry, Levinas, Ricœur, Gadamer) e antropológicos (Gilligan, Ruddick, Tronto, Nussbaum, Blum, Honneth), o discurso bioético situa-se na clareira dos diferentes modos como as nossas possibilidades e realizações se tornam indisponíveis em virtude do rompimento do *mal* e da doença na biografia e narrativa

individuais. Aquele pensa não só o momento em que o indivíduo adulto está na posse das suas capacidades e poderes como também a continuidade do seu desenvolvimento, desde a infância à maturidade e à velhice, isto é, pesa a doença, a debilidade como condições inerentes ao ser humano.

A objetivação do *Pathos* pelo discurso científico contemporâneo teve a sua expressão no pensamento do corpo como simples suporte físico de um ego. Tal coisificação manifesta-se num horizonte de esperanças reificadas, numa visão objetivista da dinâmica corporal e mundana, todas as significações que fazem de um corpo vivente, uma realidade subjetiva, são reduzidas e onde a saúde deixa de ser referente metafórico e passa a ser entendida como otimização de um risco. O reconhecimento do saber experiencial não só validou os saberes experienciais, como também permitiu que o indivíduo se aproprie de competências necessárias para que se reconheça nas suas próprias experiências; por conseguinte, não se trata de um reconhecimento apenas retrospectivo, mas também estruturante da ação. Como assinala Habermas (1987a), os acontecimentos passados de uma biografia são, a todo o momento, submetidos ao poder de uma interpretação retrospectiva cujo quadro interpretativo presente num dado momento é determinado por um futuro antecipado. Reconfigura-se, por conseguinte, a nossa experiência temporal confusa, dispersa e, no limite, muda. O tempo confere espessura e contornos aos nossos atos. O passado já não é objeto de conhecimento: é *familiaridade*, é conteúdo psíquico e ôntico da própria consciência. Como *presença*, a consciência vive a sua própria morte; como *espera*, afasta-a. A *espera* não é expectativa, mas antecipação do que se espera. O que acontecerá é uma consequência de uma construção prévia a realizar. A antecipação e a projeção são dimensões estruturantes do conteúdo do tempo e do movimento da consciência.

A experiência da alteridade e da negatividade são o solo constitutivo da finitude humana como diferença, temporalidade e abertura a novas experiências. A dimensão hermenêutica da experiência humana como abertura à verdade do ser-outro constitui-se como abertura a novas referencialidades de possíveis conceções de essência (existência) humana: abertura a um nada virtual do sentido das coisas cujo fundamento é transcendente. O ser e o nada não são substantiváveis, mas sim espaço de tensões contínuas que existirão sempre entre as situações fáticas e as transcendentais (o jogo, o lúdico, o desejo, as imagens) que o homem vai equacionando. Assim, a verdade identifica-se com o sentido enquanto desocultação, manifestação de algo que se torna

explícito, ao contrário da noção clássica da metafísica subjetivista que vê o cumprimento da transcendência na verdade e da definição científico-logicista do ser.

Rompendo com a Modernidade, o século XX legou-nos a constituição de um novo solo para a compreensão e discussão crítica da cultura, dos seus referenciais valorativos, da própria historicidade e temporalidade. Sendo nós seres históricos, a história não só é um meio para conhecer e fazer, mas também um meio para ser; ela é o solo da autoconsciência e o limite de qualquer tentativa de separar aquilo que o homem conhece e faz, daquilo que ele próprio é. Como refere Foucault (2014b),

“Já não é a origem que dá lugar à historicidade, mas a historicidade que na sua própria trama deixa delinear-se a necessidade de uma origem que lhe seria ao mesmo tempo interna e estranha (...). A origem é muito mais cedo a maneira como o homem em geral, como todo o homem, seja qual for, se articula com o já iniciado do trabalho, da vida e da linguagem.” (pp. 433-434).

Coube à Hermenêutica fenomenológica identificar o papel constitutivo da filosofia relativamente à compreensão da cultura e do fenómeno comunicativo, dialógico, entre as diferentes culturas. Foi essa a função interlocutora da Hermenêutica, a da criação de uma cultura hermenêutica, de cultura como perspetividade.

A historicidade das diferenças específicas de cada cultura e visão do mundo é inerente à faculdade e competência interpretativas por si só dinamicamente constitutivas da tradição e do mundo, da unidade das diferentes culturas. Com fortes implicações na análise historicista, legada por Schleiermacher e Dilthey, o conceito husserliano de intencionalidade eliminou a distinção entre imanência e transcendência da consciência em relação ao objeto. Com a *redução* cada experiência vivencial tem ínsitos horizontes existenciais anteriores e posteriores e funde-se em última instância com o *continuum* dessas vivências reelaborando a corrente vivencial. A teoria da intencionalidade, apesar das diferentes experiências, linguagens e valores da consciência individual, sustenta um horizonte mundano comum, o da transcendentalidade do mundo, no qual podemos comunicar não só acerca do que é universal objetivo como do que é particular subjetivo. O estar no mundo é condição de tudo o que nos é dado à consciência.

Na experiência o sujeito é autonomia de sentido porque a sua compreensão e interpretação originárias traduzem sempre a habitação de propostas de mundo/s onde projeta as suas possibilidades. A cada experiência vivencial é inerente um horizonte temporal mais compreensivo do que nela é intencionado ou presentificado. Ao

contrário do mundo objetivável das ciências, Husserl (1976) designa o conceito de horizonte do mundo como *Lebenswelt*, fluindo temporalmente, no qual nos introduzimos no mero viver da nossa atitude natural que não nos é objetivo enquanto tal, já que representa em cada caso o solo prévio de toda a experiência: “Este horizonte do mundo está pressuposto também em toda a ciência e é por isso mais originário do que ela.” (Gadamer, 1988b, p. 310). A *Lebenswelt* é constituída pela subjetividade transcendental, um mundo que é anônimo, prévio e implícito em todos os atos intencionais da consciência, e é a totalidade na qual vivemos como seres históricos. Husserl foi o primeiro a reconhecer que o pretense sujeito de conhecimento pertence ao modo de ser do objeto, de forma que quer o sujeito quer o objeto pertencem à mesma mobilidade histórica. O modo de ser da subjetividade é historicidade absoluta, é temporalidade. Não obstante, na sua análise fenomenológica da constituição, Husserl radicalizou toda a sua herança cartesiana através da *redução* fenomenológica: com a subjetividade transcendental, inclusive a do historiador, não só são eliminados todos os preconceitos filosóficos como a anterioridade fundamental do mundo, já que sendo absoluta tudo lhe é relativo; face à historicidade da experiência, a ideia de um universo de possíveis mundos vitais históricos é fundamentalmente irrealizável: “A infinitude do passado, mas sobretudo o caráter aberto do futuro histórico não é conciliável com esta ideia de universo histórico.” (Gadamer, 1988b, p. 311).

Opondo autoconsciência ao mundo e na linha cartesiana, Husserl (1985, 2006) debateu-se com o problema de mostrar como é que a subjetividade transcendental constitui os outros sujeitos, enquanto partes integrantes do mundo vital, revelando as dificuldades que o problema da intersubjetividade e da compreensão do eu estranho apresentam. A este reducionismo opôs-se Gadamer, segundo o qual a reflexão transcendental que pretende superar a validade mundanal e todo o dado prévio de quanto seja distinto dela, está obrigada a pensar-se a si mesma como circundada pelo mundo vital: “O eu que reflete sabe que vive em determinações de objetivos em face dos quais o mundo vital é a base e fundamento. Neste sentido a tarefa de uma constituição do mundo vital (tal como a da intersubjetividade) é paradoxal.” (Gadamer, 1988b, p. 311).

Em *Cartesianische Meditationem*, Husserl (1947) pretendeu ilustrar a analogia entre o eu e o tu, à semelhança de Dilthey (1988), através de um mundo compartilhado intersubjetivamente. O *outro* aparece inicialmente como objeto da percepção que mais tarde se converte empaticamente com referência puramente transcendental num *tu*. A

substituição heideggeriana do ego transcendental de Husserl pelo ser-no-mundo humano é subsidiária da recusa de uma qualquer instauração dos fundamentos cognitivos últimos do mundo real.

Heidegger (1984) ultrapassa, não obstante, este abandono da subjetividade transcendental para o ser-no-mundo. É a descrição hermenêutica da compreensão ela mesma que se encontra transformada. A questão que ora se coloca é a de saber o que é o ser humano, como é que a vida humana é ela mesma simultaneamente “processo e produto da interpretação” (Warnke, 1991, p. 58). O fenómeno da compreensão não só atravessa todas as referências humanas ao mundo, como também tem validade própria dentro da ciência e resiste a qualquer intenção de o transformarmos num método científico.

Analogamente à *Alegoria da Caverna* de Platão, Fink (1974) considerou que contemporaneamente e de um ponto de vista fenomenológico, a caverna simboliza a situação mundana permanente do homem:

“Somos sempre prisioneiros de uma tradição demasiado pujante de ‘preconceitos’ que nos desviam do ente real em benefício do mundo das ‘sombras’, as nossas e as das coisas. ‘Sombra’ não designa aqui o irreal, o não ente, mas o que extrai o seu sentido do ser do ente real, aquele a quem deve a sua *figura*. Uma sombra é conhecida quando ela é compreendida *como tal*, isto é, referida ao ente sombrio.” (p. 179).

Ser é apresentar-se, rerepresentando-se (imagem) sem se distinguir de si mesmo. Tal como o *ser*, o mundo não preexiste ao aparecimento das coisas, não é estrutura preexistente nem conteúdo preexistente do que aparece, mas produz originariamente espaço e tempo (*durée*) onde o ser se inscreve e compreende o problema da finitude. A constituição profundamente linguística do ser e da sua compreensão (Gadamer, 1988b), a linguagem, como apresentação do modo processual de ser, “comum ao intérprete e ao *interpretandum*” (Portocarrero da Silva, 1990, p. 201), foi omitida pelo historicismo, herdeiro dos pressupostos da ontologia clássica. O conhecimento histórico recebe a sua legitimação da pré-estrutura do ser-aí, o que significa que o objeto das ciências do espírito não é um *factum brutum* (Gadamer, 1988b), um dado mensurável e reconstruível, mas uma relação temporal histórica de *pertença* e participação ontológica como verdadeiro modo de ser do existir, do intérprete:

“A pertença é condição para o sentido originário do interesse histórico, não por a eleição de temas e o questionamento estarem submetidos a motivações subjetivas e extracientíficas (...), mas porque a pertença a tradições não respeita tão originária e essencialmente à finitude histórica do estar-aí, mas ao seu estar-projetado para possibilidades futuras de si mesmo.” (Gadamer, 1988b, pp. 327-328).

A finitude histórica reside nesta mesma condição, a de que o intérprete está “sempre determinado e limitado pela sua pertença a determinadas esferas morais, à sua pátria, às suas convicções políticas e religiosas. (...) a sua participação assenta precisamente nesta unilateralidade inabolível” (Gadamer, 1988b, p. 273); mas é participando na esfera comunal, na tradição, que aquele transcende a sua finitude e particularidade históricas.

O ser que podemos compreender é linguagem, ou por outras palavras, a linguagem é um meio que a consciência utiliza para comunicar com o mundo. Daí que ambos transcendam toda a possibilidade de se transformarem totalmente em objeto – todo o objeto de conhecimento é englobado no horizonte da linguagem:

“O conhecimento de nós mesmos e do mundo, implica sempre a linguagem, a nossa própria. Crescemos, vamos conhecendo o mundo, vamos conhecendo as pessoas e em definitivo a nós mesmos à medida que aprendemos a falar. Aprender a falar não significa utilizar um instrumento já existente para classificar esse mundo familiar e conhecido, já que significa a aquisição da familiaridade e conhecimento do próprio mundo tal como ele nos sai ao encontro. (...) A verdade é que estamos tão intimamente inseridos na linguagem como no mundo.” (Gadamer, 1992, pp. 147-148).

É uma ilusão persistir-se na descrição da pré-compreensão nos termos de uma teoria do conhecimento, isto é, nas categorias de sujeito e de objeto; as relações de familiaridade que se podem ter com o mundo das coisas podem dar-nos uma ideia do que pode significar um dado prévio a partir do qual me abro para uma nova utilização das coisas:

“Toda a ontologia, por muito rica e exaustiva seja o seu sistema de categorias, torna-se, no fundo, cega e desviante do seu objetivo central, se previamente não tiver esclarecido suficientemente o sentido do ser, por não ter concluído a necessidade de o esclarecer como seu problema fundamental. A própria

investigação ontológica dá à pergunta que interroga o ser a sua preeminência ontológica.” (Heidegger, 1984, p. 21).

O que torna possível o conhecimento do ente é a pré-compreensão do ser do ente. A existência humana, não sendo um simples facto, articula no próprio ato da sua manifestação a questão do ser. Pensar é descobrir reflexivamente o caminho do ser: não significa compreender algo originalmente, mas compreender que já se está situado, historicamente.

Há uma “diferença genérica entre o ôntico e o histórico”, como defendeu Yorck von Wartenburg, (cit. In Gadamer, 1988b, p. 327) e Heidegger recuperou no §77, de *Ser e Tempo* (2005): tudo que é historiográfico (*Historische*) orienta-se a partir do histórico (*Geschichtliche*). A história, ao contrário, não tem nenhuma necessidade da historiografia. A história e a tradição não estão sob a alçada de um sistema de regras interpretativas, ou de procedimentos metódicos, das ciências humanas (Heidegger, 2005).

Nas ciências do espírito a tradição histórica ultrapassa fundamentalmente o que nela é investigável; nela a verdade não é só o resultado da crítica histórica, mas fundamentalmente aquilo que se desvela na *participação* do intérprete e historiador nessa mesma tradição. O acontecer é, pois, operante em todo o compreender.

Tal como o acontecer da história não revela em geral qualquer coincidência com as representações particulares e subjetivas daquele que se situa e atua na história, assim também as tendências do sentido de um texto vão para além daquilo que o seu autor teve presente e consciência. O transmitido desvela sempre novos aspetos significativos em virtude da continuação do acontecer.

A linguagem é condição possibilitadora da  *fusão de horizontes* porque é nela que se acumula a experiência histórica e, fundamentalmente, porque é nela que o ser se manifesta na experiência compreensiva e interpretativa.

“Se aceitarmos o axioma de Gadamer, ‘o ser que pode ser compreendido é linguagem’, a essência ‘em suspenso’ de um tal ser-no-mundo deve tornar-se visível na própria linguagem. O torná-lo visível ou iluminá-lo hermeneuticamente significa desde já um confronto crítico. Ela só consegue na medida precisamente em que surge a falta de evidência e a estranheza em tal clara manifestação do existente na linguagem.” (Casper, 1976, p. 23).

É este o significado da estrutura *eu-tu* da consciência historicamente efetual. Se é a tradição que fala no texto, é a dialética da pergunta-resposta que efetua a  *fusão de horizontes* (Gadamer, 1988b, 1992). É a língua que realiza continuamente a fusão dos horizontes do passado e do presente:

“É assim que a língua possui a sua própria historicidade: cada um de nós possui a sua própria linguagem. (...) Aquilo que entendemos pela palavra “verdade” – carácter de abertura – “não latência” das coisas – possui então uma temporalidade e uma historicidade próprias. (...) em todo o esforço para a verdade, percebemos que não podemos dizer a verdade sem um chamamento, sem uma resposta e, por conseguinte, sem a comunidade produzida pelo acordo.” (Gadamer, 1991a, p. 55).

É este o momento da experiência hermenêutica da história efetual em que toda a atualização da compreensão pode entender-se a si mesma como possibilidade histórica do compreendido. O homem é que produz o seu próprio mundo e a sua própria realidade existencial sempre em correlação com a temporalidade. É na temporalidade que a subjetividade do sujeito é descoberta como  *já* no mundo, antes de si mesma e perto dos entes.

A historicidade do estar aí humano é a condição de poder atualizar o passado que inerentemente funciona como pré-compreensão enquanto determinante do sentido existencial. Enquanto ser no mundo, o homem está situado numa tensão entre passado, presente e futuro. Esse mundo e o ser são já urdidos de linguagem porque o passado é sobredeterminante. Todas as transcendências que o homem possa fazer, fá-las sempre com vista à construção de mundos possíveis, mas condicionado por uma situação fáctica e por um “já dito”, por um modo de ser e de um mundo já produzidos.

Na linha da analítica da existência, é na temporalidade que se descobre a verdade como acontecimento e como acontecimento do ser na compreensão do ser do ser-aí: é na temporalidade que a subjetividade do sujeito é descoberta, e onde este deixa de ser  *res cogitans*. É a linguagem na sua função reveladora ou representativa que possibilita a orientação da  *coisa* para a  *subjetividade*: o poder revelador da linguagem é supra-espaciotemporal, abre mundos possíveis que podemos compreender pois nas palavras  *já* atua, sobre nós, o seu sentido.

A palavra é, assim, mediadora da existência – através do corpo e no corpo – e da humanidade que reveste a corporeidade humana: enquanto o homem tem mundo ou múltiplos horizontes, de que são reveladoras as linguagens da sua mão e da sua voz, o

animal (preso no esquema da bioconservação) tem apenas ambiente (Coreth, 1991; Laín-Entralgo, 1989). A ordem do simbólico, do cultural ou do linguístico é o ponto de inserção no mundo, a partir da rutura com a ordem natural.

Associada à crise da autoconsciência moderna do homem, a emergência da noção de homem como problema na fundamentação da filosofia, numa base antropológica, inicia-se na segunda metade do século XIX, deslocando-o do nível transcendental de um conhecimento *a priori* (*Erkennen*) para o nível do *a posteriori* (*Wesensschau*).

O termo “experiência vivida” em Husserl (1976) significa o solo do horizonte da nossa experiência: a experiência *a posteriori* da historicidade e a experiência crítica da razão *a priori*. Não se trata de um autoconhecimento de tipo introspectivo, nem contemplativo. Trata-se de ver a questão do homem como uma totalidade, e o mundo como uma questão aberta face à vida humana.

É complexa a tentativa de caracterizar o conceito de Modernidade na sua radical essência. Como nos diz Baptista Pereira (1990):

“Não é fácil determinar a essência da Modernidade por causa da mudança que afetou todos os grandes ‘topoi’ da Tradição ocidental. Daí a multiplicidade de interpretações que vão desde uma perspectiva cultural, histórica, artística, científico-técnica e social a considerações mais profundas como a mundanização da transcendência, a crise da Metafísica ou da consciência da Transcendência, a perda de substância do mundo, a identidade sujeito-objeto, a visão panteísta do mundo, o seu domínio, a sua dessacralização, a alienação do homem, a absolutização da autonomia do ser humano, a crise do espírito, o esvaziamento de sentido do pensamento, a crise de valores, o esquecimento do ser com o domínio do sujeito e o decorrente niilismo, o individualismo, a perda de participação de sentido, uma sociedade livre sem repressão e em total comunicação ou o acordo do ‘auditório universal’. Na gramática da rutura inaugural que é a Modernidade, distinguem-se termos-chave que valem como linhas estruturantes da consciência moderna, que deram configuração ao rosto europeu: secularização, crítica, progresso, resolução, desenvolvimento e emancipação. Estas categorias são nervuras do texto em que os Tempos Modernos vazaram a interpretação de si mesmos e cuja descrição possibilita uma compreensão mais nítida da génese do homem contemporâneo.” (pp. 35-38).

A Modernidade radicalizou a ideia de que o homem é fundamentalmente um ser dualista, radicalização essa acompanhada pelo antagonismo entre sujeito e objeto, natureza e sociedade, liberdade do indivíduo e as leis e normas sociais e/ou coletivas. A rutura ou transformação da unidade do discurso, tal como a Modernidade o pensou, culminou no jogo das regras linguísticas que, no sistema kantiano, encarnou as estruturas transcendentais do entendimento.

A descrição fenomenológico-hermenêutica constitui-se como um *mostrar*, como uma análise prática originária, e não teórica. O eu, ao contrário dos fenômenos naturais, não pode ser descrito e muito menos explicado com base nas suas características ou manifestações exteriores e objetiváveis, uma vez que uma mesma manifestação exterior pode corresponder a diferentes sentidos de ação.

Na práxis o homem, envolvido pela *poiesis* lúdica, representa-se, torna-se ele próprio jogo, coloca-se em jogo, *potencializando e atualizando continuamente o campo das suas possibilidades* (Fink, 1960): *re-apresentando* as possibilidades “a existência suspende o peso da univocidade característica do seu dia-a-dia, surgindo deste modo, para os outros e para si mesma, sob facetas que habitualmente não podem revelar-se.” (Portocarrero da Silva, 1990, p. 131). No ser-jogado, o homem transforma-se e transforma.

A práxis fenomenológico-hermenêutica distingue-se pela sua contribuição para a determinação do fator da história efetual na consciência daquele que compreende. Isso significa que o compreendido desenvolve sempre uma certa capacidade de convenção, o que contribui para a formação de novas convicções e consensos.

A *applicatio* é sempre revolucionária, isto é, transfiguradora e transmutadora da experiência originária do sentido. A aplicação tem implicações de ordem fenomenológica, hermenêutica e antropológica na medida em que reinstaura o homem na história e na temporalidade, por referência ao horizonte da comunidade, da situação, a que se encontra ligada. A tradição, não olvidando que a própria historicidade é a tradição que se tece na abertura, é uma dinâmica abertura integradora da experiência como totalidade: a experiência hermenêutica é experiência da historicidade.

A pergunta original, como resposta à qual se compreende um texto, assume uma identidade de sentido que, desde o princípio, na sua origem, na sua *fonte* se constitui como mediação da distância entre a origem e o presente. A autonomia da obra, na medida em que esta transcende as suas próprias condições psicossociológicas de

produção e se abre a uma série ilimitada de leituras situadas em contextos socioculturais diferentes (Ricœur, 1969), liberta o discurso da referência imediata a um mundo comum pressuposto no diálogo e abre-o a um mundo próprio, o mundo da obra, da aplicação, da ação, devolvendo “ao profano a dimensão incondicional ou sagrada do seu horizonte afirmando no próprio espaço secular da experiência humana uma pertença sacral, lúdico-normativa, temporal ou intersubjetiva” (Portocarrero da Silva, 1990, p. 156).

A abordagem fenomenológico-hermenêutica visa a abertura da verdade da experiência ela mesma, a totalidade da abertura hermenêutica onde se fundeia a passagem do universal para o particular. Esta abertura é vista à luz do modelo hermenêutico dialógico da pergunta-resposta, e que confronta a tradição e o homem perante o seu próprio autoquestionamento e crítica. Tudo o que é compreensível e demonstrável pressupõe uma inserção temporal e uma distância histórica. A temporalidade e historicidade determinam a compreensão e a explicitação, a dimensão textual e linguística, e são subsidiárias da abertura da existência e liberdade humanas, da objetividade da cultura e da própria intelectualidade. A humanidade originária da linguagem significa a linguisticidade originária do estar no mundo do homem, e a possibilidade de um *sentido de futuro* (Aristóteles, 1998). Ela é mediação e não instrumento reflexivo ou conceptual, que se faz no tempo, entre um passado e um futuro face ao qual o homem projeta e espera.

#### ***4. A Voz ausente do Paciente e a emergência da Bioética***

O homem é, originariamente, um ser prático que, através da linguagem, da memória e da sua capacidade de previsão/antecipação planeia e dirige toda a sua atividade em direção a uma dimensão existencial concreta, histórica e inacabada: o homem vive *projetado* para o futuro, e não para o presente.

Uma das questões subjacentes à reconfiguração contemporânea do conceito de ser humano prende-se com a ultrapassagem de vários sistemas de referências históricas e culturais, de definições e vivências justificadoras de referências antropológicas balizadoras da natureza humana que conduziram ao esvaziamento e perda da experiência de humanidade. As polarizações psicocêntrica, sociocêntrica, teocêntrica e

biocêntrica conduziram sempre à perda da identidade humana não obstante a recusa da intemporalidade das verdades científico-objetivas e a subsequente defesa da temporalidade materializada nas práticas e tradições culturais.

Os problemas morais fizeram sempre parte da medicina, apesar de as decisões terapêuticas recaírem sempre no médico. O modelo “paternalista” vigorou até bem há pouco tempo (apesar de estar ainda enraizada num tipo de discurso clínico) e o lugar da opinião do paciente permaneceu durante vários séculos omissos. Segundo Wolpe (1998a), a voz do paciente como agente moral independente esteve ausente das discussões médicas. Na realidade, a ideia de uma autonomia do paciente ou da sua efetividade moral não aparece nos textos hipocráticos, na oração de Maimónides, na *Ética*, de Percival (cf. M. d. C. Patrão Neves, 2003), nem nos primeiros códigos da *American Medical Association* (AMA) ou do *World Medical Association* (WMA). Para o autor, a ética clínica foi sempre um ramo da ética e deontologia médicas pois sempre se tratou de uma discussão dos deveres médicos para com o paciente, o qual em última instância nunca era chamado a manifestar-se ou intervir sobre as decisões que lhe eram apresentadas. Relativamente ao velho paradigma, o discurso bioético chama a si a importância das decisões do paciente.

As raízes históricas da Bioética moderna foram concebidas a partir de Nuremberga e geradas pelos desenvolvimentos posteriores provocados, no início dos anos sessenta, por controvérsias sobre a diálise e pelas primeiras reflexões de pensadores, tais como Fletcher (1954), Beecher (1966) e Ramsey (1970). Porém, a *Bioética* como novo discurso foi um produto do início dos anos setenta.

Nascida com o aparecimento de controvérsias públicas, como o escândalo de *Tuskegee* (Sgreccia, 1999) e com os primeiros transplantes de coração, realizado por Barnard, foram rapidamente criados institutos e centros de bioética como o *Hastings Center*, em 1969, e o *Instituto Kennedy*, na Universidade de Georgetown, em 1971. Este último foi o primeiro a incorporar o termo “Bioética” no seu próprio nome (*The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics*).

É de destacar um facto decisivo no surgimento da Bioética como disciplina com pretensões de autonomia epistemológica: os progressos da tecnologia médica contemporânea apoiaram-se em pesquisas realizadas no campo da física, da biologia, da bioquímica, da biomedicina, da bioengenharia, e em várias áreas das biotecnologias, rompendo com o que era considerado o campo tradicional de intervenção médica, a

relação médico-paciente. Por conseguinte, quer o termo “Bioética” quer o seu campo de aplicação, apresentam nas suas fundações um conhecimento interdisciplinar, sem nenhuma dominância discursiva por qualquer das áreas científicas suas componentes.

No artigo *How Medicine Saved the Life of Ethics*, Toulmin (1982) analisa a influência que a biomedicina contemporânea teve em assuntos éticos, até aí considerados de natureza tradicionalmente académica (e.g. a relação médico-paciente). Como afirma Wolpe (1998a), a medicina foi incumbida de dar à ética uma voz pública atual e aos filósofos da moral e teólogos uma oportunidade de prestígio e progresso intelectual.

A Bioética surge, portanto, da encruzilhada de três grandes domínios: o dos dilemas éticos apresentados pelos próprios médicos no exercício de uma profissão cada vez mais tecnológica e tecnicizada; o da jurisprudência, quer no que toca às decisões judiciais quer aos debates legais sobre os fundamentos e validade dessas mesmas decisões; o do debate e discussão incessantemente alimentado pelos próprios “bioeticistas”, e posteriormente transformado em narrativa ou discurso ora de *poder*, ora de *contrapoder*.

Como assinala Wolpe (1998a), quanto a filosofia moral se encontrava moribunda nos Estados Unidos, os teólogos, especialmente protestantes, alcançaram uma forte e notável presença entre os “bioeticistas”, com a qual introduziram na sua matriz de pensamento algumas temáticas derivadas das suas próprias posições religiosas (Reich, 1993). No entanto, importava sobretudo dotar os médicos de um conjunto de instrumentos e critérios que agilizassem a sua aplicação e conseqüentemente a resolução de casos cada vez mais difíceis, sobretudo pela complexidade de que se revestiam, e com os quais os clínicos e a prática clínica se defrontavam.

A intervenção da filosofia moral na medicina devia ser governada por essa preocupação de aplicação prática, reservando a metalinguagem de natureza moral para outras áreas de pensamento. A Bioética nasce, assim, como ciência de princípios ou *principialismo*. Desde aí que os discursos internacionais bioéticos foram adquirindo a exigência cada vez maior de uma abordagem holística dos problemas, fruto dos inúmeros fracassos jurídico-políticos na resolução de problemas éticos emergentes (e.g. a conflitualidade entre os princípios de autonomia, beneficência, não maleficência, propriedade, consentimento informado, autoridade política, justiça).

Engelhardt (1995) extraiu as consequências lógicas de posições filosóficas não cognitivistas e convidou, de forma talvez provocadora, a refletir sobre a validade da chamada “moral tradicional” num mundo contextualmente muito diferente daquele em que a dita moral foi pensada. Neste sentido, o corpo teórico de *The Foundations of Bioethics* é consistente e radical (Kuhlmann, 1993), mas talvez o seu mais importante mérito tenha sido o de recordar a necessidade urgente de articular as posições ético-morais com as esferas políticas dirigentes. Uma filosofia moral que permaneça acantonada nos níveis puramente académicos está condenada a um rápido esquecimento, defende o autor. Pelo contrário, se ela definir como objetivo o estabelecer um guia para a ação politicamente relevante e que esteja à altura da celeridade e novidade com que se apresentam os problemas bioéticos, é expectável que a sua exposição adote a forma de princípios.

A vantagem da ética discursiva neokantiana de Engelhardt (1995) consiste na sua compreensibilidade e na sua capacidade de chegar às instâncias diretivas da comunidade política. Mas a sua desvantagem é a de, simplesmente, se tratar de uma ética imoral (*sic*). Apesar de a ética tradicional não ter a capacidade de se fazer ouvir tão facilmente, nomeadamente pelos políticos, ao mesmo tempo o seu discurso assenta em bases incomparavelmente mais sólidas e não recusa o debate sobre as questões verdadeiramente essenciais. Numa palavra, a crítica às éticas de “princípios”, em geral neokantianas, deve ter em conta que também a moral tradicional tem os seus, igualmente compreendidos à maneira de imperativos categóricos. Os defensores da ética tradicional não deviam esquecer que a expressão política da prudência é, nada mais nada menos do que um imperativo categórico: a lei.

Há uma interligação entre os assuntos humanos que tem um “caráter sinóptico-integrativo” (Oberndörfer, 1976-1977) e que uma reflexão de natureza prudencial pensará no horizonte da *política*, transcendendo o seu tradicional modelo de técnica autónoma de resolução de conflitos e articulando os pressupostos de uma vida política responsável e consequente com o que é dado esperar do humano.

A Bioética de raiz norte-americana foi tributária de uma concepção de uma ética com cariz individualista, na qual o princípio de autonomia é a *quinta-essência* de uma teoria moral. Por essa razão, e na linha de diversos autores aqui referidos, defendemos para a bioética um novo enquadramento capaz de refletir a articulação entre ética, justiça e política. A continuidade reflexiva, conceitual e até epistémica, entre ética e

política foi particularmente defendida por Aristóteles (1998, 2004). A sua perspectiva não perdeu atualidade naquilo que se considera ser a descoberta de uma ontologia humana entendida como natureza que só chega a ser aquilo para o qual seja chamada a ser de forma intencional e no seio da ordem comunitária. Para Aristóteles (1998, 2004), a autenticidade do saber está no seu objeto, tal como o está na realização perfeita da vida comunitária: a deliberação é o caminho que o homem segue para orientar a sua vida, mas é na relação entre a prática e o plano da vida que reside o enigma do ajustamento e ligação entre a *Archè* e o *Telos*. O que é reconhecido como bem, o que nós aprovamos, ou não, no juízo proferido sobre nós mesmos ou sobre os outros, obedece às nossas representações gerais do que é bom e bem, mas só adquire a sua verdadeira justeza na realidade concreta do que é particular e singular. Daí a ligação da *phronesis* ao *fronimos*, da prudência à percepção da singularidade de cada situação ou circunstância (Aristóteles, 2004, Livro VI). A deliberação é o caminho que o homem segue na *phronesis* para orientar a sua vida. É na sua relação entre a prática e o plano da vida que reside o enigma do ajustamento e ligação entre a *areté* e o *telos*.

O modelo moderno da teoria, e da sua aplicação, que mutilou a concepção originária de prática, foi superado pela tarefa hermenêutica através do paradigma ético de Aristóteles. O Estagirita pretendeu mostrar que a razão prática e o conhecimento prático não se podem ensinar como a ciência, já que obtêm a sua possibilidade na *πράξις* ou vinculação interna ao *ethos*.

A concepção socrático-platónica de ética não contemplava a historicidade e a diferença como dimensões intrínsecas da própria realidade. Assim o defende Gadamer (1988b, 1992, 2001) quando afirma que o programa aristotélico de uma ciência prática é o único modelo de teoria da ciência que permite conceber as ciências compreensivas.

O conhecimento ético não é um conhecimento objetivo, na medida em que a situação ética não está, de forma alguma, separada nem é exterior à própria pessoa que a vivencia. O saber ético remete-nos para uma forma de verdade (Bem) que não é puro saber e, porque se diferencia na multiplicidade dos seus modos de acontecer, colocando assim uma tarefa de reconhecimento e integração hermenêutica (saber ser) a todo o existir, torna a situação ética em algo que põe em jogo a simultaneidade do *ethos* e do saber e exige toda uma nova maneira (hermenêutica) de pensar a universalidade, a ciência e a concretude; isto é, exigência do saber, ação ou envolvimento, uma escolha, a exigência de uma decisão. Consequentemente, o conhecimento implícito numa

decisão e ação ética não é meramente teórico, contemplativo da norma moral por si só. O movimento é, pois, simultaneamente progressivo e circular: a ética reenvia para a moral num mundo onde o acordo sobre os fins não é concebível; mas a ética designa simultaneamente um fim sem o qual a moral não teria qualquer significação.

O conhecimento moral não é epistémico, ou seja, não está separado em essência de qualquer aplicação; antes pelo contrário, o conhecimento ético é adquirido precisamente na aplicação. O conhecimento ético que governa a ação moral deve ser aplicado à vida histórica, a qual não é sempre idêntica; daí resulta que o projeto de uma ética de essências seja sempre insuficiente na determinação daquilo que em qualquer instância particular é correto e justo. A história produz o conhecimento verdadeiro e justo, tornando-o aplicável porque diferencia, aproximando-o da técnica.

O problema da aplicação da ciência já pressupõe que a ciência como tal possua a sua autocerteza e existência autónoma face a toda a aplicação considerando-se livre da referência a uma possível aplicação; isto acontece, precisamente, porque a ciência não tem competência para presidir à sua aplicação (Gadamer, 1972).

A *ἐπιστήμη* desenvolve-se, portanto, independentemente da aplicação. Ao contrário, a técnica tal como a ética é aplicada ao conhecimento, ou seja, quer o saber técnico quer o saber ético têm em comum o facto de que não são um saber abstrato já que, determinando e dirigindo a ação, implicam um saber prático adequado à tarefa concreta. Este saber-fazer pode ser adquirido através da experiência ou através de uma educação técnica, pois esta é intrinsecamente orientada para a aplicação e este mesmo conhecimento, então adquirido, não é puro pois já está dirigido para a aplicação e pensado por aqueles que são experientes no seu uso.

O conhecimento moral é algo intermédio entre a pura teoria e a pura experiência. Só a experiência, ou ter uma longa experiência, não é suficiente para tomar decisões éticas corretas e justas; tem de haver, simultaneamente, conhecimento dos antecedentes da experiência para orientar essas decisões na ação.

Apesar de a técnica também requerer a experiência, o conhecimento moral (a *phronesis*) ou conhecimento prudencial é diferente daquela pois não é um conhecimento puro, teórico, epistémico, mas um fim em si mesmo. O saber ético é um “saber-para-si”: não é um conhecimento técnico no qual os meios são aplicados a algo diferente, mas antes um conhecimento aplicado a si mesmo, um autoconhecimento.

Quem toma uma decisão ética fá-lo pelo seu carácter, pela educação e pela formação que recebeu, tendo como referência um conhecimento geral daquilo a que se chama um comportamento justo e correto, encontrando numa situação concreta aquilo que é justo.

Na *formação* prática como acesso à universalidade, reconhece-se a determinação fundamental do espírito histórico enquanto reconhecimento de si mesmo no ser-outro. Cada indivíduo que ascende do seu ser natural ao espiritual encontra no idioma, nos costumes e instituições do seu povo uma dada substância que deve tornar sua de um modo análogo ao modo como adquire a linguagem. Neste sentido, o indivíduo encontra-se constantemente no caminho da formação e da superação da sua naturalidade, já que o mundo em que vai entrando está conformado humanamente em linguagem e costumes.

Compreender este mundo remoto implica a exteriorização da consciência, movimento este que impulsiona originalmente a formação no regresso posterior da consciência a si: reconhecer no estranho o próprio, e torná-lo familiar, é o movimento fundamental do espírito, cujo ser não é senão retorno a si mesmo desde o ser outro. Nesta estrutura circular da formação, de exteriorização e regresso, reside a própria estrutura circular da compreensão, na qual o ser-aí se torna aquilo que é.

### ***5. Dicotomização e reificação antropológicas no discurso biopolítico***

Segundo Carmen (1993), o aparecimento do termo *biopolítica* foi marcado por diversos livros, entre eles o de Roberts (1938) - *BioPolitics: An Essay in the Physiology, Pathology, and Politics of the Social and Somatic Organism*. Neste livro, segundo a autora, o conceito é usado como analogia entre o sistema governamental e um organismo vivo; em *Biopolitics*, Thorson (1970), centra a sua análise nos fundamentos biológicos do comportamento político, sobretudo do ponto de vista genético, desde o cérebro até ao mundo das relações de poder (v.g. Carmen, 1987).

A biopolítica também esteve referenciada como modo de o sistema governamental apoiar e regular o comportamento reprodutivo humano, como se pode ler nos trabalhos de Blank (1981), Bonnicksen (1989), e posteriormente de Hottois (1999) *Essais de*

*philosophie bioéthique et biopolitique*. Não se falará aqui, por não ser o objetivo deste trabalho, da herança que também lhe está associada, de ideias de predomínio racial (Mahieu, 1968). Há concepções da biopolítica ligada a múltiplos interesses muitas vezes antagônicos. Em alguns casos, *biopolítica* foi usado como proposta de ingerência política em matérias bioéticas de forma acrítica:

“Uma ideia biopolítica central é a de que quanto maior é o compromisso do governo com a biologia molecular, maior será para a ciência social a oportunidade de conseguir uma plena compreensão do ‘homem político’ como uma de tantas variedades de ‘Homo sapiens em ação’.” (Carmen, 1987, p. 187).

As concepções de Arendt (2002) e de Schooyans (1986) tiveram o mérito de ter antecipado a necessidade de pensar uma nova discursividade política. A morte política de uma comunidade coincide com a sua massificação. Na vida massificada, a ação perde sentido e inerentemente a própria pessoa.

Schooyans (1990, 1991) tentou tirar do âmbito restrito da ética os problemas da *fecundação in vitro* e do aborto, devendo-lhe o uso mais específico do termo biopolítica:

“Todas as discussões sobre os problemas particulares da bioética remetem-nos para um antigo debate substantivo sobre o homem. Como me posiciono na frente dos outros homens? Sou a medida do outro? As disciplinas biomédicas não estão em condições para dar por si só uma resposta final a estas questões. As contribuições do filósofo, do politólogo e do jurista são indispensáveis (...) A genética contemporânea traz à luz o caráter perfeitamente original e distinto do zigoto, que continuará o seu desenvolvimento sem solução de continuidade até à sua morte . . . Se na sua essência a democracia é o reconhecimento da mesma dignidade para todos os homens, seria a assegurar sua ruína excluindo desta perspectiva universal uma categoria particular de seres humanos (ou seja, os embriões excedentários da F.I.V.). Portanto, a única questão real colocada ao político é: que tipo da sociedade queremos promover? A resposta do político não pode ser seguir o rebanho, nem pode consistir em colaborar com aqueles que, aproveitando as vantagens e complexidade dos problemas biotecnológicos, abusam do público com um apoio dos *media* (...). Expressas em termos positivos, essas tarefas do político são resumidas a uma: salvaguardar um requisito fundamental de justiça, cujo princípio e fim é o respeito incondicional de todo o ser humano.” (Schooyans, 1986, pp. 113-115).

Mainetti (1991) também se referiu à necessidade de um biodireito e de uma biopolítica: “Biodireito e biopolítica (...) são dimensões incontornáveis para configurar a bioética, que não deve cair num evasivo dualismo do “ético” e do “social” em face do seu objeto complexo e problemático.” (Mainetti, 1991, p. 17).

Após o *linguistic turn*, na viragem bioética as dimensões logocêntrica e apofântica da verdade do discurso correlacionam-se com a dimensão antropológica e uma ética do reconhecimento e da *justa distância* (Ricoeur, 2001a).

Analisando o horizonte de um *ethos* vivido, questionamos a possibilidade de validação universal das proposições éticas que preservem o sentido normativo do “ethos” dominante, fundo normativo instruído pela educação, situação e tradição.

Propomo-nos um estudo centrado na inseparabilidade dos problemas bioéticos (o nascimento e a morte, a vulnerabilidade, a loucura, o sofrimento e a dor) de problemas antropológicos fundamentais, rejeitando a simplificação da definição de bioética como lugar de encruzilhada de ciências, tecnologias e humanidades.

Tendo como referenciais antropológicos a Bioética é, também, uma encruzilhada de relações interpessoais na sua capacidade de rerepresentação do outro, do mais vulnerável, do mais sofredor face às instituições ávidas de informação e de conhecimento. Donde a importância da existência da intencionalidade de uma consciência bioética que assinale os limites de todo o saber circunscrito pelo primado do acontecimento, das percepções subjetivas, das representações macronarrativas nas quais jogam e são jogadas a morte, a sexualidade, a filiação, o mundo, o estranho e o familiar.

Foi a fenomenologia do reconhecimento da vulnerabilidade do ser humano que estabeleceu a *ética do cuidado* como instrumento de reflexão bioética do ponto de vista sociopolítico, na expressão de Nussbaum (2002) como “emoção democrática”. Como superar a vulnerabilidade inscrita na corporeidade para a investir numa consciência ética? Curar os corpos implica curar a fragilidade e vulnerabilidade humanas? O *conatus* (Espinosa, 1960) orienta a existência humana no mundo. Esse desejo enformado pela experiência e pela agência humana de autonomia desenvolveu-se na capacidade de deliberação e de escolha.

Daí que, no quadro de uma Bioética da Finitude, a ética do cuidado aloque as regras normativas que determinam moralmente as decisões concretas de forma justa e

traga para o centro da intencionalidade a experiência de vulnerabilidade no horizonte neo-aristotélico do cuidado e do reconhecimento.

Defende-se a ultrapassagem do pensamento das ideias de liberdade e de autonomia como autodeterminação de uma vontade para a sua significação como expressão radical de processos argumentativos e deliberativos alicerçados no reconhecimento de que a vulnerabilidade partilhada é intrínseca à condição humana de finitude.

Defende-se o projeto de uma *revolução copernicana* no discurso bioético e na ética do cuidado: cuidar corresponde à exigência quer de reconhecer a finitude e as suas próprias capacidades, quer a do outro. Cada capacidade humana corresponde a uma forma particular de vulnerabilidade. A definição de vulnerabilidade é assim apresentada como preconceito positivo na conceção de paciente moral e nas definições de dignidade e de pessoa.

O estatuto do vulnerável qualificador de todo o ser humano é extensível a todos os seres privados de agência ou de direitos, fazendo dela uma noção ambígua, por vezes mesmo confundida com a noção de capacidade ou capacitação, com implicações muito pouco negligenciáveis, essencialmente do ponto de vista político.

Aqui analisa-se de que forma se articulam autonomia, vulnerabilidade e dignidade. A categoria de vulnerabilidade generalizou-se e impôs-se inclusive narrativamente nos textos internacionais de bioética e das ciências sociais de forma a repensar-se a ideias de solidariedade face à excessiva transferência de responsabilidades (e.g. ao nível do princípio de autonomia) para os sujeitos mais frágeis e dependentes. As experiências de falibilidade e de vulnerabilidade situam-nos na necessidade e reconhecimento do outro no seio de uma relação reversível e recíproca. Tal é o fundamento da solidariedade social.

Os princípios de autonomia, de dignidade, de consentimento informado, de vulnerabilidade, nomeadamente, querem-se universais, mas vivem-se de modo subjetivo. O seu princípio fundamental é o de interditar ver no outro um meio, um objeto, uma reificação. A responsabilidade relacional é o núcleo fenomenológico-hermenêutico onde se permite transformar uma vulnerabilidade em capacitação recíproca. Ela opera uma “revolução copernicana” na relação clínica porque supera a perspectiva intersubjetiva do reconhecimento e do cuidado (*care*) através da sua dimensão normativa e institucional no contexto clínico.

Na segunda parte, atravessamos especificamente a obra de Ricœur e Levinas seguindo o fio condutor da dialética entre autonomia e vulnerabilidade no que respeita à sua pertinência. No que diz respeito a Ricœur, retiveram a nossa atenção os livros e artigos que podemos ligar à elaboração progressiva da “pequena ética”, que vão de *O Problema do Fundamento da Moral* (1975) aos três estudos de *Si Mesmo como um Outro* (1990) e aos textos específicos sobre as ideias de autonomia e vulnerabilidade. Apesar de tardia no seu pensamento, a ideia de vulnerabilidade aparece com Jonas (1995, 1996) sob a égide da responsabilidade, nos escritos de ética médica e na senda da problemática do “homem capaz”. É também desta temática que surge a questão da autonomia. Quanto a Levinas, as suas duas publicações (1978, 1987b) configurarão os contornos das nossas principais reflexões neste campo. Levinas pretendeu ultrapassar o sujeito da consciência intencional apresentando-nos uma subjetividade sensível e corporal. O confronto entre Ricœur e Levinas sobre o problema da autonomia e a vulnerabilidade permite não só aprofundar a reflexão sobre a vulnerabilidade como circunscrever-lhe os limites.

Na linha de Pincoffs (1986), defendemos a libertação de preconceitos dicotómicos, subjetivo-transcendentais e empíricos-biológicos. O modelo aristotélico de racionalidade permite essa aproximação ético-antropológica ao solo da solidariedade prática na qual a compreensão e autocompreensão humana se transformam em reconhecimento e proximidade: solidariedade vivida (*sentido comum*) e responsabilidade histórica na defesa das prioridades ética, cultural, política e ontológica do outro. No primeiro capítulo são refletidas as discussões sobre a instrumentalização e manipulação da vida a partir da tomada de consciência generalizada de que a manipulação tecnológica do humano é correlativa de profundas e radicais implicações morais. Por outro lado, estas não coexistem como se de problemas se tratassem e cuja resolução compete à consciência individual de quem é afetado na sua vulnerabilidade e fragilidade.

Neste sentido, as problemáticas levantadas circunscrevem-se à eticidade da *praxis* biotecnológica naquilo que colateralmente implicou a reconfiguração do humano através das ideias de *Care*, *Souci* ou *Sorgen*, e a consequente jornada para um pós-princípioalismo, impressa nos desafios antropológicos de uma educação bioética e na defesa de um discurso bioético alicerçado na finitude (vertente antropológica) e na vulnerabilidade (vertente ética). O trabalho em torno destas duas vertentes, nas suas

diferentes modalidades de temporalidade, corporeidade e relação, poderá substituir a concepção de ser humano como sujeito autónomo.

É a precariedade da carne, a sua imperfeição expressa na doença e na dor que a atingem, na sua vulnerabilidade e fragilidade, na sua finitude fenomenológica, que conduz o homem à utopia da saúde perfeita, à procura da imortalidade, e consequentemente à autodivinização do Ego. A ideia de saúde foi transformada em objeto científico-tecnológico, reduzindo-se a sua dimensão de experiência singularmente vivida, sendo valorizada como “bem” puramente fisiológico, emergindo uma nova forma de dissolução da carne, de desencarnação do Ego.

Em alternativa a uma antropologia objetivista ou biotecnológica, a afirmação da não-coincidência do eu e do corpo implica que o significado humano do corpo não esteja inscrito na dimensão biológica e fisiológica do corpo orgânico e objetivo, na linha da herança do *cogito* cartesiano; implica antes uma exegese da consciência, o inventário das esferas de sentido de que a consciência se apropria na constituição do *Si*: “A ‘consciência’ é somente a interiorização desse movimento que é preciso encontrar na estrutura objetiva das instituições, das obras e da cultura”. (Ricoeur, 1969, p. 320). Esperar é, sempre, esperar no “Outro” (Marcel, 1944): a doença, o sofrimento e a cura, ao transformarem radicalmente o sentido da temporalidade. À relação entre tempo e eternidade sobrepõe-se a que liga tempo e alteridade, sofrimento e cuidado enquanto possibilidade ontológica da experiência da precariedade, do *esquecimento do morrer*, do “mistério da saúde” (Gadamer, 2009b).

A linguisticidade que atravessa todo o enigma do corpo (Marcel, 1935) impôs ao pensamento ocidental contemporâneo a não identificação do corpo como uma coisa objetiva, como uma coisa que temos e de que dispomos, mas como corpo vivido como um *mim-mesmo*. Segundo Abelardo (cit. In Lahire, 2001), essa abstração, que se prolongou ao longo da Modernidade, fez esquecer que o “modo de existir” deste ser que é o homem não se reduz a uma abstração que o vê como ser autónomo quer do ponto de vista antropológico, quer do ponto de vista moral <sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> “Si je considère cet homme comme substance ou comme corps, en négligeant le fait qu’il est animal, ou grammairien, mon intellection ne porte sur aucune propriété qui ne lui appartienne réellement, elle se contente de négliger certaines de ses qualités. Et quand je dis que mon attention porte seulement sur cet être en tant qu’il possède telle qualité, la restriction concerne mon attention, nullement la manière d’exister de cet être, sans quoi mon intellection serait creuse. Nous ne disons pas, en effet, que cette réalité possède seulement telle qualité, mais que je la considère seulement en tant qu’elle possède cette qualité. En un sens, il reste vrai qu’on la considère intellectuellement autrement qu’elle n’est en réalité, non pourtant avec une autre structure que la sienne... mais

As éticas da vulnerabilidade representam um modo de contestação dessa abstração e reificação. A crítica da corrente feminista põe em causa a concepção desincarnada e descontextualizada do ser humano por parte das teorias morais neokantianas e liberais.

É na palavra e na ação que o *mim (ipse)* se apresenta como pessoa, em carne e osso, e é através desta, enquanto pertença a uma dada cultura que o homem se constitui como portador de uma visão do mundo e das coisas. Ao atribuir ao corpo múltiplas significações num universo simbólico, este humaniza-se, constituindo-se assim como possibilidade fundamental de expressão e de realização de si do homem na linguagem do mundo (Heidegger, 2000).

A não-coincidência originária do eu e do corpo é uma consequência de a natureza humana ser *excesso* em relação a todas as potencialidades do corpo orgânico; excesso que se manifesta no pensamento, na vontade, na liberdade, as quais por sua vez se exprimem e realizam na corporeidade:

“A vida não é, como já o mostram as filosofias da vida, nem uma coisa nem uma substância nem um qualquer modo fixo de ser; é, pelo contrário, um fazer-se, uma transcendência ou um acontecer.” (Portocarrero da Silva, 1983, p. 65).

Com a *desconstrução* do *Cogito* (Foucault, 2001, 2014a, 2014b; Ricœur, 1969, 1986) pela Psicanálise (Lacan, 1998) – foi preciso “perder” a consciência para reencontrar o sujeito (cf. Ricœur, 1969) – a imediatidade da consciência é “falsa consciência”:

“[O] homem não pode configurar-se na transparência imediata e soberana de um cogito; mas tão-pouco pode ele residir na inércia objetiva do que, por direito, não tem acesso, e jamais o terá, à consciência de si. O homem é um modo de ser tal que nele se funda essa dimensão sempre aberta, sempre delimitada de uma vez por todas, mas indefinidamente percorrida, que vai de uma parte de si mesmo, que ele não reflete num cogito, ao ato de pensamento pelo qual o recupera; e que, inversamente, vai dessa pura captação aos obstáculos empíricos, à ascensão

---

avec cette différence qui sépare la façon dont les choses sont comprises intellectuellement et celles dont elles subsistent réellement. C'est dire que l'entendement considère telle qualité non pas séparée, mais plutôt séparément, alors qu'en réalité elle n'existe pas séparément, et qu'il perçoit la matière à l'état pur et la forme à l'état simple, alors que ni l'une n'existe purement, ni l'autre simplement, en sorte que cette pureté et cette simplicité ne se rapportent point à la substance réelle de la chose considérée, mais à intelligence qui la considère; ce sont des modalités intellectives, non existentielles (...).” (Abelardo, cit. In Lahire, 2001, p. 4).

desordenada dos conteúdos, à fuga das experiências que escapam a si mesmas, a todo o horizonte silencioso do que se oferece na extensão movediça do não pensamento.” (Foucault, 2014b, p. 425).

É necessária a sua redescoberta nos documentos da sua vida, a descoberta do enraizamento da linguagem no desejo, na pulsão de vida:

“Dado que é um par empírico-transcendental, o homem é também o lugar de desconhecimento – desse desconhecimento que expõe sempre o seu pensamento a ser ultrapassado pelo seu ser próprio e que lhe permite ao mesmo tempo vir a si a partir do que lhe escapa.” (Foucault, 2014b, p. 425).

O corpo encarna a ordem do simbólico (Ricœur, 1969) reavivando a linguisticidade originária do estar no mundo do homem. Por outras palavras, a linguagem é como *energeia* (Humboldt, 1990, 1991), como visão e constituição do mundo; é mediação reflexiva ou concetual na formação do sujeito como unidade dinâmica de sistemas orgânicos e simbólicos na relação histórica e comunitária que estabelece com o outro. Irredutível ao estatuto de objeto no mundo, a experiência do outro é experiência hermenêutica original.

Inserindo-se na conceção e desenvolvimento de projetos de ação, o trabalho em torno das narrativas biográficas é imprescindível ao desenvolvimento da intercompreensibilidade conducente a uma definição comum da situação onde se inscreve a ação. Ao integrar-se numa atividade intercompreensiva, o trabalho em torno das narrativas biográficas permite que o ator não só se reconheça como “um mundo com o qual pode manter uma relação reflexiva” (Habermas, 1987b, p. 427), mas também que estabeleça relações com o mundo, também elas marcadas pela flexibilidade.

A reabilitação da figura do sujeito no quadro de uma filosofia do sujeito que renuncia à autoposição do *cogito*, alternativa ao modelo substancialista da *coisa* (Portocarrero da Silva, 1990), passou pela reconfiguração do conceito de pessoa como diferença e alteridade, espaço de interseções de sentidos possíveis e acontecimento inacabado.

O sujeito como pessoa é relação ontopoiética de um *eu* (*mesmidade*) e de um *tu* (*ipseidade*) na singularidade de um discurso em que se ligam, condição de explicitação (efetuação) de toda a discursividade inerente a esta relação. A humanidade, o “nós”,

emerge da interrelação entre o “eu” e o “outro”: “Ouvir o outro constitui a verdadeira elevação do homem à humanidade.” (Gadamer 1977, p. 116).

O primado da relação interlocutiva implica o “modelo dialógico e histórico-pessoal do encontro que orienta a explicitação desta experiência do aparecer do ser na sua alteridade indissolúvel” (Portocarrero da Silva, 1983, p. 114). Trata-se, desta forma, da mediação linguístico-comunicacional da relação com o outro, do ponto de vista do reconhecimento.

Compreender o outro é participar de um evento de tradição (pertença) no qual passado e presente estão constantemente mediados e onde experiencio a unidade com a comunidade criando um sentido de solidariedade com a tradição e com a humanidade, quer no passado, quer no presente. Esta relação apresenta-se como um “tu” e tem, portanto, um caráter pessoal (Gadamer, 1988b).

À experiência da corruptibilidade do tempo, a passagem, o movimento, opomos as nossas construções com a finalidade de anularem a distância entre a *espera* (futuro) e a *ocorrência* (presente). Estas não são meras marcas mensuráveis, mas conteúdos psíquicos e ônticos.

O tempo existe de acordo com o modo como afeta a nossa consciência: o tempo é a forma pura da espera para uma consciência. A espera, forma originária da transcendência, é a dimensão fulcral da confiança e o traço mais relevante da nossa incapacidade para o agora. Quando a espera predomina, o presente desvaloriza-se. A figura do precário e do finito diminui perante a promessa de infinito e eternidade.

A terceira parte pressupõe a ultrapassagem da assimetria que subjaz à experiência de reciprocidade. Na *ética do cuidado* tal como a concebemos, o Outro não é um alter-Ego: é um outro implicado na relação desigual face à vulnerabilidade e sofrimento do outro e que o expõe à exterioridade e ao risco de não saber responder, que paradoxalmente permite uma reciprocidade entre seres humanos desiguais, abrindo-os ao desejo ético de justiça como seres singulares e incomparáveis.

Analisa-se como a noção de vulnerabilidade veio interpelar a concepção de pessoa que subentendem a noção kantiana de autonomia e a abordagem rawlsiana de justiça no que respeita à relevância moral dos interesses fundamentais de todo o ser humano, no marco de uma concepção de *justiça mínima* (Pogge, 2013), assente em torno de um consenso maximamente aceitável na comunidade internacional de condições de suficiência, expressa na *Declaração Universal dos Direitos Humanos*.

O enfoque minimalista pode ser lido como uma concessão à urgência do problema do sofrimento humano, da pobreza extrema e da desmedida desigualdade global. O minimalismo no que toca às garantias universais não é uma questão de decência, já que o compromisso com a sua realização se fundamenta num dever negativo.

O estrito dever de não prejudicar fundamenta a obrigação de compensar quem sofreu as consequências – diretas ou através da mediação de um sistema institucional injusto – das nossas ações. Os cidadãos das economias desenvolvidas seriam os principais beneficiários de uma rede institucional global injusta que produz um enorme défice nas condições de satisfação dos direitos humanos e, portanto, seriam os responsáveis por mudar o desenho das regras do jogo institucional global de um modo compatível com a satisfação dos direitos humanos. Consequentemente, os direitos humanos convertem-se num critério de justiça mínima.

No âmbito do velho problema no seio das teorias igualitaristas – “igualdade de quê?” –, Pogge (2002) discute os pressupostos da teoria das *capacidades* de Sen (2010) e Nussbaum (2006)<sup>4</sup> (teoria adotada pela ONU nos seus projetos para o desenvolvimento), em contraposição com uma distribuição centrada nos recursos, sobretudo nos casos de pobreza severa global. Sen (2010) fala de um sujeito situado, em contraposição ao sujeito moderno, egoísta e individualista, e de uma “humanidade partilhada”, estando próximo do nominalismo moderado (segundo o qual o homem se constrói continuamente), apesar de falar de constituintes básicos comuns como capacidades (*capabilities*) ou liberdade para ser ou para fazer.

As capacidades designam as combinatórias alternativas ou diferentes desempenhos que um indivíduo pode alcançar (Sen, 1999). Nussbaum (1995b) vai mais longe, evitando o relativismo cultural atribuído a Sen. No seu realismo elabora uma lista de capacidades sem as quais um ser não é considerado “ser humano” (Nussbaum, 1995b, p. 70).

Se as capacidades, segundo Sen (1999), configuravam um espaço de avaliação, para Nussbaum (2002) são princípios políticos fundamentais subscritos como garantias constitucionais. Assim, o compromisso dos governos seria sempre o de assegurar as bases sociais para o desenvolvimento dos mesmos. Nussbaum (1992, 1995c) partiu do

---

<sup>4</sup> Nussbaum (2006) defende que a ênfase nas capacidades faz parte da linguagem dos direitos humanos e que o seu âmbito natural de aplicação é avaliar se as pessoas alcançam um mínimo de bem-estar e de desenvolvimento humano num determinado meio social.

seu profundo conhecimento classicista da História e da Mitologia como ponto de referência da sua análise da diversidade de interpretações sobre os seres humanos.

A conclusão a que chegou é a de que as pessoas de diferentes sociedades partilham uma visão geral do mundo muito semelhante. A sua lista de capacidades não é a-histórica, nem *a priori*, já que se baseia nas experiências humanas compartilhadas ao longo da História, de acordo com uma ideia intuitiva da vida que corresponda à dignidade do ser humano e, portanto, aberta ao diálogo e ao consenso político.

Sob a influência de Aristóteles no que toca à perfectibilidade do ser humano, patenteada na sua lista gradativa de bens que determina os fins e o que seria uma vida boa, aproxima-se também da noção kantiana de racionalidade configuradora dos limites e fronteiras para um diálogo baseado na razão. O seu conceito de ser humano é herdeiro, portanto, do conceito normativo ético moderno de “pessoa”.

Os problemas morais que geram os ensaios clínicos de novos medicamentos em populações pobres urgem respostas adequadas. Estes países são atrativos para os diferentes laboratórios já que tornam possível realizar os testes e o seu controlo a um preço muito menor do que em cidadãos dos países desenvolvidos nos quais estão sediadas estas empresas farmacêuticas.

A isso junta-se o laxismo e comparativa permissibilidade da sua legislação, como acontece por exemplo com o uso de placebos no tratamento de doenças graves, prática justificada com o pretexto de que estas empresas oferecem um tratamento aos pacientes do grupo de controlo experimental, melhorando as expectativas de quem não tem nada a perder. Neste caso, as indústrias farmacêuticas aproveitam-se da pluralidade internacional de quadros legais com diferentes níveis de exigência de responsabilidade.

Em *Uma Teoria da Justiça*, publicada originalmente em 1971, Rawls estabeleceu as instituições sociais como um domínio separado da valoração moral e demarcou-o associando-o aos conceitos de *justiça* e de *justiça social*. Esta inovação terminológica enraizou-se, sobretudo no mundo anglo-saxónico, ao ponto de o termo *justiça* se usar predominantemente no sentido de valoração moral das normas sociais (leis, práticas, convenções sociais e instituições), e só ocasionalmente como valoração moral da conduta e do carácter dos agentes individuais e coletivos.

Na esteira de Rawls (1993b), surge a distinção entre justiça (moral institucional intranacional) e ética (moral de conduta e ou de carácter), faltando-lhe uma análise da moral institucional alargada às relações internacionais (Pogge, 2013). O conceito de

justiça global elimina a separação tradicional entre relações intranacionais e internacionais, alargando a análise moral institucional a todo o seu campo. Esta virtualidade torna visível o modo como os cidadãos de países ricos estão potencialmente implicados nos horrores suportados por tantas pessoas em países menos desenvolvidos, potencialmente implicados na violência, na fome, na miséria que lhes são infligidos.

Segundo Pogge (2013), o tradicional paradigma era cómodo: compartilhávamos a responsabilidade pela ordem institucional da nossa sociedade e pelos numerosos prejuízos que esta ordem inflige aos nossos concidadãos. Também compartilhávamos a responsabilidade por o nosso governo se comportar de boa fé observando as leis e convenções internacionais e cumprindo os seus contratos e tratados. Neste quadro não compartilhávamos nenhuma responsabilidade pela violência e pela pobreza que se inflige aos estrangeiros, emigrantes, desde que confinados às fronteiras do próprio Estado.

No quadro da justiça e do desenvolvimento humano, é fulcral o impacto causal da configuração da ordem institucional global sobre as condições nas quais vivem os seres humanos em todo o mundo. O pós-Guerra Fria revelou bem essa reconfiguração da ordem global (e.g. sistema de comércio e normas reguladoras das intervenções militares), mantendo, todavia, inalteráveis as regulamentações sobre os privilégios internacionais sobre recursos materiais e naturais. A globalização como fenómeno lançou, entre outros, um efeito inesperado: a população de países pobres conhece perfeitamente a riqueza e o conforto com que se vive noutras partes do mundo e está ciente dessas desigualdades. A informação e os fluxos financeiros são globalizados, mas não os direitos das pessoas, nem o desenvolvimento humano, nem o bem-estar. Este conhecimento da desigualdade, uma vez referido à própria situação de falta de bens e de serviços básicos, gera frustração, ódio, racismo, fundamentalismo e violência.

# **I PARTE**

A natureza da minha própria investigação foi e é filosófica: o que está em questão, não é o que fazemos, nem o que deveríamos fazer, mas o que acontece conosco para além do nosso querer e fazer (Gadamer, 1988b, p. 10).



# I. O PRIMADO DA RACIONALIDADE TÉCNICO-INSTRUMENTAL E O ESQUECIMENTO DA RAIZ ONTO-DIALÓGICA DA CONSCIÊNCIA

## 1. Reificação das ideias de tempo, experiência e mundo

Je voudrais faire prendre conscience d'une chose qu'au fond tout le monde sait : je voudrais faire prendre conscience que la science moderne et son idéal d'objectivation nous imposent à nous tous, que nous soyons médecins ou patients ou encore simples citoyens attentifs et vigilants, une très forte aliénation. (Gadamer, 1998, p. 81).

É num horizonte pré-compreensivo (formativo) que a Paideia grega, estrutura antropológica do compreender e processo integrador da ideia de homem, se descobre no *modelo da coisa* (Heidegger, 1988), no *modelo visual-objetivo da exterioridade (espacialidade)* (Portocarrero da Silva, 1983), no qual as categorias da espacialidade e temporalidade são intrínsecas à *coisa* mesma. O modelo clássico da coisa limita a consciência reflexiva ao *factum* e à sua observação exata; a ciência é a medida de todo o saber e onde o espaço e o tempo são exclusivamente um sistema de coordenadas no acesso a indicações exatas e rigorosas sobre todas as coisas.

A nível antropológico este modelo torna os conceitos de *logos*, *nous* e de *espaço* os lugares-comuns entre o mundo da natureza (o exterior, o físico) e o mundo da cultura (o interior, a consciência reflexiva). Assim, “o filósofo grego, habituado ao modelo visual-objetivo da exterioridade (espacialidade) não tomou consciência de que ele próprio – o habitante desse mesmo mundo – poderia ser problema.” (Portocarrero da Silva, 1983, p. 58). O homem é desde então visto como coisa corporal ou biológica, como *soma*

“[P]uro objeto do mundo físico ou exterior, algo que se pode ver ou tocar e objetivar, isto é, um corpo comparável ao de um animal e, no entanto, especificamente distinto deste, porque dotado de algo que os animais não possuem, o *logos* ou o *nous*. (...) O Ocidente filosófico concebeu, de facto, a peculiaridade do ser humano, a partir de um modelo inapropriado - o da coisa física plenamente objetivável - tratando-o, por isso, como uma coisa singular, capaz de conhecer e alcançar a verdade, isto é, como um ente duplo, constituído por dois elementos ontológicos radicalmente distintos: o corpo exterior e a alma interior.” (Portocarrero da Silva, 1983, p. 58).

Este modelo *visual-objetivo* revela toda uma cultura, uma Paideia:

“[Q]ue primeiro conheceu a fragmentação, a desvalorização da finitude, em suma, a célebre dualidade do corpo e da alma. (...). É Platão o grande responsável por toda esta concepção dualista do humano, posteriormente radicalizada pela Modernidade.” (Portocarrero da Silva, 1983, pp. 58-59).

A partir de Descartes, o modelo dualista da compreensão do homem reenvia-o para um outro *ontos*, o ser divino enquanto fundamento do ser múltiplo das coisas, reedificando a dupla referência da autocompreensão humana.

O modelo ocidental de homem, do qual o Cristianismo é grandemente responsável, pois foi o herdeiro da concepção pitagórica e platónica do corpo como “condição passageira da alma” (Portocarrero da Silva, 1983, p. 60), é doravante o homem que vive uma essência dual, pelo facto de habitar dois mundos ontologicamente vinculados. A desmaterialização da vida é a condição ascética da alma, através do conhecimento ou da razão, elemento participativo do mundo eterno das ideias:

“Carne e espírito não são elementos antropológicos constitutivos do ente humano, mas modos de ser do homem, na sua referência à divindade. O homem (...) [é] um conjunto de relações diversamente qualificadas. Não é um conglomerado de duas substâncias completamente distintas, mas um único sujeito encarnado. (...). Isto é, não tem um corpo como detém um objeto qualquer; é ele mesmo um corpo animado e não uma alma encarnada.” (Portocarrero da Silva, 1983, p. 60).

Todavia, o Cristianismo ao herdar esta concepção platónica do corpo introduz uma distinção mais profunda e radical (Marías, 1986): fala em dois princípios ou modos de ser opostos de ser homem (carne e espírito) entre os quais o homem deve decidir na sua referência à divindade.

Na relação de unidade da alma (*nous*) com o corpo distinguiram-se tradicionalmente a interpretação platônica e patrística, que pôs a tônica na significação negativa da condição corpórea; a interpretação aristotélico-tomista que pôs a tônica na estrutura ontológica (a unidade do homem que resulta de dois princípios correlativos, afirmando-se, em última instância, o aspeto positivo do corpo); a interpretação racionalista cartesiana que, apesar de introduzir o dualismo (corpo e alma), conduziu a que fosse o homem quase identificado com a consciência; a interpretação mecanicista, que levando até às últimas consequências o dualismo cartesiano, foi gradualmente tratando a consciência humana como um reflexo dos processos fisiológicos ou materiais.

À insuficiência do paradigma moderno da ideia de corpo como “coisalidade” (Portocarrero da Silva, 1983, p. 62), sucede o paradigma pós-Moderno do corpo subjetivo ou vivido que descreve o processo de hominização como instauração da ordem cultural alicerçado em duas dimensões: a primeira, o homem vive a sua existência num mundo corpóreo; a segunda, o pensamento está necessariamente ligado à palavra, como condição de expressão e de progresso através de novas significações no uso das palavras.

Na antropologia cartesiana, a palavra é apenas um instrumento de comunicação aos demais, de um pensamento já formado na interioridade da consciência (Merleau-Ponty, 1976). A palavra é, assim, mediadora da existência – através do corpo e no corpo – e da humanidade que reveste a corporeidade humana: enquanto o homem tem mundo ou múltiplos horizontes, de que são reveladoras as linguagens da sua mão e da sua voz, o animal (preso no esquema da autoconservação) tem apenas ambiente (Coreth, 1991; Gadamer, 1988b). A ordem do simbólico, do cultural ou do linguístico é o ponto de inserção no mundo a partir da rutura com a ordem natural.

A concepção moderna do *Cogito*, como radicalização do dualismo platónico, reflete quatro grandes linhas estruturais epistemológicas da Modernidade: a valorização do “ego”, do sujeito transcendental e atemporal, com consequências decisivas quer na desvalorização do homem concreto quer na condição de *incomunicabilidade* do sujeito; a descoberta do corpo-máquina, que funciona autonomamente sem a intervenção do pensamento; a absolutização da autonomia do ser humano e a conseqüente perda de participação de sentido. A autonomia foi um atributo que sintomaticamente surge aquando do movimento moderno das *Luzes*. A Modernidade surge, segundo Renaut

(1989) com o brotar do humanismo e do subjetivismo: “O humanismo é, no fundo, a concepção da humanidade como autonomia.” (Renaut, 1989, p. 49).

A Modernidade radicalizou a ideia de que o homem é fundamentalmente um ser dualista, radicalização essa acompanhada pelo antagonismo entre sujeito e objeto, natureza e sociedade, liberdade do indivíduo e as leis e normas sociais e coletivas.

Toda a filosofia pós-cartesiana reflete o paralelismo entre a racionalidade e fundamentação sistemática do saber decorrentes de uma ontologia da subjetividade transcendental e de uma ideia de essência humana envolvente do domínio prático-ético. A ética como mediadora entre o mundo da vida (como forma concreta da vida) e a dimensão prático-empírica, vivencial, é reduzida ao plano do universal-transcendental, do saber ser (modelo da *phronesis* aristotélica) ao dever ser:

“Perdida a referência clássica à teoria como saber imanente e global sobre o homem e sobre o mundo, a praxis cunhada pelo nascimento da ciência moderna esquece o núcleo ético-dialógico da solidariedade ou comunicação humana, implícito no próprio conceito grego de praxis, para finalmente se reduzir a um esquema puramente pragmático da ação.” (Portocarrero da Silva, 1990, p. 61).

A rutura ou transformação da unidade do discurso, tal como aquela o pensou, culminou no jogo das regras linguísticas que, no sistema kantiano, encarnou as estruturas transcendentais do entendimento. Os séculos XVII e XVIII, segundo a análise de Simmel, refletem uma procura árdua da unidade perdida, o recuperar “[N]uma base mais elevada, a unidade perdida entre natureza e espírito, entre mecanismo e sentido interno, entre objetividade científica e o significado de valor que sentimos na vida e nas coisas.” (Simmel, 1955, p. 264). Goethe foi um dos expoentes máximos dessa procura, pois o seu pensamento refletiu o sentimento profundo da unidade entre natureza e espírito, realidade e valor, exterior e interior, Deus e mundo: “a existência de todo o artista assenta na premissa de que natureza e espírito, ou realidade e valor, não são divergentes: antes pelo contrário, a sua profunda unidade em cada obra não faz mais do que adquirir uma claridade especialmente convincente.” (Simmel, 1955, p. 271)

A vida e obra de Goethe exprimiram uma evolução na concepção de indivíduo nos finais do século XVIII e princípio do século XIX, pois continham variadas aproximações acerca do individualismo (consubstanciado na ideia de que o homem deve viver *de dentro de si, atuar de dentro*), da liberdade, da igualdade, no fluxo

constante da vida. Através de Werther (preeminência do subjetivo: o sentimento é o todo) e Fausto, (objetivação do sujeito: preeminência do criar, atuar e do conhecer), Goethe marcou a transição de uma concepção sentimentalista da vida para uma concepção teórico-prática, uma nova *Weltanschauung*, levantando o problema de distinguir a realidade da narrativa. O poeta mistura todo o tipo de sentimentos e experiências de vida como exemplo maior do Romantismo alemão transportando a arte da obra de arte para a arte dentro do texto literário.

Nas dicotomias de mundos homogêneo e heterogêneo do *Sturm and Drang*, fazias-se a separação entre o mundo social, heterogêneo, arbitrário, frio, imitativo, dependente das convenções e o da liberdade do sujeito, romântica e motivada, natural, espontânea, criativa.

A vida não é um qualquer modo fixo de ser; é antes um fazer-se, uma transcendência ou um acontecer. É simultaneamente facticidade e transcendência – tal é o paradoxo descoberto pela Fenomenologia contemporânea e que atesta a grande rutura que se produziu na *episteme* moderna na viragem do século XVIII para o século XX.

Ficando o conteúdo especulativo do conceito de vida por desenvolver, os escritos de Yorck (cf. Gadamer, 1988b) ultrapassam os de Dilthey e de Husserl quer quando apreendem o sujeito no seu modo de ser – a historicidade –, quer quando inserem a vida biológica e a vida da autoconsciência na própria estrutura da vida, enquanto autoafirmação. Este é, aliás, um dos sentidos defendidos quer por Gadamer, quer por Hegel: a vida determina-se e autoconserva-se assimilando tudo o que lhe é estranho (Gadamer, 1988b, 1992).

Nem o Historicismo – Ranke, Dilthey –, nem a Fenomenologia husserliana (Husserl, 1947, 1950, 1985) fizeram justiça ao conceito de vida desenvolvido por Hegel, devido às preocupações metodológico-cientificistas que se impuseram a partir do século XVII. Não conseguiram levar a bom termo a crítica ao Idealismo especulativo porque já estavam por ele implicados, esquecendo a História. Opondo-se a Hegel, a Escola histórica reduzia a História a uma expressão da consciência; por seu turno, a Fenomenologia husserliana tornava a autoconsciência transcendental o absoluto irrelativo, à semelhança de Hegel.

Esta estrutura do vivo tem o seu correlato com a autoconsciência. A derivação dialética da autoconsciência a partir da vida inviabiliza qualquer tentativa histórico-

metodológica ou objetivista de penetrar na vida, pois só à luz da sua própria vida é que o historiador compreende a História, assimilando e integrando os acontecimentos que lhe são sempre *estranhos* na sua própria vida.

São os séculos XIX-XX, no entanto, que na crise epistémica da Física retoma aquela problemática, deslocando a questão transcendental do tema do cogito para questões onde o ser está em questão, ao pensamento que se dirige ao *impensado* e se articula com ele. Das concepções de Dilthey (1988), Bergson (1973, 1999) e Husserl (1976, 1993) evolui-se para uma legitimação da reflexão filosófica em áreas que inicialmente a ciência tinha conquistado e cujas consequências se traduziram na incompatibilidade da defesa de um sujeito que afirme a verdade universal e absoluta pela sua *adequação* ao objeto nele mesmo produzido, pelo ato do entendimento.

É este o sentido fundamental de *Sein und Zeit*, de Heidegger (1984), que anuncia a destruição da confusão husserliana entre distinção metódica e distinção ontológica, entre ato de julgar/conteúdo de juízo e esfera ideal/esfera de ser, respetivamente. A filosofia tradicional construíra várias regiões, mas esquecera o solo originário, o *ser*, o problema ontológico. Trata-se, pois, de chegar ao solo, ao ser.

Da revolução subjetivista do mundo moderno passa-se, doravante, para a revolução ontológica. É preciso chegar aos conceitos fundamentais, aqueles que determinam a compreensão prévia da região que fornece a base para todos os objetos temáticos de uma ciência e que orientam, assim, toda uma investigação positiva.

É neste sentido que Heidegger (1984) se refere à história onde o que é filosoficamente primordial não é nem a teoria da formação dos conceitos históricos nem a teoria do conhecimento histórico, mas a interpretação do ente propriamente histórico relativamente à sua historicidade.

Depois de Husserl as filosofias partirão do homem concreto, situado no mundo. O homem deixa de ser meramente pensado como razão, mas antes como homem no mundo; o mundo, por seu lado, deixa de ser objeto para pertencer ao próprio sujeito. A Hermenêutica passa a dizer respeito à relação homem e mundo, passando-se da ideia de distância entre o sujeito e o objeto, para uma ideia de *familiaridade*. O mundo não é o objeto do conhecimento, mas o lugar onde vivo, onde me é permitido ter esperança e um projeto, faz parte do homem e no qual este já está, desde logo, lançado perante uma situação.

Torna-se necessário um conhecimento compreensivo porque capaz de relacionar o sujeito e o objeto (o ser outro), relação em que cada um é interpretação, explicitação e tradução do outro. As análises de Husserl (1976) da *Lebenswelt* e da constituição anônima de todo o sentido e de toda a significação que forma o solo e a textura da experiência, mostraram definitivamente que

“[O] conceito de objetividade representado pelas ciências não exprime senão um caso particular. A oposição entre a natureza e o espírito é revista; *ciências humanas* e *ciências naturais* devem ser compreendidas a partir da intencionalidade da vida universal. Esta compreensão é que satisfaz a exigência de uma *Selbstbesinnung* da filosofia.” (Gadamer, 1963, p. 39).

A análise de Heidegger (1984) da estrutura do modo de ser do homem significou a superação de uma concepção monadológica e autossuficiente do homem que radica a essência humana na ligação ao outro e aos outros, à tradição, no quadro das sociedades e das suas instituições, enquanto mediações significativas da linguagem.

Apesar de ter começado por des-substancializar o sujeito transcendental e por tê-lo reduzido à sua pura esfera de pertença intencional, Husserl (1947) acaba no fim da “Quarta Meditação Cartesiana” por se render à evidência do outro enquanto núcleo fenomenológico não reduzido. Quando o outro é aquele que me vê e não aquele que eu vejo (o meu ser-perante-o-outro), constitui-se a experiência do outro, não mais como corpo objetivo na minha representação, mas como sujeito (cf. Sartre, 1994).

A ontologia da compreensão de Heidegger (1984) revoluciona toda a problemática ligação entre reflexão, existência e linguagem por uma súbita inversão que substitui a consideração de um modo de ser pela de um modo de conhecer (Ricoeur, 1969). A obra de racionalização e sistematização do mundo só poderá ser, por conseguinte, explicitada pela hermenêutica da facticidade enquanto analítica do modo prévio de estar aí do ser no mundo, razão pela qual Heidegger (1984) não fala em sujeito como algo que está separado do mundo, mas de *Dasein* – algo que está em relação e é inseparável dele. Também não fala de objeto, no sentido de coisa distinta do sujeito, mas de utensílio que exprime a relação do homem com as coisas. É no uso que as coisas manifestam a sua significação. O homem não está antes de tudo no mundo a contemplá-lo, mas sim envolvido nele de uma forma prática e utilitária. Pela sua facticidade, o sujeito na sua experiência hermenêutica regressa na veste do objeto.

A verdadeira experiência é a experiência da finitude humana, pelo que o objetivo da hermenêutica da facticidade é o de ultrapassar os modelos teóricos sujeito-objeto, consciência-ser, *res cogitans-res extensa*, pois o ser humano como ser situado é quotidianidade na sua existência, praxis originária penetrada de preocupação e cuidado.

Na estrutura temporal da existência humana, os círculos vitais mediatizam-se pelo intercâmbio de palavras, pelo equilíbrio de interesses, pela estrutura de comunidades baseadas na língua, linguisticidade esta através da qual a sociedade humana se eleva acima da lei do momento e da concentração do indivíduo, em si mesmo (Gadamer, 2009a).

Este fundo extralinguístico e experiencial da linguagem e da interpretação recoloca a questão da pertença ontológica em que o trazer à linguagem o *não-dito*, garante o descentramento quer da linguagem, quer do sujeito:

“Todo o consenso linguístico não pressupõe só um acordo sobre os significados das palavras e sobre as regras da língua que se fala; por referência às ‘coisas’, em que tudo aquilo que se pode discutir com algum sentido há muitas coisas que permanecem indiscutidas.” (Gadamer, 1988b, p. 659).

Se perante a universalidade da linguagem, o desenvolvimento da teoria da significação e da sintaxe de todas as línguas possíveis foi fruto da análise lógica do carácter verbal da experiência do mundo, a sua preocupação foi a de fornecer uma base teórica à diversidade histórica dos mundos<sup>5</sup>. Se a hermenêutica tem o seu fundamento no facto de a linguagem apontar sempre para além de si mesma e do que diz explicitamente, então a expressão verbal transcende o que evoca e comunica (Gadamer, 1992). A linguagem tem, pois, um sentido implícito que se perde quando se explicita, o que se patenteia na ocasionalidade de todo o discurso. Neste sentido Gadamer evoca o *não-dito*, o *calado* (o silenciado) na linguagem e o *encoberto* pela linguagem para defender a ideia de que a ocasionalidade, enquanto dependência da ocasião em que se utiliza uma linguagem, constitui a essência da fala, pois cada enunciado não possui um sentido unívoco na sua estrutura linguística e lógica, como é o caso da pergunta retórica.

---

<sup>5</sup> Segundo Gadamer (1988b, 1992), “não conduz a proposição ‘o ser, que se pode compreender, é linguagem?’ à consequência metafisicamente insustentável que ‘tudo’ é só linguagem e acontecer linguístico?” (1988b, p. 17; 1992, p. 444)

Outros exemplos são os modos de falar que revelam o seu próprio sentido porque são irrepetíveis, como são os fenômenos da maldição, bênção, o lamento:

“[O] sentido de todas essas formas de enunciado, desde a maldição ou a bênção, é incompreensível se não recebem a sua determinação semântica de um contexto de ação. É inegável que também estas formas de enunciado possuem o caráter da ocasionalidade, porque a ocasião do seu conteúdo se cumpre na compreensão.” (Gadamer, 1992, p. 176).

A fenomenologia da temporalidade da percepção conduz à assunção da historicidade de toda a experiência ao nível do mundo da vida. A realidade humana revela-se estruturalmente dinâmica na medida em que o homem, orientado fundamentalmente para o futuro, está por fazer (Marcel, 1944), vive através de projetos e esperanças, é *projeto lançado*: “O Homem é o pastor do Ser.” (Heidegger, 1987, p. 55).

A autenticidade do homem como ser temporal, aberto e finito, emerge nessa irreduzibilidade do *esperar* e no *projetar*. A sua existência temporal é subsidiária da dimensão antecipativa da perfeição, da verdade hermenêutica como sentido e abertura originária de sentido. A *perfeição* e *verdade* faz parte da facticidade existencial humana, e uma vez lançado temporalmente nela o homem explicita-a, desvela-a historicamente.

O homem está situado na *abertura do ser*:

“‘Mundo’ é a clareira do ser na qual o homem penetrou a partir da condição de ser-projetado de sua essência. (...). Primeiramente, o homem é, na sua essência, existente na abertura do ser, cuja abertura ilumina o ‘ente’ em cujo seio pode ‘ser’ uma ‘relação’ de sujeito-objeto.” (Heidegger, 1987, pp. 79-80).

A historicidade do homem traz consigo a própria historicidade da compreensão do ser que o define, historicidade essa que impõe uma revelação que nunca é completa. Sendo o *Ser* inesgotável *são-no*, também, as interrogações sobre o ente que o contém. O enunciado pertence, antes de tudo, à totalidade de uma existência historial pelo que é contemporâneo de tudo o que nele pode ser lembrado – o seu horizonte histórico. A finitude e a historicidade de todo o enunciado remontam, assim, à finitude e historicidade do ser do homem. A estrutura temporal e linguisticamente mediada ou encarnada do homem exprime a sua condição radicalmente finita, forma vivida do *não dito* que a linguagem diz e abre o existir às dimensões da cura e salvação, da perfeição

já que o mal, o sofrimento ou dor, e a esperança são paradoxalmente solidárias (Ricœur, 1969).

O *mal* é a cifra dos limites da imanência e, desde logo, da necessidade de toda uma abertura e questionamento sobre a natureza da transcendência (Ricœur, 1990). É como desejo de ser (Nkeramihigo, 1984) que o homem questiona as condições preconceituais do pensamento da experiência e, em última instância, da própria transcendência, do excesso, do não dito, do *silenciado* (Gadamer, 1988b).

A dimensão finita, histórica e aberta do homem integra toda a problemática da experiência da negatividade, a morte, o mal (Ricœur, 1982, 1988c), conflito (alteridade) e, conseqüentemente, da própria aspiração originária de todo o ser humano para o bem (*ethos*), para a perfeição.

O homem, imanência de e autonomia de sentido, emerge da densidade ontológico-linguística da experiência do mundo, superando desse modo a alternativa entre a *distância alienante* e a *pertença*, como forma de imersão no mundo através do ato interpretativo. A sua compreensão e interpretação originárias traduzem a habitação de propostas de *mundo/s* onde projeta as suas possibilidades, a sua *modalidade de poder ser*:

“O homem, hoje, ainda que saído do enclave racionalmente todo-poderoso no qual os saberes humanistas o mantinham, ainda que aberto às determinações naturais que parecem anulá-lo fazendo-o existir, permanece presente e irreduzível como totalidade não enumerável: não somente totalidade imaginada dos homens passados, presentes e futuros, mas ainda o ‘todo’ de homem que implica o seu possível inimaginado, para além das simples potencialidades descritíveis já reais e também forçosamente a sua capacidade de negação do real, que torna possível o ‘possível’.” (Atlan, 1991, p. 177).

Após os confrontos ideológicos e epistemológicos acerca do *dasein*, a noção de *pessoa* assume-se como fundamento de um processo, de uma configuração como projeto: um acontecer inacabado.

A perspectiva comunicacional da subjetividade, de Jacques (1982), é decisiva ao consagrar o princípio de uma tensão relacional inerente à condição essencial da pessoa através de uma crítica precisa ao carácter egológico da fenomenologia, na sua insuficiência para superar as “ilusões” do sujeito transcendental e empírico. Como afirma Foucault (2014b), se a alguma coisa a Fenomenologia está ligada

“[É] à descoberta da vida, do trabalho e da linguagem; e, igualmente, a essa figura nova que, sob o velho nome de homem, surgiu ainda há dois séculos: à interrogação sobre o modo de ser do homem e sobre a sua relação com o impensado. (...). O homem e o impensado são, ao nível arqueológico, contemporâneos. O homem não pode desenhar-se como uma configuração na *episteme* sem que o pensamento descobrisse do mesmo passo, a um tempo em si e fora de si, (...) um impensado que ele contém de uma ponta a outra, mas ao qual também se encontra preso. O impensado (...) não está alojado no homem (...), mas é, em relação ao homem, o Outro: o Outro fraterno e gémeo, nascido não dele, nem nele, mas ao lado e ao mesmo tempo numa idêntica novidade, numa dualidade irreversível.” (pp. 428-429).

A reabilitação da figura do sujeito passa pelo conceito de pessoa e, inerentemente, pela diluição do sujeito clássico.

O sujeito como pessoa é *relação* (e não condição ou essência) ontopoiética de um *eu* e de um *tu* na singularidade do discurso em que se unem, condição de efetuação de toda a discursividade inerente a essa relação: “Quem procura compreender expõe-se ao erro de opiniões prévias, que não se comprovam nas coisas mesmas.” (Gadamer, 1988b, p. 333).

O projeto do homem não é um projeto existencial de autodeterminação, de afirmação da sua liberdade: no *projeto* é o ser, é a linguagem que se manifesta ao homem. O conceito ou essência de homem como sujeito constitutivo de futuro, no sentido poético, tem implícito a dimensão utópica, a esperança, antecipativa do seu próprio modo de estar no mundo: os seus vetores constitutivos são a razão teórica e prática, a unidade dialética da consciência e do ser outro.

O *projeto* traduz-se como superação da mesmidade pelo reconhecimento e afirmação da alteridade. A humanidade, o *nós*, emerge do inter-relacionamento entre o *eu* e o *outro*: o *nós* é a identidade na alteridade. Os conceitos gadamerianos de *jogo*, *símbolo* e *feita* (Gadamer, 1988b), tendo como substrato a liberdade, figuram como categorias de inteligibilidade globais de um novo conceito de homem quando traduzem a vinculação do conhecimento a uma prática e a uma cultura. No mundo natural e social, possuidor de um *ethos* próprio, confluem sentidos vários que arrastam percursos individuais, comunitários, sociais, planetários.

Nesta “nova” subjetividade perpassa o conceito de conhecimento de apropriação ou aplicação e, conseqüentemente, um alargamento de uma razão cognitivo-instrumental e demonstrativa para uma racionalidade estética e ético-prática, argumentativa, frónésica, orientadora da dimensão praxística do homem no mundo.

A importância da conceitualização do conhecimento como aplicação reside na assunção da sua incompletude, na recusa da intemporalidade das verdades científico-objetivas e a subsequente defesa da temporalidade, expressa nas práticas que a tradição cultural veicula e que são a forma de realização da vida social que, em última instância, é uma comunidade dialogal (Gadamer, 1988b, 2009a): nada é excluído desta comunidade, nenhuma experiência do mundo em geral.

De acordo com a *sociologia compreensiva* (Weber, 2015), a praxis social, mais do que um facto, indica a ideia de um movimento que o ator social pode imprimir no *socius* que o rodeia, construindo-se numa “reciprocidade de perspectivas” (Parsons, 1966), que mostra o modo como os atores sociais vivem e dinamizam o peso das estruturas ou substratos sociais, no modo como aceitam submeter-se a princípios de que se apropriam. Na complementaridade do individual e do coletivo a compreensão de uma atividade social repousa na compreensão das intenções, dos interesses, do *sentido visado subjetivo* (consciência individual) que liga os atores sociais à sua praxis, por comparação a um *sentido visado objetivo* (universo simbólico) global. A tipificação da ação é o corolário da interiorização subjetiva dos modelos culturais e da sua institucionalização objetiva nas estruturas sociais.

## ***2. A Modernidade e a valorização do corpo como corpo-objeto***

A recusa da concepção moderna de sujeito autónomo, de um ego autoproclamado raiz de todo o pensamento, saber ou poder, inscreveu o corpo no ser do mundo, longe dos objetos e instrumentos. A correlação frontal do sujeito constituinte e das *blosse Sachen* é derivada da unidade viva do corpo e do seu mundo. Não há vida sem vivente, nem vivente sem vida; não há vida para um vivente senão a vivida por ele. A vida não é uma representação exterior, e nenhum vivente se traz a si mesmo à vida: “Ela é tudo

menos o que dela fará o pensamento moderno, uma essência impessoal anônima, cega, muda.” (Henry, 2000b, p. 26).

O sofrimento e angústia são o fundo indelével do sentimento de existir. O mundo não cura o sofrimento de existir a não ser que esconda a vida e elimine todo o sentimento da existência: “A afetividade é a essência da ipseidade.” (Henry, 1963, p. 581). “Ser sujeito” significa *padecer*, significa ser. O sofrimento é uma palavra, porque é ela que fala e ela que diz, porque é na carne do seu sofrimento e por ela que se faz a sua revelação. O sofrimento diz-se no sofrimento e por ele.

Esta *passividade* fundamental é um traço fenomenológico concreto da vida concreta humana. A objetivação do *pathos* pelo discurso científico contemporâneo teve, e tem ainda, expressão no pensamento do corpo como objeto depurado, eliminado, negado, desvalorizado de tudo que nele evoca de sensível e *patético*, totalmente independente da subjetividade, pois não há melhor forma de se fugir de si próprio.

Importa, desta forma, interrogarmo-nos sobre o conjunto das capacidades que o corpo dá ao homem, a capacidade de falar, de agir, de narrar. Este questionamento e crise do corpo são acompanhados pela crise de crescimento do individualismo contemporâneo, a saber, a crise de uma sensibilidade narcísica.

A crise dos valores problematiza a relação com o mundo, e é neste contexto que o corpo se torna refúgio e valor último de juventude, sedução, vitalidade, “melhor amigo”, “capital” que é preciso gerir com os melhores recursos, propriedade de primeira ordem, objeto de todas as atenções, de todos os cuidados e tratamentos:

“Um artifício da Modernidade faz passar por ‘libertação’ aquilo que não é senão elogio do corpo jovem, são, esbelto, higiênico, sedutor. A preocupação com a aparência, o culto da forma, o imperativo da boa saúde, induzem uma relação a si atenta, frequentemente rígida. Os valores cardeais da Modernidade (...) são os da juventude, da saúde, da vitalidade, da sedução, da higiene. Elas constituem as pedras angulares da narrativa moderna sobre o corpo.” (Le Breton, 1993, pp. 6-7).

O indivíduo é a tal ponto reduzido à sua corporeidade orgânica que, quando ela se degrada (velhice, doença) aquele crê perder a sua “dignidade”. O envelhecimento e a doença marcam a redução progressiva da subjetividade ao seu corpo orgânico, traduzindo o momento em que esse mesmo corpo “se expõe ao olhar sem indulgência do outro, num dia não muito favorável.” (Le Breton, 1993, p. 8).

A tentação de reciclar o corpo é o reflexo da nova representação de um corpo-objeto “desmontável” e “articulável” até ao seu mais íntimo recanto. A ideia de *saúde perfeita* é subsidiária da ideia de corpo-objeto pois tal como ele, a saúde foi objetivada, definida como ausência de doença, dor e sofrimento, desapossando assim o corpo-próprio naquilo que o define: o *pathos*. Este não é objetivável ou representável. A doença é o que torna opaco, oculto, é o impasse e obstáculo à experiência originária de autenticidade humana.

Ultrapassando a tensão da velha *querelle des anciens et des postmodernes*, a crítica da ciência é uma questão cultural que enforma a concretização de uma elucidação do que é a evidência, a experiência, a demonstração. Desenvolvendo-se na base de uma grande transformação tecnológica, a ciência objetiva, a partir de Galileu, invadiu todo o campo do pensável e do praticável, com pretensão exclusiva à verdade, e cujos efeitos nas ideias de mundo e de homem, passaram frequentemente despercebidos, ou não refletidos, nomeadamente o fenómeno da “doença”.

Pressupunha-se a naturalização do olhar como instrumento exclusivo de acesso à verdade; o observador (o médico) e o observado (doente) pertencem a mundos diferentes e só o primeiro tem legitimidade de narrar o segundo, já que só ele é capaz de produzir um olhar legítimo. Daí a ligação subsidiária e familiarmente natural entre a linguagem e os eventos sob o exercício de controlo da razão sobre o sentido do real. O conhecimento é conhecimento de objetos discerníveis, mensuráveis, quantificáveis no horizonte da verdade como aproximação ao objeto racional e experimentalmente determinado.

Em Heidegger (1968, 1987, 2008), a dimensão excessiva ou futura, possível e linguística do modo humano de ser irrompe contra os modelos egológicos e monadológicos da pessoa:

“São os pressupostos histórico-ontológicos do próprio conceito monadológico-moderno da autoconsciência (evidência, transparência) e da sua filiação no modelo metafísico-cosmológico grego da consideração do real como coisa dada ou disponível (pura presença ou subsistência) que a hermenêutica heideggeriana, de facto, desmonta ao fazer emergir a intimidade contrastiva, hermenêutica ou questionante do ser finito histórico e mortal que todos nós somos, como a verdadeira raiz (sempre iludida) de toda a problemática humana da compreensão

ou da verdade, seja ela de ordem científica, metafísica, filosófica ou literária.” (Portocarrero da Silva, 1994, p. 113).

Por seu turno, a contribuição decisiva da Psicanálise para a desconstrução do *Cogito*, revelou uma estrutura profunda análoga à da libido objetal:

“É o narcisismo que vem substituir a verdade formal do *Eu penso - Eu sou*, substituí-la de uma ilusória concretude. É o narcisismo que induz a confusão do *Cogito* reflexivo e da consciência imediata e me faz acreditar que eu sou tal como acredito que sou: uma filosofia da reflexão deve ser, antes pelo contrário, uma filosofia da consciência.” (Ricœur, 1969, p. 22).

O sujeito não é aquele que eu acredito que é, pelo que é “preciso perder a consciência para encontrar o sujeito” (Ricœur, 1969, p. 239). A imediatidade da consciência é uma *falsa consciência*, pois há que acrescentar a essa consciência a sua redescoberta, a sua mediação, nos documentos onde sua vida se objetiva, a “descoberta do enraizamento da linguagem no desejo, nas pulsões da vida” (Ricœur, 1969, p. 24). A reflexão exprime o movimento, o esforço, o desejo e apropriação para existir e viver: “A dimensão mais superior do vivente é o homem, o seu modo fundamental de movimento é a ação:  $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ .” (Heidegger, 2000, p. 62).

A linguisticidade que perpassa todo o enigma do corpo impõe no pensamento ocidental contemporâneo a não identificação do corpo como uma coisa objetiva, como uma coisa que se tem e de que se dispõe (Marcel, 1968). O corpo é vivido de dentro como um eu mesmo.

É na palavra, na ação, que o eu está presente como pessoa, em carne e osso, e é através dela, enquanto pertença de uma dada cultura, que o homem se constitui como portador de uma visão do mundo e das coisas. Na palavra, o mundo torna-se humano e familiar já que ela cristaliza ou acumula gerações de prudência e de compreensão prática do mundo (Gevaert, 1984). Ao revestir-se o corpo de significações múltiplas, num universo simbólico, este humaniza-se, constituindo-se também como possibilidade fundamental de expressão e realização do homem na linguagem do mundo (Heidegger, 2000).

Para dizer o que é o homem, há, então, que partir da linguagem. Não se nasce homem: “Só a mediação do outro pode constituir um indivíduo como Alteridade.” (Beauvoir, 2015, p. 371). O *eu*, ao contrário dos fenômenos naturais, não pode ser

descrito e muito menos explicado com base nas suas características ou manifestações exteriores e objetiváveis, uma vez que uma mesma manifestação exterior pode corresponder a diferentes sentidos de ação. A não identidade absoluta do *eu* com o corpo é consequência da natureza humana como excesso em relação a todas as potencialidades do corpo orgânico; excesso que se manifesta no pensamento, na vontade, na liberdade, que se exprimem e realizam na corporeidade.

No quadro de uma antropologia fenomenológica e hermenêutica, a oposição a uma antropologia objetivista e biotecnológica, afirmar a não identificação do *eu* com o corpo implica sustentar que o significado humano do corpo não está inscrito na dimensão biológica e fisiológica do corpo orgânico e objetivo. O corpo humano é a pessoa humana que se exprime e realiza no mundo, na comunicação com o outro e no reconhecimento mútuo. Como afirma Levinas (1987b), “[A] experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação: coincidência do expresso e daquele que expressa; por conseguinte, manifestação privilegiada do outro, manifestação de um rosto para além da forma.” (p. 61).

Irredutível à relação com o mundo é a experiência do outro como experiência hermenêutica original. O outro está presente numa experiência imediata (simbolizada pela nudez do rosto), “absoluta” (Levinas, 1987b, p. 62). É-me radicalmente transcendente e o meu corpo, por sua vez, é “a situação de um ser que se vê a si mesmo de um modo fundamental e já não acidental realizado no seu corpo.” (Laín-Entralgo, 1989, p. 251).

O corpo encarna a ordem do simbólico reavivando a ligação humboldtiana da linguagem (*energeia*) como visão e constituição do mundo, onde a humanidade originária da linguagem significa simultaneamente a linguisticidade originária do estar no mundo do homem (Heidegger, 1987, 2000).

A linguagem é, conseqüentemente, *mediação* e não instrumento (reflexivo ou conceitual) da autoconsciencialização e reconsciencialização do sujeito como unidade tensa de sistemas orgânicos e simbólicos no seio da relação histórica e comunitária que estabelece com o outro. Essa mediação faz-se no tempo, entre um passado e um futuro “face ao qual o homem projeta e espera. (...). A espera do animal (...) é instintiva, estimulada, situacional e fechada. A do homem, pelo contrário, é supra-instintiva, trans-estimulada, supra-situacional e aberta.” (Laín-Entralgo, 1992, p. 175).

Dentro de uma visão estritamente biológica, a estrutura supra-animal da corporeidade torna-se paradoxal. Trata-se de uma estrutura que faz do homem um ser aberto e que, para a sua sobrevivência, aparece constitucionalmente determinado por uma carência biológica que obriga a enfrentar a existência como *tarefa*: “A autodisciplina, a educação, o adestramento no sentido de adquirir forma ou manter-se nela, tudo isso pertença às condições de existência de um ser não terminado.” (Gehlen, 1987, p. 36).

O ser-aí humano é condição da investigação histórica, tornando-se ilusória a antecipação ontológica que domina a compreensão moderna da consciência. O modo do ser do ser-aí não é presença (*Vorhandensein*), mas futuridade (*Zukünftigkeit*) (Gadamer, 1992). O homem é originariamente um ser prático que, através da linguagem, da memória e da sua capacidade de previsão ou antecipação planeia e dirige toda a sua ação em direção a uma dimensão existencial concreta, histórica e inacabada com sentido de futuro.

Herdeira dos discursos filosófico e científico modernos contribuintes para a valorização do corpo como corpo-objeto, a concepção tradicional de corpo rege, não obstante, a prática científica e clínica da medicina e biomedicina contemporâneas, nomeadamente no que se refere ao tratamento ou cura da dor e do sofrimento. Pensar aquele excesso significa pensar o corpo a partir *do dentro*. O que a concepção do corpo físico e do seu conhecimento objetivo mostrou é que a sua perspectiva de fora, enquanto sistema objetivo, institui o corpo como uma “totalidade” *sem dentro*:

“[S]em ‘dentro’ senão o dentro de um saco que podemos abrir cirurgicamente para intervir ou observar, portanto um dentro que pode sempre ser ele mesmo convertido em fora, a saber um falso dentro, um dentro unicamente empírico que nada, a não ser o limite factual da pele, dos músculos e dos ossos, não tinge o seu dentro.” (Richir, 1993, p. 28).

O corpo da biologia é objeto histórico-cultural, quer na sua “aparição quer nas suas modificações – aquelas que o próprio desenvolvimento da ciência traz” (Henry, 2003b, p. 5). O corpo biológico não se pode constituir, assim, em solo originário, já é um produto da reflexão humana. Enquanto seres históricos, os homens mantêm uma relação original com este corpo biológico já que as concepções do senso comum acabam por integrar com relativa rapidez as representações da ciência:

“Longe de que uma ciência como a biologia nos possa fornecer sobre ele quaisquer esclarecimentos é, pelo contrário, num tal saber que ela mesma está fundada; ela

não se pode autorizar explicar o que ela pressupõe como a sua condição de possibilidade, como o horizonte ontológico no interior do qual pode encontrar os seus objetos, fornecer as suas explicações e, depois, pôr os seus problemas.” (Henry, 2003b, p. 5).

A soberania do sujeito moderno residia na demarcação soberana do seu espaço, a partir do qual ele conhecia e se apropriava do que, na natureza e por natureza, lhe continuava a ser exterior originando as grandes dificuldades no diálogo entre a teoria e prática. Pressupunha-se, dessa forma, a confiança numa unidade do humano que passou a ser repensada pela Pós-Modernidade.

O paradigma da consciência é substituído por um paradigma comunicativo cujo núcleo se encontra no carácter interpretativo da nossa racionalidade. A partir da idade clássica, a linguagem desenvolve-se no interior da representação. Quando o discurso se torna em objeto de linguagem

“[J]á não o interrogamos como se ele dissesse alguma coisa sem o dizer, como se fosse uma linguagem detida sobre si e uma palavra fechada; já não procuramos mais desvendar o grande tema enigmático que está oculto sob os seus signos; perguntamos-lhe como funciona: que representações designa, que elementos envolve e recolhe, como analisa e compõe, que jogo de substituições lhe permite assegurar o seu papel de representação.” (Foucault, 2014b, p. 153).

A abordagem objetiva do corpo permitiu à análise fenomenológica ultrapassar a assimilação deste corpo a um objeto. Pensar fenomenologicamente as sensações, as afecções, a afetividade, os pensamentos, implica ultrapassar a dimensão da *psyché* sem corpo, ou da interpretação da questão do corpo (corpo físico, de um lado, corpo psíquico, de outro). Trata-se de pôr em suspenso toda a predeterminação não refletida e não criticada do “preconceito” sobre a alma e o corpo. Há um esforço de pensar sem quadro de referência *pré-dado*; pensar o “corpo vivido” (Merleau-Ponty, 1964b, 1976), o “viver encarnado”, o “excesso” *na* afeção ela mesma, sem referência ao ter ou ao ser, mas não sem referência ao *quem*.

Há duas razões que elucidam a crise do Humanismo moderno: a primeira, concerne a sua insuficiência, tendo em conta quer a transformação das tecnologias da informação e da comunicação, quer a revolução biotecnológica; a segunda, de índole histórica, respeita o tríptico indivíduo/razão/progresso, tal como se construiu a partir das Luzes. Se o século XX foi o século dos totalitarismos, da democracia e do impacto

da tecnociência na cultura e economia humanas, o século XXI imprime a sua marca na rápida transformação da biotecnologia e, concomitantemente, do *eidós* do humano. O homem é, como essência, obra, possibilidade, abertura, vulnerabilidade, incerteza e *risco*. O sujeito do *cogito* é o sujeito epistemológico (Marcel, 1935). Daí que conhecer a pessoa na sua individualidade e particularidade implica um saber experimentado, prático (saber-fazer) no respeito pela diferença e pluralidade de perspectivas (no limite, de epistemas). O *eidós* humano manifesta-se no *Kairós* da ação enquanto sucessão de decisões e de acontecimentos. O saber *kairológico* é de natureza prudencial, casuístico e dialógico. Após uma filosofia do cogito, superado o nível do *conhecer* e do mundo objetivo, trata-se, doravante, de esclarecer o sentido da “Existência”, como defende Jaspers (1933), através da “inquietação”. Inquietar-se é o comportamento humano autêntico para com a vida, para com a realidade existencial concreta.

Uma abordagem crítica da subjetividade contemporânea enquanto auto e heterocrítica da consciência pensante redimensiona todas as suas abstrações (epistemológicas ou não) à escala da experiência humana do mundo. O enunciado, além de motivado e interessado, tem pressupostos que ele não explicita. Só aquele que pensa esses pressupostos pode verdadeiramente medir a sua verdade: “Cada enunciado possui o seu horizonte de sentido, o qual provém de uma situação de pergunta.” (Gadamer, 1991a, p. 51).

Uma outra dimensão da linguagem que a ciência moderna ignorou foi a da sua metaforicidade. Esta tem um papel importante na praticidade intrínseca do exercício hermenêutico porque nela confluem o remeter interno e indeterminado do símbolo e a experiência histórica, acumuladora de sentido(s), pertença do horizonte temporal em que nos inserimos (tradição, passado, texto).

Nesta confluência, a distância entre a pertença (tradição, o passado, o texto) e a alteridade (o intérprete, o presente) é condição de abertura e expansão de sentido numa multiplicidade de sentidos que a fusão de horizontes objetiva e concretiza. Heidegger (1987) afirma que somente a partir do sentido, isto é, a partir da verdade do ser, se pode compreender como o ser é.

Após a revolução hermenêutica que a ontologia da compreensão operou (na qual a compreensão se torna um aspeto do “projeto” do ser-aí e da sua “abertura ao ser”) a questão da verdade, deixando de ser inerente à questão do método, passou a ser a questão da manifestação do ser. A historicidade do homem traz consigo a própria

historicidade da compreensão do ser que o define enquanto essa historicidade impõe uma revelação que nunca é completa.

Sendo o ser inesgotável, são-no também as interrogações sobre o ente que o contém. O enunciado pertence, pois, e antes de tudo, à totalidade de uma existência historial pelo que é contemporâneo de tudo o que nele pode ser rememorado – o seu horizonte histórico. A finitude e historicidade de todo o enunciado remonta à finitude e historicidade do nosso ser, que só o enraizamento hermenêutico da razão prática permite compreender e interpretar.

Pensar a ação humana como um texto nas suas narrativas histórica e ficcional permite compreender as várias dimensões biográficas da vida humana: “Só a narração revela, de facto, os aspetos éticos da vida humana que escapam à razão operatória e mercantil da tecnociência que governa as técnicas reguladoras das diferentes profissões e dos seus padrões de excelência.” (Portocarrero, 2016, p. 215).

Desenvolvendo-se na base de uma grande transformação tecnológica, a ciência objetiva no paradigma moderno invadiu todo o campo do pensável e do praticável, com pretensão exclusiva à verdade, reduzindo e reificando as ideias de mundo e de homem.

A significação positiva da articulação clínica entre saúde e doença caracterizou-se pela naturalização do olhar (o modelo da *coisa*) como instrumento exclusivo de acesso à verdade bem como pelo primado da experiência de objetivação do corpo, da doença e, em última instância, da saúde como perfeição e amortalidade (Illich, 1999). O corpo não está inscrito na “narrativa epistemológica” (Sousa Santos, 2018) sendo ocultado pela narrativa somática:

“[O] que predomina hoje em dia é uma emancipação perversa do corpo. É o corpo que é cuidado de forma obsessiva a fim de maximizar a sua vitalidade e o seu desempenho. (...). Este realce da fisicalidade do corpo deforma a dialéctica da sua dimensão vital e humana, favorecendo a dimensão física, por meio da qual surge um «humanismo do corpo». Esse novo «humanismo» reproduz de um modo novo o mesmo convite à barbárie do seu antepassado, o humanismo renascentista europeu.” (p. 160).

Mais adiante, o autor defende que

Este novo humanismo, altamente processado, do corpo, enquanto sujeita o corpo ao monopólio do conhecimento técnico-corporal e à lógica do valor acrescentado (a produção capitalista de corpos capitalistas), permite que os corpos sejam

hierarquizados no trabalho e no lazer segundo o maior ou menor grau em que se distanciam da equação corpo/mente. Aí reside um anticartesianismo perverso: em vez de a mente ser corporizada, o corpo torna-se o abandonar da mente.” (p. 160).

A ideia de *saúde perfeita* (Illich, 2004) objetivada e definida como ausência de doença, dor e sofrimento, desapossa o corpo-próprio (Merleau-Ponty, 1976) naquilo que o define, as suas vivências, a dor e o sofrimento como afeição originária, logo não objetivável ou representável. A ideia de saúde é institucionalizada simbolicamente em função do que as ciências biológicas institucionalizam como questões a resolver, mas como fuga às questões do sentido e do excesso. Pensar o corpo como corpo vivente significou a recusa da concepção e conhecimento do corpo biológico como uma totalidade *sem dentro*.

Face à crise de referências morais, políticas, científicas, linguísticas, espirituais do *pós-humanismo*, Ricœur (1990) propõe a “vulnerabilidade de um discurso consciente da ausência de fundação última” (p. 34). O real objetivável depende do seu observador e a medicina esquece-o frequentemente, tal como o defende Foucault (1987) em *História da Loucura na Idade Clássica*, ilustração da subjetividade médica que se representa como uma objetividade. O corpo *pela* medicina cinde-se com o corpo *para* a medicina.

O discurso apofântico da ciência pressupõe uma familiaridade natural entre a linguagem e os eventos:

“A última característica da ciência moderna é que ela se tornou inseparável da técnica. Mas ainda é preciso compreender que a técnica moderna (...) difere substancialmente da *tékhne* (...). A diferença reside na forma como elas se relacionam com a natureza. Na *tékhne*, o homem entra em colaboração com a natureza utilizando os materiais e as forças que aí encontra para atingir os seus fins. Através da técnica, pelo contrário, ele ‘provoca’ a natureza, transforma-a em reservatório de forças sempre mobilizáveis, o qual explora descaradamente para a subjugar inteiramente aos seus desideratos.” (Folscheid, 1997, p. 176).

Daí o exercício de controlo da razão sobre o sentido do real, enformando-o como conhecimento de objetos discerníveis, mensuráveis, quantificáveis. A verdade é aproximação ao objeto racional e experimentalmente determinado. Correlativamente à naturalização do olhar, abre-se o tempo da confiança, ou seja, o tempo contínuo, progressivo, interpretativo, reconstruído.

Articular história, narrativa e tempo garante uma racionalidade aos acontecimentos, confere-lhe uma lógica e direção para as ocorrências. A ação humana adquire uma finalidade que obedece a um plano ideológico. É o tempo da estratégia de domínio e controlo dos acontecimentos e dos instantes; garante-se o domínio (aparente) sobre o que *ainda não é* e o que *já não é*, unificando numa ação inteira e completa o diverso constituído por circunstâncias, fins, meios, intenções e efeitos não pretendidos da ação. Em suma, a reificação do mundo e a experiência da continuidade funda a ideia de progresso na História, onde o tempo cumpre o papel de uma finalidade, destino e sentido, exalta a confiança e a aspiração a um futuro construído que se transforme em eterno presente: o passado é uma recomposição e o futuro torna-se uma composição.

### ***3. Temporalidade e constituição da experiência de mundo na linguagem***

A Modernidade marcou fundamentalmente uma filosofia da consciência quer a nível psico-empírico (as ideias foram reduzidas a uma combinatória de mínimos), quer racionalista (as ideias universais são distintas da soma dos atos psíquicos perpassando a ideia de uma razão despida de linguagem). A redução cientificista do signo instrumentalizara e privara a palavra da sua característica de evento, da sua condição reveladora do ser. Sendo a palavra vista enquanto mera função do signo, a relação essencial da fala e do pensamento transforma-se numa relação instrumental, no seio da qual a própria palavra se torna apenas instrumento de subjetividade, sintoma expresso por Baudrillard (1990):

“Outrora, o corpo foi a metáfora da alma, depois foi a metáfora do sexo, hoje não é mais senão a metáfora de nada, ele é o lugar da metástase, do encadeamento mecânico de todos os seus processos, de uma programação ao infinito sem organização simbólica, sem objetivo transcendente, na pura promiscuidade consigo mesmo que é também a das redes e circuitos integrados.” (p. 15).

Se o sujeito moderno se estruturara na evidência, o ciclo do *linguistic turn* marcará o aparecimento de um sujeito que trata a ação como narrativa, que enraíza a sua consciência na leitura, nas competências linguística e comunicativa do real. A dimensão

poética sobrepõe-se assim à dimensão do *status* institucional, e cria as condições para o aparecimento de uma nova subjetividade na qual o sujeito se torna, ele mesmo, questão e se manifesta na linguisticidade.

A crítica à filosofia da reflexão e de todo e qualquer primado da consciência reflexiva no processo de conhecimento obedeceu ao primado da situação e do ser: o pensamento que procura exprimir-se não se refere à “mente”, mas à *coisa* (Gadamer, 1988b). A palavra não é expressão do espírito “já que se dirige para a *similitudo rei*” (Gadamer, 1988b, p. 430); por outras palavras, na formação da palavra não se opera qualquer reflexão na medida em que o pensamento “forma a palavra não se reorienta para o seu próprio pensar.” (Gadamer, 1988b, p. 430). A palavra linguística não é um signo de que nos apropriemos; também não é algo existente que possamos modelar ou ao qual atribuamos significado, fazendo com o signo torne visível uma outra coisa; é antes a idealidade do significado que nela reside. Por conseguinte, *a palavra é sempre já significativa* (Gadamer, 1988b): está antecipadamente situada e experienciada; ela é pertença do fluxo da tradição.

A experiência como possibilitadora da compreensão, do pensamento e da fala substituirá todo e qualquer intuito do *primado da reflexão* (Gadamer, 1991a, 1992). O desejo de ser e a palavra tecem o caminho de uma nova ontologia onde o modo de ser das coisas é correferencial, aberto, histórico-temporal. Daí que pensar-se a si mesmo seja pensar a filosofia da consciência nos seus limites e virtudes. Este ser é estético, histórico ou ontológico e, como tal, indivisível das suas manifestações históricas.

Onde há seres humanos há sentido do tempo, abertura ao futuro e, também, a percepção do próprio fim. A autenticidade do homem, como ser temporal, aberto e finito, emerge na irredutibilidade do esperar e no projetar. E é aqui que reside a sua existência temporal como dimensão antecipativa da perfeição: a verdade subjaz a toda a existência (antecipação da perfeição).

Aristóteles (1998) fundou a autonomia da pergunta prático-política pelo Bem face às antigas questões teoricamente orientadas pela cosmologia. Abriu a sua investigação da *praxis* humana, a *Ética*, com a frase lapidar de que todos os esforços no saber, no poder e no escolher se referem ao bem:

“Aristóteles bem o sabia: a autocompreensão humana não se realiza apenas nas alegrias do conhecimento, do discernir, da compreensão das coisas e dos homens, da medida e dos números, do mundo e do divino – o seu interesse virou-se também

para a particularidade da praxis vital, que arranca o homem aos vínculos naturais dos outros seres vivos e o deixa criar para si próprio, enquanto ser social, os seus próprios laços, costumes e ordenamentos. Em ambos, na construção da sua praxis social e na sua entrega ao saber puro, ao ver, ao pensar, o homem habita na sua distinção. É o ser que tem o *logos*: tem a linguagem, tem a distância perante o que diretamente aflui, é livre na escolha do bem e livre para o saber verdadeiro – pode inclusive rir. No seu mais íntimo fundamento é um ‘ser teórico’.” (Gadamer, 2001, p. 27).

As razões pelas quais a racionalidade prática, ética, social, política ou interessada não acompanhou o desenvolvimento tecnológico realizado pela Modernidade podem ser sintetizadas nas seguintes:

(i) *A filosofia prática não coincide com a racionalidade prática* (Habermas, 1987a, 1987b), mas ambas emergem da *applicatio* e, sem ela, não se constituem como forma de acesso à consciência.

(ii) *A inadequação da apreensão ontológica*, que dominou a compreensão moderna da subjetividade e da consciência, exprimiu-se no modo de ser da subjetividade como temporalidade e historicidade. É na temporalidade que o homem se descobre como já no mundo, antes de si mesmo e perto dos outros (*Dasein*). Pensando o ser do ente segundo a temporalidade (a do ente e a do ser), este deixa de ser juízo, adequação de uma faculdade intelectual à realidade (*adequatio rei et intellectus*): a verdade é acontecimento e acontecimento do ser na compreensão do ser do ser-aí.

(iii) *O reconhecimento que não há o presente*, mas só horizontes que se movimentam entre um futuro e um passado. A compreensão histórica não pode outorgar-se a si mesma qualquer privilégio, nem de hoje nem de amanhã, pois já está jogada nesses horizontes e tem que se mover com eles.

(iv) *A verdade é um pressuposto fundamental do existir e não coisa puramente imanente e disponível*. A verdade é antes de mais a experiência de uma pertença de um sentido comunitariamente vivido. As ideias de *Paideia* e de *Bildung* são modelos essenciais do conceito clássico de homem e constituíram-se, ao longo da História, como categorias fundamentais e pré-formadoras dos sucessivos modelos de homem e, por inerência, de cultura, conhecimento, mundo, natureza. Como finitude, temporalidade e historicidade, o homem é consciência situada, jogada (concretizada na prática da relação com os outros), no mundo da vida pela linguagem e pela ação.

(v) *A problemática da finitude elimina uma concepção de cosmos*: o mundo é, agora, evento sagrado de uma força (*dynamis*) originária, temporalizada, em que o homem é apenas efetuação de sentidos possíveis no seio do reconhecimento da comunidade comunicativa que a todos une e suporta. *Elimina-se a precedência tópica da teoria em relação à prática*. A problemática hermenêutica confere uma nova legitimidade ao saber e à ciência e supera a tradicional dicotomia descritivo-valorativo: toda a realização cognitivo-epistemológica tem raízes na prática das relações pré-científicas que o sujeito mantém com coisas e pessoas. A experiência hermenêutica do sentido deixa de se confundir quer com a experiência puramente técnica da aplicação, quer com a empírico-científica legitimada por Kant (1993) como única via de acesso do saber, quando se repensa, enfim, a positividade intersubjetiva dos pressupostos humanos no conceito de experiência. Isto significa ir para além dos limites do objetivamente verificável, o que só uma hermenêutica do existir situado e dos seus preconceitos fundamentais pode efetuar.

(vi) A linguagem em que o homem se rerepresenta é espaço poético, lúdico ou ecumênico, necessidade da efetuação de sentido, sempre motivada e situada e, por isso, expressão do carácter excessivo da relação. A inserção da teoria no seu contexto prático de formação e aplicação desperta a importância do carácter dialógico e preconceitual do agir e da comunicação. A linguagem como movimento poético é transfiguração sempre jogada entre o antigo e o novo como categorias intersubjetivas no recomeço ou reconhecimento. A linguagem não é um instrumento determinado pelo uso e seu domínio, mas o modo de “atualização da existência humana na sua historicidade específica. Qualquer manifestação verbal do ser humano é indissociável das unicidades históricas em que este edifica: a linguagem é, radicalmente, algo de histórico” (Gadamer, 1988a, p. 113), mas enquanto autêntico a priori da tarefa cognoscitiva. A compreensão está vinculada à linguagem – “a linguagem é o meio universal no qual se realiza a própria compreensão” (Gadamer, 1988b, p. 467) – pelo que é através da finitude e particularidade do ser humano, visível na variedade das línguas, que se abre o diálogo infinito em direção à “verdade que somos” (Gadamer, 1992, p. 223).

(vii) *A “applicatio” traduz a superação da mesmidade pelo reconhecimento e afirmação da alteridade*. Insatisfação, preocupação e cuidado constituem um novo conceito de homem a que a aplicação confere a ressonância reflexiva da crítica existencial. Esta implica não só o homem individual (a individualidade), como também

o homem na sua relação com os outros (a sociabilidade), com o mundo que o rodeia e o percorre (a mundaneidade) e com o tempo que lhe é simultaneamente imanente e transcendente (a temporalidade).

Recuperada a finitude, o conceito de homem é sintoma de uma pertença que em si mesma é conflito, novidade e distância histórico-efetual e por isso mesmo abertura, finitude, inacabamento, antecipação da perfeição a que, originariamente, o belo e o bom pela sua indisponibilidade, dão consistência e sentido. O problema hermenêutico da pessoa como abertura à alteridade reside na sua capacidade narrativa na constituição e representação do sentido e verdade do mundo.

O preconceito é o novo *a priori* que “representa a discursividade implícita de uma relação ontológica universal (histórico-transcendental), que Gadamer procura pensar e explicitar contra a “ingenuidade do conceito” e do “primado da consciência constituinte.” (Portocarrero da Silva, 1990, p. 39). Reconstruir praxicamente é, por conseguinte, “construir algo que não está “construído”, e isto implica recuperar de novo todos os intentos de construção.” (Gadamer, 1992, p. 345). O preconceito, em sentido positivo, tem a categoria da alteridade, do silenciado, do inexprimível, de toda a experiência humana do sentido e que por esta sua dimensão dialógica afasta infinitamente qualquer concepção redutora do homem como consciência imediata de si.

A defesa do primado da relação interlocutiva implica na sua origem o mesmo e o outro, tornando assim a subjetividade uma “realidade diferencial”. Ouvir o outro constitui-se como a “verdadeira elevação do homem para a humanidade” (Gadamer, 1992, p. 209).

### 3.1. Sofrimento e significação do tempo cósmico na narrativa

Estamos situados no tempo, de um ponto de partida incerto, o Uno, que dá sentido e, portanto, cumprimento à nossa verdade comunicativa: estamos no tempo atravessando o tempo (Jaspers, 1967, pp. 43-44).

Sendo o homem histórico, finito e condicionado, a verdade histórica é subsidiária de uma experiência histórica, desde logo finita; o passado histórico integra o presente e, da mesma forma, o historiador é já parte do passado e do futuro históricos. A tentativa de o situarmos *estranhamente* face à História de que ele faz parte, conduz à parcialidade e subjetividade na compreensão dos acontecimentos: “Todo o historiador e todo o filólogo têm que contar por princípio com a impossibilidade de fechar o horizonte de sentido no qual se movem quando compreendem.” (Gadamer, 1988b, p. 451). A única forma de compreender a história é pertencer à própria história: a nossa experiência temporal e histórica é, por conseguinte, o solo da verdade.

A Fenomenologia teve fortes implicações na análise histórica já que a análise congenial das intenções do autor é impossibilitada pelo desconhecimento daquilo que o autor tinha em mente. A *redução transcendental* conduz Husserl a falar de fenómenos que não são objeto de atos intencionais; cada experiência vivencial “tem implícita horizontes anteriores e posteriores e funde-se em última instância com o *continuum* das vivências presentes de antes e depois, na unidade da corrente vivencial”. (Gadamer, 1988b, p. 308).

O objeto é inserido num campo de visão: o horizonte temporal. A cada experiência vivencial é inerente um “horizonte temporal mais compreensivo do que nela é intencionado ou presentificado” (Gadamer, 1988b, p. 308). Esse excesso de sentido é comum na situação compreensiva ou interpretativa do mundo. Ao contrário do mundo objetivável das ciências, Husserl (1976, 2013) designa o conceito de horizonte do mundo como mundo vital (*Lebenswelt*), fluindo temporalmente, no qual se está no mero viver da nossa atitude natural, que não é objetivo enquanto tal, já que representa em cada caso o solo prévio de toda a experiência: “Este horizonte do mundo está pressuposto também em toda a ciência e é por isso mais originário do que ela.” (Gadamer, 1988b, p. 310). O *mundo vital* é constituído pela “subjetividade

transcendental e não por uma consciência particular: esse mundo é anônimo, prévio e implícito em todos os atos intencionais da consciência, é a totalidade na qual se vive como seres históricos” (Gadamer, 1988b, p. 310). Husserl foi, por conseguinte, o primeiro a reconhecer que o pretense sujeito de conhecimento pertence ao modo de ser do objeto, de forma que quer o sujeito quer o objeto pertencem à mesma mobilidade histórica. O modo de ser da subjetividade é historicidade absoluta, é temporalidade:

“[A]partir do momento em que o homem entra numa concepção de ideias (*Konzeption von Ideen*), ele torna-se, a pouco e pouco, um novo homem. O seu ser espiritual entra no movimento de uma progressiva reformação (*Neubildung*). Desde o início, esse movimento desenrola-se de forma comunicativa, desperta um novo estilo de existência pessoal no seu círculo vital, uma compreensão retrospectiva de um novo devir. Em primeiro lugar, esse homem singular (e posteriormente também em seu redor), cria-se uma forma particular de humanidade (*Menschentum*) que, vivendo embora em finitude, aspira ao polo da infinitude. Emerge assim um novo modo de organização comunitária e uma nova forma duradoura de comunidade cuja vida espiritual comunitária, através do amor por ideias (*Ideenliebe*), da produção de ideias (*Ideenerzeugung*) e da introdução ideal de normas de vida, (*ideale Lebensnormierung*), transporta consigo horizonte do futuro da infinitude”. (Husserl, 2013, pp. 149-150).

Na linha kierkegaardiana e da *phronesis* aristotélica, Gadamer critica toda a compreensão mecânico-instrumental da experiência. A experiência é sempre experiência existencial fundamental. É este o sentido do *primado do jogo* em relação à consciência do jogador: o *jogar* não deve ser entendido “como o desempenho de uma atividade. Linguisticamente, o verdadeiro sujeito do jogo não é com toda a evidência a subjetividade daquele que, entre outras atividades, desempenha também a de jogar; o sujeito é antes o próprio jogo.” (Gadamer, 1988b, p. 147).

O fenómeno do *festival*, da *festa* (*Fest*), é sinónimo disso: “Só há festa enquanto a celebramos. Com isto não está dito, de modo algum, que tenha um carácter subjetivo e que o seu ser só se dê na subjetividade daquele que a festeja. Pelo contrário, celebra-se a festa porque está aí.” (Gadamer, 1988b, p. 169). Solidária da temporalidade da consciência situada, a festa é expressão da temporalidade intemporal da mesmidade (*sentido comum*) no seu modo de ser: o *devir e retornar*. O distanciamento (que implica sempre alienação ou limitação) surge quando se opõe o juízo àquilo que imediatamente

se apreende. É este o sentido da referência de Gadamer à objetivação como uma forma de *terrorismo*, pois pretende fixar, imobilizar, *a coisa* – o jogo – que é puro movimento.

Paralelamente, na consciência histórica, Gadamer defende que esta ao reduzir a história à contemplação retrospectiva afasta-se daquilo que é a verdadeira experiência histórica: a essência do espectador, do sujeito-*jogador*, não é a de neutralidade, mas a de coparticipação, “possuído pela “*parousia*” do sentido, que aplica ou representa.” (Gadamer, 1988b, p. 133).

A universalidade da hermenêutica reside no facto de ela dizer respeito a um tipo de experiência no seu sentido total sem as mutilações que a consciência científica arrasta, experiência essa que é o modo imediato de estar no mundo, independentemente de a experiência da ciência estar ligada à experiência da vida humana em geral, ou seja, de a ciência partir também da experiência de estar-no-mundo, obedecendo no fundo às mesmas condições hermenêuticas. Trata-se de “ligar a experiência da ciência à experiência da nossa própria vida humana em geral.” (Gadamer, 1982, p. 36).

Esta é a base teórica que também “suporta na nossa cultura contemporânea a ciência e as suas aplicações técnicas e industriais” (Gadamer, 1982, p. 34). Não se trata tanto de fazer uma crítica à ciência, mas de fazer uma reflexão sobre o que ela esqueceu, ou seja, de revelar que há um todo de verdade que transcende a subjetividade, o sujeito (Fruchon, 1994). No movimento lúdico, movimento original de figuração simbólica, característica da linguagem, a representação não é cópia, reconstrução, descrição, mas transformação exigida pela natureza do ser, da coisa – a sua idealidade: “Como tal, o jogo – inclusive o imprevisto da improvisação – torna-se princípio repetível e, portanto, permanente. Convém-lhe o caráter de obra, de *ergon*, não só de *energeia*. É neste sentido que lhe chamo construção.” (Gadamer, 1988b, p. 154).

A palavra *Spiel* é aplicada por Gadamer à *Bildung* enquanto “ordenação de sentido”, exibição e representação. A análise fenomenológica do *jogo* revela o envolvimento atualizado do jogador no vaivém de um “movimento que continuamente se repete, independentemente de quaisquer fins e critérios pragmático-utilitários” (Gadamer, 1988b, p. 154). Este é o sentido de um projeto que na sua origem questiona a origem da problemática do sujeito, “o reino da teoria do conhecimento” (Fruchon, 1994, p. 27). Ser jogador (espectador) é estar implicado ou “ser a ocasião” de uma atualização da relação humana à natureza da coisa. A natureza lúdica da *coisa* resiste ao critério científico-objetivista, verificacionista, em função da sua mobilidade,

possibilidade, virtualidade, diferença e alteridade, pois o seu movimento é histórico, intersubjetivo, na efetuação do sentido:

“O que agora chega à experiência é, então, a potencialidade linguístico-intersubjetiva do ‘ser outro’ da coisa jogada e a reivindicação que, por meio disto, ela nos dirige.

Esta figura reivindicativa de uma alteridade (‘coisa’ da arte), que já não é mera massa inerte e informe ou reservatório exaurível, mas, pelo contrário, um excesso profundamente lúdico e cénico, realça ainda a dimensão formal da correlação humana como o ‘a priori temporal’ da sua configuração contextual.” (Gadamer, 1988b, p. 138).

A objetividade científica resvala como referência exclusiva da legitimidade do saber em geral surgindo apenas como uma das normas metodológicas convenientes a certos projetos do mundo real.

A substituição heideggeriana do ego transcendental de Husserl pelo *ser-no-mundo* é subsidiária da recusa de uma qualquer instauração dos fundamentos cognitivos últimos do mundo real. Em Heidegger (1984, 2008), é a descrição hermenêutica da compreensão ela mesma que se encontra transformada. A questão que se pôs foi a de saber o que é o ser humano ou como é que a vida humana é ela mesma, simultaneamente, processo e produto da interpretação. Não se tratava de se chegar a uma metodologia do compreender, mas antes chegar às condições de possibilidade da compreensão humana. O fenómeno da compreensão não só atravessa todas as referências humanas ao mundo, como também tem validade própria dentro da ciência e resiste a qualquer intenção de transformá-lo num método científico (Gadamer, 1988b).

O ser que podemos compreender é linguagem. A linguagem é um meio que a consciência utiliza para comunicar com o mundo. Não é um instrumento com o mesmo estatuto do signo e da ferramenta, apesar de serem inerentes à definição essencial do homem:

“[N]unca nos encontramos perante o mundo como uma consciência que num estado a-linguístico utiliza a ferramenta do consenso. O conhecimento de nós mesmos e do mundo implica sempre a linguagem, a nossa própria. Crescemos, vamos conhecendo o mundo, vamos conhecendo as pessoas e em definitivo a nós mesmos à medida que aprendemos a falar. Aprender a falar não significa utilizar um instrumento já existente para classificar esse mundo familiar e conhecido, já

que significa a aquisição da familiaridade e conhecimento do próprio mundo tal como ele nos sai ao encontro. (...). A verdade é que estamos tão intimamente inseridos na linguagem como no mundo.” (Gadamer, 1992, pp. 147-148).

Este carácter de antecipação enquanto pertença do modo de ser de todo o ser que compreende historicamente, só é compreendida nos termos da *Analítica do Dasein*: o que torna possível o conhecimento do ente é a pré-compreensão do ser do ente. A existência humana não é um simples facto: ela articula, no próprio ato da sua manifestação, a questão do ser. Pensar é descobrir reflexivamente o caminho do ser: não significa compreender algo originalmente, mas compreender que se está já situado, historicamente.

O homem é que produz o seu próprio mundo e a sua própria realidade existencial, sempre em correlação com a temporalidade. Enquanto ser-no-mundo, o homem está situado numa tensão entre passado, presente, futuro e a sua historicidade é a condição de poder atualizar o passado que inerentemente funciona como pré-compreensão enquanto determinante do sentido existencial.

Esse mundo e o ser são já urdidos de linguagem porque o passado é sobredeterminante. Todas as transcendências que o homem possa fazer, fá-las sempre com vista à construção de mundos possíveis, mas condicionado por uma situação fáctica e por um “já dito”, por um modo de ser e de um mundo já produzidos.

É pela vinculação situacional do intérprete, do sujeito, pela mediação entre a história e o presente (distância), às condições práticas do conhecimento, que todo processo interpretativo se torna correlativo da *decisão ética (ethos)*, espaço e lei da habitação simbólica. O diálogo, enquanto estrutura interrogativa do outro (Ricoeur, 1969), amplia um horizonte de escuta no qual se formula uma questão subjacente à resposta expressa, culminando na formulação da lei ética, enquanto limite intrínseco à própria linguagem e à finitude humana, mas que a própria linguagem ora delimita e circunscreve, ora transgride, numa tensão de horizontes entre um futuro – *já aí* – e um passado - que *já não seria mais*. Na aplicação, o sujeito inscreve o horizonte e poder simbólico do outro no horizonte das suas preocupações e do seu *cuidado*.

Há uma correlação essencial entre tempo e narrativa da mesma forma que em Heidegger (1984) existe entre tempo e morte. Na tradição aristotélica é a intriga (μύθος) que faz a cronologia dos episódios, e não uma sucessão de instantes. A narrativa realiza uma síntese ativa do tempo. Na identidade narrativa a identidade da pessoa não é dada,

antes construída ao longo de uma narrativa onde é, simultaneamente, sujeito e objeto: “Poder falar, poder intervir no curso das coisas, poder contar, poder deixar-se imputar uma ação constituindo-se a si mesmo como o seu verdadeiro autor.” (Ricœur, 2000, p. 32)

A capacidade de narrar ocupa um lugar central entre as “capacidades de descrever a ação e de a prescrever” (Ricœur, 1990, p. 139), entre as capacidades usadas pelo sujeito para se atestar como ser que age e sofre. Em *Temps et récit* (Ricœur, 1983b, 1984, 1985) é dado ver de que forma a narratividade acompanha o processo de formação da identidade da pessoa, de que forma diz o tempo da ação e da paixão, o tempo dos acontecimentos e dos sentimentos, construindo um tempo de segundo nível, o tempo que a intriga desenvolve entre um começo (o da história) e um fim (a conclusão ou a não-conclusão): “Para desenvolver uma identidade é preciso narrar mais.” (Ricœur, 1983b, p. 64).

Em Husserl (1993), a evidência absoluta do sofrer não é uma *evidência natural*. O que acontece é que se presume quotidianamente que a existência continuará a desenrolar-se de modo concordante, o que vai fundando a confiança no mundo. Ora, o sofrimento quebra definitivamente esta confiança. Ele afeta o jogo passivo das retenções e das protensões que asseguram a continuidade do tempo. Se é certo que esta continuidade é de algum modo preservada, todavia o seu sentido é inteiramente modificado. Ela torna-se a evidência sempre continuada da impossibilidade de continuar assim.

A tais estruturas temporais corresponde aquilo a que Ricœur chama de *identidade narrativa* dos indivíduos ou das comunidades, por oposição à identidade biológica (Arendt, 2002), marcada quer pelo ADN individual, imutável desde o momento da conceção ao da morte, quer por outros traços genéticos individuais: “é no quadro da teoria narrativa que a dialética concreta da ipseidade e da mesmidade (...) atinge o seu pleno desenvolvimento.” (Ricœur, 1990, p. 138). Daí que a Psicanálise tenha mostrado que ela seja uma narrativa a várias vozes.

Ricœur ultrapassa as fronteiras criadas entre um tempo subjetivo e um tempo objetivo (St. Agostinho, Husserl, Bergson). A narrativa não daria coerência e significação ao tempo vivido pelo sujeito caso não o inserisse no tempo objetivo e não mediatizasse um pelo outro. Não há outra continuidade que não seja a de uma história de vida.

O processo narrativo, não sendo descrição da identidade do sujeito, define-a e revela a sua especificidade. A consciência é somente a interiorização desse movimento hermenêutico no qual degrau a degrau ela constitui esferas de sentido que deve reencontrar e se apropriar, com vista a refletir-se como um *si*, como um *mim* humano, ético.

Fruto de inovações semânticas, tal processo é instrumento linguístico que opera em todos os níveis da realidade; contribui para coordenar o tempo cósmico, com as suas transformações naturais, e o tempo psicológico, o da memória e o do esquecimento. O sofrimento exige uma narrativa que conduza mais do que a uma significação negativa, a uma transformação interna do sentido da temporalidade, fazendo aparecer o tempo no conjunto das suas estruturas constitutivas e no interior do qual cada uma dessas estruturas recebe uma significação nova.

Na estrutura temporal da existência humana, no mundo natural e social, nesta “nova” subjetividade aflora-se um “novo” conceito de conhecimento pelo qual perpassam a apropriação e a aplicação, confluindo num alargamento de uma razão cognitivo-instrumental, para uma razão comunicacional, fronésica, vetor da dimensão praxica do homem no mundo.

Como afirma (Ricœur, 1969), “[A] reflexão é a apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser, através das obras que testemunham este esforço e este desejo.” (p. 325). Daqui resulta a assunção de uma incompletude, a recusa da intemporalidade das verdades científico-objetivas e a defesa da temporalidade expressa nas práticas que a tradição cultural veicula. Pela *aplicação* o homem reinstaura-se na História, em referência ao horizonte da comunidade, da situação à qual se encontra ligado – a tradição (Gadamer, 1988b), os códigos culturais: “Podemos esclarecer esta função de regulação social comparando os códigos culturais aos códigos genéticos. Como estes últimos, os primeiros são “programas” de comportamentos; tal como eles, dão forma, ordem e direção à vida.” (Ricœur, 1983b, p. 94). É nesta medida que a reflexão é a tarefa (*Aufgabe*) de igualar a minha experiência concreta à posição *eu sou* (Ricœur, 1969).

Este fundo extralinguístico e experiencial da linguagem e da interpretação restitui a questão da pertença ontológica no seio da qual o “levar” à linguagem o *não-dito*, o espaço do silêncio, garante o descentramento quer da linguagem, quer do sujeito. A *luz* da palavra reconhece-se na sua compreensibilidade. O sujeito na comunidade que habita

estrutura-se enquanto significa e explicita aquilo que tenciona dizer. Todas as estruturas do sentido concebidas como textos, desde a natureza, passando pela arte, até às motivações conscientes ou inconscientes da ação humana, são suscetíveis de interpretação (Gadamer, 1988b). Segundo Gadamer (1988b), na raiz da unidade prática da *teoria* e da *praxis* está a capacidade do homem para um contacto compreensivo com os homens onde a articulação da capacidade de *escuta* e de *recepção* se converte numa resposta a uma tradição que interpela.

Na estrutura temporal da existência humana, os círculos vitais mediatizam-se pelo intercâmbio de palavras, pelo equilíbrio de interesses, pela estrutura de comunidades baseadas na língua, linguisticidade esta através da qual a sociedade humana se eleva acima da lei do momento e da concentração do indivíduo em si mesmo.

Com a analítica da existência, o homem é que produz o seu próprio mundo e a sua própria realidade existencial sempre em correlação com a temporalidade. A palavra *Dasein* exprime uma abertura radical ao outro e ao mundo, fazendo aparecer a estrutura “extática” da temporalidade (Heidegger, 1985 § 65)(Heidegger, 1985 § 65)(Heidegger, 1985 § 65)(Heidegger, 1985 § 65)(Heidegger, 1984, p. §65), no seio da qual a subjetividade do sujeito é descoberta como já no mundo, antes de si mesma e perto dos entes.

A perspetiva comunicacional da subjetividade é decisiva ao consagrar o princípio de uma tensão relacional inerente à condição essencial da pessoa. O sujeito como pessoa é relação (e não condição ou essência) ontopoiética de um eu e de um tu na singularidade do discurso em que se unem condição de explicitação (efetuação) de toda a discursividade inerente a essa relação.

Na linha da dialética do círculo e da verdade hermenêuticas, o confronto e o conflito de interpretações permitem-nos uma abordagem particular da “coisa” de que falam as textualidades. Interpretar é um antecipar e um projetar constantes que exigem uma disponibilidade para o outro que não seja si mesmo, e para outra palavra que não seja a própria. A verdade, além de ser resultado de uma ação da subjetividade é, também, o resultado de uma paixão, de uma recetividade perante as coisas que o texto apalavra ou que na conversação dizem. O círculo hermenêutico converte-se, assim, em círculo *aletheiológico* (Henry, 2003b).

## II. O PARADIGMA HERMENÊUTICO-ONTOLÓGICO E O MODELO DA RAZÃO PRÁTICA

O *sensus communis* é um momento do ser cidadão e ético (Gadamer, 1988b, p. 63).

### 1. O regresso às coisas e a mediação prática não-operatória

O modelo moderno da teoria e da sua aplicação que mutilou a conceção originária de práxis é ultrapassado pela tarefa hermenêutica sob a égide do paradigma ético de Aristóteles. Assim o defende Gadamer quando afirma que

“[O] programa aristotélico de uma ciência prática é o único modelo de teoria da ciência que permite conceber as ciências ‘compreensivas’. A reflexão hermenêutica sobre as condições da compreensão põe de manifesto que as suas possibilidades se articulam numa reflexão formulada linguisticamente que nunca começa do zero nem acaba de todo. Aristóteles mostra que a razão prática e o conhecimento prático não se podem ensinar como a ciência, já que obtêm a sua possibilidade na praxis ou, o que é igual, na vinculação interna ao *ethos*.” (Gadamer, 1992, p. 394).

Na equiparação socrática e platónica entre *areté* e *logos* estava implicado o conhecimento dos princípios éticos (o εἶδος da ação reta), ou seja, o conhecimento do agir ético nas situações particulares, pois a compreensão ética correta consiste em selecionar e aplicar o universal ao caso particular tornando-o uma sua instância.

A conceção socrático-platónica de ética não contemplava a historicidade e a diferença como dimensões intrínsecas da própria realidade. O conhecimento ético não é um conhecimento objetivo, na medida em que a situação ética não está, de forma alguma, separada nem é exterior à própria pessoa que a vivencia. O saber ético é um “saber-para-si” (Gadamer, 1963, p. 55). Diferenciando-se “na diversidade dos seus

modos de acontecer” (Gadamer, 2002, p. 169) colocando, assim, uma tarefa de “reconhecimento” (Gadamer, 1992, p. 324) e “integração hermenêutica” (saber ético) (Gadamer, 1963, pp. 50-52) a todo o existir, o saber ser torna a situação ética uma dimensão que põe em jogo a simultaneidade do *ethos* e do saber, implicando um novo modo de pensar a universalidade, a *Epistémè*, a *Tecnhé*, a experiência e a concretude (Portocarrero da Silva, 1990). Reportando-se à distinção aristotélica entre *phronesis* e *techné*, Gadamer pretendeu mostrar que a *applicatio* resulta da mesma tentativa de reconstrução de sentido que subjaz a qualquer leitura interpretativa:

“Aquele que intenta compreender um texto faz sempre um projeto. Antecipa um sentido do conjunto uma vez que aparece um primeiro sentido no texto. Este primeiro sentido manifesta-se por sua vez porque lemos já o texto com certas expectativas sobre um determinado sentido. A compreensão do texto consiste na elaboração de tal projeto, sempre sujeito a revisão como resultado de um aprofundamento do sentido.” (Gadamer, 1992, p. 65).

A nova dimensão da experiência humana da verdade é a do acontecimento, da temporalidade (distância), e *indisponibilidade*, limitadora da pretensão de validade exclusiva da ciência:

“[O] sujeito cognoscente está indissolivelmente unido àquilo que lhe mostra e descobre como dotado de sentido. (...). Uma das teses básicas da metafísica, de que em princípio o ser e a verdade coincidem, (...) torna-se insustentável. Esse sujeito absoluto não é sequer um ideal aproximado do modo de ser finito e histórico do ser humano e das suas possibilidades de conhecimento. Na medida que é próprio do ser do sujeito cognoscente o não se identificar com o presente, tampouco é o identificar-se quer com o futuro, quer com o passado que o determina.” (Gadamer, 1992, p. 372).

O conhecimento implícito numa decisão e ação ética não é meramente teórico ou contemplativo da norma moral por si só. O movimento é simultaneamente progressivo e circular: a ética reenvia para a moral num mundo onde o acordo sobre os fins não é concebível; mas a ética designa simultaneamente um fim (*telos*) sem o qual a moral não teria qualquer significação. O conhecimento ético é adquirido na aplicação:

“O problema da aplicação da ciência já pressupõe que a ciência como tal possua a sua autocerteza e existência autônoma face a toda a aplicação e livre de toda a referência a uma possível aplicação; mas graças justamente a esta liberdade o seu

conhecimento serve a qualquer aplicação qualquer que ela seja, precisamente porque a ciência não tem competência para presidir à sua aplicação.” (Gadamer, 1972, p. 8).

A *Epistémè* desenvolve-se, portanto, independentemente da aplicação. Ao contrário a *Tecnhé*, tal como a ética, é aplicada ao conhecimento, ou seja, quer o saber técnico quer o saber ético têm em comum o facto de que não são um saber abstrato já que, determinando e dirigindo a ação, implicam um saber prático adequado à tarefa concreta (Gadamer, 1963).

Este saber-fazer pode ser adquirido através da experiência ou através de uma educação técnica, pois esta é intrinsecamente orientada para a aplicação e este mesmo conhecimento, então adquirido, não é puro pois já está dirigido para a aplicação e pensado por aqueles que são experientes no seu uso.

O conhecimento moral também é algo intermédio entre a pura teoria e a pura experiência. Só a experiência, ou ter uma longa experiência, não são suficientes para tomar decisões éticas corretas e justas; tem de haver simultaneamente conhecimento dos antecedentes da experiência para orientar essas decisões (Gadamer, 1963). Porém, e apesar de a técnica também requerer a experiência, o conhecimento moral é diferente pois não é um conhecimento puro, teórico, epistémico, mas um fim em si mesmo: o saber ético é um conhecimento aplicado a si mesmo, um autoconhecimento.

A *phronesis* tem a particularidade de ser um saber ético que não se aprende nem se esquece, antes se “aplica segundo as exigências concretas de cada situação” (Gadamer, 1963, p. 56):

“O que é reconhecido como bem, o que nós aprovamos ou contestamos no juízo pronunciado sobre nós mesmos ou sobre os outros, obedece às nossas representações gerais do que é bom e bem, mas só adquire a sua verdadeira precisão na realidade concreta do caso.” (Gadamer, 1991a, p. 322).

A *phronesis* aristotélica, enquanto “virtude dianoética” (Gadamer, 1988b, p. 51), não é uma simples habilidade (*δυναμίζ*), mas um modo de o ser ético enquanto conjunto de virtudes se afirmar no seu estar determinado. A *phronesis* não é simplesmente uma astúcia prática nem uma capacidade adaptativa, na medida em que a sua distinção entre o que é conveniente e inconveniente pressupõe sempre uma distinção entre o que está

bem e o que está mal, pressupondo com isso uma atitude ética que vai mantendo e continuando (Gadamer, 1988b).

Quem toma uma decisão ética fá-lo pela educação e pela formação que recebeu, ou seja, tem como referência um conhecimento geral daquilo a que se chama um comportamento justo e correto. A decisão ética consiste então em encontrar numa situação concreta o que é justo, a *justa distância* (Ricœur, 1995, 2001c). Assim, fundem-se meios e fins na medida em que não existe uma determinação *a priori* para a orientação da vida reta enquanto tal.

As mesmas determinações aristotélicas da *phronesis* tornam-se flutuantes, pois este saber refere-se quer aos meios, quer aos fins. A reflexão ética tem, por conseguinte, implicações fundamentais no esforço do homem para existir, já que este se reapropria constantemente do seu ser “perdido”, interpretando os seus atos, os seus objetos e as suas obras na tradição. É na educação e na formação, pela escola, família, tradição ou costumes, que os princípios da conduta ética se tornam preconceitos, antes da idade e experiência da decisão. Porventura, sem preconceitos não há decisões éticas. Uma decisão é já aplicação e só se pode aplicar um conhecimento que já se possui antes da decisão. Por outro lado, a ideia do que é moralmente certo não pode ser determinado independentemente da situação sob pena de ficar desprovido de sentido ou ocultar as exigências e necessidades concretas emanadas de uma dada situação.

Nenhum princípio ético ou moral universalmente correto pode ser imposto em qualquer situação: “[O] que é justo não se determina independentemente da situação que me pede justiça, enquanto o ‘eidos’ daquilo que o artesão quer fabricar está inteiramente determinado para o uso a que se determina.” (Gadamer, 1988b, p. 389). A determinação do que é certo não é prévia ou independente da situação particular, qualquer que ela seja. Consequentemente, o que é correto e justo não pode ser definitivamente determinado, mesmo que esteja eticamente, moralmente ou juridicamente escrito. Aquilo que é universal ou geral torna-se, consequentemente, imperfeito já que exige a interpretação e julgamento com base nas circunstâncias concretas e particulares.

Ao contrário da *techné* na forma jurídica da *phronesis*, a aplicação do saber, das leis, implica sempre fazer concessões relativamente à Lei em sentido estrito porque, de outro modo, não seria justo. Na sua análise da *epieiqueia*, Aristóteles (2004) qualifica esta situação com uma expressão muito precisa: *epieiqueia* é a correção da Lei. A lei é

sempre deficiente, não porque o seja em si mesma, mas porque face à ordenação a que as leis se referem, a realidade humana é sempre deficiente e não permite uma aplicação simples das mesmas. Por conseguinte, a equidade designa somente que a justiça será justa. A universalidade absoluta da Lei é também absolutamente concreta.

Consequentemente, o processo de aplicação do conhecimento do que é legal e justo está continuamente aberto, determinado e completado. Ora, o conhecimento moral, tal como o jurídico, exige o juízo deliberativo na aplicação das normas. A *phronesis* é, precisamente, a virtude que a deliberação reflexiva tem na determinação da aplicação correta e justa. Assim, o universal não é um pré-dado universal que possa ser pré-conhecido porque é continuamente determinado pelo particular, mesmo quando determina o particular. A aplicação não é redutora, mas produtora precisamente porque não é unilateral.

O pensamento do homem está situado naquilo que funda a questão relativa à onticidade como tal. A explicitação de qualquer coisa fundamenta-se essencialmente num dado e visão prévios, numa antecipação (Heidegger, 1988). Este carácter de antecipação é pertença do modo de ser de todo o ser que compreende historicamente, o que implica repor o discurso nas estruturas do ser, e não nas estruturas do discurso, na medida em que o discurso é articulação “significante” da estrutura compreensiva do ser-no-mundo (Ricoeur, 1965).

A existência, no pensamento de Gadamer, de uma ontologia da ação como hermenêutica da aplicação traduz-se na irredutível superação da antinomia entre o ser e o dever unindo a ética à moral, indissociando o juízo moral da substancialidade da vida ética (tradição moral em que o indivíduo se insere).

A superação gadameriana das distinções kantianas entre cognição, moralidade e juízo estético, como ultrapassagem do conceito clássico de homem e da distinção entre facto e valor, tem um horizonte no qual se fundem duas conceções: a de que “a palavra é sempre, já, significativa” (Gadamer, 1988b, pp. 182-194), ou seja, a experiência, o pensamento e a compreensão são totalmente linguísticos; e a da *phronesis* enquanto princípio orientador da dimensão praxística do homem no mundo que aponta urgentemente para o princípio da responsabilidade nos quadros social e comunitário contemporâneos e futuros.

Fundamentar o primado da moral na ética (Ricoeur, 1991b) significaria hodiernamente enraizar a problemática hermenêutica na estrutura histórica e dialética

da experiência como apanágio da finitude da essência humana e, como tal, aberta à lógica das probabilidades como horizonte de uma *ontologia do ato* (Ricœur, 1990).

## ***2. Ethos e existência: habitação e apropriação de possibilidades***

A redução cientificista do signo e da era digital instrumentalizou a experiência como negatividade do outro e da transformação, esvaziando-a da sua característica de evento. Fazer uma experiência de ou com alguma coisa significa “deixá-la vir a nós, que isso nos atinge, nos arrasta, nos implica e que nos torna outro.” (Heidegger, 1976, p. 143). A diferença na mesmidade suscita a dor, ao contrário do idêntico.

Sempre que a palavra é vista enquanto mera função do signo, a relação essencial da fala e do pensamento transforma-se numa relação instrumental, isto é, a palavra torna-se instrumento de subjetividade. Numa posição interrogativa que pretende mover-se para além do esquema sujeito-objeto, a hermenêutica de Gadamer revelou um novo tipo de objetividade (*Sachlichkeit*). O que se revela não constitui uma projeção de subjetividade, mas algo que atua sobre a compreensão quando se apresenta.

A palavra está antecipadamente situada, pertence ao fluxo da tradição. A palavra linguística não é um signo de que se apropriar; também não é algo existente que se possa modelar ou ao qual se atribua significado. É antes a idealidade do significado que reside na própria palavra: “Ela é sempre já significado.” (Gadamer, 1988b, p. 501). Desde logo, a experiência como possibilitadora da compreensão, do pensamento e da fala, substitui todo e qualquer intuito do primado da consciência reflexiva.

A experiência humana no mundo é linguística. Não se transcende a linguagem nem o mundo por determinado tipo de conhecimento ou de reflexão. A experiência do mundo como algo que já reside na linguagem transcende todas as relatividades e relações em que os seres se poderiam mostrar. Todo o objeto de conhecimento é, portanto, englobado no horizonte da linguagem.

A experiência é o ponto de partida de uma hermenêutica dialética, onde a consciência, sendo por ela ultrapassada, se vai reestruturando, num movimento dialético, ao longo do tempo e do espaço. De tal conceção de experiência ressalta a

crítica ao arcaísmo de um conhecimento puramente conceptual e verificável. Através de um conceito histórico e dialético de experiência o conhecimento revela-se como um *evento*, um *encontro*:

“Conhecer o que é, é, pois, o autêntico resultado de toda a experiência e de todo o querer saber em geral. (...). Reconhecer o que é, não quer dizer, aqui, conhecer o que aí se encontra, mas perceber os limites no interior dos quais existe ainda uma possibilidade de futuro para as expectativas e projetos – ou de um modo mais radical: que toda a expectativa e toda a planificação dos seres finitos é, por sua vez, finita e limitada. A verdadeira experiência é assim a experiência da nossa própria historicidade.” (Gadamer, 1988b, p. 434).

A experiência tem a sua realização dialética não num conhecimento, mas numa abertura à experiência, sendo ela própria liberta pela experiência. A experiência do *mundo* já reside na linguagem, isto é, a experiência, o pensamento e a compreensão são totalmente linguísticos. É pela linguagem que o homem tem um mundo e na qual une todos aqueles que nele comunicam.

Enquanto pessoa, o indivíduo realiza a sua existência no tempo, fazendo previsões e projetos, convivendo perspectivas e esperanças, construindo-se e inventando-se nessa mesma tarefa. O homem situado e agindo na História recebe na experiência uma previsão do futuro, onde as suas expectativas e planos se mantêm sempre abertos.

Tal como o ser e a compreensão, a linguagem como mediação temporal e temporalizadora é inseparável do pensamento. É a linguagem na sua função reveladora ou representativa que possibilita a orientação da *coisa* para a subjetividade.

O poder revelador da linguagem é supra-espaciotemporal pois pode abrir mundos possíveis que, no entanto, se pode compreender, pois nas palavras já atua o seu sentido: “Por vezes umas quantas palavras ignoradas alcançam um eco que ressoa num espaço de séculos; nelas transparece uma atitude essencial: palavras são atos, ação fecunda e, como os factos, parecem ter sempre algo de impessoal.” (Zambrano, 1993, p. 73).

A linguagem é, na realidade, a única palavra cuja virtualidade abre a possibilidade incessante de continuar a falar e a conversar, e a liberdade de dizer-se e deixar dizer. A linguagem não é uma convencionalidade reelaborada, mas a força (*energeia*) geradora e criadora de sentido.

A linguagem na sua dimensão mais profunda é a casa do ser, na qual o homem *ex-siste* (Heidegger, 1987). A verdadeira linguagem é algo mais que a eleição dos meios

para alcançar determinados objetivos de comunicação. A pergunta hermenêutica “tem o seu fundamento no facto de a linguagem conduzir sempre para trás de si mesma e da expressividade patente que oferece.” (Gadamer, 1992, p. 175). Assim sendo, toda a linguagem humana é finita no sentido que está nela a infinitude de um sentido a desvendar e a interpretar.

Perante a universalidade da linguagem, o desenvolvimento da teoria da significação e da sintaxe de todas as línguas possíveis foi fruto da análise lógica do carácter verbal da experiência do mundo, mesmo que a sua preocupação tenha sido a de fornecer uma base teórica à diversidade histórica dos mundos.

Se a hermenêutica tem o seu fundamento no facto de a linguagem apontar sempre para além de si mesma e do que diz explicitamente, então a expressão verbal transcende o que evoca e comunica. A linguagem tem, pois, um sentido implícito que se perde quando se explicita, o que se patenteia na ocasionalidade de todo o discurso enquanto dependência da ocasião em que se utiliza uma linguagem (a fala).

Quando se invoca a ciência como instância suprema de processos de decisão social desconhece-se os interesses que estão associados ao conhecimento e a uma pretensa objetividade como expressão da estabilidade das relações de poder. A ciência

“[P]roduz a impressão de conhecimento global que oculta na realidade a defesa de certos preconceitos e interesses sociais. Pense-se no papel do especialista na sociedade atual, como a voz do especialista influi na economia e na política, na guerra e no direito.” (Gadamer, 1992, p. 178).

A ciência assenta na particularidade do que a eleva a objeto com os seus métodos objetivantes da verdade. Daí a crítica hermenêutica à ciência e ao conceito de verdade e conhecimento que oculta. Na realidade, a defesa de certos preconceitos e interesses sociopolíticos protagonizados pelo peso do papel do especialista impõe-se à escala universal:

“A plena libertação dos preconceitos é uma ingenuidade, já que se apresenta como delírio de uma Ilustração absoluta, como delírio de uma experiência livre dos preconceitos da tradição metafísica ou como delírio de uma superação da ciência pela crítica da ideologia.” (Gadamer, 1992, pp. 178-179).

A experiência cunhada pela ciência moderna, ligada ao método e à verificação, ainda condiciona e limita a nossa imagem do mundo, no século XXI, evocando o

pensamento filosófico como tarefa, a de reconciliar aquela utilização do poder humano do saber e do fazer com o conjunto da experiência humana, vital.

A experiência humana da realidade não tem apenas um sentido pragmático e técnico; tem também experiências a outros níveis, que são os do não mensurável, do não representável e não objetivável, que expressam verdades que não podem ser verificadas ou controladas pelos meios de que as metodologias científicas dispõem.

Em oposição ao ideal de verificação, de delimitação do saber pelo verificável, que encontra a sua realização na reprodução, Gadamer (1988b, 1992), depois de Heidegger, repensou originalmente a verdade, significando-a como desvelamento, esperança ou experiência da vinculação ontológica prévia que acompanha ética, histórica e hermenêuticamente toda a possibilidade da presença ôntica do homem no mundo. Essa presença é a raiz sagrada, de doação e gratuidade (*Ereignis*) de uma alteridade (Portocarrero da Silva, 1990).

A crítica à pura análise factual da linguagem traz no seu bojo a concepção de que a linguagem não é um instrumento determinado pelo uso e domínio deste uso, mas o modo de atualização da existência humana na sua historicidade específica. Qualquer manifestação verbal originária do ser no mundo é indissociável das unicidades históricas em que se edifica o ser humano: a linguagem é radicalmente algo de histórico (Apel, 1985a). É a linguagem que constrói e sustenta a orientação comum dos homens no mundo, por sua vez, possibilitadora da solidariedade moral e social:

“A opinião comum vai-se formando constantemente quando falam uns com os outros e desemboca no silêncio do consenso e do evidente. Por isso (...) todas as formas extraverbais de compreensão apontam para a compreensão que se amplia na fala e na conversação.” (Gadamer, 1992, p. 185).

A reflexão hermenêutica enquanto autocrítica da consciência pensante redimensiona todas as suas abstrações, epistemológicas ou não, à escala da experiência humana do mundo. É neste contexto que, na resposta à questão de saber se é correto afirmar que toda a linguagem procura, como sua perfeição, uma aproximação gradual da linguagem científica, se recupera a distinção entre enunciado e palavra, traduzindo a enunciação como oposição radical à essência, quer da experiência hermenêutica quer da linguisticidade da experiência humana do mundo. Por oposição ao enunciado, a palavra dita sentença num determinado contexto vital recebe a sua unidade dessa comunidade do contexto vital (Gadamer, 1992). O enunciado está inserido no projeto

lógico de Aristóteles (1993) de uma formalização dos enunciados e dos seus nexos conclusivos. Apesar de Aristóteles não ter contemplado outras formas de linguagem e de fala na sua análise, como por exemplo o fenómeno da pergunta, o facto é que o enunciado não é a única forma discursiva existente:

“Não há nenhum enunciado que possamos compreender unicamente a partir do conteúdo que ele ‘pre-senta’, se queremos compreender a verdade desse enunciado. Todo o enunciado é, com efeito, motivado. Cada enunciado tem pressupostos que ele não explicita. Só aquele que pensa esses pressupostos pode verdadeiramente medir a verdade de um enunciado. (...). Não é o juízo, mas a questão que detém o primado lógico: o diálogo platónico e a origem dialética da lógica grega testemunham-no historicamente. O primado da pergunta sobre o enunciado é essencialmente resposta. Não existe enunciado que não seja uma forma de resposta. (...). Cada enunciado possui o seu horizonte de sentido, o qual provém de uma situação de pergunta.” (Gadamer, 1992, pp. 52-53).

Foi por ignorar as outras dimensões da linguagem que a ciência moderna acumulou, como essência da sua metodologia, “*uma tesouraria de verdades metodologicamente fundamentadas.*” (Gadamer, 1988b, p. 565)

Todo o perguntar é um procurar. Todo o procurar tem a sua direção prévia que lhe vem do procurado, pelo que além de o sentido do ser já estar à disposição, o perguntar da pergunta pelo sentido do ser está determinado pelo ser. É o *Dasein* que, enquanto ente, realiza o desvelamento e a doação do ser, descobrindo-se como *si próprio*.

Uma outra dimensão da linguagem que a ciência moderna ignorou foi a da sua metaforicidade. A metaforicidade tem um papel importante na praticidade intrínseca ao círculo hermenêutico porque nela confluem o remeter interno e indeterminado do símbolo e a experiência histórica, acumuladora de sentidos e pertença da tradição.

Enquanto a indução e a dedução, que não explicam a própria formação dos conceitos, são modelos verticais de pensamento nos quais se dá a submissão de cada referência à universalidade de um significado prévio das palavras, a transferência metafórica opera horizontalmente pois “re-descreve” a realidade (Ricœur, 1986). O carácter horizontal da metáfora está relacionado com o facto de ser exclusivamente um fenómeno do discurso no qual o carácter cumulativo da palavra abre a linguagem à sua própria inovação e no qual a sua descrição (Ricœur, 1983a) não é conforme à predicação

vulgar ou à sua generalização. A descrição metafórica concerne diretamente àquilo que é a experiência singular, individual e que não se esgota na estrutura essencial da lógica (Gadamer, 1988b).

A idealidade do significado está na palavra, pois esta é sempre já significativa. Procura-se a palavra adequada, a palavra que realmente pertença à coisa. Tal como a dedução, a metáfora começa com um conceito, mas aqui o conceito é alterado pela aplicação transferida, pois “surge como invenção livre do discurso no universo purificado do logos.” (Baptista Pereira, 1983, p. XIII). Não obstante este metaforismo fundamental da linguagem, nenhuma palavra é em si mesma metafórica, mas somente em combinação com outras (cf. Derrida, 1974).

Cada palavra modifica, determina e é determinada por outras na sequência discursiva, porque as palavras só existem na conversação e nesta surgem não como palavras soltas, mas como o conjunto de um processo de fala e resposta (Ricœur, 1983a). A transferência metafórica constitui um paradigma desta contínua oscilação – a *epífora* (Aristóteles, 1986).

Pode-se dizer que só quando a palavra se enraíza no seu uso metafórico, e perde o carácter de receção e transferência, é que desenvolve o seu “próprio” significado. Além da experiência hermenêutica da receção, na qual compreender significa primariamente entender-se na coisa (a pré-compreensão) e só secundariamente compreender a opinião do outro, a metáfora e a palavra envolvem o mesmo processo de formação de conceitos e de procura do comum (*hómoia*):

“Deste modo, o sentido da pertença, isto é, o momento da tradição no comportamento histórico-hermenêutico, realiza-se através da comunidade de preconceitos fundamentais e sustentadores. A hermenêutica tem que partir do facto de que aquele que quer compreender está vinculado ao assunto que se expressa na tradição desde o momento em que a fala o transmitiu.” (Gadamer, 1988b, p. 365).

A distância temporal na transmissão da tradição é um processo de mediação determinado pela cadeia de interpretações e de reinterpretações das heranças do passado e cujo espaço de experiência é o horizonte, no qual se faz o percurso e que o faz com cada pessoa. O horizonte do passado está aí, em perpétuo movimento, sob a forma de tradição como horizonte limitador cujo movimento só se torna consciente na consciência histórica. Para cada consciência histórica, um horizonte em movimento é um horizonte constituído por mundos *estranhos* que “juntos formam esse grande

horizonte que se move por si mesmo e que rodeia a profundidade histórica da nossa autoconsciência para além das fronteiras do presente.” (Gadamer, 1988b, p. 375).

É a ideia de  *fusão de horizontes* (Jauss, 1978) que supera a antinomia entre o saber absoluto (que suprime os horizontes) e a ideia de uma multiplicidade de horizontes incomensuráveis, que desloca o centro de gravidade da consciência para o ser, formando uma consciência que sabe e reconhece a sua pertença a uma tradição:

“A *Wirkungsgeschichte* permite, com efeito, reconciliar a experiência central da *Kehre* heideggeriana, (...). Gadamer mostra que a experiência da *Kehre* permanece uma experiência hermenêutica que pode ser desenvolvida por uma recuperação da interrogação sobre os fundamentos ontológicos da compreensão.” (Grondin, 1981, p. 436).

A linguisticidade da experiência humana do mundo abarca tudo aquilo (o horizonte) a partir do qual a percepção se expande ou eleva. A tradição é pura mediação em toda a experiência hermenêutica: não há regresso ao passado porque a tradição *difere* de si própria e só representa aquilo que foi. É a sua própria *autorrepresentação*, que alicerçada na *auto-diferença* se torna o passado imediatamente acessível, visível, *evidente*. O passado só vive na vida do presente; o passado só existe enquanto presente e enquanto representado – não é o que era. As nossas representações não são a continuação das autorrepresentações da tradição devido à diferença do contexto original: ao conservarem e afirmarem essa diferença unem-se-lhes. O passado vive, por conseguinte, nas nossas autorrepresentações.

A aplicação enquanto problema fundamental da hermenêutica exprime-se na ligação entre compreensão e metaforismo fundamental da linguagem: compreender é em si mesmo aplicar ou subsumir o geral a uma instância particular; é um caso especial da aplicação de algo geral a uma situação concreta e determinada, sob a forma de uma consciência que, por ser histórica, se torna, dessa forma, efetual. O evento da compreensão concebe-se na interação e aplicação de diferentes esferas do discurso que partilham a pertença a um horizonte e tradição linguísticos já implícitos na linguagem do intérprete. Este aplica ou transfere a sua linguagem-mundo para o texto (Freud, 1965).

A tradição é a abertura delimitadora do horizonte histórico, onde o homem através da linguagem se dá sempre no diálogo com o conhecimento e textos passados,

formulando “perguntas e encontrando as respostas, partindo do que chegou a ser, como possibilidades do seu futuro.” (Gadamer, 1992, p. 143), representando sempre, a partir de uma tradição linguística e cultural, um mundo humano constituído linguisticamente, faça o que se fizer na tradição (Gadamer, 1988b). A crítica gadameriana ao conceito de mundo em si alicerça-se nesta pertença não objetivável da universalidade temporal e histórica da experiência humana, reinterpretada a partir de Aristóteles e Hegel.

A finitude do homem reside essencialmente na negatividade fundamental que a experiência transporta consigo mesma e que Hegel mostrou ser fundamental para a constituição da consciência de si. A experiência é algo que faz parte da essência histórica do homem.

Após a revolução hermenêutica que a ontologia da compreensão operou, a historicidade do homem transporta consigo a historicidade da compreensão do ser que o define, apesar de essa historicidade impor uma revelação que nunca é completa. O enunciado pertence antes de tudo à totalidade de uma existência historial pelo que é contemporâneo de tudo o que nele pode ser rememorado – o seu horizonte histórico.

A finitude e historicidade de todo o enunciado remonta assim à finitude e historicidade do ser humano. Se o coroar da ciência moderna foi o da sua aplicação prática (a técnica), o que é certo é que ela é cada vez menos controlável. É neste sentido que se defende a reflexão Bioética, na linha da “Bioética da finitude” (Azevedo, 2016), como exercício hermenêutico complementar dos resultados e contingências metodológicas quer do cientificismo, quer da biomedicina e biotecnologias. A crítica ao conhecimento absoluto é correlativo da questão da origem da hermenêutica e, conseqüentemente, da afirmação da finitude humana.

Uma hermenêutica da facticidade reconhece na pré-compreensão uma doação originária da verdade, não identificável com qualquer determinação apriorístico-conceptual. Como filosofia prática recolhe no cerne dos seus percursos dialógicos pelo *logos* e pelo *ethos* os ensinamentos socráticos, o espírito de humildade e modéstia porque nela aflui como primeira e última instância a experiência da vida, com os seus encontros, desenganos e lições, no reconhecimento prévio da superioridade do *tu*, do interlocutor Gadamer (1988b, 1992), originadora da controvérsia, da contestação, do *conflito de interpretações* no exercício do juízo prático (Ricœur, 1990), mas também originadora da consciência de *si* como um *outro* (*allélous*) entre os outros. Donde o aspeto intersubjetivo ou comunitário de todo o *ethos*, ou seja, a cultura é ela própria

uma ética porque releva de um *ethos* e de um *pathos*. A cultura não é só a geração e reprodução da vida numa ordem temporal; ela é, também, a narração do *pathos prático*, alimentado pelo sentimento fundamental do “Eu posso” (Ricoeur, 1983b) enquanto potencialidade ou capacidade do vivente.

Ser-se humano é ser na diferença e alteridade; é aquele que clama pela existência como espaço de intersecções de sentidos possíveis. No pensar como um acontecer comunicativo, a interpretação nutre-se do participar, do ouvir, do padecer, de um *pathos* partilhado; desenha-se, portanto, o carácter aberto do sentido. A abertura é própria do encontro e sem ela não existe um vínculo humano, uma sensibilidade histórico-comunicativa, uma participação vivida como generosidade (*χαρις*) e solidariedade no seio das comunidades.

### *2.1. A historicidade da dimensão relacional no seio da comunidade*

O modelo moderno da teoria e da sua aplicação mutilou a concepção originária de *prática*:

“Ocultação e encobrimento são correlativos. As coisas mantêm-se ocultas por natureza; ‘a natureza tende a ocultar-se’, parece ter dito Heráclito. Da mesma forma, o encobrimento é próprio da ação e da linguagem humanas. É que a linguagem humana não exprime apenas a verdade, mas também a ficção, a mentira e o engano. Há, pois, uma relação originária entre o ser verdadeiro e o discurso verdadeiro. A desocultação do ente produz-se na sinceridade da linguagem.” (Gadamer 1992, p. 53).

A concepção socrático-platónica de ética não contemplava a historicidade e a diferença como dimensões intrínsecas da própria realidade. Na equiparação socrática e platónica entre ἀρετή e λόγος estava implicado o conhecimento dos princípios éticos (o εἶδος da ação reta, o conhecimento do agir ético nas situações particulares) pois a compreensão ética correta consistia em selecionar e aplicar o universal ao caso particular tornando-o uma sua instância. Por seu lado, Aristóteles (2004) mostrara que a razão prática e o conhecimento prático não se podem ensinar como a ciência já que obtêm a sua possibilidade na praxis, na vinculação interna ao *ethos* (Gadamer, 1992).

A ética aristotélica convém à hermenêutica da facticidade e da finitude porque nela o conhecimento moral não está desligado da História, tornando-se-lhe inclusive inerente. O conhecimento ético não é um conhecimento objetivo na medida em que a situação ética não está, de forma alguma, separada nem é exterior à própria pessoa, que a vivencia; o saber ético diferencia-se “na multiplicidade dos seus modos de acontecer, colocando assim uma tarefa de reconhecimento e integração hermenêutica (saber ser) a todo o existir.” (Portocarrero da Silva, 1990, p. 195), tornando a situação ética uma “dimensão transhistórica ou inviolável do existir, algo que põe em jogo a simultaneidade do *ethos* e do *saber* e exige toda uma nova maneira (hermenêutica) de pensar a universalidade, a ciência e a concretude.” (Portocarrero da Silva, 1990, p. 194).

O conhecimento ético é exigência do saber, ação ou envolvimento, uma escolha, a exigência de uma decisão. O conhecimento implícito numa decisão e ação ética não é meramente teórico, contemplativo da norma moral por si só. O movimento é simultaneamente progressivo e circular. A ética reenvia para a moral num mundo onde o acordo sobre os fins não é concebível; mas a ética designa simultaneamente um fim (*telos*) sem o qual a moral não teria qualquer significação. O conhecimento ético que governa a ação moral tem que ser aplicado à vida histórica, a qual não é sempre idêntica. Consequentemente, o projeto de uma ética de essências será sempre insuficiente na determinação daquilo que em qualquer instância particular é correto e justo.

A história produz o conhecimento verdadeiro e justo, tornando-o aplicável porque diferencia, aproximando-o da *τέχνη*: a *ἐπιστήμη* desenvolve-se independentemente da aplicação (Gadamer, 1991a). Ao contrário a *τέχνη*, tal como a ética, é aplicada ao conhecimento (Gadamer, 1963). Quer o saber técnico quer o saber ético têm em comum o facto de que não são um saber abstrato já que determinando e dirigindo a ação implicam um saber prático adequado à tarefa concreta. O conhecimento moral também é algo intermédio entre a pura teoria e a pura experiência. Só a experiência, ou ter uma longa experiência, não é suficiente para tomar decisões éticas corretas e justas; tem de haver, simultaneamente, conhecimento dos antecedentes da experiência para orientar essas decisões. Porém, e apesar de a técnica também requerer a experiência, o conhecimento moral (*φρόνησις*), ela é diferente pois não é um conhecimento puro, teórico, epistémico, mas um fim em si mesmo.

Aristóteles (2004) distinguira o saber ético quer do conhecimento técnico, quer do conhecimento teórico. O saber ético é um *saber para si*, demarcando-o da *ἐπιστήμη*.

O saber ético é um conhecimento aplicado a si mesmo, é autoconhecimento. A *phronesis* tem a particularidade de ser um “saber ético que não se aprende nem se esquece, antes se aplica segundo as exigências concretas de cada situação.” (Gadamer, 1963, p. 56). Quem toma uma decisão ética fá-lo pela educação e pela formação que recebeu, tem como referência um conhecimento geral daquilo a que se chama um comportamento justo e correto. Assim, na decisão ética, meios e fins estão fundidos pois não existe uma determinação *a priori* para a orientação da vida reta enquanto tal. A teoria aristotélica da *phronesis* aponta formas justas típicas do meio que convém adotar no ser e no comportamento humano, não obstante o saber moral que se guia por estas imagens diretrizes de atuação ser o mesmo saber que deve responder aos estímulos de cada momento e de cada situação (Ricœur, 1990).

As mesmas determinações aristotélicas da *phronesis* tornam-se flutuantes, pois este saber refere-se quer aos meios quer aos fins. O fim para que se vive, refere Aristóteles na *Ética*, não pode ser objeto de um saber simplesmente ensinável, pois seria tão absurdo um uso dogmático da ética como o seria um uso dogmático do direito natural.

A reflexão ética tem implicações fundamentais no esforço do homem para existir. É na educação e formação pela escola, família, tradição ou costumes que os ideais da conduta ética se tornam necessariamente *preconceitos* antes da idade e experiência da decisão. Sem preconceitos não há decisões éticas:

“Com os preconceitos Gadamer assume a irredutibilidade da finitude, explorando à luz das reflexões humboldtianas sobre a humanidade linguística do homem e, nomeadamente, do pensamento heideggeriano do “ser como tempo” (envio/ história/ linguagem) a vertente ético-hermenêutica fundamental do *existir com sentido* (efetuação de sentido).” (Portocarrero da Silva, 1990, p. 194).

Uma decisão é já aplicação, e só podemos aplicar um conhecimento que já possuamos antes da decisão:

“O bem como forma de autoridade e verdade pressupõe aqui justamente a dialética de duas condições fundamentais: a) a vinculação prévia da existência a representações normativas recebidas, cuja autoridade constitui o verdadeiro fundamento da sua relação de afinidade ética com o outro, por um lado; b) a atenção da existência ao presente da situação concreta da ação, que exige compreender-se

à luz do saber prévio da norma e na qual se determina de cada vez o sentido esquemático da autoridade desta, por outro.

A verdade (...) [é] fundamentalmente solidária da pré-compreensão de cada existência singularizada ou pessoal. A verdade refere a incondicionalidade de um sentido necessário ao sentido do existir no mundo (transcendência/comunidade). Deve, por isso, precisar-se, universalizando-se em cada caso concreto.” (Portocarrero da Silva, 1990, pp. 284-285).

A ideia do que é moralmente certo não pode ser determinada independentemente da situação sob pena de ficar desprovida de sentido ou ocultar as exigências e necessidades concretas emanadas de uma dada situação. Isto significa que nenhum princípio ético ou moral universalmente correto pode ser imposto em qualquer situação: “(...) o que é justo não se determina independentemente da situação que me pede justiça, enquanto o *eidos* daquilo que o artesão quer fabricar está inteiramente determinado para o uso a que se determina.” (Gadamer, 1988b, p. 389).

A imperfeição do que é universal ou geral exige a interpretação e julgamento com base nas circunstâncias concretas e particulares. Ao contrário da τέχνη, na forma jurídica da φρόνησις a aplicação do saber (das leis) implica sempre fazer concessões relativamente à Lei em sentido estrito, porque de outro modo não seria justo:

“Fazendo concessões à Lei não se eliminam aspetos da justiça, antes pelo contrário, encontra-se um direito melhor. Na sua análise da *epieiqueia*, a ‘equidade’, Aristóteles dá a isto uma expressão muito precisa: *epieiqueia* é a correção da lei. (...). A Lei é sempre deficiente, não porque o seja em si mesma, mas porque face à ordenação a que as leis se referem, a realidade humana é sempre deficiente e não permite uma aplicação simples das mesmas.” (Gadamer, 1988b, pp. 389-390).

Por conseguinte, a equidade designa que a universalidade absoluta da Lei é também absolutamente concreta. Consequentemente, o processo de aplicação do conhecimento do que é legal e justo está continuamente aberto, determinado e completado. A *phronesis* é a virtude que a deliberação reflexiva tem na determinação da aplicação correta e justa. A *aplicação* não é redutora, mas produtora. Portanto, o pensamento do homem está situado naquilo que funda a questão relativa à onticidade como tal. A explicitação de qualquer coisa fundamenta-se essencialmente num dado e visão prévias, numa antecipação (Heidegger, 1988). Este carácter de antecipação é pertença do modo de ser de todo o ser que compreende historicamente, o que implica

repor o discurso nas estruturas do ser, e não nas estruturas do discurso, na medida em que o discurso é articulação “significante” da estrutura compreensiva do ser no mundo (Ricoeur, 1965).

### ***3. Poiesis e reconhecimento: a refiguração ética no horizonte dos dissensos***

A Modernidade marcou uma filosofia da consciência onde o sujeito se estrutura na evidência, pelo que o problema do sujeito e da subjetividade “pós-moderna” foi atravessado por quatro grandes vetores visando, fundamentalmente, pensar a racionalidade prática, ética, social e política na passagem da Modernidade para a Pós-Modernidade.

Primeiramente, a experiência humana do mundo assenta na linguagem. A linguagem e o mundo transcendem toda a possibilidade de se transformarem totalmente em objeto. Não se transcende a linguagem nem o mundo por determinado tipo de conhecimento ou de reflexão. Todo o objeto de conhecimento é deste modo englobado no horizonte da linguagem. Sendo a experiência do mundo algo que já reside na linguagem, ela transcende a relatividade e as relações em que os seres se podem mostrar. O enraizamento da consciência na leitura e nas competências linguística e comunicativa do real pelo *linguistic turn* opôs a redução cientificista e instrumentalista do signo e a abertura da palavra à condição de evento, reveladora do ser.

O segundo vetor, a abertura da experiência interpretativa ou hermenêutica revela a disponibilidade humana para toda uma relação ao ser a partir de um enraizamento linguístico e concreto no mundo. A dizibilidade da relação humana com o outro, na qual descobre o solo da sua finitude, transcende o modelo conceptualista da tópica apofântica da metafísica tradicional do pensar e definindo novos pressupostos ontológicos de compreensão da concepção de alteridade. Esta posição interrogativa defendeu um novo tipo de objetividade (*Sachlichkeit*): o que se revela não constitui uma projeção de subjetividade, mas algo que atua sobre a compreensão quando se apresenta.

O terceiro, a defesa da estrutura fundamental da linguagem. Argumenta-se em prol do “primado” da linguagem e do seu estudo (Apel, 1985a, 1985b), expressa pela preocupação, característica da época moderna, dos filósofos pela linguagem, quer pela reflexão sobre as condições linguísticas da possibilidade do conhecimento quer pela ideia de que não há racionalidade valorativamente neutra. As pessoas são dirigidas por certos preconceitos e por uma pré-compreensão no seu discurso; esses preconceitos e essa pré-compreensão permanecem sempre encobertos, exigindo-se a sua explicitação.

A figura linguística dos dogmatismos configura um campo onde sob o pretexto de conhecimento sem pressupostos e de objetividade científica transfere o seu método a outras áreas, nomeadamente ao conhecimento social, pessoal ou humano e, sobretudo, quando se invoca a ciência como instância suprema de processos de decisão social. A pretensão da crítica da ideologia é a de explicitar e dissolver, com o suporte da reflexão histórico-sociológica, o preconceito de uma pretensa objetividade como expressão da estabilidade das relações de poder, desfazendo o encobrimento que preside à influência incontrolada de tais preconceitos sobre os preconceitos sociais imperantes. Como defendeu Apel (1985a, 1985b), a comunicação como pura possibilidade já depende de critérios éticos. A crítica direta à pura análise factual da linguagem traz no seu bojo a concepção de que a linguagem não é um instrumento determinado pelo uso e domínio deste uso, mas o modo de atualização da existência humana na sua historicidade específica.

Qualquer manifestação verbal originária do ser no mundo é indissociável das unicidades históricas em que se edifica o ser humano. A linguagem é radicalmente algo de histórico, mas enquanto autêntico *a priori* da tarefa cognoscitiva. Em oposição ao ideal de verificação, de delimitação do saber pelo verificável, que contemporaneamente encontra a sua realização na reprodução, sobretudo após Heidegger (1984), repensou-se originalmente a verdade como desvelamento, esperança ou experiência da vinculação ontológica prévia que acompanha ética, histórica e hermeneuticamente toda a possibilidade da presença ôntica, descobrindo-lhe como raiz a dimensão da imediatidade da doação (*Ereignis*) ou gratuidade de uma alteridade, cujo caráter inegável ou misterioso já não se retira pura e simplesmente (à maneira da metafísica dogmática) do horizonte da experiência humana.

A compreensão está vinculada à linguagem. A linguagem é o meio universal no qual se realiza a própria compreensão, pelo que é, através da finitude e particularidade

do nosso ser, visível na variedade das línguas, que se abre o diálogo infinito em direção à verdade que se é. Ricœur (1969) pergunta se não é no seio da própria linguagem que é necessário procurar a indicação de que a compreensão é um modo de ser.

De outro modo, Bultmann (1976) defendera que, com o desenvolvimento do trabalho histórico, a questão do uso linguístico próprio do autor é ampliada, transformando-se na questão dos usos linguísticos próprios da época do texto. A análise da evolução histórica da língua é, por conseguinte, inseparável do conhecimento da evolução histórica geral, do conhecimento do condicionamento histórico de todos os documentos literários pelas circunstâncias do tempo e do lugar, cuja inteligibilidade deve ser considerada, doravante, como o pressuposto de toda a interpretação exata.

Na experiência vivida o sujeito é imanência e autonomia de sentido pois a sua compreensão e interpretação originárias traduzem sempre a habitação de propostas de mundos onde projeta as suas possibilidades. As narrativas abrem-se, na realidade quotidiana, a novas possibilidades de ser no mundo, dirigem-se ao ser na modalidade de poder ser. Na dimensão da habitação (apropriação e aplicação) de sentidos possíveis, o real é metamorfoseado. É a linguagem que constrói e sustenta a orientação comum dos homens, no mundo, e que, por sua vez, é possibilitadora da solidariedade ético-social justificada pela afirmação de que todas as formas extraverbais de compreensão apontam para a compreensão que se amplia na fala e na conversação.

Se se volver o olhar para o mundo anglo-saxónico ver-se-á vários exemplos de doutrinas que atribuíram o primado às considerações linguísticas, nomeadamente Russell (1966) quando sustentou que as propriedades da linguagem pode auxiliar a compreender a estrutura do mundo anunciando, no início desse seu importante livro, que o método adotado em oposição à teoria tradicional do conhecimento diferia pela relevância dada às considerações linguísticas.

O quarto, a defesa do pensamento crítico enquanto modelo de aplicação de uma narratividade constitutiva, que a ciência elimina, e que abarca todo o âmbito da experiência vital, bem como os logros cognoscitivos da ciência enquanto realização da orientação e da inserção no mundo que já está aí.

Este modelo de pensamento crítico assenta no enraizamento na estrutura histórica, dialético-antecipativa da experiência humana enquanto princípio orientador da dimensão praxística do homem no mundo que originariamente é um ser aberto ao *Ethos*, ao *Logos* e ao Belo, deslocando subsidiariamente a questão da subjetividade para um

plano onde o sujeito não desvela a sua verdadeira realidade, incluída nas suas profundidades psicológicas, senão por paralaxes histórico-sociais mais amplas. Daí a sua condição de algo não localizado (*atopon*), que não encaixa nos esquemas da expectativa de compreensão, nas expectativas pré-esquemáticas da orientação no mundo, remetendo para um saber e uma penetração mais profunda das coisas, da realidade e da dialética entre as diferentes facetas do mim: a incorporação de condutas aprendidas (os hábitos), os seus papéis sociais, as suas obras, a sua reflexão sobre si próprio.

Todo este desconcerto, assombro e incompatibilidade na compreensão, convida sempre a avançar para um conhecimento mais amplo. Kant (1994a, 1994b), Fichte (2005), Humboldt (1990, 1997), Ranke (2010), Droysen (1893) e Hegel (2002a, 2002b, 2018) foram pensadores que fundaram a autonomia da razão prática no conceito de liberdade humana, liberdade esta que se reflete no diálogo como lugar de uma interpretação comum do mundo. A compreensão de nós próprios e das circunstâncias e estruturas do nosso mundo pressupõe a crítica e a eliminação do anquilosado ou alienado:

“Aquilo que a *Aufklärung* não tinha podido imaginar torna-se aos nossos olhos um facto: a ciência torna-se ideologia reinante. A crítica, que ontem ainda podia consagrar-se a desconstruir os preconceitos dogmáticos, deve doravante mudar de frente. Ela encontra assim uma certa cumplicidade com a razão hermenêutica, que, ela também, trabalha à margem da ciência.” (Greisch, 1985, p. 35).

Segundo Ricœur (1986), o “uso retórico do discurso público tornou-se ideológico a partir do momento em que foi posto ao serviço do processo de legitimação da autoridade” (p. 384). Ricœur reforça a dimensão hermenêutica da interpretação do acontecimento fundador. A ideologia degrada-se quando a função de integração desaparece em proveito de outras e a função de legitimação se torna instrumento de dissimulação, máscara da dominação e quando a ideologia se torna uma grelha de leitura artificial.

O quinto, a problematização daquilo que se compreende por contemporaneidade. A contemporaneidade constitui-se como um problema profundamente dialético já que a reconstrução da pergunta não pode voltar ao seu horizonte histórico-atual. Aquilo que se tornou contemporâneo já é contemporâneo como algo que quer ser verdadeiro: “O que passava por uma simples reconstrução de um sentido passado funde-se com aquilo

que nos toca imediatamente como verdadeiro. (...) A fusão dos horizontes do presente e do passado é o papel das ciências humanas históricas.” (Gadamer, 1991a, pp. 54-55).

A compreensão histórica é sempre definida por uma consciência histórico-efetual: “Quando encontramos na tradição algo que compreendemos, trata-se sempre de um acontecer. Quando alguém recolhe uma palavra da tradição, quando faz falar essa palavra, também a esse alguém sucede algo.” (Gadamer, 1992, p. 142). A consciência está definida por um acontecer real que não liberta a consciência de uma contraposição ao passado, pelo que, afirma Gadamer logo de seguida, “nos incumbe formar sempre em nós uma consciência dessa efetualidade de como o passado que percebemos força de certo modo a acabá-lo, a assumir a sua verdade.” (Gadamer, 1992, p. 142)

O sexto e último vetor reúne em si os anteriores na defesa da compreensão do ser como estético, histórico ou ontológico e, como tal, indivisível das suas manifestações históricas. Por conseguinte, a filosofia prática não coincide com a racionalidade prática, mas ambas emergem da *applicatio* e sem ela não se constituem como forma de acesso à consciência (*Bewußtmachung*) (Azevedo, 1997).

O pensamento histórico tem a sua dignidade e valor de verdade no seu reconhecimento de que não há o momento presente, mas só horizontes que se movimentam entre um futuro e um passado. A compreensão histórica não pode, portanto, outorgar-se a si mesma qualquer privilégio, nem a de hoje nem a de amanhã, pois já está jogada nesses horizontes, e tem que se mover com eles (Jauss, 1978). Elimina-se, assim, a precedência tópica da teoria em relação à prática.

Toda a realização cognitivo-epistemológica tem raízes na prática das relações pré-científicas que o sujeito mantém com coisas e pessoas. A inserção da teoria no seu contexto prático de formação e aplicação desperta a importância do carácter dialógico e preconceitual do agir e da comunicação. A linguagem como movimento poético é transfiguração sempre jogada entre o antigo e o novo como categorias intersubjetivas no recomeço ou no reconhecimento. A linguagem em que o homem se representa é espaço poético e universal, necessidade da efetuação de sentido sempre motivada e situada e, por isso, carácter excessivo da relação. A aplicação abrange e implica não só o homem individual (individualidade) como também o homem na sua relação com os outros (sociabilidade) com o mundo que o rodeia e o percorre (mundaneidade) e com o tempo que lhe é, simultaneamente, imanente e transcendente (temporalidade).

A dimensão hermenêutica da experiência humana como abertura à verdade do ser-outro constitui-se como abertura a novas referencialidades de possíveis conceções de essência (existência) humana: abertura a um *nada* virtual do sentido das coisas cujo fundamento é transcendente. O ser e o nada não são substantiváveis, mas sim espaço de tensões contínuas que existirão sempre entre as situações fácticas e as transcendentais (o jogo, o lúdico, o desejo, as imagens) que o homem vai equacionando. Assim, a verdade identifica-se com o sentido enquanto desocultação, manifestação de algo que se torna explícito, ao contrário da noção clássica da metafísica subjetivista que vê o cumprimento da transcendência na verdade, que aquela compreende como *adequatio rei et intellectus*, e da definição científico-logicista do ser: “O conceito de 'ser' é “propriamente o mais obscuro.” (Heidegger, 1984, p. 13).

Gadamer reportando-se à distinção aristotélica, entre *phronesis* e *techné*, pretendeu mostrar que a *applicatio* resulta da mesma tentativa de reconstrução de sentido que subjaz à leitura interpretativa. Daí resulta a sua unidade que é garantida pela dependência da compreensão em relação à estrutura do preconceito. O preconceito é o novo *a priori* que sustenta toda a relação transcendental originária de toda a experiência humana do sentido: “Representa a discursividade implícita de uma relação ontológica universal (histórico-transcendental), que Gadamer procura pensar e explicitar contra a “ingenuidade do conceito” e do primado da consciência constituinte.” (Portocarrero da Silva, 1990, p. 39). Reconstruir praxicamente é, por conseguinte, construir algo que não está construído. A verdade acontece no interior do jogo de linguagem que fala, pergunta e se apresenta a si mesmo como resposta num horizonte de possibilidades. Tal como na experiência *poiética*, aquele que compreende está sempre incluído num acontecimento de verdade e quando se quer saber aquilo em que se tem de acreditar, cada um encontra-se como a *ave de Minerva*.

A nova dimensão da experiência humana da verdade é, por conseguinte, a do acontecimento, da temporalidade (distância), e *indisponibilidade*, limitadora da pretensão de validade exclusiva da ciência. Na aplicação, o homem inscreve o horizonte e eficácia simbólica do mundo e do outro no horizonte das suas preocupações, do seu *cuidado*, e que na sua aplicação mais elevada se torna um *demorar-se ao pé de* (*ein Verweilen-bei*) (Heidegger, 2008). Compreender é aplicar, é a concretização do homem como ser no mundo, como ser factual já lançado (*Geworfenheit*).

Enquanto forma essencial da vida e cultura humana, a *poiesis* refere a “dimensão excêntrica ou não especializada da condição humana, a plenitude de uma abertura existencial, que se sabendo habitada por todo um poder maior (que nela acontece), é o verdadeiro fundamento de toda uma desbanalização do cotidiano finito.” (Portocarrero da Silva, 1990, pp. 126-127). Exercer a atividade hermenêutica é considerar o fenômeno hermenêutico como uma manifestação da pessoa que a tradição epistemológica tentou pôr de lado. Gadamer, no conjunto da sua obra, re-situa a *imagem* clássica do homem num horizonte mais vasto, tendo a preocupação de não oferecer soluções definitivas, atemporais ou suprasituacionais à problemática do perguntar que cada horizonte histórico-linguístico vai levantando sobre o modo de ser do *ser-aí*. O espaço interlocutivo que a distância temporal circunscreve, mas expande numa dimensão estritamente hermenêutica, suprime tentações de *exaltação ou de humilhação do Cogito* (Ricœur, 1969), com pretensões normativas e tendencialmente paradigmáticas da ação humana e com fortes implicações numa desvalorização do horizonte preconceitual subjacente a todo o *saber* (ser). A compreensão histórica é sempre definida por uma consciência histórico-efetiva; a consciência está definida por um acontecer real que não a liberta de uma contraposição ao passado.

Sob o ponto de vista bioético, a apropriação do conceito de consciência e subjetividade humanas à luz da *responsabilidade relacional* traduz a superação (*Aufhebung*) da Modernidade e da sua presença/ausência na Pós-Modernidade. Por outras palavras, ela traduz a superação da mesmidade através do reconhecimento e afirmação da alteridade pela radical insatisfação, preocupação, cuidado e vulnerabilidade da pessoa humana. As experiências de finitude e vulnerabilidade humanas são expressão da quotidianidade do ser aí como praxis originária penetrada de preocupação e cuidado. Uma vez recuperada a finitude, o existir humano é sintoma de uma *pertença* que em si mesma é conflito, novidade e distância histórico-efetiva e por isso mesmo abertura e inacabamento, antecipação da perfeição a que originariamente o bem e o justo (a *virtude*), pela sua indisponibilidade, dão consistência e sentido. Em suma, para a *Bioética da finitude* o problema hermenêutico do humano é o da abertura à alteridade nas suas competências narrativas de representação do sentido e verdade a partir da individualidade, da sociabilidade, da mundaneidade e da temporalidade. O ser outro da comunicação está inscrito nas condições de possibilidade de materialização da razão, que está consubstanciada no uso da linguagem, logo numa pragmática.

### 3.1. Constituição e apropriação intersubjetiva do ethos

(...) [a racionalidade não é um facto, mas uma procura], uma tensão, uma pretensão que surge e nasce na história e que, como todo o processo histórico, tem que se harmonizar com as condições concretas de possibilidade que a alimentam (Lledó, 1991, p. 257).

Não é só a tradição histórica e a ordem da vida natural que formam a unidade do mundo em que se vive, mas também o modo como as pessoas se experienciam umas às outras e como se experimentam as tradições históricas e as condições naturais da existência e do mundo. Hegel (2018) associara *Bildung* a um progresso da imediatidade e particularidade do sujeito (a *subjetividade*) em direção à universalidade como determinação essencial da racionalidade humana. A formação (o *ethos*) é uma tarefa na relação de alteridade, pela mediação comunitária, intersubjetiva ou dialética da consciência humana na sua atividade prática e teórica: “O homem caracteriza-se pela ruptura com o imediato e natural que lhe é própria virtude do lado espiritual e racional da sua essência. Por este lado ele não é por natureza o que deve ser; por isso necessita da formação.” (Gadamer, 1988b, p. 41).

Na formação prática, como acesso à universalidade, reconhece-se a determinação fundamental do espírito histórico enquanto reconhecimento de si mesmo no ser outro. Mas para além do mundo do trabalho, a apropriação do mundo e da linguagem da tradição também se constituem como processo de autoformação teórica da consciência:

“Nesta medida, toda a formação teórica, incluindo a elaboração das línguas e os mundos estranhos de ideias, é uma mera continuação de um processo formativo que começa muito antes. Cada indivíduo que ascende do seu ser natural ao espiritual encontra no idioma, nos costumes e instituições do seu povo uma dada substância que deve tornar sua de um modo análogo ao modo como adquire a linguagem. Neste sentido o indivíduo encontra-se constantemente no caminho da formação e da superação da sua naturalidade, já que o mundo em que vai entrando está conformado humanamente em linguagem e costumes.” (Gadamer, 1988b, p. 43)

Compreender este mundo remoto implica a exteriorização da consciência, movimento este que impulsiona originalmente a formação no regresso posterior da consciência a si. A estrutura circular da formação oferece o modelo do círculo hermenêutico da compreensão, fundamental nas ciências humanas. Gadamer, nessa mesma página, afirma que “reconhecer no estranho o próprio, e torná-lo familiar é o movimento fundamental do espírito, cujo ser não é senão retorno a si mesmo desde o ser outro.” (Gadamer, 1988b, p. 43).

Nesta estrutura circular da formação, de exteriorização e regresso, reside a própria estrutura circular da compreensão (Ricœur, 1969), na qual o ser-aí se torna aquilo que é. Enquanto projeto, o ser aí é *mais* do que facticamente é, sendo na interpretação que ele se autocompreende. A interpretação, a *Auslegung* é a *Ausbildung* da compreensão. Aquilo que o intérprete é, altera-se na interpretação, não para se tornar diferente, mas sim cada vez mais, para tornar-se igual a si próprio.

A interpretação é, fundamentalmente, aquilo que acontece ao que é o intérprete, o ser aí. Neste sentido, a experiência hermenêutica configura o caráter fundamentalmente móvel do estar aí, aquilo que constitui a sua finitude e a sua especificidade e que, portanto, abarca o conjunto da sua experiência do mundo.

### III. O PARADIGMA BIOCRRÁTICO E OPERATÓRIO

#### *1. De uma ética do sentido para uma ética do cuidar*

Na gramática da rutura inaugural que é a Modernidade, distinguem-se termos-chave que valem como linhas estruturantes da consciência moderna, que deram configuração ao rosto europeu: secularização, crítica, progresso, resolução, desenvolvimento e emancipação. Estas categorias são nervuras do texto em que os Tempos Modernos vazaram a interpretação de si mesmos e cuja descrição possibilita uma compreensão mais nítida da génese do homem contemporâneo (Baptista Pereira, 1990, p. 38).

##### *1.1. Doação e alteridade*

As preocupações metodológico-cientificistas que se impuseram a partir do século XVII esqueceram que a consciência formada supera todo o sentido natural, pois enquanto este está sempre limitado por uma determinada esfera, a consciência “opera em todas as direções e é, como tal, um sentido geral.” (Gadamer, 1988b, p. 47). Após o século XVII, a crise das ciências (Husserl, 1976) é a crise da cultura, uma crise da existência, proveniente do hiperdesenvolvimento que a herança galilaica desencadeou com a posterior multiplicação de saberes, cada vez mais especializados, de novas metodologias, criadores de novos horizontes, mas cujos pressupostos ou condições não teorizou. A legibilidade geométrico-matemática do Universo requer uma prestação transcendental da consciência, um ato do espírito que cria algo que não existia antes.

A idealidade da ciência moderna, que se traduz em formas e essências, teve como base um “ver” enquanto totalidade dos sentidos, que trabalha num horizonte fenomenológico. Ela refletiu sobre um mundo exterior, uma exterioridade pura já que a matéria é *res extensae* (Husserl, 2013), e só conhece as idealidades se as apresentar diante do seu olhar:

“As determinações geométricas, às quais a ciência galilaica tenta reduzir o ser das coisas, são idealidades. Estas, longe de poderem dar conta do mundo sensível,

subjetivo e relativo no qual se desenrola a nossa atividade quotidiana, referem-se, todavia, necessariamente a esse mundo da vida, é unicamente em relação a ele que têm um sentido, é sobre o solo incontornável desse mundo que elas foram construídas.” (Henry, 1987, p. 18).

A experiência não pode ser concebida como um efeito; uma realidade não se pode dar senão na medida em que ela oferece um sentido a uma consciência. As idealidades científicas referem-se, portanto, sempre a uma consciência doadora de sentido. Este sentido pode existir em si mesmo nos sistemas axiomáticos, mas para possuir um valor de conhecimento no mundo dito real tem que passar pelo mundo-da-vida, o mundo vivido. Por outras palavras, enquanto idealidades, as determinações geométricas e matemáticas supõem a operação subjetiva, uma consciência transcendental, princípio que, ao engendrar continuamente o mundo da ciência, é condição permanente da sua própria possibilidade: “A condição transcendental da possibilidade da experiência em geral é a condição da própria ciência.” (Henry, 1987, p. 104).

Desenvolvendo-se na base de uma matriz tecnocrática, o saber científico invadiu todo o campo do *logos*, da *praxis* e da cultura com pretensão exclusiva à verdade, e cujos efeitos nas ideias de mundo, de subjetividade e de vida, passaram frequentemente despercebidos ou não refletidos:

“Na medida em que a cultura é a cultura da vida e a concerne exclusivamente, a ciência que afasta da sua temática esta vida e o seu desenvolvimento específico, que é a própria cultura, permanece-lhe bem estrangeira. (...). Eliminando (...) o mundo-da-vida e a própria vida a ciência coloca-se paradoxalmente fora desta e do seu desenvolvimento, conseqüentemente de toda a cultura possível.” (Henry, 1987, pp. 102-103).

A cultura não tem originalmente e em si nada a ver com a ciência e dela não resulta. Por seu lado, a vida não se confunde com o objeto de um saber científico:

“A relação ao objeto é a visão do objeto, quer se trate da visão sensível do objeto sensível ou da visão intelectual de um objeto inteligível. (...). Ora o saber contido na visão do objeto não se esgota de modo algum no saber do objeto. Ele implica o saber da própria visão, que não é mais a consciência, a relação intencional ao objeto, mas a vida.” (Henry, 1987, p. 27).

Se as ciências objetivas nada compreenderam da vida, as ciências humanas, por seu lado, reduziram o homem a um “autómato” (Henry, 1987). É disso exemplo a

tentação das atuais neurociências e ciências cognitivas na redução do pensamento e ideias ao corpo objetivo, onde a possibilidade do excesso da questão sobre o sentido é sempre apresentada como ilusão.

Do mesmo não escapa a filosofia que, sob a forma de uma fenomenologia transcendental clássica, não conhece outra manifestação senão a que se produz no seio do mundo (*fenomenalidade*):

“Quando a subjetividade não é nada mais do que a exterioridade e o seu desenvolvimento, quando ela não é mais nada de vivente e aquilo pelo qual ela é vida é perdido de vista, negado ou ocultado, e isso quer pela filosofia como pela ciência, então a primeira não tem nenhuma lição a ensinar à segunda, elas vivem uma e outra no mesmo esquecimento, no mesmo torpor diante do que já está-aí, na condição de estar diante dos seus olhos. (...). É preciso ainda compreender esta subjetividade como a vida, de tal modo que as prestações transcendentais que fazem ou que são a ciência se deixem reconhecer como modalidades da vida absoluta, ao mesmo título que as criações de arte por exemplo, e dessa forma como fenómenos de cultura, ao mesmo título que os fenómenos da arte.” (Henry, 1987, pp. 105-106).

Recuperando as preocupações de Maine de Biran (Radrizzani, 1995), que operou a substituição de uma psicologia clássica e empírica, por uma ideologia subjetiva, ou fenomenologia transcendental, Michel Henry (2003b) inaugura assim uma rutura com o conjunto da tradição, que caracteriza como *monismo ontológico* (Henry, 2003b), filosofia que defende que nada é dado senão no interior e pela mediação do horizonte transcendental do ser em geral, que subordina o dado, tal como ele é, à ordem da transcendência ou da exterioridade. Foi o monismo ontológico que sempre impediu a reflexão filosófica de se elevar à ideia de corpo subjetivo (Henry, 2003b), mas permitindo, por outro lado, à análise fenomenológica ultrapassar a assimilação deste corpo a um objeto, revelando as razões profundas pelas quais o caráter *próprio* do corpo foi, a maior parte das vezes, negligenciado, em benefício de uma redução, pura e simples, do corpo ao objeto exterior.

A crítica ao monismo ontológico permite desvelar a dimensão subjetiva do corpo, e a análise deste permite caracterizar a subjetividade absoluta de que toda a transcendência é tributária.

Segundo uma ontologia fenomenológica, o problema do conhecimento primordial do corpo é, ao mesmo tempo, o problema da natureza ontológica do corpo, ele mesmo, já que numa tal ontologia, o “aparecer” é a medida do “ser”:

“A edificação de tal fenomenologia anda de mãos dadas com a constituição de uma ontologia da subjetividade. (...). É porque todas as intencionalidades gerais e, conseqüentemente, as intencionalidades essenciais da consciência se conhecem originalmente na imanência de seu próprio ser e no seu cumprimento imediato que somos capazes de as nomear e de lhes adquirir a ideia.” (Henry, 2003a, p. 22).

Distanciando-se de Heidegger (1984), Henry (2003a) defende uma fenomenologia material cujo objetivo seja o de “discernir no seio do puro aparecer, e sob a fenomenalidade do visível, uma dimensão mais profunda em que a vida se atinge a si mesma antes do aparecimento do mundo.” (p. 7).

O abismo entretanto criado entre o somático e o matemático esqueceu duas dimensões fundamentais da experiência singular do “estar vivo”, a carne e o ego, que, pela sua própria essência, não são objeto de um saber científico. A “objetividade” (a que o intelectualismo e o realismo quiseram reduzir o corpo-próprio) é ela mesma um horizonte já que está diante de uma pura consciência representativa.

Esta ideia é fecunda quanto ao problema do corpo já que revela as razões profundas pelas quais o carácter *próprio* do corpo foi, a maior parte das vezes, negligenciado, em benefício de uma redução pura e simples, do corpo ao objeto exterior:

“No que concerne a teoria do corpo, o monismo ontológico teve esta consequência decisiva de impedir constantemente a reflexão filosófica de se elevar à ideia de corpo subjetivo. O corpo, elemento real na efetividade do ser em geral, era necessariamente algo de transcendente. Assim reduzido à sua manifestação objetiva, foi mutilado daquilo que constitui o seu ser essencial, a saber o de corpo subjetivo como experiência interna transcendental, quer do movimento, quer do sentir.” (Henry, 2003a, p. 261).

Se a experiência do corpo é a de uma realidade que não se tem, mas que se *é*, logo pertence originariamente à “esfera da existência, que é a subjetividade ela mesma.” (Henry, 2003a, p. 11). Não só o corpo não é um objeto entre outros, como ele não é de todo objeto, isto é, não pertence em nenhum caso à ordem da exterioridade. O problema da justa distância entre o eu e o seu corpo (Thévenot, 1991) é expressa pelo contributo da Fenomenologia na descoberta do corpo subjetivo que está na origem da experiência:

“O corpo, que é o verdadeiro sujeito do conhecimento, conhece os corpos referindo-se-lhes intencionalmente. A consciência é o lugar dessa superação fundamental pela qual se lança sempre de si para um mundo, para corpos e para o seu. Se mantivermos a palavra ‘subjetividade’ é necessário dizer que a fenomenologia moderna interpreta o nosso corpo subjetivo como um corpo intencional, e isso porque já interpretou a subjetividade como uma subjetividade intencional.” (Henry, 2002, p. 88).

Já o pensamento biraniano sobre o corpo tinha determinado o *cogito* como um poder de produção, atualizando a insuficiência radical das filosofias que tentaram constituir o corpo como um objeto, nomeadamente a filosofia cartesiana:

“O cogito cartesiano devia (...) sofrer uma modificação radical de valor para se submeter às exigências da tendência fundamental do pensamento biraniano. Devia livrar-se desse imobilismo da substância-pensamento para se tornar, pelo contrário, a experiência mesma de um esforço na sua produção, esforço com o qual começa e acaba, segundo Biran, o próprio ser do mim.” (Henry, 2002, p. 72).

A *mão* (Condillac, 1821) é exemplo do conhecimento do corpo-próprio: constantemente dirigida conhece-se primeiro a si mesma pela experiência de um poder de produção. Enquanto instrumento, ela revela-se a si mesma no seio de um poder de apreensão que não pode ser dado no elemento da exterioridade. O conhecimento da mão por ela mesma realiza-se no esforço como auto-afeção.

O que é próprio do esforço é que ele é dado a si-mesmo sem exterioridade. O “conteúdo” que afeta o esforço não é, senão, o esforço ele próprio, ou por outras palavras, o ser do esforço é esta profunda coesão consigo, esta impossibilidade de se separar de si, esta presença a si sem distância. No esforço, o eu impulsiona um movimento que é tal que a pessoa nele não se separa. O eu só está na raiz do esforço se este esforço lhe der origem. Movimento sem o menor afastamento, ação que se comprime na proporção do seu dinamismo, o esforço é a realidade do eu. O ser do eu é a ação pela qual o “eu” modifica incessantemente o mundo; logo, o *cogito* não significa um *eu penso*, mas um “*eu posso*” (Henry, 2002, p. 73). O corpo é a ilustração fascinante daquilo a que Henry (2002) chama de *duplicidade do aparecer*:

“O corpo apresenta-se-nos primeiro no mundo e é interpretado imediatamente como um objeto do mundo, algo que é visível, que posso ver, tocar, sentir. Mas não é senão o corpo aparente. O corpo real é o corpo vivo, o corpo no qual sou

colocado, que eu nunca vejo e que é um feixe de poderes – eu posso, eu agarro com a minha mão – e este poder, desenvolvo-o a partir do interior, de fora do mundo. É uma realidade metafisicamente fascinante já que tenho dois corpos: o visível e invisível. O ser do corpo é subjetivo, é imanência absoluta, é transparência absoluta. O corpo interior que eu sou e que é o meu verdadeiro corpo, é o corpo vivo, é com este corpo que na verdade ando, que agarro, que seguro, que estou com os outros.” (p. 156).

Ao desdobramento do agir corresponde o desdobramento do corpo: de um lado, o corpo na verdade do mundo, o corpo real, o corpo visível, o corpo-objeto assimilável a todos os objetos do universo porque partilha da sua essência, a *res extensa*; de outro lado, o corpo invisível, o corpo vivente.

O corpo situa-se, portanto, do lado do sujeito pois a experiência do movimento subjetivo impede a sua redução à condição de objeto: o ser deste movimento, desta ação, e deste poder, é o de um *cogito*. Por outras palavras, o corpo é uma realidade subjetiva, não é um instrumento. A experiência que as pessoas fazem do corpo, no sentimento do esforço, não é uma simples experiência que revela um objeto cujo ser é um “fora” dele mesmo, de tal forma que o corpo pudesse ser desvelado, por exemplo, do exterior.

O movimento, o esforço, são corporais, e o ser deste poder é o da imanência que, enquanto mover-se a si mesmo, é expressão. O corpo move-se a si mesmo, e desta forma torna-se móvel e entra no mundo para aí se *exprimir*, *expôr-se* como móvel. Por seu turno, o mundo imprime-se no corpo na imanência, logo é impressão originária que se origina ela mesma na mobilidade; ou seja, o mundo penetra na imanência como prolongamento legítimo do *si-mesmo-movido do corpo subjetivo*.

O movimento não é um intermediário entre o *ego* e o mundo: é o *ego* ele mesmo, e o seu ser é *esforço*, e é por essa razão que as pessoas executam os movimentos sem neles pensarem. A motricidade é, portanto, a condição de possibilidade da própria transcendência. Esta imanência pura, que o esforço revela e realiza, implica que a experiência interna transcendental seja sempre também uma experiência transcendente. O sentimento do esforço é necessariamente a revelação de um termo que lhe resiste. Este termo resistente não é um objeto que se revelaria de alguma forma suscetível de se opor ao esforço, o que conduziria a separar a consciência do seu próprio movimento.

O *movimento* é, pelo contrário, um modo de doação originário que não passa por nenhuma representação, e a *resistência* é, correlativamente, a modalidade segundo a

qual o mundo se revela originariamente, o sentido primeiro da transcendência. Em síntese, a impressão originária não é sensível, nem representativa, ela é motora:

“Quanto à ação ou ao movimento considerados em si mesmos, estes não pertencem mais à esfera do cogito, não são mais determinações do pensamento, mas pelo contrário, determinações da extensão. *O processo normal que se opera, por exemplo, da ideia de um movimento à realização real deste movimento põe, portanto, um problema que não pode ser resolvido, nem mesmo encarado, no interior da esfera da subjetividade pura, e o corpo que é o meio onde se realizam os movimentos reais, não pode encontrar lugar sem uma filosofia que disponha de uma outra região ontológica que não a da subjetividade.* No interior desta última, não há lugar nem para a ação, nem para o corpo, e se o mim se reduzisse ao puro pensamento, não seria senão um meio de modificações passivas onde os nossos desejos poderiam nascer, mas não realizar-se.” (Henry, 2003b, pp. 71-72).

Pensar a encarnação é partir quer da resistência do corpo à consciência, quer da impossibilidade de a incorporar inteiramente.

O mundo da vida, do espírito, é o “mundo a que só se tem acesso do interior de uma sensibilidade que é a nossa e que só se nos dá através do jogo infundável das suas aparições subjetivas, constantemente cambiantes e renovadas.” (Henry, 1987, p. 19). É esta vida subjetiva que, para além de criar as idealidades e abstrações da ciência veiculadas pela linguagem, dá forma ao mundo-da-vida no seio do qual se desenrola a existência concreta.

### *1.2. Solitude e cuidado: a palavra na experiência contrastiva*

A corrente das éticas que primeiro usaram a expressão “care” (*éticas da solicitude*) são originárias dos Estados Unidos (Gilligan, 1983) e posicionaram-se criticamente face às éticas da autonomia (Kant e as teorias da justiça) repensando a moral e o paciente moral a partir das categorias de dependência e vulnerabilidade. Uma vez ultrapassadas as fronteiras geográficas, apresentou-se no pensamento europeu à luz de uma nova antropologia moral e ética (Benaroyo, Lefève, Mino, & Worms, 2010; Paperman & Laugier, 2008). O que distingue as teorias da justiça da ética da solicitude

é que as primeiras procuram determinar os princípios morais que se aplicam a todos os indivíduos no quadro das suas relações sociais, e que são imparciais porque regulam as relações com os “estrangeiros” na esfera pública, enquanto a segunda concerne as relações pessoais.

“[O] conceito de *care* é um instrumento de guerra teórico contra as teorias da justiça como as de Rawls ou, genericamente, contra as filosofias morais e políticas de inspiração kantiana, na medida em que se trata (...) de pôr em causa toda a vulgata herança das Luzes que faria do indivíduo um ser autónomo, não diferenciado e descontextualizado.” (Brugère, 2006, p. 127).

A oposição entre justiça e solicitude define os respetivos modos de pensar os problemas morais. Gilligan (1983) resume nos seguintes termos a diferença entre ética da justiça e ética da solicitude:

“O problema moral é provocado antes por um conflito de responsabilidade do que por direitos incompatíveis e pede, para ser resolvido, um modo de pensamento mais contextual e narrativo do que formal e abstrato. Esta conceção da moral define-se por uma preocupação fundamental do bem-estar do outro e centra o desenvolvimento moral na compreensão das responsabilidades e das relações humanas; enquanto que a moral entendida como justiça relaciona o desenvolvimento moral à compreensão dos direitos e das regras.” (p. 19).

Ao contrário das tradicionais filosofias éticas e morais, que se basearam nos primados da autonomia, do respeito pela norma e da igualdade, as éticas da solicitude (*care*) pretendem-se contextualistas e concretas, enfatizando os conceitos de alteridade e singularidade, de vulnerabilidade como características essenciais do ser e da condição humana. Inerentemente, interessam-se pelo papel dos *sentimentos*, pela *interdependência*, pelas relações *assimétricas* e *não escolhidas*. Nas três distinções esquemáticas que Clement (1996) propôs entre justiça e *care*, destaca-se a ideia de que ambos os princípios representam dois modos de se reportarem ao outro: um tem como objeto o respeito do outro como um agente autónomo que tem uma vida separada a levar, e o outro põe a ênfase nas necessidades das pessoas com quem se tem uma relação pessoal. Do ponto de vista da justiça, o paciente moral é um indivíduo autónomo e separado, cujos direitos devem ser respeitados. Na perspetiva do *care*, o paciente moral é um indivíduo vulnerável e dependente. Nas éticas da justiça, a relação é concebida

como uma relação recíproca entre iguais; para o *care*, a relação moral é uma relação não recíproca entre pessoas postas em situação desigual.

O termo “care” (“sabedoria prática” em Ricœur (1990)) articula a virtude moral e a atividade, a inteligibilidade responsiva face a situações concretas e particulares, adequação e adaptação ao contexto. Como consequência, a experiência e prática de *care* não se reduz à moral ou qualquer forma de principialismo, antes fazem a experiência dos conflitos morais em termos de conflitos de responsabilidade. Tronto (2009b) distingue a responsabilidade e o dever ou obrigação moral (entendida como obediência a princípios), e orienta-a para a dimensão social e política. Trata-se de considerar como é que “alguma coisa que fizemos, ou que não tenhamos feito, contribuiu para o aparecimento de necessidades de cuidado, e de que nos devemos desde logo ocupar.” (Tronto, 2009b, p. 177). A autora ilustra um dos aspetos de *taking care of* com o assumir uma responsabilidade na ação com vista a responder a uma dada necessidade. A responsabilidade é entendida aqui como eficácia. Assim, a autora afirma que, se se soubesse que todos os alimentos enviados para países do Terceiro mundo que sofrem com a fome seriam roubados, “de nada serviria enviar dinheiro para comprar os alimentos” (Tronto, 2009b, p. 148).

A sabedoria prática reveste-se de pragmatismo e é suspensa mediante a eventualidade da realização do objetivo visado. Contrapondo a ética aristotélica (Aristóteles, 2004), o lugar da ação humana, da ética, é a contingência e a indeterminação, pelo que o sentido que se lhe pretende atribuir é de *uma ética da solícitude* enquanto relação corresponsável entre a dádiva (cuidar) e a sua receção (ser cuidado) e que atravessará todo o pensamento que defende uma Bioética da finitude.

Em termos levinasianos, defende-se que a *responsabilidade relacional* é específica da resposta ao “apelo” do outro através do seu “rosto”, mesmo antes da identificação das suas necessidades. A existência do outro convoca à responsabilidade relacional, independentemente do contexto em que a relação “convocada” acontece (Levinas, 1982).

Sob o legado de Levinas, pensa-se a responsabilidade do lado da disposição (doação): é a manifestação do outro que suscita a possibilidade da resposta. A origem da responsabilidade está no outro e na sua existência vulnerável porque convoca à solícitude.

Opondo-se aos princípios de autonomia e de justiça como universais, a ética do cuidado apresenta as condições do seu exercício: a autonomia deve ser um horizonte e a justiça o fruto da preocupação dos outros e de si como seres vulneráveis. A resolução de determinados problemas éticos não é do domínio do raciocínio hipotético-dedutivo uma vez que na experiência do cuidar ético intervêm os sentimentos dos diferentes intervenientes da situação. É esse o caso de Heinz, tal como o descreve Gilligan (1983), partindo das etapas de desenvolvimento moral de Kohlberg (Kohlberg & Hersh, 1977). O caso é descrito do seguinte modo: a esposa de Heinz está muito doente e ele não tem dinheiro para pagar o medicamento que lhe pode salvar a vida. Uma vez que o farmacêutico lho recusa dar, deverá Heinz roubá-lo? Interrogam-se duas crianças com a idade de onze anos: Jake e Amy. Na resolução do problema, Jake não tem nenhuma dúvida de que Heinz deve roubar o medicamento, e, caso venha a ser apanhado, o juiz será certamente clemente. Por seu lado, o raciocínio de Amy não é calculatório: propõe a negociação com o farmacêutico, tentar convencê-lo, e que Heinz discuta com a sua esposa a forma de obter os fundos necessários.

O caso apresenta duas formas diferentes de resolução do problema: Jake percebe-o como um dilema e, considerando o direito à vida como prerrogativa em relação ao direito de propriedade, conta com a clemência do juiz. Por seu turno, Amy considera que, em vez de se encontrar uma solução legal (impessoal), se deve encontrar uma solução pessoal entre os intervenientes de natureza relacional e dialógica. Após diversas considerações, Gilligan (1983) conclui que as mulheres têm maior disposição para compreender e chamar a si o sofrimento dos outros.

Não se pretende aportar para aqui a discussão sobre a origem feminista da *ética da solicitude (care)* (Brugère, 2006, 2008, 2011; Molinier, Laugier, & Paperman, 2009), o que é certo é que foi neste quadro reflexivo e crítico que se desenvolveu uma ética do cuidado que, em vez de por em primeiro plano uma igualdade formal entre os indivíduos, põe como fundamental a solicitude para com o outro considerado ontologicamente na sua singularidade como um ser vulnerável. Antes da agência de autonomia, o outro é dependente dos outros, o que faz dele um ser que precisa de ser cuidado (com todas as significações que se podem atribuir ao termo “care”). Tronto (2009a) sublinha a complexidade do conceito:

“Uma atividade característica da espécie humana que inclui tudo o que fazemos com vista a manter, continuar ou reparar o nosso ‘mundo’ de tal forma que

possamos aí viver o mais e melhor possível. Este mundo inclui os nossos corpos, as nossas individualidades (*selves*) e o nosso meio ambiente que procuramos tecer juntos numa malha complexa que suporta a vida.” (p. 37).

A vulnerabilidade e a dependência são, portanto, para a ética do *cuidado* as características da própria condição humana. O ser humano nasce de alguma forma prematuro e precisa, desde os primeiros dias da vida, de ser mantido vivo graças ao cuidados e assistência dos que o acolheram, e especialmente daqueles que o trouxeram ao mundo.

Nasce-se e morre-se sob a condição de vulnerabilidade, ou seja, sob a condição de seres sofredores (*pathéticos*). O fim da vida é um apelo à solicitude e atenção do outro. Mas se a nossa vulnerabilidade fundamental torna as pessoas alvos de cuidado, também as convida a tornarem-se sujeitos de cuidado e a dirigirem a atenção para esse outro sofrimento, que é também o sofrimento do outro, ao qual não se fica indiferente pois o seu apelo é *doação* (dádiva) de sentido.

Paradoxalmente, esta experiência de dádiva e doação singular situa as pessoas frequentemente numa profunda assimetria (Zaccaï-Reyners, 2006) na relação com o outro, com a instauração de uma relação de poder entre quem presta o cuidado e quem é beneficiário desse cuidado. Aqui apresenta-se o problema da relação entre vulnerabilidade e autonomia. A ética do cuidado equaciona esta relação como defesa da capacitação de quem está sob o cuidado de alguém, da sua autonomia na vulnerabilidade (Delassus, 2011), de uma *autonomia solidária* porque é investida como tal na e pela relação com o outro.

A experiência do cuidar ético do outro, em situação de doença e vulnerabilidade, é atravessada por narrativas humanas de sobrevivência, onde a quem cuida é reconhecido e esperado o “poder sobre a vida e sobre a morte” (Almeida, 2011, p. 746). Trata-se de proporcionar meios e mecanismos para desenvolver a afetividade, a abertura para a escuta e o diálogo, pois estes são valores construídos pelo homem ao longo da sua existência. A isso acrescem as preocupações com a qualidade e melhoria das próprias organizações de saúde, como os hospitais, por serem percebidos como espaços desumanizados e desumanizantes, onde se recriam narrativas que oscilam entre o desgaste profissional e défices relacionais e comunicacionais, e a necessidade de quem, há muito, transformou as suas “certezas da responsabilidade de cuidar” em “certezas da necessidade de cuidar” (Mendes Barbosa, 2012). No hospital, potencial

espaço de esvaziamento do sujeito, o médico ou o profissional de saúde são, também, testemunhas da procura de sentido. Associando a solicitude e a responsabilidade relacional à competência, a ética do cuidado é uma ética concreta, prática, que apreende o seu sentido da capacidade de resposta de quem está sob o cuidado e daquele que se implica naquela capacitação.

A interação humana é um processo dinâmico de construção social, no qual as pessoas em ação interagem de modos imprevisíveis e complexos, construindo e interpretando as suas mundividências, as organizações e a sociedade. Só a implementação da metodologia narrativa, do “introspectivo, extrospectivo, retrospectivo, prospetivo e situado em um lugar” (Connelly & Clandinin, 2004, p. 84), permite olhar a pessoa na experiência do seu quotidiano, entendendo-a nas histórias de quem é e de quem os outros são. As narrativas singulares oferecem alternativas de ação numa situação conflitual desempenhando uma função pedagógica nada negligenciável. Na situação clínica da relação médico-paciente, propriamente falando, a narração (enquanto narrativa de si mesma) é afirmação de um poder reencontrado pela pessoa na sua própria existência, testemunhando a apropriação de uma vivência. Na relação terapêutica, a narração constitui-se como alternativa à conceção normativa e prescritiva da ética, onde num discurso frequentemente técnico, frio, por vezes “incompreensível”, médico e paciente se situam em polos opostos do espaço interlocutivo, numa espécie de relação dual.

A narrativa como registo da fragilidade humana tem um carácter unificador e articulador de um passado com um presente, muito importante para a tarefa de reconfiguração da identidade (fragmentada ou não), e do seu equilíbrio. A situação de vulnerabilidade corresponde à experiência de se ser afetado no seu corpo e no seu percurso narrativo, na dificuldade ou incapacitação em agir autonomamente.

Pela dimensão narrativa, face à doença ou à morte, o paciente colmata aquilo que vivencia como “brecha” na sua história pessoal, ao mesmo tempo que permite ao médico a possibilidade de, não se refugiando num discurso técnico-científico, ultrapassar a visão clássica e reificadora da vulnerabilidade do paciente como simples objeto de uma doença. Como sustenta Gadamer (1998): “[T]ambém deveríamos (...) estender as experiências da nossa própria limitação ao modelo da relação entre o médico e o paciente, a qual está submetida ao paradoxo da impossibilidade de objetivar a corporeidade.” (p. 93).

O princípio da narratividade afirma-se num espaço dialógico de escuta e de interpelação, relação dialógica entre sujeitos-objetos que se narram, construindo-se nessa narrativa. O conceito gadameriano de transformação (*Verwandlung*) é uma consequência da aplicação do significado discursivo ao presente, ao leitor, tornando-o mais experiente. A aplicação ética do discurso mantém a diferença entre a comunicação ideal do discurso argumentativo e narrativo e as condições fácticas da sua realização. O discurso narrativo além de ser um acontecimento de verdade é, sobretudo, um evento de transformação, uma autocompreensão experienciada.

Inserindo-se na conceção e desenvolvimento de projetos de ação, a investigação em torno das narrativas biográficas é imprescindível para o desenvolvimento da intercompreensibilidade conducente a uma definição comum da situação onde se inscreve a ação. Ao integrar-se numa atividade intercompreensiva, o trabalho em torno das narrativas biográficas permite que o autor não só se reconheça como “um mundo com o qual pode manter uma relação reflexiva” (Habermas, 1987b, p. 427), mas também que estabeleça relações com o mundo, também elas marcadas pela flexibilidade. Neste caso, o médico é um analista de narrativas que estuda “menos a conduta dos atores do que a sua autoanálise” (Touraine, 1984, p. 206) com o intuito de fazer perceber de que “forma e com que força as condutas de produção da sociedade estão também presentes noutras condutas que podem ser analisadas ou apercebidas noutros níveis da vida social” (Touraine, 1984, p. 207), isto é, com o intuito de “extrair uma significação de uma prática complexa e fazer reconhecer que é portadora de sentido para outros aspetos da ação.” (Touraine, 1984, p. 207). Daí a dificuldade em articular a dimensão narrativa da existência (identidade pessoal e identidade narrativa) com a dimensão normativa.

A estreiteza da discursividade biotecnológica na redução da experiência de si à sua corporeidade, na situação clínica, conduziu à redução da pessoa, que espera ser reconhecida como sujeito doente, a objeto de uma doença.

O reconhecimento do saber experiencial não se limita a validar os saberes experienciais, como também permite que o indivíduo se aproprie de competências necessárias para que se reconheça nas suas próprias experiências; por conseguinte, não se trata de um reconhecimento apenas retrospectivo, mas também estruturante da ação. Como assinala Habermas (1987b), “os acontecimentos passados de uma biografia são, a todo o momento, submetidos ao poder de uma interpretação retrospectiva (...) cujo

quadro interpretativo presente num dado momento é determinado por um futuro antecipado.” (p. 186).

## ***2. Corporeidade, simbólica e narração***

Face ao caráter fortemente tecnocientífico, experimentalista e inevitavelmente manipulador e intervencionista das ciências contemporâneas (Hottois, 1992), concorda-se com Ricœur acerca da importância de centrar o estudo da narrativa na prática médica de forma a incorporar a reflexão necessária ao pensamento das questões éticas e morais que surgiram e vão surgindo, sobretudo, com o avanço e desenvolvimento da biotecnologia, bioengenharia e da biomedicina (Caramico, Zaher, & Rosito, 2007; Cezar, Gomes, & Siqueira-Batista, 2011; Dantas & Sousa, 2008; Matos & Tenório, 2010; Silva & Ribeiro, 2009).

“O sofrimento exige narrativa” (Ricœur, 1983b, pp. 113-115). O paciente (*este* paciente) aporta à linguagem o seu sofrimento exprimindo-o como um queixume que contém uma componente descritiva (tal sintoma...) e uma componente narrativa (um indivíduo na rede das suas histórias e mundividências). Por sua vez, a queixa, o lamento, determina-se como pedido de cura, de saúde (ou até de imortalidade), dirigido a tal ou tal médico (Ricœur, 2001c).

A narrativa enquanto processo de mediação da identidade pode constituir-se como um meio de ultrapassagem pelo sujeito, enquanto autor da sua própria narrativa, da violência concetual de algum apriorismo ético. No domínio clínico ela funciona como um mecanismo de libertação de situações complexas ou de estados de confusão de referências identitárias, éticas, entre outras. Esta capacidade permite-lhe inscrever-se na intenção reconstrutiva e integradora, constitutiva de toda a biografia. A ação de narrar supõe uma construção de sentido; em situações limite permite a partilha da dimensão do sofrimento, e mesmo em situações limites na impossibilidade de partilhar a experiência da morte, no entanto, pode ser sempre pensada como articulação de um sentido dado no morrer do outro (Ricœur, 1988d).

A história narrada pelo sujeito dá corpo a uma realidade que escapa à representação objetivável: para este, a história não é pura representação de um estado

interno, mas mascaramento e desenvolvimento de uma verdade subjetiva, pré-reflexiva, frequentemente vivida como destino.

A narrativa tem, portanto, uma função de revelação quer para quem diz, quer para quem escuta, pois esta mesma reconfiguração narrativa de si mesmo e do mundo implica uma recriação dialógica permanente dos valores, das crenças, dos comportamentos. Será necessário estar metodologicamente atento à articulação, à experiência, à elaboração da intriga narrativa, à reunião e reconstrução da inteligibilidade dos narratemas. Será necessário estar atento aos motivos que incomodam e perturbam, à *semântica da ação* (Ricœur, 1983b), para além das formas estereotipadas de expressão – a esfera paradigmática, segundo Jakobson (1973) – ou mesmo de um sistema simbólico implícito ou imanente (Ricœur, 1983b), embora condição de uma primeira *legibilidade* da ação. Trata-se de uma construção interpretativa do sentido de um acontecimento irredutivelmente singular, como o nascimento, a doença ou a morte. São esses narratemas que darão carne aos princípios comuns a um grupo social no quadro dos cuidados específicos em saúde e permitir, portanto, agir em conjunto no quadro de uma filosofia da medicina respeitadora da singularidade do sujeito e da pessoa; em suma, no quadro de uma ética do cuidado aplicada e vinculada aos narratemas do sujeito sofredor.

Compreende-se que a distinção weberiana entre ética da convicção e ética da responsabilidade possa ser transformada em *responsabilidade relacional* na linha da ideia da convicção comunitariamente responsável no horizonte interdisciplinar da Bioética contemporânea (Cortina, 1996). Todas as informações especializadas que a ciência aporta não se podem separar do círculo de interesses do homem. No caso deste “saber” dirigido a um “fazer” – e que inclui a dualidade do saber e poder – surgem tensões na relação entre “saber teórico” e aplicação prática, apesar de a própria ciência se ocupar da problemática da aplicação em todos os seus campos (ciência aplicada). É neste horizonte que Ricœur (2001c) distingue orientação terapêutica (clínica) da Bioética:

“O que parece ser próprio à abordagem terapêutica (clínica) é que ela suscita atos de juízo que recebem de vários níveis diferentes. O primeiro pode ser chamado de prudencial (...): a faculdade de juízo (para utilizar a terminologia kantiana) é aplicada a situações singulares em que um paciente individual é posto numa relação interpessoal com um médico individual. Os juízos proferidos nessa ocasião

exemplificam uma sabedoria prática de natureza mais ou menos intuitiva resultante do ensino e do exercício. O segundo nível merece ser chamado deontológico na medida em que os juízos revestem a função de normas que transcendem de diferentes maneiras a singularidade da relação entre tal paciente e tal médico, como aparece nos ‘códigos deontológicos de medicina.’ (...). Num terceiro nível, a bioética tem de fazer juízos de tipo reflexivo aplicados à tentativa de legitimação dos juízos prudenciais e deontológicos de primeiro e segundo níveis. (...). [Neste lugar], no nível reflexivo o juízo moral faz referência a uma ou mais tradições éticas elas mesmas enraizadas numa antropologia filosófica: é a este nível que são postas em causa noções tais como saúde e felicidade e que a reflexão ética toca a problemas tão radicais como os da vida e os da morte.” (pp. 227-228).

Considerando ainda a abordagem hermenêutico-fenomenológica do pensamento e educação bioéticos, a compreensão, a explicação e a interpretação da subjetividade não está ao alcance da tecnologia nem dos pós-humanismos, nomeadamente radical e metodológico (Eede, 2014). A vulnerabilidade define o ser humano; ela configura ontologicamente o *cuidado* humano como modo de estar aí, no mundo (Heidegger, 1984).

A objetivação do *pathos* (afetividade originária e fundamental do ser humano) pelo discurso científico contemporâneo pensou o corpo como simples coisificação do vivente, numa visão objetivista da dinâmica corporal e mundana (Azevedo, 2005), de todas as significações que fazem dele um corpo vivente e uma realidade subjetiva (Merleau-Ponty, 1976). Concomitantemente, a ideia de *saúde* deixa de ser referente metafórico e passa a ser entendida como otimização de um *risco* (Illich, 1976).

Ontologicamente diferente do sujeito, o corpo torna-se instrumento, matéria primeira onde se dilui a subjetividade como manifestação identitária do homem. A precariedade da carne, a sua imperfeição expressa na doença e na dor que a atingem, na sua vulnerabilidade e fragilidade, na sua finitude (ontológica e fenomenológica), conduz inelutavelmente o homem à utopia da saúde perfeita (Illich, 1999), à procura da imortalidade, e conseqüentemente à autodivinização do Ego.

A ideia de saúde é objeto científico-tecnológico, reduzindo-se na sua dimensão de experiência singularmente vivida: é valorizada como “bem” puramente fisiológico, esquecendo-se o seu *mistério* (Gadamer, 2009b), emergindo uma nova forma de desencarnação do Ego. Não obstante a reificação das ideias de corpo e de corporeidade,

pela *techné* o homem transforma continuamente as vulnerabilidades pelas atividades cultural e tecnológica, não evitando que ao longo desse processo surjam outras, e.g. a *vulnerabilidade cyborg* (Coeckelbergh, 2013). As tecnologias não eliminam a vulnerabilidade, apenas a transfiguram inserindo-a num referencial categorial “coisista”, de natureza “transparente” (Curado, 2010, p. 8) que desarraiga uma ontologia relacional e ecológica da experiência de vulnerabilidade.

A humanidade é ética e cultural; conseqüentemente, simbólica e hermenêutica. A ética é a pura auto-elucidação do *ethos* determinante concreto, e realiza-se na clarificação da situação, apelando incessantemente a uma nova decisão (Gadamer, 2009b). Situam-se as correntes trans-humanistas naquilo que Hidalgo (2008) confessava ser uma crise da cultura e do pensamento, radicando-a no *excesso de racionalidade, do seu abuso*, e se traduzia em *défice de racionalidade* para afirmar uma *transracionalidade* (filosófica) como sua superação. A positividade do conhecimento biotecnológico é expressão de eixos epistemológicos pré-dados: aperfeiçoamento dos conhecimentos pré-científicos. O progresso desse conhecimento, a sua certeza e *totalitarismo*, realiza-se no horizonte de uma ideia imutável de ente e onticidade. A fixidez e a imobilidade das ideias fundamentais do ente e da verdade constituem o solo permanente do conhecimento humano.

### 2.1. O involuntário do voluntário na consciência bioética

A análise hermenêutica sustenta a figuração da subjetividade e da identidade na constituição de uma ética narrativa onde a dimensão do saber técnico-científico e a representação subjetiva se completam no afinamento da relação do diagnóstico, dos cuidados e da cura, por dar conta da compreensão interpretativa que subjaz à diversidade de interações humanas no contexto da relação clínica. São as representações e as formas de narrar as representações que são “confiadas” ao médico, pelo paciente, que têm um impacto fundamental na relação entre cuidados e cura, e só é eticamente bom se ambos forem coautores do projeto terapêutico, no horizonte de uma ética relacional (Brody, 1994). A doença não equivale a uma maldição ou experiência transcendente, é, antes, uma forma enriquecedora de experienciar a nossa finitude. O

projeto terapêutico, mais do que condição da coerência de uma ética, implica a interrelação responsável entre ambos. As “crises” exigem que a inscrição de um projeto terapêutico se “adscreva” (Ricoeur, 1990) na coerência de uma narrativa de vida, no seio da qual a importância da narrativa de si mesmo se alarga à adscrição do humano na sua generalidade (Ricoeur, 1990). Na escuta da narrativa, a capacidade de análise é balizada pela constituição do fio condutor que constrói a coerência entre os acontecimentos e a sua representação (narrativa do doente).

As narrativas oferecem à experiência moral a singularidade e, simultaneamente, a norma da sua configuração. Não é só a experiência do tempo que é refigurada pelas configurações narrativas, mas também a experiência moral sob o signo da sabedoria prática, a reflexividade e a dialogicidade. São as dificuldades do exercício do critério de universalização das máximas da ação que conduzem do nível abstrato da obrigação (formalismo) ao nível concreto da sabedoria prática, ou seja, ao da decisão nas situações concretas, singulares e de incerteza. Aqui encontra-se a deliberação sob a égide da *phronesis*, pois não se pode tratar um doente sem estar atento à singularidade dos seus valores, das suas convicções. Tratar é dar resposta ao sofrimento, mesmo que nem sempre traga a cura (Gadamer, 2009b). Por outras palavras, a integridade da pessoa é limite da adaptação do corpo singular a uma normalização.

A afetividade fundamental como um traço fenomenológico da vida concreta e fundamento inabalável da herança cartesiana definiu o homem como um ser que sente (Henry, 2000a). Mesmo o “ver”, na medida em que é um ver vivente é sempre *pathos*.

Distanciando-se da análise à estrutura ontológico-existencial da morte, onde a morte é hipóstase do estar-no-mundo do *Dasein* (Heidegger, 1984), Henry (2000a, 2002, 2003b) sustenta que o Eu faz a experiência da vida e da morte na experiência da vida enquanto tal. A experiência da morte, como “morte da vida”, é uma hipertrofia, uma ilusão, já que aqui a vida deixa de surgir como primado da sua aparição para que todos os atos sejam determinados apenas pelo eu. O mundo da morte interior é mundo da representação do visível, da objetividade, em que o eu é capaz de se refletir como “suas obras”, a que não é alheio a marginalização de todos os fenómenos que englobam um modo oculto de se manifestarem em detrimento do crescente cientismo e tecnicismo do mundo-da-vida com objetivos de domínio ou manipulação da existência e da morte. Não é sem razão que Husserl (1993) distingue na morte o eu empírico do eu transcendental para lhe reservar a eternidade do poder-lembrar ilimitado como mónada,

experienciar em tal infinito não o fim da *egoidade*, mas um Eu que está eternamente latente. A experiência da morte não pode excluir por princípio a experiência da vida; pelo contrário, só é possível dentro dela.

Após os confrontos ideológicos e epistemológicos acerca do modo do ser-aí, a noção de pessoa assume-se como fundamento de um processo, de uma configuração como projeto e acontecer inacabado. Nesta nova subjetividade e, concomitantemente, neste modo de pensar o humano perpassa um novo conceito de reconhecimento que sujeita o alargamento da razão cognitivo-instrumental, demonstrativa, à racionalidade ético-prática, argumentativa, “fronésica” e orientadora da dimensão praxística do homem no mundo.

Tal percurso é feito por Ricœur a partir, fundamentalmente, da sua filosofia da vontade (Ricœur, 1988d). No primeiro volume de *Filosofia da Vontade*, propõe-se reconquistar uma experiência integral do *Cogito* conduzindo a descrição fenomenológica à “territorialidade” do corpo-próprio e da afetividade (passividade).

Recusando o problema do corpo do ponto de vista epistemológico, Ricœur recusa o dualismo que opõe consciência e natureza. Fazendo do corpo uma dimensão da experiência do *cogito*, introduz uma fratura no seio do próprio *cogito*. O corpo, mesmo que apreendido subjetivamente como natureza na primeira pessoa, também se apresenta como limite dos poderes do sujeito ou como a necessidade que se articula com a sua liberdade. O *cogito encarnado* referencia já no seu horizonte hermenêutico o *cogito fraturado*, na medida em que se descobre na impossibilidade de se pôr absolutamente a si mesmo.

Em *Voluntário e involuntário*, Ricœur (1988d) reflete sobre o corpo como lugar do involuntário. Na “reconquista integral do *cogito*”, descreve o involuntário corporal como sendo o limite (ou necessidade) e o que dá à vontade “os poderes, os motivos, as decisões (...)” (Ricœur, 1988d, p. 9). O estudo das estruturas involuntárias é, portanto, exigida para compreender e descrever as estruturas voluntárias.

Ricœur distingue dois tipos de involuntário: o involuntário *relativo* e o *absoluto*. O primeiro permanece sob a influência dos poderes subjetivos dos motivos, da decisão. O corpo é implicado, por um lado, no campo da motivação, porque é a raiz de uma camada primeira de motivos (necessidades, valores vitais); por outro, porque a afetividade é o veículo pelo qual os motivos e os valores atingem as pessoas:

“[O] corpo não é unicamente um valor entre outros, ele está implicado de algum modo na apreensão de todos os motivos e através deles todos os valores. Ele é o veículo afetivo de todos os valores: nenhum valor me atinge a não ser que dê dignidade a um motivo e nenhum motivo me predispõe a não ser que afete a minha sensibilidade. Acedo a todo o valor através da vibração de um afeto.” (Ricoeur, 1988d, p. 19).

De um modo geral, não é o sujeito que cria os motivos, valores ou razões que o determinam, mas quem os *recebe* ou *acolhe*, apesar de estar no seu poder aderir-lhes ou não. Por esta razão, o campo da motivação representa um involuntário relativo.

O involuntário absoluto, do inconsciente e da vida, determina no seio do *cogito* uma experiência de passividade radical. Do ponto de vista da decisão, o *caráter-sujeito* (natureza da pessoa subjetivamente experienciada) representa o ângulo sob o qual os valores aparecem a uma consciência singular, isto é, o “modo finito da vontade e da consciência”, já que determina o campo da motivação pertinente para tal indivíduo. O movimento voluntário exprime o modo de ser dos meus poderes e do meu esforço. Quanto ao inconsciente, este indica o horizonte indeterminado de toda a motivação. Designa também o campo de uma afetividade escondida onde as necessidades, tendências, pulsões ou desejos estão dissociados da consciência. A ideia de inconsciente põe em causa o princípio da transparência no seio da própria consciência e faz da deliberação sobre os motivos um processo sempre inacabado. Em última instância, para a consciência o involuntário da vida representa o puro *facto de viver*. Na experiência subjetiva, a pessoa encontra-se como vivente, e esta posição de existência é anterior à consciência de que dela se tem. Por outras palavras, o sujeito não se põe a si mesmo, antes se reconhece, através do simples sentimento de existir, como *tendo sido posto* de modo radicalmente não voluntário. Esta precedência tópica da vida sobre a consciência é designada pela ideia de *conatus* (Ricoeur, 1990). Na compressão do ato da decisão, a vida representa a dependência da motivação dos valores vitais incomensuráveis e da disposição afetiva no seio dos quais as pessoas já se encontram. O involuntário absoluto define um *cogito situado*, cuja liberdade não é eliminada, mas cuja tarefa é a de acolher a espontaneidade do corpo: “O ato do *Cogito* não é um ato de autopoisição; ele vive do acolhimento e do diálogo com as suas próprias condições de enraizamento. O ato do mim é, ao mesmo tempo, participação.” (Ricoeur, 1988d, p. 21).

Como ipseidade afetada, o *cogito* encarnado de Ricœur é descrito em *Si mesmo como um outro* de uma forma tripla: como corpo-próprio (a carne), como relação do sujeito ao outro de si mesmo e como relação do si a si que é a consciência. Esta última figura – de alteridade- passividade – exprime a dimensão recetiva da afirmação do si para si mesmo (a *consciência* ou *foro interior*<sup>6</sup>).

Na esfera ético-moral, a passividade da consciência designa a ideia de que o sujeito se encontra em situação de escuta ou de interpelação no conjunto das representações éticas e morais que estruturam as ações e representa uma alteridade no sentido em que não se é si mesmo que põe a autoridade. É-se confrontado diante de exigências cujo estatuto não depende de si mesmo, mas a que se deve responder.

A ideia de passividade põe a tónica no papel da intersubjetividade na constituição da ipseidade:

“O outro não é apenas a contrapartida do mesmo, como pertence à constituição íntima do seu sentido. Com efeito, no plano propriamente fenomenológico, os múltiplos modos como o outro afeta a compreensão do si para si marcam precisamente a diferença entre o *ego* que se põe e o si que não se reconhece senão *através* dessas mesmas *afeções*.” (Ricœur, 1990, p. 380).

Neste “paradigma de alteridade”, a ipseidade resulta de uma “dialética cruzada” onde a história individual se entrelaça com outras histórias, em última instância com a história coletiva. A dimensão *pathética* da experiência de solidariedade constitui-se no primado da relação interlocutiva. A subjetividade é realidade diferencial: o *quid* antropológico só se torna compreensível quando assumido na sua identidade e alteridade constitutivos.

## 2.2. Do sentido de uma revolução copernicana na relação clínica

É pela vinculação situacional do sujeito (pela mediação entre a história e o presente) às condições práticas do conhecimento que todo o processo interpretativo se torna correlativo da decisão ética. A aplicação ética do discurso mantém a diferença

---

<sup>6</sup> O anonimato do “on” ou *Gewissen*, Heidegger (1984).

entre a comunicação ideal do discurso argumentativo e narrativo e as condições fácticas da sua realização. Daí a defesa da necessidade de uma revolução copernicana na relação clínica: por um lado, do retorno do sujeito e a reflexão sobre o corpo-vivido naquilo em que ele não é objetivável e, de outro, do princípio da narratividade como espaço dialógico de escuta e de interpelação, relação dialógica entre sujeitos que se narram, construindo-se nessa narrativa.

O interesse pela narrativa é o de se reconhecer aos sujeitos o “direito e a dignidade de serem narrativa” (Latour, 1991, p. 123) e de se considerar as estruturas do mundo vivido como regras gerais de interpretação, segundo as quais o autor define a situação da vida quotidiana e se define a si próprio (Habermas, 1987a) – *eu sou o que me narro*, ou seja, a minha identidade não me é dada imediatamente, antes é conhecida através das palavras ou discurso que a inventam.

O quadro multicultural do hospital contemporâneo e a pluralidade e conflito de convicções e interpretações exige um trabalho em torno das “histórias experienciais” que desenvolva dispositivos de escuta e de interpretação das experiências passadas e dos saberes a elas associadas para promover uma rearticulação e recontextualização que as projete no futuro.

Narrar não é descrever; é reescrever. Interpretar a narrativa experiencial não é interpretar objetivamente o presente como um encadeamento causal de um passado; é subjetivá-los para os projetar no futuro. Desta forma legitima-se a regulação da prática médica com o recurso a biografias narradas na constituição de uma ética do sentido como horizonte da metodologia da narração.

As representações e os modos de narrar as representações têm um impacto fundamental na relação clínica. Esta só será eticamente boa se médico e doente forem coautores do projeto terapêutico (contrato deliberativo). Os sentidos de dor, sofrimento autonomia e dignidade devem ser partilhados não em torno da noção de qualidade de vida, antes do respeito pela vulnerabilidade no contexto da responsabilidade relacional, da solicitude (Ricoeur, 1990), da solidariedade social.

As experiências de falibilidade e de vulnerabilidade situam-se na necessidade e reconhecimento do outro no seio de uma relação reversível e recíproca. Tal é o fundamento da solidariedade social. Os princípios de autonomia, de dignidade, de consentimento informado, de vulnerabilidade, nomeadamente, querem-se universais,

mas vivem-se de modo subjetivo. A sua agenda mais importante é a de interditar ver no outro um meio, um objeto, uma reificação.

A responsabilidade relacional não é uma resposta à vulnerabilidade ôntico-ontológica, mas o núcleo fenomenológico-hermenêutico onde se permite transformar uma vulnerabilidade em capacitação recíproca. Ela opera uma “revolução copernicana” na relação clínica porque supera (*aufheben*) a perspectiva intersubjetiva do reconhecimento e da solicitude (*care*) através da sua dimensão normativa e institucional no contexto clínico. O cruzamento das definições de Tronto (2009b) e Ruddick (1990), permitiu definir o *care* como uma atividade que consiste em manter, reparar e assegurar o bem-estar das vidas humanas; responder às necessidades que permitem a essas vidas subsistirem, às necessidades vitais que lhes permitam o desenvolvimento harmonioso (e.g. afetivo, relacional, material) e que permitam o desenvolvimento das capacidades que se considerarem essenciais; ter a seu cargo a vida fragmentada para restaurar a sua integridade; responder às necessidades para não ser “reparado”: as doenças incuráveis, doenças mentais crônicas, ...). Com nos dizem Garrau e Goff (2010):

“As atividades do *care* (...) englobam o conjunto de atividades que têm a sua finalidade na resposta a uma vulnerabilidade comprovada, visam reparar e manter os seres humanos – subjetividades em devir e subjetividades fraturadas, corpos em devir e corpos moribundos” (p. 83).

Segundo Blum (1982) a solicitude é um estado intencional que tem o sofrimento e as necessidades do outro como objeto; portanto, implica que se seja afetado por esse sofrimento. *Compreender* esse sofrimento implica a noção de *atenção ao outro* (Tronto, 1995), à história individual (narrativa) e à comunicação (Walker, 1995). É no contexto de uma biografia que se objetiva a atenção à pessoa, à sua história, aos seus valores, implicando o termo *caring* como resposta prática e “conativa” a um estado de vulnerabilidade, quer seja relacional quer corporal e temporal.

A dimensão ética na narrativa no seio da relação clínica permite a “*epochè* ética” (Migniosi, 1981) mobilizando a sua dimensão prática (*ethos*) na relação que na linguagem escrita e oral se estabelece com o mundo, na fenomenalidade do dizer.

A dificuldade em articular a dimensão narrativa da existência – identidade pessoal e identidade narrativa – com a dimensão normativa residiu na estreiteza da discursividade biotecnológica da redução da experiência de si (*ipseidade*) à sua corporeidade. O ser humano não é apenas uma autoconsciência ligada causalmente a

um “organismo-corpo” suscetível de ser estudado de forma mecanicista, mas também um animal que se auto-interpreta usando determinados elementos e categorias psicológicas e intelectuais. Essas categorias que usa para se autodescrever e descrever os outros dependem de uma outra série de categorias, produto do entrecruzamento social que se dá no seio da família, da comunidade e da cultura. A narrativa configura a existência como sendo originariamente mundana e temporal, desenvolvendo nessa mesma temporalização a articulação das três *ex-stases* do tempo: futuro, passado e presente. Não há temporalidade, não há outra continuidade temporal que não seja a de uma história de vida. A tais estruturas temporais corresponde aquilo a que Ricœur chamou identidade narrativa dos indivíduos ou das comunidades. Essa capacidade narrativa acompanha o processo de formação da identidade da pessoa – “Para desenvolver um carácter é preciso narrar mais.” (Ricœur, 1983b, p. 64). Reside aqui a importância dos elementos simbólicos no ato da sua própria autocompreensão, ou seja, a forma como diz o tempo da ação e do desejo ou paixão, o tempo dos acontecimentos e dos sentimentos, construindo um tempo de segundo nível, o tempo que a intriga ou ação desenvolve entre um começo (o da história) e um fim (a conclusão ou a não-conclusão).

O processo narrativo, não sendo descrição da identidade de um sujeito, define-a e revela a sua especificidade: a consciência é somente a interiorização desse movimento exegético no qual degrau a degrau constitui esferas de sentido que deve reencontrar e apropriar-se, com vista a refletir-se como um *si*, como um *mim* humano – ético. A economia da palavra é economia da dádiva. Fruto de inovações semânticas, esse processo é um instrumento linguístico que opera em todos os níveis da realidade: contribui para coordenar o tempo cósmico, com as suas transformações naturais, e o tempo psicológico, o da memória e o do esquecimento.

Em *Écrire en phénoménologie: “une autre époque de l’écriture”*, Depraz (1999) delimita três requisitos para a prática de uma escrita fenomenológica, aplicando-a à relação clínica e terapêutica. Primeiro, estar atento ao aparecimento do sentido, adotando um gesto de suspensão e de redução que permita assegurar que o texto escrito se fundamenta numa experiência, o “ver” da intuição – momento da suspensão (*sich abhalten*, segundo Husserl), a abstenção da escrita – que Husserl explora sob a expressão de “preenchimento intuitivo”, processo gradual inerente à intencionalidade pelo qual o objetivo da visão é finalmente dado na pessoa em carne e osso, porque se

lhe apreende plenamente o sentido. Esta *epochè* fenomenológica convida ao cultivo de uma espera que proporciona a abertura do sentido, a possibilidades de inteligibilidade e de formulação teórica. É a temporalidade da resistência às certezas imediatas da consciência natural, do *diferimento* no uso da palavra. É a revelação do ritmo temporal da enunciação pondo-se em contacto com sua própria experiência de si mesmo, de si enquanto terapeuta. Parafraseando Vermersch (1994), é a religação à própria experiência pela apreensão de uma “palavra encarnada”.

Segundo, assegurando que a descrição se concretiza através da escolha de imagens convincentes e o uso de exemplos concretos – momento da conversão (*Umkehrung*) – redirecionamento da atenção para o objeto externo, para a vivência cinestésica interna – o *significante*. Aqui dever-se-á ter em conta os contextos: familiar e expressivo-comunicacional; a relação comunicacional entrando no espaço da palavra e dirigir-se à situação crítica da pessoa, à sua história pessoal e familiar; o estar atento às várias modalidades de expressão, linguística e multilinguística (o tom, o timbre, o ritmo, as entoações), qualquer coisa que a possa afetar para além do conteúdo enunciado; e o trabalho de observação de como essas modalidades multilinguísticas a afetam. Este momento configura a religação afetiva ao contexto (peri-verbal, infra-verbal, para-verbal) da experiência de enunciação (o vivido pelo paciente).

Terceiro, assegurar que a escrita da experiência disponha do seu próprio tempo, que não coincide com o da própria experiência – momento da variação. Trata-se aqui de discriminar no espírito os diferentes traços característicos de um objeto (coisa, vivência, qualidade sensível, palavra) visando a identidade invariante do objeto (o seu *eidos*), a sua “variação eidética”.

A *epochè* ética é uma *ética da situação* porque atenta às lacunas e falhas, às dificuldades internas no seio da linguagem, aos cambiantes que não se encontram submetidas à regulação e normatividade discursivas. Ela instaura o espaço interpessoal-interlocutivo e a verticalização das relações. Em última instância, é *ética da finitude* porque inscreve linguisticamente o ente (*ser-ai*) sob o signo da contingência, da efemeridade e do transitório. Daí a sua natural *abertura nosológica* (Cicourel, 2002). A interlocução não é unívoca ou unidirecional, entre o terapeuta e o paciente, mas multidirecional, circular e plural porque se dirige simultaneamente à universalidade e à particularidade (abordagem antinómica do uso da palavra). Nela, a Palavra é pessoal e

interpessoal, veículo da atestação, do testemunho, da narrativa e da promessa (Ricoeur, 1983b, 1984, 1985, 1990).

A experiência linguística tem uma dimensão ética cuja descoberta foi legada pela Céticos e mais tarde pelos Estóicos. Ela reenvia para uma atitude prática através da qual se suspende o juízo no seio da familiaridade e da comunidade, e se concorda conscientemente com os outros (Couissin, 1929). Na linha husserliana da validação fenomenológica, a evidência interna do sujeito define primeiramente a validade da experiência (ética individual), secundada pela validade da dimensão intersubjetiva (ética relacional), fundamento da objetividade.

Neste horizonte ôntico, a ética narrativa pode figurar-se como solo da discussão dos limites entre a ética médica e a ética (*virtude* ética) e o da reflexão sobre a prática médica (Tovey, 1998).

Na situação clínica, o modelo paternalista reduziu a pessoa (que espera ser reconhecida como sujeito doente) a objeto de uma doença, reatualizando em novas facetas o modelo tradicional da *coisa*.

Numerosos autores, entre eles Balint (1988), acalentaram a importância da atitude do médico, entre outras, face à dor, à dependência, à pobreza, à droga, mas sobretudo face à morte e ao *morrer*. Balint “revoluciona” o pensamento médico no sentido de uma maior sensibilização para os aspetos psicológicos da relação paciente e médico. Face ao modelo tradicional da medicina, que não teve em conta a competência comunicativa enquanto núcleo intrínseco da prática do médico, o contributo da narratologia faz-se a dois níveis: por um lado, o uso das histórias ou narrativas, privilegiando o seu conteúdo mimético; por outro, o uso dos métodos da crítica literária e da teoria da narrativa na análise da sua forma diegética, isto é, na compreensão da forma como as histórias são recontadas, e do seu sentido. Consequentemente, e cada vez mais, foram tidos em conta os aspetos e objetivos da comunicação entre médico e paciente, impondo-se assim o modelo biopsicossocial centrado no paciente.

A narratividade ética do médico pode ter um efeito importante, em primeiro lugar, na discussão pública a propósito de uma determinada questão, como a eutanásia, cuja prática durante decénios foi mantida no silêncio, no “não-dito”. Em segundo lugar, na narratividade sobre o consentimento informado, a solidariedade, a negligência do médico, a incompetência, o erro.

“A relação entre o médico e o paciente foi outrora, em termos de confiança, baseada em princípios formulados no século XIX. (...).

(...). O paciente é agora julgado capaz de decidir, e assim possivelmente recusar os procedimentos que os médicos lhe propõem. (...). O paciente não deve ser simplesmente confiante: o respeito da sua dignidade requer o seu consentimento para os cuidados que lhe são prestados. Não pode ser, inclusive no contexto de experimentação, usado como ‘cobaia’. (...). A ideia de consentimento (...) deve, no espírito dos textos legislativos, devolver um papel ativo ao paciente que não era simplesmente um paciente, mas um pleno ator em todo o processo de cura. É, portanto, um conceito eficaz que a lei pensa ter posto em prática, tão eficaz que deve ser possível evitar os abusos, os excessos, os escândalos.” (Pariente-Butterlain, 2002, pp. 91-92).

A voz e a opinião do paciente permaneceu durante muitos séculos na sombra, ausente das discussões médicas (Wolpe, 1998b). O sentido da reaproximação da ética médica à Bioética é fecundo, já que ao contrário da primeira (que se circunscreve às obrigações do médico face ao doente), a segunda (face à prática médica) conferiu mais peso às decisões do paciente.

Sabe-se que o espaço hospitalar contemporâneo se insere num quadro multicultural onde se instaura o conflito de interpretações e convicções, com todas as dificuldades e obstáculos de natureza bioética que daí vão emergindo. Daí o verdadeiro desafio: o da verdade na multiplicidade dos seus dizeres (*Aussage*) (Gadamer, 1991b). A interpretação é uma tarefa inacabada porque não objetivável, onde o intérprete é absolutamente coetâneo com o seu autor.

Cicourel (2002) é um dos poucos sociólogos da linguagem que refletem sobre a articulação entre processos sociais e processos mentais em contexto hospitalar, trabalhando sobre questões cujos resultados revelam que os intercâmbios verbais (conversação) em contexto hospitalar não são sempre reportados ao papel e estatuto dos protagonistas (médicos, enfermeiros e pacientes). Como é que o poder do médico sobre o doente se exerce linguisticamente? Como é que o doente explica o seu mal apoiando-se em crenças populares (e.g. o cancro como doença infecciosa)? Como é que um jovem médico raciocina para fazer o *diagnóstico*? Como é que um diagnóstico se alimenta de diferentes fontes, formais ou informais?

As narrativas oferecem alternativas de ação numa situação conflitual, desempenhando assim uma função pedagógica não negligenciável, na medida em que esta nova dimensão da narração afeta a estrutura das narrativas e o género no qual elas se exprimem. O estudo das narrativas ficcionais e factuais permitiu dar um lugar à palavra entre o doente e o médico, entre a doença e a ciência médica. A uns permitiu exprimir o seu sofrimento e a sua vulnerabilidade; a outros, confessar a sua impotência, ou reforçar o “seu” poder terapêutico e curativo.

As técnicas do criticismo literário e psicanalítico, uma vez aplicadas às práticas médicas, concorrem para o enriquecimento da *compreensão*, trazendo diferentes esclarecimentos aos dilemas de natureza ética. Para compreender e aceitar as escolhas morais de um paciente, o médico (no papel de intérprete) deverá ter consciência de que, se a narrativa do doente comporta inúmeras interpretações possíveis, é o paciente o último autor do seu próprio texto.

A narrativa enquanto processo de mediação da identidade pode constituir-se como um meio de ultrapassagem (pelo paciente enquanto autor da sua própria narrativa) da violência concetual de algum *apriorismo* ético que serve frequentemente de fundamento ilegítimo num discurso bioético, verificados nomeadamente numa determinada abordagem ao estatuto bioético do embrião, da contraceção, da Interrupção Voluntária da Gravidez (IVG) quer de conveniência, quer terapêutico<sup>7</sup>, do princípio do “direito à vida”, a crítica à experimentação em embriões humanos, mas estendendo a sua possibilidade nos restantes animais. Atribui-se um estatuto pessoal às comunidades (os Estados são pessoas coletivas), não se concede qualquer estatuto pessoal às células somáticas do ser humano (todas elas com potencial para dar, pela clonagem, um indivíduo humano).

No domínio clínico, a narrativa funciona nomeadamente como um mecanismo de libertação de situações complexas ou de estados de confusão de referências identitárias, éticas. Esta capacidade é que permite inscrever-se na intenção reconstrutiva e integradora, constitutiva de toda a biografia. A ação de narrar, supondo uma construção de sentido, permite em situações limite a partilha da dimensão do sofrimento. A história narrada pelo paciente dá corpo a uma realidade que escapa à representação objetivável. Para o paciente, a história não é pura representação de um estado interno, mas

---

<sup>7</sup> Fagot-Largeault and Parseval (1989).

mascamamento e desenvolvimento de uma verdade subjetiva, pré-reflexiva, frequentemente vivida como destino.

O processo de anamnese narrativa permite rememorar os elementos fundadores do passado e conferir uma legitimidade ao presente. A atividade narrativa a construção de sentido manifesta-se na vontade de estabelecer um elo causal entre os acontecimentos passados e o modo como foram percebidos pelos pacientes e acompanhantes. Trata-se de uma construção interpretativa do sentido de um acontecimento irredutivelmente singular, e.g., o nascimento, a doença ou a morte. Permite, por um lado, explorar a especificidade da disposição dos narratemias no seio de uma dada existência e, por outro, reenviar às vivências universalmente partilháveis em termos de estrutura formal e generativa, tais como a esperança, a angústia, o sofrimento, o desejo. São esses narratemias que darão carne aos princípios comuns a um grupo social no quadro dos cuidados específicos e permitir, portanto, agir em conjunto no quadro de uma ética aplicada respeitadora da singularidade da pessoa, aplicada aos narratemias do sujeito sofredor ou moribundo.

A narrativa como registo da fragilidade e vulnerabilidade humana tem um carácter unificador e articulador de um passado com um presente, muito importante para a tarefa de reconfiguração da identidade (fragmentada, ou não), e do seu equilíbrio. Extravasando as fronteiras da experiência empírica, permite elaborar um juízo que integra a dimensão subjetal da narrativa (historicidade subjetiva) e a dimensão objetal do juízo (historicidade clínica). Todo o passado é ele próprio organizado mentalmente como uma narrativa; as nossas projeções na angústia da doença ou da morte, uma vez partilháveis, fazem-se sob a forma de narratemias (o capítulo do fim da vida contém os traços mnésicos dos capítulos precedentes), em que o sujeito ou paciente se quer dizer para além do “acidente” que o enclausura na des-subjetivação apercebendo-se de todo o progresso que pôde fazer em si-mesmo.

A identidade narrativa nasce, desse modo, no seio da relação corporal entre si-mesmo e o mundo, e é o encontro entre a linguagem (narratividade) de si-mesma (*experiência subjetiva*<sup>8</sup>) e a prática, a ação (a *experiência objetiva*). O *si* emerge quer de uma projeção objetiva que impõe a passagem pelo “fora”, pela exterioridade, quer

---

<sup>8</sup> A consciência das suas capacidades, a redescoberta do seu corpo, as competências de leitura e de escrita, compreensão e interpretação, de comunicação dialógica.

de uma implicação dialógica que impõe a passagem pelo outro - este “fora” figurado pelo que é estrangeiro: “As ficções narrativas permanecem variações imaginárias à volta de uma invariante, a condição corporal pressuposta constituir a mediação inultrapassável entre o si e o mundo.” (Ricœur, 1988a, p. 302).

A refiguração narrativa tem, pois, essa função de reconfiguração do *si* quotidiano e concreto de uma qualquer genealogia perdida nos traços da historicidade que ela mesma reflete e ordena:

“A refiguração pela narrativa confirma este traço do conhecimento de si que ultrapassa de longe o domínio narrativo, a saber que o si não se conhece imediatamente, mas unicamente indiretamente pela passagem de signos culturais de todas as espécies que se articulam nas mediações simbólicas que já articulam sempre a ação e, entre elas, as narrativas da vida quotidiana. A mediação narrativa sublinha este carácter notável do conhecimento de si de ser uma interpretação de si. A apropriação, pelo leitor, da identidade do personagem fictício é uma das suas formas. O que a interpretação narrativa traz propriamente é, precisamente, o carácter de *figura* da personagem que faz com que o si, narrativamente interpretado, se encontre ser ele-mesmo um *si figurado* – que se figura como tal ou tal.” (Ricœur, 1988a, p. 304).

Enquanto *representação temporal da ação* (Ricœur, 1996), *virtude purgativa* (Ricœur, 1988a) no sentido aristotélico, a história contada a outrem é o reflexo do desejo de partilha e de coerência de um jogo de linguagem, de dar sentido ao mundo, ato terapêutico e de restituição de uma memória inscrita numa temporalidade própria, pela qual se reconfigura a experiência temporal:

“Qualquer que possa ser a força de inovação da composição poética no campo da nossa experiência temporal, a composição da intriga está enraizada numa pré-compreensão do mundo da ação: das suas estruturas inteligíveis, dos seus recursos simbólicos e do seu carácter temporal.” (Ricœur, 1983b, p. 87).

A legitimidade de um ato narrado situa-se sempre num quadro sociocultural de representações, de ideologias, de preconceitos culturais e filosóficos, pelo que a análise narrativa não se basta a si mesma. Na relação clínica propriamente falando, a narração é narrativa de si mesma, é afirmação de um poder reencontrado pela pessoa na sua própria existência, testemunhando a apropriação de uma vivência.

Na relação terapêutica, a narração constitui-se como alternativa à conceção normativa e prescritiva da ética que foi caracterizando largamente o pensamento bioético contemporâneo. Num discurso frequentemente técnico, frio, por vezes “incompreensível”, médico e paciente situam-se em polos opostos do espaço interlocutivo, numa espécie de relação dual. É o uso da *palavra* (do discurso narrativo) entre médico e paciente que permite a apreensão do carácter interiorizado e vivido da dor e sofrimento do paciente.

Pela narrativa, o paciente atesta-se no seu corpo, arranca-o do estatuto de objeto que o ameaça a todo o instante. É pela linguagem que o corpo, inclusive no sofrimento, se dá a viver, a compreender como corpo-sujeito sem que tal signifique, contudo, que todo o sofrimento possa ser exprimido ou nem que tudo nele o possa ser (o excesso, o não-dito, o inexprimível).

O trabalho em torno das “histórias experienciais” procura desenvolver dispositivos de escuta e de interpretação das experiências passadas e dos saberes a elas associadas para promover uma rearticulação e recontextualização que as projete no futuro. Interpretar a narrativa experiencial não é interpretar objetivamente o presente como um encadeamento causal de um passado, é subjetivá-lo para o projetar no futuro. Há, desde logo, a legitimidade de regulação da prática médica com o recurso a biografias narradas.

A capacidade de renovar, juntamente com a faculdade de construir histórias, é fundamental para toda a antropologia ética que deverá classificar esses narratemas em categorias singulares e universais. Tal categorização permitirá fundar o juízo a partir da coerência dos narratemas surgidos na situação clínica. O problema é, portanto, o de saber como é que essas narrativas singulares reenviam para valores universais concretos. Neste quadro, uma metodologia da narração que articule a narrativa constitutiva de um sujeito com as exigências da razão universal e da objetividade técnico-científica deverá assentar na constituição de uma *ética do sentido*, numa ética da ação e da decisão no plano coletivo.

O facto de se postular uma cumplicidade entre o paciente (o autor) e o médico (leitor e escritor) conduz à identificação dos códigos culturais nos quais se apoia a enunciação primeira do texto. O recurso à crítica psico-socio-analítica é, por conseguinte, indispensável, sobretudo no caso em que é preciso articular o curativo com o paliativo sem, no entanto, se saber se é a ética ou a narrativa que cura ou palia.

Aqui começa o trabalho da ética narrativa, onde a dimensão do saber técnico-científico e a representação subjetiva se completam no afinamento do diagnóstico. Ser médico assegura esta harmonização entre o *saber* e a capacidade de ser afetado pelo sofrimento do outro. Mas são as representações e as formas de narrar as representações que lhe são “confiadas” que têm um impacto fundamental na relação entre cuidados e cura, e é eticamente bom unicamente se médico e paciente forem coautores do projeto terapêutico (contrato deliberativo), no horizonte de uma ética relacional (Brody, 1994). A vulnerabilidade indica que a saúde, a capacidade de se autodeterminar ou uma relação bem-sucedida consigo mesmo não são senão e apenas *possibilidades*. O sentido de dor e sofrimento, de dignidade devem ser partilhados, não em torno da noção de qualidade de vida, mas do respeito pela vulnerabilidade no contexto da responsabilidade, da solicitude (Ricœur, 1990), da solidariedade social.

Apesar de a literatura sobre os diferentes tipos de vulnerabilidade não apresentarem a distinção entre as diversas *dimensões* e *atributos* em função dos quais as pessoas são seres vulneráveis, interessa sobretudo o sentido fenomenológico de vulnerabilidade, que se encontra na ética de Levinas. O rosto possui em si mesmo uma significação ética pois imputa o poder de fundar o respeito e ditar os imperativos morais em virtude da sua natureza expressiva (Levinas, 1987b), do modo como expressa a vulnerabilidade. Ao contrário do sentido ontológico, que designa a fragilidade corporal ou biológica, aquela designa a predisposição ou suscetibilidade do sujeito moral para ser tocado pela angústia, o sofrimento ou a fragilidade do outro.

As pessoas são seres vulneráveis porque a sua sobrevivência física, a sua integridade emocional e o desenvolvimento das suas capacidades dependem de relações interpessoais bem-sucedidas e bem enquadradas. Butler (2010) refere-se ao corpo como o lugar paradigmático da precaridade humana:

“Os corpos vêm a ser e cessam de ser: enquanto organismos dotados de persistência física, eles são submetidos (...) a doenças que comprometem a sua própria possibilidade de persistir. Tratam-se de traços necessários dos corpos – esses que não podem ser pensados sem a sua finitude, e dependem do que está ‘fora deles’ para se manterem –, dos traços que relevam da estrutura fenomenológica da vida corporal. Viver é sempre viver uma vida que, desde logo, corre um risco e pode ser posta em perigo ou apagada inesperadamente a partir do exterior e por razões que ela própria nem sempre controla.” (p. 34).

Há uma dependência relativa a pessoas ou coisas, mesmo na constituição de uma relação de si como ser outro, do reconhecimento do outro, que também é temporal (e.g períodos de vida como a infância, a velhice). Jonas (1995) analisa a relação entre a fragilidade do ser humano e as suas necessidades vitais. Ter necessidades configura a dependência relativamente à disponibilidade de certos recursos e relações, definindo a vida humana como estando condicionada pela sua natureza corporal. Pensar a vulnerabilidade da pessoa autónoma remete, assim, para uma autonomia que evolui e declina com o tempo.

Honneth (2005) compreendeu a autonomia pessoal como o conjunto de capacidades adquiridas, ao longo do tempo, que permitem ao indivíduo orientar a sua própria vida, tornando os indivíduos vulneráveis sob diferentes aspetos. A autonomia individual só se pode exercer num determinado contexto social, onde certas necessidades são satisfeitas e o garantido acesso a certos bens. O acréscimo, por certos autores, dos direitos socioeconómicos, a que Honneth chama “as circunstâncias materiais e institucionais da autonomia” (p. 129), traduziu o reconhecimento de outras formas de vulnerabilidade e a sua nova relação com a autonomia “recognitiva” dos indivíduos: a confiança em si, o respeito e estima de si só se desenvolvem e mantêm na relação com os outros. A vulnerabilidade é intersubjetiva e relacional.

Apesar de reconhecer a filiação do seu pensamento na filosofia cartesiana de Locke, Ricœur (2004b) demarca-se-lhes estendendo a “inflexão reflexiva” no campo teórico para a inflexão no campo da filosofia prática, substituindo a lógica de uma filosofia do sujeito por uma “hermenêutica do si”, e que explicita no prefácio de *Si mesmo como um outro* (Ricœur, 1990). Ao contrário do *eu*, o *si* só é apreendido pela “via longa”, isto é, pela mediação dos signos, das obras e das ações. Aqui a reflexão exerce-se através da interpretação. A outra diferença relativa à sua herança intelectual e filosófica é relativa ao carácter do *cogito* na filosofia cartesiana. Na sua hermenêutica do si, a modalidade epistemológica sob a qual se dá a ipseidade não é da ordem do saber ou da verdade teórica, mas daquilo que designa como *atestação*, forma de *confiança* não verificada de ser um si: “Ao dizer segurança, não digo certeza; ao dizer confiança, não digo verificação.” (Ricœur, 1991a, pp. 381-382). A incerteza de ser um *si* designa também a incerteza da liberdade, isto é, sem a certeza em sentido apofântico, a ipseidade não desempenha o papel de verdade auto-fundadora.

A terceira diferença, segundo Ricœur, entre o *eu* e o *si* reside na espessura ou na concretude do primeiro relativamente ao segundo. O *cogito* é uma subjetividade desenraizada do mundo e do corpo próprio, e, por isso, define-se de modo impessoal através das suas operações de pensamento. Ao contrário, a ideia de *si* aproxima-se da categoria de *pessoa*, que para o autor é “ainda hoje o termo mais apropriado para cristalizar as investigações às quais não convêm (...) nem o termo de consciência, nem o de sujeito, nem o de indivíduo.” (Ricœur, 1992, p. 203). Uma outra diferença entre uma filosofia do *cogito* e a da hermenêutica do *si* é a de que o “outro não é apenas a contrapartida do mesmo, mas pertence à constituição íntima do seu sentido. No plano propriamente fenomenológico, as múltiplas maneiras como o outro que não o *si* afetam a compreensão de *si* para *si* marcam precisamente a diferença entre o *ego* que se põe e o *si* que não se reconhece senão através dessas afeções mesmas.” (Ricœur, 1990, p. 155). No plano narrativo, Ricœur insiste na ideia de cruzamento da história individual com outras histórias: como a ação individual afeta também a dos outros e o mundo social no seu todo, sofre-se igualmente a ação do outro tal como se pode ser também incluído na sua história.

No problema da relação ao outro e das condições particulares dessa relação no quadro terapêutico, a ética médica põe problemas levantados pela *circunstância inicial do sofrimento humano*. O sofrimento e o desejo de ser eliminado ou aliviado motivam o recurso ao terapeuta, pelo que está desde logo na base da relação entre cuidador (médico) e cuidado (paciente). Trata-se uma *relação de ajuda*, caracterizada pela sua *assimetria*: “de um lado aquele que sabe e sabe fazer, do outro aquele que sofre.” (Ricœur, 2001d). O socorro prestado ao outro torna visível a solicitude para o sofrimento, representando para o filósofo a “norma das normas”, primeiro dever do médico e sentido último do ato médico (Ricœur, 2001d), princípio prático que proporciona o enquadramento geral da relação terapêutica. A relação ética ou moral estabelece-se na base do reconhecimento de uma similitude entre o *mim* e o *outro*, bem como na ultrapassagem do desequilíbrio entre dar e receber. O “núcleo ético” da relação reside num processo que, durante o processo terapêutico, permita encontrar uma igualdade entre médico (cuidador) e paciente (cuidado) implicando a interrelação responsável (nível da *phronesis*) entre ambos. Aqui Ricœur retém três preceitos: o reconhecimento do caráter absolutamente singular do paciente e da situação dos cuidados de saúde, a indivisibilidade da pessoa humana e a exigência da estima de *si* do

indivíduo cuidado (e.g. evitar as situações humilhantes). É ao nível deontológico que a relação terapêutica se institucionaliza, regulada por um código de deontologia profissional. A dificuldade do juízo médico reside na aplicação de uma regra a um caso, isto é, segundo Ricœur, na resolução de uma tensão entre as exigências da lei geral (as exigências ao nível da saúde pública) e as do caso singular, revelando ao mesmo tempo que entre os níveis moral e prudencial existe um diálogo contínuo.

Ao nível prudencial, a relação terapêutica consiste num *pacto de confiança* que adquire a forma de um *contrato médico*. Mas é preciso “ultrapassar a dissimetria inicial do encontro” (Ricœur, 2001d, p. 230) orientando o pacto contratual para a cura do doente. Desta forma, é atribuído àquele que sofre e pede ajuda o papel de *agente*, na vivência da sua doença, de instaurar com a pessoa cuidadora uma relação igualitária e recíproca. O núcleo ético reside na restauração de uma relação equilibrada. As normas saídas do contrato médico são oriundas da mesma abordagem sobre a relação com outro, cujo caráter ético está fundado no respeito dos seus poderes (capacidade de compreender a sua situação, avaliá-la corretamente) e da sua autonomia (tomar as decisões com conhecimento de causa). Nos casos em que a deficiência e a incapacidade do doente não lhe permitam interagir na via da equidade, Ricœur defende que o médico terá de se responsabilizar em “compensar o déficit da estima de si e de coragem de ser do paciente através de uma espécie de estima dupla (...) de substituição e de suplemento.” (Ricœur, 2001b, pp. 225-226). Esta estima de substituição é o reconhecimento da doença como algo diferente de um simples déficit.

Há uma dificuldade em encontrar uma medida entre o respeito da lei e o da pessoa singular. A sabedoria prática pode mesmo requerer por vezes a transgressão de uma lei pelo respeito ao indivíduo. Por isso ela é também um regresso à solicitude: o respeito devido à humanidade não deve fazer esquecer que o outro também é aquele que faz face, com a sua personalidade concreta e insubstituível (Ricœur, 1990).

Neste horizonte, a intencionalidade de uma consciência bioética assinala os limites de todo o saber, circunscrito pelo primado do acontecimento e da aplicação (Gadamer, 1988b). A importância de uma identidade narrativa é a de que ela permite ao sujeito passar da esfera do juízo, do diagnóstico, para o da ação ética permitindo a decisão partilhada quanto ao tipo projeto terapêutico (e relação terapêutica) a adotar. Na tensão entre o “dito” bioético do caso clínico e o “querer dizer” do paciente, a coerência narrativa põe em causa o alcance quer da descrição, quer da consistência no

seio de um conjunto de proposições e frases (Ley, 1997). A coerência discursiva é a propriedade de um conjunto de proposições e frases que fazem sentido na sua totalidade. Na escuta da narrativa a capacidade de análise é balizada pela constituição do fio condutor que constrói a coerência entre os acontecimentos e a sua representação (narrativa do doente).

Ao contrário da metáfora (Ricœur, 1983a), o discurso especulativo é incapaz de exprimir teoricamente a experiência humana do tempo já que a identidade não é um dado, antes uma construção indefinida onde o tempo é o único mediador possível. A narração constitui-se lugar privilegiado de reflexão onde as emoções e as consequências da ação são virtualmente refletidas, e onde a ética aplicada se torna cada vez mais uma atividade de reescrita normalizadora. A integridade da pessoa afirma-se como limite da adaptação do corpo singular a uma normalização. São as narrativas que oferecem à experiência moral a singularidade e, simultaneamente, a norma da sua configuração. Não é só a experiência do tempo que é refigurada pelas configurações narrativas, mas também a experiência moral sob o signo da sabedoria prática – a reflexividade e a dialogicidade. São as dificuldades do exercício do critério de universalização das máximas da ação que conduzem do nível abstrato da obrigação (formalismo) ao nível concreto da sabedoria prática, ou seja, ao da decisão nas situações concretas, singulares, de incerteza. Aqui encontramos a deliberação em comum, a tomada de decisões em situação que Aristóteles (2004) colocava sob a égide da *phronesis*. Não se pode tratar um doente sem estar atento à singularidade dos seus valores, das suas convicções; tratar é dar resposta ao sofrimento, mesmo que nem sempre traga a cura.

A dimensão narrativa mostra que a abordagem casuística é em si uma decisão moral que implica que a decisão ética se discuta à volta das representações dos especialistas, que se fundam unicamente na experiência, mas sobretudo, em primeira instância, em torno das representações e vontade do paciente, da sua vulnerabilidade e sofrimento, da sua autonomia e da sua liberdade.

A importância desta dimensão foi esquecida pelo médico moderno, para não falar do esquecimento das qualidades fenomenológico-existenciais de finitude e fragilidade, tais como o desespero, a esperança, a dor, a tristeza do paciente no seu estado de dependência. Em última instância, trata-se de compreender o *si-mesmo* como um *outro* através da mediação dos signos e das obras, de recentrar a apropriação do sentido na imaginação simbólica que, através da *mimésis narrativa* (através de símbolos e mitos),

permite reconfigurar a experiência temporal ou de acolher um pensamento que excedendo o instrumento da linguagem refigura a sua experiência.

Por mais fantasiadas ou aberrantes que sejam, as ficções são sempre imitações da ação, ou seja, daquilo que conhecemos já como ação e interação num ambiente físico e social (Ricoeur, 1988a). Cada vez mais se desenvolve uma articulação entre a dimensão narrativa do caso e a procura dos princípios condutores do juízo, preservando-o do arbitrário nas decisões médicas e político-económicas que ameaçam constituir um verdadeiro biopoder se conseguir obter a anuência do discurso jurídico. Só um discurso jurídico crítico poderá regular os usos e abusos de práticas biomédicas e biotecnológicas em sistemas institucionalizados de cuidados de saúde onde, nomeadamente, o morrer se vai tornando um fenómeno bio e socioeconómico.

No horizonte da relação clínica defende-se uma *revolução copernicana* com o “retorno” da pessoa no lugar do objeto doença implicando subsidiariamente uma reflexão sobre o *corpo-corporeidade* naquilo em que não é objetivável: a sua recetividade, afetividade e passividade.

Daí a importância de uma negociação entre a ética fundamental e as éticas aplicadas, passando pelo crivo racional da norma, constitutiva da dinâmica da vida moral. Neste contexto, Habermas (1987c) ,defendendo a recusa do principialismo bioético, realça a impossibilidade epistemológica de o ser humano aceder a uma verdade enunciativa ou a uma experiência vivida da certeza. Recupere-se antes a prevalência do prático sobre o teórico-especulativo, onde o limite da reflexão transcendental resulta da linguagem e da sua gramática, do agir comunicativo.



## II PARTE

O homem livre em nada pensa menos que na morte; e a sua sabedoria não é uma meditação da morte, mas da vida (Espinosa, 1960, 4.<sup>a</sup> Parte, Proposição LXVII, p. 81).

[Na origem da bioética esteve] uma mistura de religião, capricho, exortação, precedentes legais, tradições variadas, filosofias de vida, entretencimento de normas morais e epítetos (Clouser, 1993, p. 10).



## I. A BIOÉTICA COMO MORAL DE PRINCÍPIOS

### *1. O horizonte ético da Bioética: os seus desafios e dilemas*

O termo “Bioética” foi utilizado pela primeira vez pelo pastor protestante alemão Fritz Jahr (1927) no editorial da revista *Kosmos*, onde reflete sobre o impacto dos modelos positivistas e biólogos do século XIX no estudo do ser humano. Recorrendo historicamente a vários autores, alarga a sua problematização à questão da relação moral entre o ser humano e os demais seres vivos (animais e plantas), entre humanos e não humanos. Desenvolvido como “imperativo bioético”, em assumida alusão ao imperativo categórico kantiano, Fritz Jahr defende uma ética que proteja os animais da experimentação, que implemente uma razão deliberativa quanto às finalidades da pesquisa científica, aos diversos aspetos sobre a difusão científica entre a população em geral, de forma a torná-la crítica e participativa:

“[A] nossa proteção aos animais tem um aspeto utilitário (...). Infelizmente, as regulamentações legais contra a prevenção ou punição dessas crueldades ainda não estão sólida e suficientemente implementadas em todos os países civilizados [*Kulturländern*]. Contudo, estamos no caminho do progresso e a proteção aos animais recebe cada vez mais suporte nos círculos mais abrangentes. Nenhum ser humano decente [*anständiger Mensch*] aceitará, sem críticas, que alguém rude, leviano e inconsequente [*Flegel*] tire a parte superior das flores com uma vara enquanto caminha ou que crianças arranquem as flores apenas para deitá-las fora depois de alguns passos. A nossa autodidática já teve avanços consideráveis nesse sentido, mas devemos ir mais além para que a regra norteante de nossas ações seja o imperativo bioético: ‘*Respeite cada ser vivo por uma questão de princípio e trate-o, se possível, como tal!*’ (Jahr, 1927, p. 4)

Na década de 1970, o uso termo pretende deslocar a discussão acerca dos novos problemas impostos pelo desenvolvimento tecnológico para um caminho pautado pelo humanismo, superando a dicotomia entre o método explicativo-experimental científico e o método compreensivo-interpretativo ético-filosófico. A biossegurança, a

edição genética em seres humanos, para além das tradicionais controvérsias morais sobre o aborto (IGV) e a eutanásia, requeriam “novas” abordagens e respostas da parte de uma ciência transdisciplinar e dinâmica por definição. Nesta década, o neologismo foi proposto pela pelo médico oncologista Van Rensselaer Potter (1970, 1971), tendo o seguinte objetivo: “sublinhar os dois ingredientes mais importantes em ordem a conseguir-se uma nova sabedoria de que se carece desesperadamente: o conhecimento biológico e os valores humanos.” (Potter, 1971, p. 2)<sup>9</sup>. Um ano depois, Hellegers fala de *Boética* como uma nova ética médica:

“O termo ‘Bioética’ foi utilizado pela primeira vez em 1970, por Van Rensselaer Potter, com um sentido essencialmente ecológico, designando uma nova área do saber que combinasse o conhecimento da biologia com o conhecimento dos valores. André Hellegers veio a utilizar o termo ‘Bioética’ em 1971, sem que seja possível determinar que ele conhecesse já o neologismo. Será precisamente a ação inédita que Hellegers atribui à ‘bioética’ como ‘ética médica’ que irá prevalecer nas décadas seguintes.” (M. C. Patrão Neves, 2001, p. 16).

O *Kennedy Center for Bioethics* publicou, em 1978, uma *Enciclopédia de Bioética* que a define como “estudo sistemático das dimensões morais – incluindo a visão moral, as decisões, os comportamentos e as políticas - no campo das ciências da vida e dos cuidados de saúde, perspetivados interdisciplinarmente à luz dos valores e princípios morais.” (Reich, 1978, p. xi). Foram, por conseguinte, os filósofos do *Instituto Kennedy* que tentaram sistematizar a Bioética, criando um conjunto de processos bioéticos destinados a serem aplicados a diferentes casos e, acima de tudo, que fossem úteis para a urgência da decisão do “aqui e agora”, nos contextos clínicos e hospitalares. O primeiro trabalho bioético que sistematizou esses princípios foi o de Beauchamp e Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, publicado em 1977. Neste trabalho, os autores tentaram articular quatro princípios que constituíram aquilo que, posteriormente, os seus críticos chamaram de “o mantra de Georgetown”: autonomia, não maleficência, beneficência e justiça.

Tais princípios tornar-se-iam uma ferramenta operacional para a avaliação e decisão dos dilemas éticos decorrentes de “casos”, outro conceito importado da ciência

---

<sup>9</sup> Leia-se a este propósito o artigo de Reich (1995).

jurídica e com uma enorme capacidade de reduzir a ética a um tipo de técnica de resolução de conflitos binários.

A matriz bioética é, ainda hoje, essencialmente principialista na sua abordagem padrão dos problemas bioéticos. Os princípios bioéticos postulados por Beauchamp e Childress (2009), além de pretenderem ser guias eficazes para a intervenção da ética na medicina, têm a pretensão de articular uma totalidade coerente, na qual cada um deles tem o mesmo peso no momento da consideração do caso específico, ainda que não escape aos autores a dificuldade da sua conflitualidade intrínseca:

“Nos casos de conflito mais difícil, pode não haver uma ação correta porque duas ou mais ações moralmente aceitáveis estão inevitavelmente em conflito e ainda ter igual peso nas circunstâncias. Aqui podemos dar boas, mas não decisivas, razões para mais do que uma ação.” (Beauchamp & Childress, 2009, pp. 405-406).

Face à intenção explícita daqueles dois autores de não darem proeminência a nenhum dos princípios isoladamente, uma das críticas mais persistentes a esta matriz tem sido a incapacidade do principialismo em articular estratégias de decisão entre princípios conflituais, aquando da decisão aplicada a variados casos. Apresentando os seus princípios como *prima facie* vinculadores e não hierarquicamente organizados, Beauchamp e Childress (2009) procuram a sua operacionalidade deixando aberta a possibilidade de um “pluralismo moral”. Daí que Wolpe tenha assinalado que essa aspiração do principialismo de Beauchamp e Childress é suficientemente problemática para que aqueles princípios abstratos tendam a ser orientações operativas muito pobres para os dilemas micro-morais que a medicina enfrenta na sua prática diária.

A prática terapêutica quotidiana não enfrenta o tipo de dilema para o qual os grandes princípios bioéticos parecem ter sido pensados; ela não é constituída por casos excepcionais. Além do mais, apesar de Beauchamp e Childress (2009) terem insistido na não hierarquização dos princípios, a biomedicina norte-americana discrimina-os e hierarquiza-os: a autonomia tornou-se o princípio mais poderoso da Bioética norte-americana. A autonomia do paciente chegou inclusive a ser o princípio “por defeito” quando os restantes princípios conflituam entre si.

A principal característica do modelo canónico norte-americano da Bioética é a redução do raciocínio moral a uma aplicação de princípios. Para Fagot-Largeault (1992), os princípios bioéticos continuam a estruturar e a apoiar uma série de normas e valores sobre os quais existe um amplo consenso internacional. Esses princípios, que

governam todo o raciocínio bioético, podem ser considerados a base de pelo menos seis regras ou normas de ação:

(i) a regra segundo a qual nenhuma pesquisa biomédica deve ser realizada sem o consentimento livre, declarado e expresso, das pessoas envolvidas<sup>10</sup> funda-se no princípio do respeito para com a pessoa humana na sua *autonomia*;

(ii) a regra da confidencialidade (segredo da vida privada, não divulgação de informações biomédicas nominativas), baseia-se no princípio do respeito pela pessoa na sua integridade;

(iii) a regra de acordo com a qual, antes de qualquer pesquisa com seres humanos, se deve considerar cuidadosamente os riscos e os benefícios estimados, e não realizar a pesquisa senão quando a relação risco-benefício é positiva, ou seja, se se baseia num princípio de *maximização* de bem e *minimização* do mal, o qual remete para o que os norte-americanos chamam uma ética da beneficência;

(iv) a regra segundo a qual se deve evitar, do ponto de vista científico, a exploração de populações vulneráveis, e se deve ressarcir corretamente a participação de alguém num trabalho científico, funda-se no princípio de *justiça* e no valor da *igualdade*;

(v) a regra que prescreve que o recurso ao ser humano se deve cingir às experiências cujo interesse científico seja indiscutível e cuja metodologia seja irrepreensível, baseia-se num princípio comumente formulado do seguinte modo: “aquilo que não é científico não é ético”, e pode ser chamado *princípio de respeito pela dignidade da ciência* ou *respeito pela dignidade do ser humano como sujeito e objeto de investigação científica*;

(vi) por último, a regra que prescreve a publicação todos os resultados e, em particular, sem omitir ou distorcer os resultados negativos, baseia-se no princípio elementar de *honestidade e rigor intelectual*.

O princípio do respeito pela pessoa na sua *autonomia* tem a sua maior expressão filosófica em Kant (1994a), na sua moral do dever e da obrigação incondicional de respeitar o próximo como sujeito livre. Contra os excessos do rigor deontológico, tem sido sugerido que, para renunciar ao critério kantiano de universalização das máximas,

---

<sup>10</sup> Lei n.º 88-1138 de 20 de dezembro de 1988 relativa à proteção das pessoas que se voluntariam para as investigações biomédicas, *Journal Officiel de la République française*, 22- 12- 88, 16032-16035 (Apud. Fagot-Largeault (1992), p. 26).

não seja necessário tê-las como absolutas enquanto critérios de consistência, pois uma ação pode responder a mais de uma norma e, por vezes, a duas normas conflitantes, perante as quais seja necessário escolher (e.g. quando uma vida inocente depende de uma mentira). O que a ideia central de Kant requer é que quando se viola uma regra, isso se faça por razões que se queiram aceitáveis (Mainetti, 1991). Por seu lado, o princípio de *maximização* do bem e de *minimização* do mal tem a sua plena formulação filosófica no Utilitarismo.

O pensamento utilitarista forneceu à Bioética a ideia nuclear de que o mais importante do ponto de vista moral é o de se ter em conta as consequências, nos atos médicos. Daí a superação do utilitarismo clássico, baseado sobretudo no hedonismo como critério do bem e do mal. Outra versão contemporânea do Utilitarismo é o chamado *utilitarismo pluralista e preferencialista*, o qual admite a existência de outros bens para além do prazer, bens que devem ser maximizados e entre os quais se incluem a autonomia, a satisfação dos interesses e das preferências pessoais (Mainetti, 1991).

O princípio de *justiça* alude ao que Aristóteles tinha designado na *Ética a Nicómaco* como *justiça particular*, consistindo sobretudo na realização de ações que em si mesmas estejam em conformidade com a igualdade, com a proporcionalidade entre as pessoas (Aristóteles, 2004). Concomitantemente, a determinação de tais normas deve ter em conta pelo menos cinco princípios materiais de justiça, que servirão de base para a determinação do justo: i) A cada um, igual parte; ii) A cada um segundo a sua necessidade; iii) A cada um segundo o seu esforço; iv) A cada um a sua contribuição social; v) A cada um segundo o seu mérito. Por seu turno, o princípio da procura da verdade, que está na base da norma de conduta que exige a honestidade intelectual, remete para o pensamento grego, segundo o qual a expressão máxima da existência humana é o conhecimento.

Além destas, existem outras perspetivas, outros princípios (cf. Andorno, 1997), nomeadamente o princípio tão caro à Bioética: o respeito pela vida, que orienta e inspira a aplicação de outros princípios, a saber:

a) O *princípio terapêutico ou princípio da totalidade*. Este princípio deriva diretamente do imperativo do respeito pela vida e é especialmente aplicável quando um ato terapêutico pode ter um duplo efeito, bom e mau.

Nestes casos, um ato médico é eticamente aceitável quando certas condições são satisfeitas, por exemplo, quando o mau efeito não é desejado ou procurado diretamente,

mas causado como efeito colateral do ato principal, que em si é bom. Outra condição nestes casos é a de que existam razões proporcionais para agir de tal ou tal modo, isto é, que o efeito positivo seja proporcionalmente superior ou pelo menos equivalente ao efeito negativo.

b) O *princípio da solidariedade*. Um dever elementar de solidariedade obriga todos os homens a contribuir, tanto quanto possível, para o bem da sua comunidade, e isso também é aplicado ao caso da saúde. Nesse sentido, o Estado tem a obrigação de se preocupar com os mais desfavorecidos, sem prejuízo para a defesa da livre iniciativa dos cidadãos e das instituições.

c) O *princípio da liberdade e responsabilidade*. Este princípio prescreve que o paciente não deve ser tratado como um objeto, mas como um sujeito livre e responsável, como um fim em si mesmo.

Assim, e nos extremos de uma relação, se, por um lado, o médico não pode impor um tratamento contra a vontade deste, por outro tem o direito de recusar um pedido que considere inaceitável de um ponto de vista ético, tal como o aborto (IGV) ou a eutanásia. Este princípio requer, portanto, que quer a consciência do médico como a do paciente sejam respeitadas de forma recíproca.

A consistência epistemológica da Bioética, fundamentada em investigações permanentes, levou vários autores a propô-la como paradigma científico. Essa natureza paradigmática, segundo o Mainetti (1991), residiria no facto de que a Bioética "[ser] um sistema de argumentação moral com quatro níveis de justificação (teorias, princípios, regras e casos ou juízos particulares), aplicado na resolução de conflitos e dilemas morais da experiência clínica." (p. 35). Por seu turno, Hottois (1992) tentou apresentar a Bioética como um modelo de raciocínio científico.

Um dos livros contemporâneos mais importantes sobre o problema de fundamentação da Bioética, em conjunto com o de Van Rensselaer Potter (1971) e o de Beauchamp e Childress (2009), é o de Engelhardt (1995)<sup>11</sup> no seu propósito de sistematizar a fundamentação epistemológica da Bioética a partir dos seus próprios fundamentos éticos. Aliás, o autor adverte que o discorrer cientificamente sobre a Bioética deve ser precedido de uma argumentação sólida de natureza ética. A

---

<sup>11</sup> A primeira edição original foi publicada pela Oxford University Press, em 1986. A segunda edição, já mais ampliada, mas igual no seu núcleo doutrinal, foi publicada em 1995. Foi na tradução espanhola da segunda edição que se alicerçaram as reflexões.

abordagem da ética e da Bioética do livro corresponde, não obstante, a um quadro de coordenadas culturais e epistémicas específicas do mundo anglo-saxónico.

Neste âmbito, o contributo das reflexões bioéticas de Marta Mendonça (2010), em torno do papel das comissões de Ética, são relevantes para uma análise sobre a materialização dos princípios em regras de aplicação a situações novas, e que são por sua vez as condições da sua própria possibilidade. Em face do estatuto epistemológico da Bioética, interessará às comissões de Bioética “aprofundar este facto e as suas consequências para a própria coerência da reflexão bioética e para a consistência dos seus resultados e propostas.” (Mendonça, 2010, p. 37). Desenvolvendo-se segundo a lógica de uma *Ética da discussão*, o papel dos Comitês de Ética ao longo das últimas décadas, têm tido no campo bioético um *desenvolvimento reactivo* (Mendonça, 2010):

“[Uma] questão decisiva para o presente e para o futuro da Bioética, intimamente ligada ao facto de esta se ter desenvolvido predominantemente no seio de comissões, é a que decorre de a grande maioria dos seus resultados ter acabado por cristalizar em *declarações*, nacionais, internacionais, mundiais, do mais diverso tipo, e também o facto de adoptar muitas vezes a forma de um parecer, obtido no diálogo e no debate de uma equipa alargada, multidisciplinar, e pluralista, onde se pretende que as várias sensibilidades éticas presentes na vida social se façam ouvir. (...)

O risco mais associado a este facto (...), é o de caminhar para uma espécie de *declarações formais*, carentes de verdadeiro alcance e influência, decorrentes de prescindir de das diferenças para viabilizar as declarações conjuntas. Isto é tanto mais evidente quanto mais se caminha para enquadramentos supranacionais da Bioética.” (Mendonça, 2010, p. 36).

À Bioética tem sido pedido que “reaja aos desenvolvimentos científicos e às potencialidades técnicas que os possibilitam ou que possibilitam o conhecimento, quando se vislumbra tratar-se de possibilidades reais, exequíveis.” (Mendonça, 2010, p. 36). A crítica epistémica e intrinsecamente interessada de que os Comitês de Ética seriam “uma espécie de travão ao conhecimento científico ou ao seu progresso” (Mendonça, 2010, p. 36) reside numa sobreposição e confusão entre *Progresso* e *Evolução*. A ideia de *progresso* segue um pensamento de natureza calculatória, de natureza *organizacional* ou tridimensional (técnica, económica, bioindustrial). A ideia de *evolução* é de natureza qualitativa (o *ser* e os seus *modos*, em termos espinozistas),

de natureza *auto-organizacional* ou *poiética*, baseando-se no movimento (temporalidade) de superação dialética da consciência relativamente ao seu *Ethos* (dialógica, plural).

Não obstante, os avanços tecnocientíficos e biotecnológicos das últimas décadas não param de suscitar perplexidade em determinadas situações que se apresentam como fronteira e encruzilhadas que tocam os conceitos comuns sobre o valor da vida e do humano (Keenan, 1990). No âmbito da atual Bioética, pode ver-se “uma espécie de ensaio do que seria uma Ética resultante da pura negociação, que não enfrenta diretamente as questões substantivas, teóricas e ontológicas, que suportam em todo o caso as posições éticas.” (Mendonça, 2010, pp. 36-37). A existência de instituições racionais “purga” o debate bioético de *preconceitos* como condição *a priori* do consenso moralmente relevante, substituindo o conceito metafísico de Bem pelo de correção política. No âmbito concreto da razão prática, os conceitos clássicos de felicidade (*eudaimonia*) e virtude (*areté*), constitutivos do *telos* da moral aristotélica (o Bem), são substituídos questão racional instrumental de como conseguir alcançar o bom:

“A pressão para encontrar soluções tecnicamente aplicáveis transbordam a reflexão sobre a verdade do homem, sobre a sua dignidade e a sua *praxis*. É mais importante a aplicação das ações do que as próprias ações. Portanto, a abordagem dialógica concorre com o utilitarismo consequencialista, mais preocupado tornar o mundo melhor do que tornar melhor a pessoa, (...). Ninguém não precisa de ser kantiano para perceber que uma tal confusão entre razão prática e razão instrumental supõe, naturalmente, a perda de referências éticas na discussão.” (Barrio Maestre, 2003, pp. 235-236).

Genericamente, a Bioética trilhou o mesmo caminho das éticas de inspiração aristotélica: a busca de soluções moralmente aceitáveis que possam ser transformadas em critérios de ação para situações semelhantes, permitindo a constituição de um quadro jurídico-legal regulador de litígios. Engelhardt (1995) estruturou o seu livro, *Os Fundamentos da Bioética*, em torno da definição de ética como ciência de princípios e da distinção entre “pessoa” e “ser humano”<sup>12</sup>. Para o autor, a ética é um modo de resolução de controvérsias morais, uma autoridade moral que exclui o recurso à força

---

<sup>12</sup> É conhecida a sua afirmação de que “nem todo o ser humano é uma pessoa” (Engelhardt, 1995, p. 155).

como base fundamental para a sua resolução (Engelhardt, 1995). A chamada *bioética comissional* “encontra-se por vezes confrontada com o risco de erosão da sua própria razão de ser.” (Mendonça, 2010, p. 37). A tentação de “encurtar” caminho sacrificando os princípios ao binómio custo-benefício no que respeita à cura de doenças e ao prolongamento da vida humana, tem implicações imprevisíveis, afirma a autora.

É este núcleo profundamente problemático que configura cinco grandes dificuldades:

a) A procura de critérios transformou-se em procura de princípios. Na ética clássica, mais do que se preocupar com os critérios, investiga o *bem*, que não é propriamente um princípio, tal como a Bioética o entende. O “bem” da ética clássica abre a possibilidade de uma origem transubjetiva da normatividade moral, permitindo falar-se de “objetividade moral” (Annas, 1993).

O princípio bioético, tal como é entendido hoje, privilegia a instância subjetiva. A origem da sua normatividade surge do consenso ou do procedimento seguido para chegar a esse consenso. O recurso permanente a uma ética de princípios é típico do neokantismo moral, tão em voga nos Estados Unidos, procurando máximas ou regras de ação que possam ser aplicadas do mesmo modo que uma solução técnica a um problema técnico ou uma resposta exata a um problema da física.

A rigorosidade da deontologia kantiana está hoje dissolvida na transcendentalidade dos aspetos processuais do consenso linguístico e formal. Para a Bioética de Engelhardt (1995) e Hottois (1992), que segue o modelo da ética discursiva de Habermas e Apel, o problema bioético fundamental é o da *modalidade do consenso*, ou seja, o saber como assegurar o procedimento mais correto para alcançar o consenso, e não tanto a discussão sobre o bem ou o mal desta ou daquela prática médica.

b) Não há nenhuma referência a um critério transubjetivo do bem e do mal, já que toda a problematização se confina à definição consensual. Para a ética clássica (ética aristotélica) os princípios morais não são matéria de consenso, são antes postulados, pois fundam e possibilitam a instância consensual.

c) Existem princípios bioéticos que conflituam entre si. A título de exemplo, veja-se que o princípio bioético da autonomia, segundo o qual a pessoa é o valor supremo, não se articula com o princípio da beneficência, cujo requisito de maximização do benefício global instrumentaliza em certa medida a pessoa.

Esta incompatibilidade foi referida por vários autores, nomeadamente por Mainetti (1991): “A moralidade (...) consiste para Kant em seguir regras absolutas, regras que não admitem exceção alguma. (...) sem renunciar ao grande critério kantiano de universalização das máximas, não é necessário tê-las como absolutas enquanto requisito de consistência.” (pp. 40-41). Os princípios são eles próprios objetos de negociação e de consenso quanto ao seu alcance.

d) A ideia de justiça é, sobretudo, de natureza jurídica. Na ética clássica, a noção de justiça tem uma significação primeiramente moral e subsidiariamente normativo-jurídica. A justiça é apanágio da perfeição ou da excelência do caráter; trata-se, por conseguinte, de um hábito ou costume (*mores*) que dirige as decisões humanas. (Aristóteles, 2004).

Por seu lado, a ideia de justiça como princípio bioético não exprime virtude de caráter ou *ethos* pessoal, antes uma norma a que a praxis profissional deve ater-se ou circunscrever-se. As dificuldades e conflitualidades jurídico-legais em matéria bioética (e.g. o acórdão do Tribunal Constitucional<sup>13</sup> português de “chumbar” o diploma<sup>14</sup> sobre inseminação *in vitro* que previa o anonimato dos dadores).

O universo jurídico-legal é diversificado. Weber (1986) já tinha assinalado que os legisladores de hoje são “políticos profissionais”, pessoas que vivem não só *para* a política como também *da* política. Assim, com alguma frequência a adoção de uma lei é acompanhada de uma ordem eleitoralista e não de uma ordem ética ou científica (Durand, 1992).

A estas dificuldades junta-se o da *eticidade* da Bioética. Na procura de soluções éticas, a ética transmuta-se “crisalidamente” em hermenêutica jurídica, apesar das diferenças entre ética e direito (Durand, 1992). A ética situa-se na formação da interioridade orientada por um ideal de perfeição e virtude moral, implicando a convicção e o compromisso pessoais, ao contrário do direito que se situa no campo da

---

<sup>13</sup> “O Tribunal Constitucional apreciou e decidiu no seu Acórdão n.º 225/2018 um pedido de fiscalização da constitucionalidade abstrata sucessiva formulado por um Grupo de Deputados à Assembleia da República respeitante: (i) à consagração na Lei da Procriação Medicamente Assistida (Lei da PMA) de um conjunto de normas relativas à gestação de substituição; (ii) à regra do anonimato de dadores (e da gestante de substituição) face a quem tenha nascido em consequência de processos de PMA; e (iii) à regra que dispensa a averiguação oficiosa da paternidade de criança filha de mulher que, independentemente do estado civil e da respetiva orientação sexual, tenha recorrido sozinha às técnicas de PMA.” (Tribunal Constitucional, Acórdão n.º 225/2018).

<sup>14</sup> *Diário da República*, n.º 160/2016, Série I de 2016-08-22.

conformidade exterior da ação à norma. A perfeição e a virtude moral não pode ser, portanto, juridicamente exigível. A ética move-se *no e pelo ethos* da ação e da sua temporalidade; é ecuménica, enquanto o direito se move nos limites jurídico-legais de natureza situacional e contextual.

Devemos a Maquiavel (1976) a separação da complementaridade entre ética e política, numa época de crise em que os conceitos de direito e de justiça deixaram de fazer parte da ética dos costumes. A lei perde a sua articulação com a moral para se transformar num árbitro de vantagens juridicamente protegidas.

A Bioética inspirar-se-á neste modo de interpretar e aplicar a lei e a jurisprudência, estreitando, dessa forma, a dimensão ética, deslocando-a para o domínio jurisdicional. Concomitantemente perde a articulação com o referente moral da lei uma vez que se esgota no horizonte das questões procedimentais ou na garantia de defesa dos direitos.

Acresce ainda uma dificuldade. Vários modelos da Bioética transpuseram as categorias do pensamento tecnocientífico para o núcleo das reflexões morais. Veja-se a reduzida importância que decisões como o de desligamento de uma máquina de suporte de vida tem na formação virtuosa do carácter de quem decide e mesmo na sua própria felicidade ou infelicidade (angústia, mal-estar e sofrimento) na sua vida.

Excetuando as teorias da virtude que enfatizam as qualidades do agente, as teorias deontológicas que se centram nos próprios atos independentemente dos seus fins, consequências ou disposição interior do agente, e as teorias consequencialistas que privilegiam os resultados da ação, a Bioética tem hoje instrumentos de reflexão sobre o seu estatuto epistemológico, ultrapassando a matriz principalista ao articular as diferentes perspetivas.

Parafraseando Mainetti, a ética aristotélica pode ser uma preciosa alavanca nesse processo, uma vez que ela não é tão-só uma ética da virtude. A determinação de uma conduta virtuosa é precedida pela definição da bondade dos atos a praticar e da disposição para os praticar.

Na descoberta da bondade dos atos, a ética aristotélica abre a possibilidade de uma instância transubjetiva e trans-consensual de legitimação moral (Aristóteles, 2004). Oferece uma relação de continuidade com a política através da sua noção de direito enquanto exponencial político da virtude (Aristóteles, 2004). O seu pensamento completa-se com a sua abertura às questões da técnica (Aristóteles, 2004).

A ética aristotélica não oferecerá soluções imediatas aos problemas bioéticos concretos, antes contribuirá para enriquecer os debates, polemizando a estreiteza epistémica de certas perspectivas, e na *praxis* articulando as condições de formação daqueles problemas. Se o campo, por excelência, de ação da ética é a própria vida (segundo Aristóteles, a totalidade da vida), então a ética foi desde sempre uma “Bioética”.

O controlo biológico e genético do homem apresentou problemas completamente novos, desequilibrando em novos moldes a relação entre saber e poder:

“Nenhuma ética anterior tinha de levar em consideração global da vida humana e o futuro distante ou até mesmo a existência da espécie. O facto de ambos constituírem agora um problema exige, em suma, uma nova conceção de direitos e deveres, para a qual a ética e a metafísica anteriores nem sequer fornecem os princípios, quanto mais uma doutrina já pronta. (...). Pelo menos já não é absurdo perguntar se a condição da natureza extra-humana, a biosfera como um todo e nas suas partes, agora sujeita ao nosso poder, não se transformou numa responsabilidade humana e se não nos confronta com uma questão moral a respeito não apenas da nossa ulterior preservação, mas também da sua própria e por seu próprio direito. Se fosse este o caso, exigiria que muito se repensassem os princípios básicos da ética.” (Jonas, 1994, pp. 39-40).

Desde o alargamento indefinido da expectativa de vida (pela neutralização dos processos biológicos do envelhecimento) até à manipulação do comportamento (pelo controlo da mente por processos químicos ou pela ação elétrica direta sobre o cérebro através do implante de elétrodos), levantam questões que excedem as clássicas categorias éticas:

“[F]oi o próprio homem que se acrescentou aos objetos da tecnologia. O *Homo faber* está em vias de se voltar sobre si próprio e apresta-se a recriar o criador de tudo o resto. Este culminar do seu poder, que pode muito bem pressagiar o esmagamento do homem, esta imposição final do artifício sobre a natureza, faz apelo aos recursos extremos do pensamento ético que nunca antes tinha sido confrontado com as alternativas facultativas àqueles que eram considerados os termos definitivos da condição humana.” (Jonas, 1994, p. 48).

### 1.1. O principialismo de T. H. Engelhardt

Em *Os Fundamentos da Bioética*, Engelhardt (1995) defende a ética como ciência de princípios como um *modo de resolução de controvérsias morais que se apresentem numa sociedade laica*. As controvérsias morais no campo biomédico são disputas de política pública que se devem resolver pacificamente através do acordo sobre o procedimento que se deve utilizar para criar regras morais baseadas no princípio que diz que não se tem de usar a força contra o inocente sem o seu consentimento. Portanto, a moralidade numa “sociedade pluralista secular é o exercício de fazer o bem dentro dos limites impostos pela autoridade moral em comunidades que defendem visões morais opostas.” (Engelhardt, 1995, p. 129).

No seu livro, Engelhardt (1995) reconhece que os indivíduos não encontram argumentos racionais bem fundamentados para resolver as suas controvérsias morais, conformando-se com o acordo pacífico sobre como e até que ponto podem colaborar. A ética, deste ponto de vista, nunca aparece como estando vinculada a uma perspectiva de formação do caráter (vícios e virtudes) ou como estando integrada numa perspectiva pedagógica e política. A breve referência a Aristóteles e aos Escolásticos, sobre a moral da virtude, é feita no fim do livro, mas de modo superficial “dando uma interpretação especial à afirmação de Kant de que a virtude é uma força de vontade moral.” (Engelhardt, 1995, p. 450). Deste modo, o doente virtuoso, ou o prestador de cuidados de saúde virtuoso, que viva numa sociedade laica e pluralista, será aquele “que desenvolveu como hábito a vontade de respeitar a liberdade dos demais e de tentar alcançar o seu bem, ao mesmo tempo que tem em conta os possíveis prejuízos e benefícios.” (Engelhardt, 1995, p. 450).

Falar de virtudes num contexto secular e pluralista implica falar de solidariedade e de prudência. A primeira é mais importante para o autor, porque obriga a fomentar uma predisposição para aceitar que os demais desenvolvam as suas próprias ideias “por mais depravadas que sejam” (Engelhardt, 1995, p. 450). Não obstante, o compromisso com a tolerância, a sua teoria não exclui uma série de sanções contra aqueles com quem não se esteja de acordo, sempre e quando não se utilize a violência contra eles, nem se invada a sua propriedade. Essas sanções podem incluir a censura, o desprezo, a repulsa, o ostracismo, a excomunhão.

No caso da virtude da tolerância, alguns autores registaram as inconsistências, caso contrário em nome de que autoridade se justificam a aplicação de tais sanções? Por outro lado, quanto à solidariedade e à prudência, não há nenhuma referência adicional à sua presença a par da tolerância.

Estas virtudes mínimas necessárias para o bom funcionamento de qualquer comunidade são muito pouco compatíveis com a visão moral de que Engelhardt (1995) defende no início do livro:

“Num contexto moral secular geral a virtude perde o seu conteúdo moral. O que em tempos eram questões de natureza moral convertem-se em questões de preferência. O mundo moral da secularidade oferece, no máximo, procedimentos de negociação e de acordo. As linguagens do caráter e da virtude são preteridas pelas obrigações e direitos contratuais.” (p. 28).

Em última instância, a ética como modo de resolução de conflitos não questiona nem se preocupa em mostrar por que é que é melhor do que outras posições teóricas.

A natureza libertária de uma moral secular e de uma Bioética genericamente defensável é uma característica inevitável de uma moralidade que não se pode apoiar em Deus, nem na razão objetiva para descobrir as premissas canónicas, seculares e dotadas de conteúdo. Assim, não se pode aspirar senão a uma *ética de procedimentos*. Segundo o autor não há um vínculo através do qual seja possível moldar uma comunidade moral que vincule em termos de conteúdo, e que possa ser compreendido por todos: “As controvérsias morais no campo biomédico são disputas de política pública que se devem resolver pacificamente através do acordo sobre o procedimento que se deve utilizar para criar regras morais” (Engelhardt, 1995, p. 98). Ora, esse procedimento consiste num consenso de base como única fonte de autoridade moral sobre certos princípios, que constituem uma circunscrição geral da prática biomédica e transcendentais em sentido kantiano. Engelhardt refere-se às condições de possibilidade da experiência humana da ação, e, como tal, considera-as como um *a priori*.

Indo mais longe que Kant, Engelhardt (1995) define as condições transcendentais não só da experiência como da própria moralidade. Consequentemente, a possibilidade de qualquer consenso dependerá da ausência de conteúdo das balizas das disputas. Quando maior for o número de indivíduos chamados a participar nesse consenso, maior será a exigência de os princípios aglutinadores não atentarem contra nenhuma visão moral concreta.

O princípio do consentimento<sup>15</sup> fundamenta a moralidade do respeito mútuo pois a sua máxima é: “Não faças aos outros o que não se fariam a si mesmos, e faz por eles o que te comprometes a fazer.” (Engelhardt, 1995, p. 130). O princípio do consentimento é “a condição necessária para poder resolver com autoridade moral as controvérsias morais (...) sem recorrer à força e para manter uma linguagem ética secular mínima destinada a elogiar e a censurar.” (Engelhardt, 1995, p. 120). Este princípio fornece a estrutura formal que permite o consenso num campo secular e pluralista, constituindo-se como fonte da autoridade moral:

“A autoridade das ações que envolvem os outros numa sociedade secular pluralista tem a sua origem na permissão destes (...). Sem este consentimento ou permissão, não há autoridade (...). O princípio do consentimento expressa a circunstância de que, para resolver disputas morais numa sociedade pluralista, a autoridade não pode partir nem de argumentos racionais nem de crenças comuns, mas apenas do acordo dos participantes.” (Engelhardt, 1995, p. 138).

O recurso a esse princípio isenta da discussão o que é bom ou que é mau, independentemente da vontade das partes. No caso de uma vasectomia experimental, por exemplo, a ética procedimental dependerá do acordo entre o cientista e o sujeito alvo da experiência, e não de uma referência externa ao consenso entre os dois. Engelhardt (1995) ilustra essa posição com o exemplo de um paciente no consultório de um dentista que pretende submeter-se a um tratamento sem anestesia pelo único desejo de experienciar o que se sente. Neste caso, o dentista, se estiver de acordo com o paciente, pode proporcionar o dito tratamento sem problemas morais. Este é o tipo de “contrato Ulisses” (Engelhardt, 1995, p. 354), segundo o autor. Em última análise, Engelhardt sugere que, se não fosse este tipo de situações, a medicina não teria progredido.

Do princípio da beneficência, cuja máxima é “Faz o bem aos demais” Engelhardt, 1995, p. 140), decorre uma dificuldade: a inexistência, nem que fosse mínima, do conteúdo sobre o que é o bem a que o autor se refere. Para Engelhardt (1995), “devido ao facto de existirem formas diferentes de interpretar o que deveria consistir ‘fazer o bem’, não podemos identificar, na moralidade secular, o princípio de beneficência à regra de ouro.” (p. 126).

---

<sup>15</sup> Chamado de “autonomia” por W. Kuhlmann (1993).

As diferentes características do princípio do consentimento e da beneficência relacionam-se conflituosamente. Só uma moralidade do respeito mútuo – do princípio do consentimento – permite resolver, sendo inerentemente prévio ao princípio da beneficência (Engelhardt, 1995).

Daqui resulta uma aporia: sendo o princípio de beneficência ontologicamente posterior à ideia de bem, não é possível pressupor um princípio que renuncia simultaneamente à ideia que lhe dá origem e o justifica. Se houver consenso sobre a aceitabilidade moral ou não do referido bem, então não haverá dificuldades de maior na implementação do princípio da beneficência; mas, se não houver (e é precisamente esse o caso que tem prioridade na noção de ética de Engelhardt (1995), isto é, um modo de resolução de conflitos), não se compreende como se possa dar sentido ao dito princípio.

A razão não pode guiar na determinação da bondade ou maldade do aborto (IGV) e ou do infanticídio, nem tão-pouco decidir se é melhor ser “um baptista sulista, um deísta texano ou um ateu homossexual de São Francisco” (Engelhardt, 1995, p. 97). A razão não nos pode guiar na definição de doença pois não possuímos uma ideia canónica de forma ou de estrutura somática (Engelhardt, 1995).

O capítulo décimo, que trata a “remodelação da natureza humana”(Engelhardt, 1995, p. 442), defende que esta é o resultado do acaso, evocando as teorias de Darwin e Wallace. Como “não há nada de sagrado na natureza humana (...), não há razão para que ela não possa ser radicalmente mudada” (Engelhardt, 1995, p. 444). Também por isso,

“[P]odemos fazer dos nossos corpos o objeto do nosso juízo e manipulação, discernir o caminho através do qual teríamos sido melhor modelados e desenhar (...) a nossa reconstrução genética (...). Até agora, as nossas intervenções foram modestas (...). No futuro, aumentará a nossa capacidade de dominar e manipular a natureza humana adaptando-a a objetivos previamente selecionados pelas pessoas. Ao desenvolver-se a tecnologia de aprofundamento na área da engenharia genética, não só no campo das células somáticas, como da linha germinativa humana, poderemos configurar e modelar a nossa natureza à imagem e semelhança dos objetivos escolhidos pelos seres humanos, e não pela natureza ou Deus.” (Engelhardt, 1995, p. 443).

Engelhardt (1995) baseia este direito à remodelação da natureza humana na inexistência de qualquer elemento de santidade no seu interior, e por essa razão estar-

se-á autorizado a esperar que isso se reflita na formulação de uma ética secular. Realce-se, que ao longo do livro, o autor defende a ideia de que não se pode derivar um princípio deontológico de uma realidade factual. O objetivo de justificar uma ética secular fracassa porque “apelar a uma realidade exterior mostrará o que é, mas não o que deve ser ou como avaliar o que é” (Engelhardt, 1995, p. 61).

O terceiro princípio a que o autor se regere é o da propriedade, também ele derivado do princípio do consentimento<sup>16</sup>, e a sua máxima é:

“As pessoas possuem-se a si mesmas, possuem o que fazem, ou o que outras pessoas possuem e lhes transferem, as comunidades são proprietárias na medida em que as pessoas criam tais comunidades e transferem fundos para a propriedade coletiva, ou na medida em que os grupos criam riqueza comum. Portanto, entrega a todos aquilo a que têm direito; abstém-se de tomar o que pertence a vários ou apenas a um.” (Engelhardt, 1995, p. 186).

O princípio da propriedade é exigido pelo princípio do consentimento uma vez que só é possível por aqueles que *se possuem a si próprios*. Esta é a primeira forma de propriedade e aquela que proporciona a condição *sine qua non* do ato consensual em matéria biomédica: “[O] governo pode, do mesmo modo, atuar para proteger os inocentes de delitos como o assassinato, a violação e o roubo (...), mas a autoridade moral do Estado não é extensível ao controlo da ação consensualizada entre indivíduos livres” (Engelhardt, 1995, pp. 195-196).

A consequência deste pressuposto é a de que se “devem tolerar os inextinguíveis mercados da pornografia, da prostituição e das drogas devido ao direito básico humano ao mercado negro” (Engelhardt, 1995, p. 192), pois se as “prostitutas e os seus clientes podem demonstrar que os implicados na prostituição ali estão livremente, a linha de autoridade da ação está claramente demonstrada” (Engelhardt, 1995, p. 193). O mesmo se aplica a tantos outros casos, como a comercialização de estupefacientes.

São inúmeras as críticas a Engelhardt, das quais destacamos as de Hottois (1993) e de Possenti (1995), criticando a atualidade do livro de Engelhardt (1995). Uma das críticas é a de que Engelhardt não avalia a violência praticada contra terceiros, alheios ao contrato social, nomeando inclusive a ocorrência desses casos como “danos sem

---

<sup>16</sup> Engelhardt subsume o princípio de justiça no princípio de beneficência.

vítimas” (*victimless harms*). O conceito de violência é ali usado apenas como referente da violência física (e.g. o assassinato, roubo, violação), não considerando a violência que atenta contra a “ecologia moral da comunidade” (R. George, 1995, p. 108), contra a natureza social do homem e, inerentemente, contra a comunidade na qual está inserida e espera realizar as suas expectativas e esperança vivenciais.

A defesa da tolerância não deve ser transformada em permissividade total porque isso anulará qualquer procura de soluções para as controvérsias éticas. Um dos argumentos utilizados pelo autor em defesa dessa permissividade é de natureza consequencialista, alegando que a experiência demonstra que as tentativas de proibir todos os males “conduzem a um nível de corrupção e de violência, cujos males são tão significativos que provavelmente superam qualquer tipo de bens procurados ingenuamente através da sua prescrição.” (Engelhardt, 1995, p. 193). Não está suficientemente justificado como uma “razão prudencial” que se deva renunciar a coisas que o próprio autor considera más e socialmente degradantes, só porque não se é capaz de sugerir um fundamento teórico sólido ou porque se supõe que se erradicarão certas práticas só porque há oposição a elas.

O princípio da autoridade política está estritamente relacionado com os do consentimento e da propriedade, tendo como função circunscrever a autoridade do Estado num contexto secular e pluralista. Engelhardt (1995) defende a natureza consensual da autoridade estatal:

“Apesar de respeitar as normas e leis governamentais relativas aos cuidados de saúde ser prudente, só é apenas moralmente repreensível, em termos gerais e seculares, se se age contra a autoridade moral legítima. Portanto: obedece às leis quando tiveres de o fazer; sente-te culpado pelas infrações quando o devas.” (Engelhardt, 1995, p. 203).

Um dos aspetos da função procedimental da ética de Engelhardt (1995), é o do carácter transcendental dos seus princípios (canónica ou de conteúdo). O autor esclarece que o uso do termo em sentido kantiano, refere-se ao desenho das condições de possibilidade da experiência humana da moralidade e da ação. O “consenso sobre esses princípios são a única fonte de autoridade moral” (Engelhardt, 1995, p. 23). Aos princípios é atribuída uma relação hierárquica: a) o princípio fundamental é o do consentimento, no qual se fundamentam todos os outros; b) são considerados bons e aceitáveis, estando dotados de um conteúdo que é tão transcendental como qualquer

outro conteúdo ao nível da “crença moral”; c) a suposta bondade dos princípios é conhecida através da razão comum, sendo esta que possibilita o consentimento sobre os próprios princípios. Esta petição de princípio no discurso argumentativo de Engelhardt (1995) reforça a ideia de que o uso de critérios racionais na construção do discurso moral é inalienável. Por conseguinte, qualquer tentativa de superação da transcendentalidade de natureza kantiana no campo da experiência moral cai por terra, até porque o esquema de *princípios* é em última instância um entrelaçamento de postulados procedimentais. Essa é a consequência mais importante do não cognitivismo e do liberalismo moral norte-americano que o autor subscreveu.

Quanto ao outro aspeto não menos importante da função procedimental da sua ética, Engelhardt (1995) parece conhecer apenas a moral deontológica kantiana apesar de se referir muitas vezes a Platão, Aristóteles e S. Tomás de Aquino, já que não inclui nas suas análises heurísticas conceitos como os de *ethos*, educação, hábito, sentido comum, felicidade, entre outros, que são o fundamento de teorias morais que não se centram no conceito de “dever”. Mesmo a sua análise da ideia de pessoa e da sua estrutura de ser é feita sob a alegada égide de Kant. A noção de pessoa pertence ao núcleo fundamental da Bioética, e nisso Engelhardt está de acordo. O seu esclarecimento é uma encruzilhada incontornável para uma boa resolução de muitos dos problemas com os quais se depara a Bioética (Possenti, 1995).

Segundo Engelhardt (1995), há três características fundamentais para que um ser humano seja considerado uma *pessoa*, apesar de todas elas confluírem na ideia de racionalidade: autorreflexão, racionalidade e sentido moral. A ideia de *racionalidade* é a característica essencial da personalidade<sup>17</sup>. O problema é que *nem todo o ser humano é uma pessoa*, tal é definição mais polémica de Engelhardt (1995): “[Só] as pessoas escrevem ou leem livros de filosofia; as pessoas constituem a comunidade moral secular; as pessoas preocupam-se com argumentos morais e são suscetíveis de serem convencidos por estes.” (p. 152). Com efeito,

“[N]em todos os seres humanos são pessoas, nem todos são autorreflexivos, racionais ou capazes de construir um conceito para hipoteticamente culpar ou elogiar. Os fetos, as criaturas, os deficientes mentais profundos e os que estão em

---

<sup>17</sup> Cf. a definição clássica de Boécio, subscrita por Tomás de Aquino: “reperta personae est definitio: naturae rationabilis individua substantia” (*apud* Stewart, Rand, & Tester, 1978, p. 84).

coma profundo são exemplos de seres humanos que não são pessoas.” (Engelhardt, 1995, p. 155).

Engelhardt (1995) critica as perspectivas filosóficas morais que atribuem importância moral fundamental aos embriões e as crianças:

“Interpretar que os embriões e as crianças tenham uma posição moral equivalente à das pessoas adultas e competentes, dependerá de uma intuição moral que não se pode dar em termos morais seculares gerais. (...). Em termos gerais seculares, a prática de atribuir direitos aos seres humanos que não são pessoas não será absoluta.” (p. 167).

E acrescenta: “Também possuímos o que produzimos (em virtude do princípio de propriedade). Pensemos nos animais e nas crianças pequenas que podem ser posses na medida em que são produto da criação ou da energia das pessoas.” (Engelhardt, 1995, p. 178).

O facto de Kant (1994a) ter definido a pessoa pela ideia de racionalidade e de aquela ser a origem absoluta dos imperativos morais, tal não implica que os seres convocados a tornarem-se pessoas, em virtude da sua natureza, possam ser usados como meios (atendendo à sua condição atual de seres não racionais), nem tão-pouco que se use a ideia de liberdade (em virtude do valor absoluto do imperativo categórico), em qualquer situação, por exemplo no suicídio ou em matéria sexual. Nesta questão, diz o autor

“A *comunidade sexual (commercium sexuelle)* é o uso recíproco que um homem pode fazer dos órgãos e faculdades sexuais de outra pessoa (*usus membrorum et facultatem sexualium alterius*) e este uso ou é *natural* (aquele pelo qual você pode procriar um ser semelhante), ou é *contrário à natureza*, e este último pode ocorrer tanto com uma pessoa do mesmo sexo, como com um animal de outra espécie. Estas transgressões das leis, estes vícios são contrários à natureza (*crimina carnis contra naturam*), a que chamamos inomináveis, são ofensas contra a humanidade na nossa pessoa que nenhuma restrição ou exceção poderia salvar de uma reprovação total.” (Engelhardt, 1995, p. 156).

Mais adiante acrescenta:

“O começo da vida de uma pessoa não é o começo da vida de uma pessoa como agente moral, já que na ontogenia humana, decorrem meses de vida biológica até que haja provas de vida mental, e passam anos até que se torne evidente a vida de

uma pessoa como agente moral. (...). Não há prova alguma de que o feto seja um agente moral. (...). Dado o reduzido desenvolvimento desta vida humana (do feto), a exigência moral será também mínima. (...). Por esta razão, para determinar o seu valor há que nos dirigirmos às pessoas a quem pertencem os fetos (...). Quem produziu o feto, ao menos na moralidade secular geral, são os primeiros a poder determinar efetivamente a sua utilização. Em geral, são o pai e a mãe que o conceberam, especialmente a última, que o leva no seu seio. Eles produziram-no, fizeram-no, logo é deles. (...) Os embriões e os fetos que tiverem sido produzidos privadamente são propriedade privada. (...) Além do nosso corpo, o esperma, os óvulos, os zigotos e os fetos que produzimos são, em termos morais seculares gerais, antes de tudo próprios. São o prolongamento e o fruto do nosso corpo. São nossa propriedade e podemos dispor deles até que tomem posse de si próprios como entidades conscientes.” (Engelhardt, 1995, pp. 274-278).

Todavia as discussões bioéticas exigem que as definições classicistas de Boécio, S. Tomás de Aquino e de Kant, de pessoa sejam alvo de maior problematização e discussão se se quiser defender a personalidade do embrião humano em qualquer dos seus estádios evolutivos. Tendo como ponto de partida o conceito ricœuriano de “adscrição”, Sève (1997) analisa as implicações éticas da ideia de “pessoa” no seio do *ethos*:

“A pessoa é uma relação humana, uma prerrogativa ética que, ao mesmo tempo, me pertence e me ultrapassa: aquilo que, nela, me pertence ultrapassa-me, aquilo que, nela, me ultrapassa, pertence-me. Ela faz do homem aquilo a que os filósofos chamam um ser genérico, responsável pelo seu género como bem próprio e como bem comum. Neoformação histórica do ser humano, como o sujeito e a personalidade, a pessoa é-o portanto, não apenas no sentido psíquico, mas também no sentido axiológico: é intrinsecamente um conceito de valor.” (p. 74).

A determinação do campo da pessoa é “*um processo civilizador*” (Sève, 1997, p. 75), configurado na trama do quotidiano, de maneira pré-reflexiva. Os costumes não fazem a ética,

“antes a ética se faz principalmente neles – pelo menos na sua parte mais humanamente criativa. (...). Trata-se de reparar a demasiadamente frequente e tão lamentável omissão do que é vítima, numa grande parte da literatura bioética, o próprio centro do seu tema: (...) a importância inestimável das práticas vida carregadas de sentido onde se cumpre aquilo que merece ser tido por mais do que

uma hominização: por uma humanização. Pois é por aí que a pessoa se torna verdadeiramente, enquanto valor, realidade humana ou, para retomar um termo feliz de Albert Jacquard, *humanitude*.” (Sève, 1997, p. 78).

Sève admite, portanto, que o valor da pessoa não decorre da sua “natureza” (tal como defende Levinas), e adianta: o valor da pessoa não resulta de uma “pura imputação subjetiva ou decisória” (Sève, 1997, p. 71).

Levinas (1949) referira o aparecimento do humano, enquanto valor, como produto de um evento, de um acontecimento sem qualquer ligação a qualquer forma ou natureza intrínseca (essencialista) – “ser ou não ser”, não é aí que está a questão por excelência. O autor propõe como alternativa ao *Ser* e às suas estruturas articuladas pelo sistema da ontologia, a ética. A significação ética abre-se em direção ao infinito que se encontra em total sintonia com a “inexpressável” humanidade do homem – o Outro (Levinas, 1949).

Por seu turno, os moralistas católicos tentaram sustentar biologicamente a sua definição de pessoa com os dados da embriologia, o que permitiria atribuir o início da vida humana ao próprio momento da concepção, isto é, à formação do genoma: a racionalidade e a personalidade estariam pré-anunciadas pela formação do genoma humano (Fagot-Largeault & Parseval, 1989).

Este critério foi discutido por Baertschi (1995) defendendo que à luz da embriologia contemporânea (caos dos gémeos monozigóticos) a separação dos embriões, uma semana depois da fecundação, pressupõe que o genoma formado não é constitutivo de uma pessoa, já que haverá duas pessoas em vez de uma: “(...) a pessoa não pode ser mais divisível do que a alma que ela alberga, é preciso negar que haja pessoa humana antes da primeira divisão.” (Baertschi, 1995, p. 180).

A objeção apresentada a este argumento foi a de que pode ser certo que não haja necessariamente já uma pessoa humana a partir da formação do genoma, mas disso não se segue que não haja pessoa humana; poderá não haver apenas uma só pessoa humana, mas duas, com a qual o estatuto do embrião, antes da primeira semana, dará lugar a uma dignidade *dupla*, reforçando assim o critério da formação do genoma humano como ponto de partida biológico da pessoa.

A licitude em fundir critérios epistémico-metodológicos com critérios filosóficos levou Possenti (1995) a recuar temporalmente a autores como Boécio e S. Tomás de Aquino, recuperando o sentido de que a substância individual humana também é

corporal: não se deve por de parte “os níveis genético-biológicos como parece acontecer na abordagem estipulativo-idealística que vê a autoconsciência, a racionalidade e o juízo moral como os únicos elementos constitutivos da pessoa (...).” (Possenti, 1995, p. 121).

Quanto às dificuldades dos argumentos dos gêmeos monozigóticos, Possenti refere que foram solucionadas por diversos geneticistas, citando Serra (1987). A dificuldade em definir pessoa humana advém também do facto de tal reflexão ser sobretudo do campo epistémico, pertença da filosofia:

“[N]o projeto científico moderno, o homem é visto como fragmentado a um nível no qual é considerado sujeito inalienável (a pessoa interpretada acima de tudo como detentora dos direitos), e a um outro no qual é um objeto, isto é, parte da natureza físico-biológica sobre a qual a ciência se pode apropriar. Em tal projeto, o valor da pessoa-sujeito torna-se muito problemático: ser o sujeito do sujeito parece depender da sua capacidade metódica de transformar a natureza em objeto.” (Possenti, 1995, p. 113).

Segundo Possenti, “ser pessoa” ou “possuir personalidade” não são exatamente o mesmo, da mesma forma que um *evento* não é idêntico a um *processo*. A conceção, o ser pessoa e a morte são exemplos de *eventos* (por si só pontuais e instantâneos). Ao contrário, o crescimento, o desenvolvimento e a caducidade são processos. No caso da pessoa acontece o mesmo: “não existe contradição em sustentar que um indivíduo possa ser ao mesmo tempo pessoa em ato e personalidade em potência.” (Possenti, 1995, pp. 122-123). Ser pessoa, compreendida como posse de um determinado estatuto ontológico, não é um processo, mas um evento através do qual o novo ser atinge a sua condição ontológica de uma só vez até o perder ou deixar de o ter por completo. Por sua vez, a personalidade (a autoconsciência, a capacidade de juízo moral, etc.) é algo que se adquire gradualmente através da execução de ações pessoais.

Possenti (1995) conclui que a pessoa humana ou é ou não é desde o início, e não lhe atribui, enquanto substância, qualquer gradação (de menor a maior) tal como o admite para o desenvolvimento das suas faculdades. Os estádios evolutivos da vida embrionária não pressupõem uma valoração moral paralela à sua diversidade evolutiva. Defende também que com a redução da ideia de pessoa aos seus estados mentais, ficam de fora não só os seres que não refletem sobre si próprios como também uma ampla

gama de níveis de consciência psicológica. Também implica atribuir um lugar a um atributo que não é realmente essencial.

O que constitui o ser de uma pessoa é a sua natureza espiritual, e não o seu maior ou menor grau de consciência. Possenti critica as posições anti-essencialistas de Engelhardt (1995), nomeadamente no que toca ao direito à vida. Este direito “parte do zero e progride relativamente ao processo ontogenético do feto, alcança um máximo na vida pós-natal até à plena maturidade e incipiente velhice, e logo começa a declinar relativamente ao envelhecimento e alteração psicológica do ancião.” (Possenti, 1995, p. 117). Mais adiante acrescenta: em virtude de informações oriundas da biologia, é possível estar certo da individualidade substancial do embrião humano, a qual se manifesta “na sua atividade imanente, autónoma, autoprogramada, teleológica.” (Possenti, 1995, p. 126).

Parizeau (1993) tece também várias críticas a Engelhardt, destacando-se a de que “a sociedade contemporânea que Engelhardt descreve, é a dos países desenvolvidos, especialmente a sociedade americana” (Parizeau, 1993, p. 134): o conceito de “comunidade moral particular” usado abundantemente por Engelhardt (1995) é a expressão de uma realidade sobretudo americana, apesar de em vários Estados existirem numerosas comunidades morais ou religiosas (e.g. Mórmons, Testemunhas de Jeová) onde os indivíduos podem viver segundo regras morais próprias e estilos de vida que se traduzem em políticas sanitárias. Há diversos grupos de pertença que defendem interesses particulares, passando o indivíduo de uns para outros segundo as suas próprias conveniências (Parizeau, 1993). Torna-se assim difícil defender a ideia de que estes grupos possam ser lugares de formação moral capazes de criar uma tradição de valores ou crenças.

Kuhlmann (1993), apesar de defender o valor procedimental ou formal dos princípios da ética procedimental, recorre à ética discursiva transcendental de Apel e Habermas, na fundamentação real da ética, já que os princípios não cerceiam a possibilidade de comunicação entre os indivíduos a um nível normativo concreto. A ética não pode, portanto, renunciar a algum cognitivismo moral:

“Se numa ética normativa se deseja especificar os seus princípios, estes devem então expressar de forma adequada e clara a ideia de retidão moral, sem restrição ou limitação. Caso contrário, não merecem a sua designação de critérios últimos

para tudo o resto. O princípio da autonomia de Engelhardt subestima claramente a ideia de retidão normativa.” (Kuhlmann, 1993, p. 153).

Se se abandonar essa ideia, deixa de ter sentido a procura de um conteúdo normativo ou moral consensual, e muito menos interessa que o *procedimento* conduza ao que é normativamente justo: “A resolução não violenta de conflitos não é necessariamente idêntica à resolução moralmente justa de problemas.” (Kuhlmann, 1993, p. 153). Segundo este autor, o princípio de beneficência de Engelhardt (1995) também subestima a ideia de retidão, ou pelo menos de correção normativa. O sentido com que é formulado é o de *faz aos outros o que eles, mesmo que com critérios incompreensíveis, consideram bom para si*. Com este critério os interesses individuais não são universalizáveis e, sobretudo, desiste-se de tentar compreender e respeitar as preferências dos outros. Isso equivale a dizer que nenhuma distinção é feita entre preferências que, mesmo quando são difíceis de compreender, podem até tornar-se razoáveis, e entre outras que são verdadeiramente inaceitáveis e cuja única prerrogativa é a de ser partilhada por alguns ineptos: “se tomarmos o princípio no sentido literal do termo, este pode ser compreendido como a expressão de uma certa forma de indiferença para com os outros que, por seu lado, não são verdadeiramente consideradas como pessoas.” (Kuhlmann, 1993, p. 153). Se as pessoas se circunscrevessem a este princípio tal como foi formulado por Engelhardt (1995), fariam muito menos do que o que teria sido possível e do que de facto seria exigível por um verdadeiro princípio de beneficência, conclui (Kuhlmann, 1993).

Apesar de todas as críticas a Engelhardt, têm sido realçados os seus contributos quer para a bioética, quer para filosofia moral contemporânea, nomeadamente a de recordar a necessidade de articular posições morais nas esferas políticas dirigentes, oferecendo-se como guia para uma ação política e economicamente relevante (e.g. Rawls, Sen, Pogge, Nussbaum). A grande vantagem da ética discursiva neokantiana de Engelhardt (1995) sobre as morais tradicionais consiste na sua capacidade de chegar eficaz e eficientemente às instâncias diretivas das comunidades políticas norte-americanas, apesar de se tratar de uma ética com um carácter “imoral”, como atrás se discutiu.

Segundo Pellegrino e Thomasma (1996), o conceito de uma ética baseada na virtude começou a mudar quando os filósofos da Ilustração desafiaram os pressupostos metafísicos da ética de virtudes clássica e medieval. As ideias de uma natureza humana,

de um bem definível como fim da existência humana, e de uma estrutura de autoridade onde a própria moralidade obtivesse a sua força vinculativa, foram questionadas ou até negadas. Pôs-se a fé na razão humana e não na lei divina como fonte da moralidade. Deste modo, o centro de gravidade da ética deslocou-se do género de pessoa que se deve ser para o género de decisões que se devem tomar; das virtudes que devem ser cultivadas para os princípios, obrigações e regras que devem ser respeitados. E, por sua vez, tais regras ou princípios seriam obrigatórios porque garantiriam um bom resultado, definido este em termos de utilidade, danos ou bens (Pellegrino & Thomasma, 1996).

## ***2. O discurso bioético***

A urgência de um novo enquadramento para a Bioética passa pela capacidade de refletir sobre a articulação entre ética e política retirando-a do seu contexto ético norte-americano e repensando-a numa nova possibilidade capaz de compreender que o ato moral não é um ato individual:

“A bioética secular das Luzes nos anos 2000 é depois de algumas décadas dominada pelo valor da autonomia. Um tal domínio define um certo paradigma do que significa ser um ser humano e do que as sociedades deveriam promover na sua política pública. É um paradigma, no entanto, que não ajudou a aprofundar a nossa compreensão da vulnerabilidade.” (Callahan, 2000, p. 118).

A focalização nos direitos individuais dissolveu uma potencial articulação entre esses direitos e o bem comum, nomeadamente. Tendo a ética apenas sentido na sua manifestação e expressão comunitárias (Arendt, 2002; Ricœur, 1990, 2000), do mesmo modo a bioética consolidará os seus alicerces científicos quando ultrapassar reducionismos. Para além do substrato biológico da consciência emerge a intencionalidade, a memória, a corporeidade, a finitude, a doença e a morte que inscrevem no pensamento do tempo, e que não foram refletidas pela Bioética no seu início:

“A doença é um ‘assalto ontológico’: ela obriga a mudanças drásticas no estilo de vida, afeta profundamente a identidade do doente, a imagem que tem de si mesmo

e a que os outros têm dele. Fixando-se objetivos mais modestos do que os que tinha (...), visando agora o controlo da dor, a mudança de regime ou de atividade física, a recuperação de certas funções, o doente constata que o seu corpo, esse amigo de sempre, não lhe obedece mais. (...). O seu corpo incomoda-o, tornou-se um obstáculo à sua ação autónoma, ao seu desejo de atingir os objetivos que se fixara. Mais profundamente ainda do que a perda do controlo do seu corpo, a doença designa o estado de ‘uma humanidade ferida’ (...). A sua autonomia é ferida.” (Pelluchon, 2009, pp. 38-39).

Apesar de Aristóteles não desconhecer a existência dos dilemas morais, nem tampouco a existência de obrigações específicas em certas circunstâncias da vida, os dilemas eram, todavia, resolvidos em termos diferentes dos de hoje: eram resolvidos de acordo com disposições próprias para o bem, o qual fazia com que o centro de interesse da ética não estivesse tanto nos problemas, mas na resposta à pergunta mais ampla sobre como levar uma vida boa. Deste modo, o dilema, longe de ocupar o lugar central, fica enquadrado no contexto mais amplo do questionamento pela vida boa como um todo com sentido. A pergunta aqui não é tanto “que devo fazer?” mas antes “como é que é digno que a pessoa moralmente íntegra que desejo ser, aja nesta circunstância concreta?” E a resposta a esta interrogação na filosofia clássica é sempre de ordem comunitária, quer dizer, política.

A atual Bioética, que tem no seu núcleo epistémico a categoria de dilema, revela ainda nos seus discursos dificuldades em assumir o compromisso com a perspectiva comunitária, uma vez que a ligação “natural” da ética com a política sofre do sintoma da *economia da saúde e do bem-estar*, da *economia do ser e do dever ser*. Esses sintomas ocorrem porque, especialmente na paradigmática versão norte-americana de Engelhardt (1995), a Bioética nasceu num solo cultural herdeiro da fratura renascentista entre ética e política. Isto faz com que o público em geral e os próprios profissionais, estejam sintonizados com uma versão da ética que a reduz a uma condição de técnica de resolução de conflitos de carácter eminentemente individual

“[C]apaz de nos ajudar a tomar decisões morais difíceis. Isto adapta-se muito bem ao temperamento individualista dos tempos e à sua heterogeneidade moral (...). Mas a ética de dilemas é a menos bem-sucedida no ramo mais antigo da ética, isto é, a ética do carácter e da conduta boa e reta (...). A ética de dilemas, tal como é praticada hoje em dia, enfatiza amplamente os processos de tomada de decisões,

no sentido de resolver choques entre princípios, tais como os de autonomia, beneficência e justiça. Tem menos sucesso no reconhecimento de que todas as decisões efetuadas pelos médicos, pelos pacientes ou seus representantes, e tribunais, devem ser conduzidas em última instância pelos médicos, pacientes, enfermeiras e outros profissionais de saúde. As consequências de longo alcance e o impacto das decisões sobre os valores, as famílias e a própria profissão, são raramente tidas em conta.” (Pellegrino & Thomasma, 1996, pp. 12-13).

A Bioética contemporânea concentra a totalidade das suas forças no problema da solução de dilemas, de decisões pertencentes ao campo do excepcional e, sobretudo, a um tipo de problemática no qual quem decide se autoexclui de qualquer compromisso pessoal, muitas vezes recorrendo à autonomia do paciente. Face à situação dilemática, o que menos conta é a reflexão sobre o impacto da decisão, por adotar ou adotada, na qualidade moral da pessoa que decide.

O tema central de qualquer ética – e não somente da ética médica – reside na formação do carácter do indivíduo mediante a sua formação e aquisição de virtudes. Ora precisamente, e para a bioética norte-americana, esta é justamente a parte da ética que fica na sombra ou no esquecimento.

Examinando a génese da forma contemporânea de entender a Bioética, Pellegrino e Thomasma (1996) distinguem-lhe cinco etapas na sua formação:

(i) a primeira, a filosofia contemporânea reformulou a tradição da ética médica de dois mil e quinhentos anos antes.

Durante a maior parte da sua história, a ética médica foi essencialmente um sistema de moralidade constituído por uma série de convicções éticas profundas acerca da retidão, do bem e das normas do comportamento médico. No século XX, a moral médica transforma-se em tema de análise, justificação e argumentação, assumindo deste modo a perspectiva de uma ética filosófica, expressa em “teorias éticas”.

(ii) A segunda, os filósofos transformam a ética médica numa tarefa de resolução de problemas muito próxima da resolução clínica de problemas. Neste ponto a ética médica tornou-se uma ética de dilemas. Os complexos e novos dilemas requerem soluções práticas imediatas. O contexto da ética médica centra-se, portanto, nas mudanças nos contextos sociopolíticos, económicos e científicos da medicina.

(iii) A terceira, os filósofos alargam o campo da bioética clínica ao campo da tomada de decisões éticas junto da cama hospitalar e do doente, incluindo-lhe o *case*

*study* e diversos estudos empíricos sobre esses mesmos processos de tomada de decisão. A ética descritiva e analítica sobrevém à ética prática.

(iv) A quarta, as sensibilidades de natureza moral nas discussões éticas e a criação de comités de ética são cultivados a um ponto inaudito na história da medicina.

(v) A quinta, os filósofos moralistas têm uma poderosa influência nos comités públicos e nas diversas comissões, nos Congressos, nas legislações e nos tribunais.

A vida moral das pessoas concretas só pode ser compreendida no pano de fundo da vida em comunidade. A referência à pura individualidade não é mais do que uma mera abstração. Pelo facto de a pessoa, na sua definição clássica, ser uma substância *individual*, daí não se segue que a realização teleológica da vida prática obedeça a um mero projeto individual.

O exercício das virtudes (e dos vícios) tem no outro o campo natural da ação. A benevolência e a simpatia não têm lugar no marco do puro individualismo. Se as pessoas fossem imunes à dor, quer física, quer psicológica, então não haveria crueldade. A benevolência, simpatia, justiça, perseverança, só são virtudes caso revertam para situações e acontecimentos relativos à vida em comum.

As teorias éticas que dominam o paradigma bioético contemporâneo defendem a predominância da ordem individual sobre a ordem existencial humana<sup>18</sup>. No pensamento kantiano, o indivíduo luta solitariamente com a sua consciência e legisla livremente para si mesmo. A validação moral das normas reside na capacidade racional de as transformar em universais, constituindo imaginária e abstratamente uma comunidade de indivíduos (*mónadas*) que esteja sob o seu alcance.

Pincoffs (1986) sustenta que este modelo de teorias assenta na premissa errónea e infundada de que o reino da ética é no fundo um reino de indivíduos não socialmente organizados, e que a organização social não é um aspeto tão fundamental da situação humana como o é o da gravidez ou o da vulnerabilidade de um recém-nascido. As reivindicações de liberdade individual, a insistência na virtude da consciência individual, as exigências de garantias de não interferência na liberdade individual só têm sentido num contexto social. Ao centrarem-se no indivíduo abstraído da ordem

---

<sup>18</sup> Especificamente no caso das teorias contratualistas e consensualistas onde desagua o pensamento bioético norte-americano.

social, tais teorias éticas desvinculam-se do núcleo da ética: a formação do caráter moral num âmbito comunitário de instituições boas e justas.

Neste contexto ético individualista e liberal o princípio de autonomia torna-se o primado da reflexão principialista. Opõe-se a qualquer forma de “paternalismo” (Wolpe, 1998b). A autonomia implica um modo de aplicação muito sensível e complexo, sobretudo quando se defende deixar todo o peso das decisões médicas nas mãos do paciente.

O estado de coisas complica-se quando ocorrem profundos desacordos e contradições nos argumentos acerca de como maximizar a autonomia nos menores de idade, nos doentes mentais e outros grupos vulneráveis. Para os médicos há, frequentemente, uma grande tentação de passar o ônus da responsabilidade do diagnóstico e da aplicação dos tratamentos para as mãos do paciente; atestam-no o conjunto de normas e regras que regulam a prática clínica, no sentido de conferir a essa transferência um estatuto de respeito pelos seus direitos, ainda que em certas situações o paciente não esteja em condições de discernir acerca dos mesmos.

A forma concreta que o princípio de autonomia adotou é o consentimento informado, que se tornou a garantia da autonomia clínica e a panaceia para os problemas éticos na investigação.

O princípio de autonomia com o seu mecanismo regulador do consentimento informado foi quem permitiu a justificação da eutanásia e do suicídio assistido nalguns casos de doenças terminais nos EUA. Esta discussão resultou na exaltação do direito a morrer com dignidade. Os mesmos argumentos aplicam-se no caso do aborto (IGV): a decisão de quando e como morrer e a decisão de abortar ou não, pertencem, de acordo com a jurisprudência americana, às escolhas mais íntimas e pessoais que uma pessoa pode fazer na vida; tratam-se de escolhas essenciais para a dignidade e autonomia pessoais e, portanto, para a liberdade protegida pela 14.<sup>a</sup> *Emenda*.

Segundo Wolpe (1998a), a questão que se levanta é a de saber se decidir casuisticamente segundo o primado da autonomia constitui uma anomalia ou se representa a tendência legal do futuro, que *já está aí*. Se é certo que o princípio da autonomia é fruto da cristalização de certos valores míticos da sociedade americana, é provável que o seu predomínio comece a mostrar alguns sinais de erosão, especialmente porque se discute a ideia de “livre escolha” situando-a como socialmente construída.

Numa época em tudo parece propício ao reinado do individualismo mais descarnado e para a consagração definitiva da autonomia, existem, porém, muitas restrições para o ideal da liberdade individual necessária às decisões objetivamente autónomas. As situações humanas concretas em que um doente terminal se pode encontrar fazem com que seja muito difícil pensar que se possa proporcionar um processo autónomo de tomada de decisão com absoluta independência do conselho e exortações de médicos, familiares e amigos.

Pode-se acrescentar outros fatores: sociais, religiosos e até étnicos que influenciam as decisões. Para Wolpe, estas forças sociais e outras mais trabalham no sentido de mitigar a confiança na autonomia e provavelmente acabarão por dar fundamento a uma bioética pós-principialista.

Como realça Engelhardt (1995), os seres não autónomos como os embriões, os doentes terminais ou os doentes mentais, as crianças, não são pessoas e, portanto, não gozam dos mesmos direitos dos indivíduos que são capazes de tomar decisões autonomamente.

Esta mesma distorção do argumento da personalidade pode encontrar-se, segundo Morris (1998), na literatura sobre a eutanásia e a clonagem, verificando-se um paradoxo no seio do próprio rigorismo deontológico kantiano, do neocontratualismo ético. Um exemplo paradigmático é o “contrato de tipo Ulisses”<sup>19</sup> referido por Engelhardt (1995):

“Também se pode fazer um contrato de ‘Ulisses’. Imaginemos que queremos experienciar como é que é ser tratado por um dentista sem anestesia local. Diz-se ao dentista para não aplicar anestesia local ao perfurar o dente, ignorando os gritos de dor. Imagine também que o dentista, o Doutor Holliday, concordando com o pedido, amarra o paciente à cadeira e começa a perfurar. O paciente grita dolorosamente ‘Isso foi um erro grave! Pare e anestésie-me!’. (...). O paciente transferiu para o Doutor Holliday o direito de tratar sem anestesia. Se o Doutor continuar o tratamento sem anestesia, apesar dos gritos desesperados do paciente, ele não estará a violar a moralidade do respeito mútuo.” (p. 354).

---

<sup>19</sup>No Canto XII de *Odisseia*, Ulisses, advertido pela feiticeira Circe e temeroso do efeito que o canto das sereias pudesse ter no seu juízo, tapa as orelhas dos seus companheiros de viagem com cera. Mas antes ordena-lhes que o amarrem a mastro do barco, advertindo-os veementemente que não o desatassem até que eles se afastassem da vizinhança das sereias, caso contrário seriam vítimas da sua música hipnótica. Ulisses reforça a ideia de que, caso lhes mandasse ser solto, o que eles teriam que fazer era amarrá-lo com mais cordas.

Uma decisão autónoma deve ser precedida pela posse de conhecimento, como defendia Kant (1994a), na sua reflexão sobre o exercício de autonomia; o problema está em que tipo de decisão autónoma pode tomar um paciente sem os conhecimentos necessários acerca dos tratamentos que mais lhe convém? Além disso, qualquer doente confrontado com uma situação limite necessita do apoio e do conselho de familiares, amigos e médicos.

Face à natureza limite destes casos, o conhecimento é partilhado, interpretado, analisado, ponderado e marcado por diversas preferências valorativas que distam de ser unicamente individuais e autónomas. Nestas situações humanas concretas, únicas, reais, não há nada mais afastado da autonomia kantiana: “Um paciente não pode, em consequência, atuar autonomamente em nenhum sentido filosófico do termo porque a influência exterior é inevitável. Numa palavra, nenhum paciente jamais foi e será autónomo no verdadeiro sentido do conceito.” (Morris, 1998, p. 3).

Noutros casos, decisões autónomas do sujeito podem não ser eticamente admissíveis. É um facto que o exercício da autonomia, pelo menos como o entende a bioética, não é garantia suficiente de aceitabilidade moral das decisões tomadas autonomamente. Pode chegar a haver um consenso, mas o dito acordo tampouco é garantia de aceitabilidade moral das normas.

Foram discutidas nas últimas décadas anos as condições de possibilidade de uma autonomia pessoal mínima: consciência da própria identidade, capacidade de “projetar a capacidade de comunicar”, entre outras, como se pode ler na lista de critérios apresentada por Fletcher (1972). Para Engelhardt (1995), o ser humano aprende a ser autónomo ao longo da sua vida, na medida em que não há autonomia sem um certo sentido do justo e do injusto, portanto, um mínimo de consciência e razão, de competências (*competence*). O autor vai mais longe: por vezes deixa-se de ser “pessoa” antes de se *morrer* de morte biológica, quando o indivíduo evolui para a deterioração senil ou coma irreversível.

A ética principialista afirmou-se, sobretudo, como resposta a uma conceção de moralidade entendida como uma técnica de resolução de conflitos. Em contraponto, para Engelhardt (1995) a ética dilemática pretende deslocar o problema “como devemos viver?” para “como devo resolver este conflito?”. Pincoffs (1986, p. 14) nota, a este respeito, que o abandono da procura de princípios e regras racionalmente defensáveis seria sempre o abandono da filosofia moral. Sendo assim, abordar qualquer dilema

implicará dialogar com uma extensa tradição filosófica, desde Platão, Aristóteles, os Epicuristas, os Estóicos, Santo Agostinho, S. Tomás de Aquino, Hegel, entre uma lista longa de pensadores para quem a formação moral e a educação para o bem e a justiça são o fim último que dão sentido à vida na sua totalidade, apesar de o objetivo das suas éticas e filosofia moral não ter sido o de elaborar justificações para decisões problemáticas para situações-limite e muito dolorosas do ponto de vista particular ou individual.

Uma ética bem fundamentada, argumenta Pincoffs (1986), proporciona o desenvolvimento da sensibilidade moral e desencoraja as condições de formação de dilemas morais, que, em muitos casos, dependem diretamente da inépcia moral ou de uma má formação do caráter.

Um dos contra-argumentos que Pincoffs (1986) endereça às éticas dilemáticas refere Kant quando sustenta que a universalização de uma norma ética apenas garante que o agente não possa ser moralmente condenado por terceiros. Mas isso não garante que ele não se possa criticar a si mesmo ou que não seja “julgado” por pessoas próximas de si, que o conhecem e partilham dos seus valores éticos. Se os valores pessoais e as próprias concepções sobre si mesmo devem ser excluídos do raciocínio moral, por serem meramente pessoais, e se o que deve apenas permanecer são as considerações cuja origem é de ordem externa, então o processo de decisão será irremediavelmente distorcido. A boa decisão não depende apenas da conformidade com o caráter ou valores de cada um; caso contrário abrirá as portas a “um relativismo moral”:

“A minha posição não é subjetivista, para a qual qualquer coisa que me pareça bem é boa. A universalização fornece um teste para a retidão da minha ação, mas estabelece apenas alguns preceitos mínimos, e estes são frequentemente de tal ordem que me deixam uma ampla margem de ação. Não pretendo que o interesse em encontrar fundamentos para a resolução de problemas morais seja a porta de entrada errada para a ética, já que pode haver mais do que uma porta, e a casa é muito maior do que aquela que os dialetistas (*quandarists*) nos querem fazer crer.” (Pincoffs, 1986, p. 35).

Pincoffs (1986) propõe repensar-se a teoria aristotélica deslocando o centro do problema expresso na pergunta “O que devo fazer?” para a pergunta “O que é deve fazer uma pessoa com tais virtudes e defeitos?”:

“[O] que seria bom para alguém nas mesmas circunstâncias não é necessariamente bom para mim, e isso porque devo levar em conta, para além da situação, a questão sobre o que é digno de mim. O que é que eu me posso permitir fazer ou sofrer, à luz do conceito que tenho do meu próprio carácter formado ou sempre em formação?” (p. 24).

O facto de se ter em consideração a interioridade moral como um elemento tão importante na tomada de decisões, como a própria situação problemática externa, muda radicalmente a ideia de que existem critérios universais para a resolução de conflitos morais. Por vezes é necessário decidir que tipo de critério é que deve regular este ou aquele dilema, e nessa decisão é expectável que as respostas não sejam as mesmas, porque não existem problemas humanos no vazio, nem ninguém os aborda como se fossem de natureza matemática, sob pena de distorcer profundamente a sua radicalidade e natureza.

A abordagem de um problema ético advém sempre a partir de um quadro de referência específico no qual o próprio carácter tem um papel essencial, e onde a retidão da ação também depende da própria concepção moral de si mesmo.

O reconhecimento destas considerações põe-nos ao abrigo da tipificação da ética dilemática. Não há, por conseguinte, um critério unívoco e universalizável de bondade ou maldade, sem que isso implique, no mínimo, um questionamento dos absolutos morais. Nem toda a consideração por tais absolutos torna o agente que os venera moralmente bom.

O critério da universalização da norma moral é apenas um princípio na solução de conflitos, e nunca a sua resposta integral, por ter que se referir ao tipo de pessoa que se é ou se aspira ser. Uma ação é totalmente boa quando envolve não apenas a boa solução externa do problema, mas também, e sobretudo, o carácter e a intenção de quem decide. Caso contrário, a ação ética não se distingue da habilidade técnica, na qual a retidão interna não importa ao agente da ação. Pincoffs (1986) dialoga com Aristóteles nesta matéria. Uma pessoa é louvável por fazer o que pensa ser bom, ou fazer algo que ele próprio não pode conceber não fazer. Neste caso, o agente vai muito além da possibilidade de universalização da norma. A pessoa quer saber não só o que teria feito alguém no seu lugar, como o que ela própria dever fazer, independentemente de a sua decisão poder servir como regra a terceiros.

Às perguntas de “Como é chegámos ao ponto de estreitar a questão da ética até a reduzir a uma questão de resolução de conflitos?” e “Como é possível que tenhamos empobrecido um campo historicamente rico e complexo?”, Pincoffs (1986) responde que, provavelmente, devido à obsessão por dilemas, inventou-se a ideia de que existem instrumentos por meio dos quais tais dilemas podem ser analisados, dissecados e resolvidos: as teorias éticas. Na pretensão de conceder à ética um estatuto científico a qualquer preço, não temos feito mais do que privar brutalmente a sua origem e fontes na concretude da vida e em pessoas singularmente reais e únicas.

As culturas moderna e pós-moderna habituaram a fazer ver em todos os domínios da cultura e do pensamento efeitos de “raturas”: raturas epistemológicas, ruras estéticas na arte contemporânea, ruras históricas que estilhaçam a unidade da experiência quotidiana e o seu atual sentido (Foucault, Lyotard). A morte da cultura, a sua marginalização ou a sua substituição pelos dispositivos técnicos, cria nessa ordem um problema ético: a impossibilidade de fazer abstração da sensibilidade da subjetividade em geral.

Associada à crise da autoconsciência moderna do homem, a emergência da noção de pessoa, como problema na fundamentação bioética de base antropológica, inicia-se na segunda metade do século XIX, deslocando-o do nível transcendental de um conhecimento *a priori* – *Erkennen* – para o nível do *a posteriori* – *Wesensschau*. Não é por acaso que o modelo canónico da bioética é norte-americano e a sua principal característica seja a redução do juízo moral a um problema de aplicação de princípios.

O modelo da bioética principialista atravessa, portanto, uma profunda crise pois a adoção de um esquema de princípios implica quer a categorização epistemológica da bioética, quer a categorização segundo um determinado paradigma científico.

Ora, se a bioética é um capítulo da ética, não se pode deixar de ter em consideração que esta última nunca teve a aspiração de se apresentar como ciência no sentido em que a tecnociência o exige.

Com a viragem epistemológica de Broekman (1996, 1998) questionou-se a necessidade de a filosofia da medicina regressar à *pessoa*: entre vulnerabilidade, a fragilidade e a possibilidade joga-se a *ética do cuidado*, espaço onde cada cuidador, na reserva da sua consciência, guiado por valores e dúvidas, pode reconfigurar sentido(s) ao cuidado, devolver confiança ou presença àquele que vive o insuportável.

O sintoma do mundo contemporâneo é, pois, o de estar conformado pela presença e ausência de uma consciência sociopolítica e biopolítica. Partindo do solo que marcou estruturalmente a constituição da identidade do sujeito pós-moderno e o sofrimento/morte, exige-se uma ética apropriada à vida no regresso à experiência fundamental e originária do agir humano bem como às condições de vida do homem contemporâneo.

Se há uma “cultura científica” é porque está enraizada numa protocultura que tem a originalidade de se experienciar como “nós mesmos”. Daí o aspeto intersubjetivo ou comunitário de todo o *ethos*, ou seja, a cultura é ela própria uma ética porque releva de um *ethos* e de um *pathos*. A cultura não é só a geração e reprodução da vida numa ordem temporal; ela é, também, a narração do *pathos* prático, alimentado pelo sentimento fundamental do “Eu posso” (Ricoeur, 1990) enquanto potencialidade e capacidade do vivente.

Defendemos a rutura com a tradicional exploração antropológica da bioética e a defesa do paradigma médico pós-moderno que vincula o *ethos* hermenêutico e o *pathos* prático à medicina. Fundamenta-se a rutura ontológica e epistemológica pela mão de uma habilitação ética da intersubjetividade constitutiva social tão-só exequível se o cidadão comum dispuser de uma referência vertical, a de *formação do sentido comum e sentido de responsabilidade relacional*. Essa intersubjetividade problematiza a fragilidade do homem nas dimensões biológica e corporal, do seu equilíbrio psíquico e emocional, da disposição de capacidades e competências que permitem aos indivíduos viverem a vida que escolheram. As dimensões da vulnerabilidade humana não se inscrevem no nível moral, isto é, não fundam ou prescrevem normas intersubjetivas no plano pessoal (espaço privado) e comunitário (espaço público). Daí a defesa da preocupação com as condições do seu desenvolvimento e exercício quer no quadro sociopolítico e comunitário (relações intersubjetivas), quer a da sua “ascripção”<sup>20</sup> pela formação da pessoa e nas questões da educação ao nível dos cuidados de saúde.

O sentido comunitário é um saber histórico e prático, é um mundo circunstancial que se orienta para as situações concretas (*phronesis*) e que radica na tradição humanística da Antiguidade. O *sensus communis*, por ser um conhecimento prático e concreto, configura a existência moral e histórica do homem tal como se mostra nos

---

<sup>20</sup> “Ascription”, segundo Ricoeur (1990, p. 109).

seus atos e obras, e é adquirido na vivência concreta dos valores e tradição comunitárias. De acordo com Vico (1995), o que orienta a vontade humana não é a universalidade abstrata da razão, mas a universalidade concreta que representa a comunidade de um grupo, de um povo, de uma nação ou do gênero humano no seu conjunto. Os princípios concretos que servem de fundamento à ação do senso comum, na ausência de reflexão e deliberação, são os da sua aplicação eficaz ao serviço da comunidade, pois derivam dessa mesma vida em comunidade. O senso comum, solo de toda a capacidade e legitimidade de ação e de conhecimento, caracteriza-se pela capacidade de julgar. Com o recuo do Pietismo no fim do século XVIII, a redução do conceito de *sentido comum* ao juízo teórico traduz-se na perda da sua função crítica (Fruchon, 1994).

A ultrapassagem do conceito clássico de homem tem um horizonte no qual se fundem duas concepções: a de que a experiência, o pensamento e a compreensão são totalmente linguísticos e a de *phronesis* como princípio orientador da dimensão praxística do homem no mundo. Num horizonte hermenêutico que não distingue *ethos*, *logos* e *belo*, o conceito de *phronesis* aponta radicalmente para o princípio da responsabilidade no quadro social e comunitário de hoje e de gerações vindouras.

Através de um conceito histórico e dialético de experiência o conhecimento revela-se como um *evento*, “um encontro”:

“Conhecer o que é, é, pois, o autêntico resultado de toda a experiência e de todo o querer saber em geral. (...). Reconhecer o que é, não quer dizer, aqui, conhecer o que aí se encontra, mas perceber os limites no interior dos quais existe ainda uma possibilidade de futuro para as expectativas e projetos – ou de um modo mais radical: que toda a expectativa e toda a planificação dos seres finitos é, por sua vez, finita e limitada. A verdadeira experiência é assim a experiência da nossa própria historicidade.” (Gadamer, 1988b, pp. 433-434).

A experiência do mundo já reside na linguagem. É na e pela linguagem que o homem tem um mundo, que por sua vez une todos aqueles que nele comunicam. É na e pela linguagem que surge a pessoa, na medida em que ter de realizar a existência através do tempo obriga o homem a fazer previsões, projetos, a conviver com perspectivas e esperanças, construindo-se e inventando-se nessa mesma tarefa, já que o homem situado e agindo na História recebe na experiência uma previsão do futuro, onde as suas expectativas e planos se mantêm sempre abertos.

Primeiramente e em geral, o homem encontra-se na impropriedade ou perdido no *ser-com* e no *existente*. No entanto, na medida em que se sente “preocupação” eleva-se ao seu mais *poder ser* e, portanto, à totalidade da sua existência. Nesse processo, determinado pelo seu passado, projeta-se para o futuro movendo-se no presente, dado a cada momento. Mas é a morte, como expressão radical dessa temporalidade, que se constitui como o modo mais profundo da experiência de finitude.

A substancialidade desencarnada e atemporal do ser da coisa verdadeira tradicional dá lugar à idealidade histórica, intersubjetiva e encarnada do seu *ser sentido*, ser *jogado* ou ser epocalmente interpretado.

Na experiência hermenêutica do *jogo*, o homem, o *ser-aí*, lê, diz (*fala*) e faz, autoconhecendo-se e autoaplicando-se num espaço simbólico e metafórico que a tradição enquanto pertença (identidade) testemunha como alteridade (diferença):

“Categoria analógica matricial da nova abertura da experiência, o jogo apresenta uma ordenação de sentido, cuja peculiaridade escapa aos critérios pragmático-matemáticos da universalidade, pois ele é, essencialmente, movimento, exibição, representação, espetáculo, ou seja, um acontecer de sentido, que tal como a evidência do belo solicita a adesão interessada do existir.” (Portocarrero da Silva, 1990, p. 127).

Gadamer em *Verdade e Método* (1988b, 1992) descentra a conceitualização clássica do homem situando-a contemporaneamente na pergunta de cada horizonte histórico-linguístico enquanto produto da humana consciência histórico-efeitual.

Face à emergência de um período de “ciência revolucionária” no que toca a uma nova condição de subjetividade e de humanidade, propomo-nos explorar a necessidade de uma ultrapassagem de vários sistemas de referências históricas e culturais, de definições e vivências justificadoras de coordenadas antropológicas balizadoras da natureza humana que conduziram sempre à perda do que caracteriza a humanidade. A soberania do sujeito moderno residia maioritariamente na demarcação soberana do seu espaço, a partir do qual conhecia e se apropriava do que, na natureza e por natureza, lhe continuava a ser exterior, originando as grandes dificuldades no diálogo entre a teoria e prática. Esta nova perspectiva comunicacional da subjetividade (Apel, 1985a, 1985b; Gadamer, 1988b; Habermas, 1987a, 1987b; Jacques, 1982) tornar-se-á decisiva ao consagrar o princípio de uma tensão relacional inerente à condição essencial da pessoa. O sujeito como pessoa tornar-se-á relação (e não condição ou essência) ontopoiética de

um eu e de um tu na singularidade do discurso em que se unem condição de explicitação (efetuação) de toda a discursividade inerente a essa relação, que remete o homem como ser finito, ao *outro* (o bom).

A abertura da experiência hermenêutica do sentido, ao contrário da experiência metódico-científica, traduz-se no sentido dialético da sua verdade e universalidade, do seu carácter fundamental em toda a experiência inter-humana da história e do próprio presente. O problema da historicidade é o problema do modo como o ser-aí *é* com um outro que põe questões (Ricœur, 1969).

A historicidade, abertura e finitude são os ícones da racionalidade prática. É na relação ontológico-hermenêutica originária, subjacente a toda a experiência ou verdade ôntica, que reside a dimensão originária, fundamental, da verdade: é essa a pertença essencial do homem ao sentido da sua existência no mundo. Deixou de ter sentido e utilidade a distinção dicotômica entre ciências naturais e ciências humanas, já que ela assenta numa concepção mecanicista de matéria e natureza que se contrapõe aos conceitos de ser humano, cultura e sociedade. Por conseguinte, o diálogo, na sua própria natureza discursiva, escapa a qualquer fixação: “Mau hermeneuta é aquele que acredita ou deve ficar com a última palavra.” (Gadamer, 1988b, p. 673).

### *2.1. Os quatro princípios: autonomia, dignidade, integridade e vulnerabilidade*

O desenvolvimento da bioética, após o fim da Segunda Guerra mundial, é a história da ascendência do princípio de autonomia. O princípio do consentimento esclarecido derivou do princípio geral do respeito pela autonomia, que desempenhara um papel fundamental no Código de Nuremberga (1946) e na Declaração de Helsínquia (1975), com a promulgação de regras enquadradoras da experimentação médica em seres humanos. A preeminência do princípio de autonomia traduziu-se também na reivindicação de outros direitos, nomeadamente o direito a ser informado, o direito de recusar receber um dado tratamento, além da possibilidade de implementação de novas práticas, como as diretivas antecipadas e a nomeação de representante terapêutico. Todos estes direitos e instrumentos visaram garantir ao paciente a sua “autodeterminação” através do seu controlo das decisões tomadas no quadro médico ou

clínico, evitando o paternalismo daqueles que pensam saber mais do que ele o que é bom ou melhor para si (Callahan, 1984; Veatch, 1984).

Numa análise histórica, é possível constatar a insuficiência do princípio de autonomia em torno da “sacralização” da ideia de autonomia (Baum, 1998) e a dificuldade da sua aplicação tendo em conta as preferências contraditórias das pessoas e a sua evolução no tempo vivencial (Childress, 1990). Outros autores também referiram os limites do respeito pela autonomia do paciente, segundo uma lógica de justiça distributiva, tendo em conta a escassez de recursos e o custo de certos tratamentos (Gauthier, 1993). A recente necessidade de articular a autonomia à proteção da vulnerabilidade do paciente, particularmente no domínio da ética médica, revelou a convicção de que este modo de proteger os seres humanos conhecia os seus limites (Kemp, 2004), na proteção da pessoa nas suas plurais dimensões, razão pela qual Kemp, em contraposição aos quatro princípios fundamentais da bioética norte-americana (autonomia, beneficência, não-maleficência, justiça), propõe acrescentar ao princípio de autonomia, os da dignidade, integridade e vulnerabilidade na prática da bioética (ética médica) e do biodireito (Rendtorff & Kemp, 2000). O ideal do agente autónomo, devidamente informado, capaz de refletir claramente sobre a sua situação e de nela identificar os seus desejos está muito distante da realidade médica, segundo Kemp. O respeito mútuo da autonomia “não proporciona um quadro adequado para concetualizar a relação entre paciente e médico” (Rendtorff & Kemp, 2000, p. 29), na medida em que a doença pode diminuir a capacidade e vontade do paciente em se autodeterminar:

“As circunstâncias nas quais se encontra a pessoa doente são caracterizadas pela dor, ansiedade e medo do futuro. Em tais circunstâncias, suscetíveis de piorar segundo a patologia do paciente, a autonomia é diminuída. Por outras palavras, se o paciente se encontrasse noutras circunstâncias que não a doença, as suas decisões, ou pelo menos algumas das suas decisões, seriam certamente diferentes. É necessário ter presente no espírito este fator quando consideramos a autonomia presumida, ou a ausência de autonomia, de um paciente.” (Torralba, 2000, p. 226).

A assimetria entre aquilo que significa a autonomia e consentimento do doente (e.g. *Relatório de Belmont*) e aquilo que caracteriza a sua vulnerabilidade (e.g. os casos que envolvem crianças, pessoas senis, pessoas com défice cognitivo, ...) justifica o recurso a outro tipo de princípio ético, a que Kemp chama o da *dignidade*. Como valor intrínseco ao ser humano (herança kantiana), e uma vez associada à autonomia, ela

concerne “primeiramente todos os seres humanos” (Kemp, 2004, pp. 108-109); em segundo lugar, implica a abstenção do uso de tratamento inumanos ou degradantes, atentatórios da autonomia do doente. Ora a prescrição de comportamentos que materializem esse respeito pela capacidade de autodeterminação e pela dignidade da pessoa é dada pela ideia de *integridade* (que remonta ao verbo latino *tangere* [tocar] acrescido do prefixo *in* [incapacidade de magoar ou prejudicar]) e que designa também a totalidade ou a coerência de um objeto, organismo vivo ou sistema. A integridade “define esses aspetos da vida humana que constituem a sua identidade pessoal e que, por esta razão, não deveriam ser manipulados ou destruídos.” (Rendtorff & Kemp, 2000, p. 39).

Kemp distingue duas dimensões da integridade humana: a psicológica (conjunto de motivos, razões, valores e escolhas do indivíduo) e a física (“o meu corpo”, ideia circunscrita à intimidade corporal própria do indivíduo). Ambas delimitam esferas intocáveis da vida pessoal, e só o consentimento da pessoa interessada poderá autorizar qualquer tipo de intervenção dentro dessa esfera ou limites. Indo mais longe, o princípio da integridade também fixa os limites das ações dos outros quando o sujeito deixa de ser capaz de se autodeterminar, não autorizando moralmente a ultrapassar as fronteiras da sua integridade corporal (mesmo que por boas razões), nem a agir contra o que se sabe serem as suas convicções e valores. O autor associa a ideia de integridade à de saúde, que define quer como o equilíbrio interno entre os aspetos físicos, psicossociais e intelectuais de uma vida humana, quer como o equilíbrio externo das relações entre esses diferentes elementos e o meio. A doença é fraturante do funcionamento do próprio corpo e atenta contra a integridade da pessoa. Daí que a ideia de integridade remeta para a vulnerabilidade própria da pessoa. Do ponto de vista descritivo, ela exige que a fragilidade humana seja protegida. O princípio da vulnerabilidade é um conceito “ligado ao conceito de integridade porque exprime a preocupação de considerar a fragilidade de uma totalidade intacta como podendo ser arruinada” (Kemp, 2004, p. 111), e onde se incluem os recém-nascidos, os deficientes mentais, as pessoas com senilidade.

Antes de ser um princípio ético, a vulnerabilidade é uma característica ontológica da vida humana. “Há uma conexão íntima entre o conceito de pessoa e uma ética fundada no princípio de vulnerabilidade”, afirmam Kemp e Rendtorff (2001, p. 876). A pessoa humana, além de ser racional e autónomo, é um ser incarnado e vulnerável.

“A noção de vulnerabilidade conserva uma relação íntima entre os princípios éticos clássicos, quer se trate do de autonomia (e da autodeterminação humana), da dignidade (do valor intrínseco do indivíduo) ou da integridade (da coerência da sua vida). É que não é possível compreender esses princípios clássicos, a sua força e os seus limites, sem referir a ideia de vulnerabilidade. E esta ideia não tem sentido senão como fundamento daqueles conceitos éticos.” (Kemp & Rendtorff, 2001, pp. 869-876).

A ideia de vulnerabilidade recentra a atenção sobre modos da existência que a referência à autonomia não contemplava, nomeadamente a ultrapassagem da consideração da autonomia da pessoa em benefício da sua vulnerabilidade: existe um “dever de assistência para com aqueles que são incapazes de realizar o seu potencial humano.” (Kemp & Rendtorff, 2001, p. 869).

Na discussão dos quatro princípios propostos por Kemp, há autores que distinguem uma dupla vertente no uso do princípio de vulnerabilidade: por um lado, pretendem evitar que os indivíduos doentes, deficientes ou idosos sejam ameaçados na sua integridade ou dignidade; por outro e em função de fatores internos (e.g. doenças) e externos (e.g. situação socioeconómica) essas pessoas sejam exploradas. Assim, o mesmo princípio designa ora as pessoas desprovidas ou limitadas no uso das suas capacidades ora uma *predisposição* para padecerem de doenças ou de serem exploradas. Beauchamp e Childress (2009) referem-no:

“No domínio da ética biomédica, a noção de vulnerabilidade concentra-se frequentemente na suscetibilidade das pessoas, por razões que são devidas quer a fatores internos quer a fatores externos, em serem, de um lado influenciadas ou obrigadas ou, de outro lado, a sofrerem de um mal, uma perda ou uma indignidade.” (p. 254).

A *vulnerabilidade* (o ser frágil, mas íntegro) remete para uma fragilidade potencial e universalmente partilhada pelo ser humano, enquanto a *suscetibilidade* (o ser que padece *já* de uma deficiência ou incapacidade) define os indivíduos atualmente incapacitados, estigmatizados (Kottow, 2003).

## II. O ECLIPSE LOGOCRÁTICO

Na história do pensamento humano e das suas categorias fundamentais do conhecimento e da linguagem, a Modernidade não só marcou um desencantamento do mundo, um eclipse de Deus, como ainda do *humano*. Como diz Han (2018): “Os tempos em que o *outro* existia passaram. O outro como mistério, o outro como sedução, o outro como eros, o outro como desejo, o outro como inferno, o outro como dor estão a desaparecer.” (p. 9). Daí em diante, o mundo é unicamente considerado na sua objetividade. Só que a modificação da ideia de mundo desencadeou uma modificação fundamental, a da relação do ser humano ao *outro*, à sua alteridade.

Por seu lado, a viragem linguística na ontologia do século XIX, nomeadamente com Herder (1959, 2004) e Humboldt (1990), materializou-se na ideia de que não são certos princípios de conhecimento a constituírem os objetos tal como são conhecidos, mas algo mais do que isso – a linguagem, mais propriamente. A linguagem como movimento poético, será, por conseguinte, uma contínua e atualizada transfiguração entre o velho e o novo, que são categorias intersubjetivas do reconhecimento, próprio da familiaridade com que se atribui sentido ao mundo, reconfigurando-o.

Na ideia de familiaridade o mundo não é o objeto do conhecimento, mas o lugar onde se vive, algo que é familiar, onde é permitido ter esperança; é o lugar da habitação, é o mundo das coisas, dos utensílios, mas que faz parte do homem e no qual já está lançado, desde logo, perante uma situação. É o lugar da narrativa de pertença ao mundo como presença reconhecida e garantida, compartilhada pelos outros. Este conhecimento é de natureza compreensiva porque, na relação sujeito e objeto, pensa cada um como sendo interpretação, explicitação e “tradução” (Ricœur, 2004a) do outro.

O *rosto* do outro (Levinas, 1987b) é manifestação da verdade do mundo, expressa pelas relações de familiaridade e de proximidade, de partilha que se podem ter com o mundo das coisas e das representações. A presença do rosto do ser-outro desvela a existência humana (Levinas, 1987a) como não sendo um simples *facto*: ela articula, no próprio ato da sua manifestação, a questão do Ser, reenvia, originalmente, para a esperança e revivificação do sentido e da verdade das coisas e do real, bem como para

a memória narrativa, reconfiguradora ontológica da existência da subjetividade ético-social. A experiência humana da realidade não tem, apenas, um sentido pragmático, técnico, instrumental, na medida em que se tem também a experiência do não mensurável e do não objetivável.

A Europa posterior à Primeira Guerra Mundial forja um mundo caracterizado pela instabilidade política e social, pela crise econômica, pela emergência dos regimes totalitários e pelo confronto com as consequências da Modernidade técnica. Com a Primeira Grande Guerra as condições históricas alteraram-se, tornando-se necessário reformular criativamente as estruturas sociais, os modelos políticos, os valores, em suma reformular as representações do mundo.

Face à radicalidade destas transformações, surge a tentação de pensar o novo mundo emergente, ora sob o prisma da decadência e do declínio da civilização ocidental (Spengler, 1966) ora sob o prisma da força transformadora do homem, da máquina e da técnica, a crença nos positivismos e no Futurismo. Paralelamente, e em oposição a estas duas vertentes surge a tendência para um questionamento crítico da Modernidade e da racionalidade técnica, isto é, como pensar ou produzir cultura no interior de uma cultura que produz industrialmente a morte (e.g. *Auschwitz*).

A consciência da crise conduz à formulação de um conjunto de críticas ao modelo da racionalidade moderna, ao questionamento do Logos de matriz grega que foi capaz de produzir representações definitivas do real e permitir uma apropriação transformadora do homem e do mundo. De um modo imediato, a consciência da crise conduziu ao questionamento do projeto iluminista de emancipação pela razão crítica. Ao invés de produzir a libertação do homem, a Razão parece capaz apenas de produzir a destruição mecânica e em massa do próprio homem. A extrema politização do período após as duas grandes Guerras deu lugar a modelos de mundo configurados por princípios a partir dos quais se pudesse agir ativamente sobre a sociedade de acordo com um programa político específico.

Esta exigência de intervenção política afetou os próprios artistas que recusam a neutralidade asséptica a que estavam votados pela estética kantiana do desinteresse, assumindo um papel política e socialmente interventivo (Adorno, 1972, 2009; Benjamin, 2003). Através da noção de *origem*, Benjamin (2003) incorre no risco de pensar a Modernidade (tal como Heidegger) como um processo de perversão de uma ligação original e fundadora à realidade (*Ser*). Face ao privilégio da origem, qualquer

transformação pode ser sempre lida como decadência (Duve, 1998). A perda do valor referencial da noção de origem constituirá um dos vetores dominantes na configuração do mundo da cultura ocidental contemporânea e terá como consequências quer a retirada ao autor do privilégio da determinação *ab origine* da realidade e do sentido da obra, quer a retirada à obra da condição de lugar referencial privilegiado da sua própria interpretação. À semelhança da ideia de corporeidade, arte perdeu a sua característica de “sacralidade”. A categoria da *reprodutibilidade* nas sociedades modernas e pós-modernas deformou a sua *originalidade* e singularidade, adquirindo, pela lógica capitalista e mercantil, um *valor* subordinado às categorias da *oferta e da procura*, numa lógica mercantil.

As reflexões sobre a natureza da experiência estética e sobre a obra de arte não escapam às leis objetivo-reificadoras da matriz logocrático-operatória do século XX. Daí o empobrecimento da experiência individual sobre o qual reflete Adorno (1972). Sob a influência do discurso psicanalítico (através dos conceitos de *símbolo* e *sintoma*) diluiu-se a ideia moderna de “objetividade” enquanto dado no campo visual, submergindo-a no horizonte transcendental do *eu*, o da sua mundaneidade. O *eu* não é ele próprio senão no mundo dos objetos que significam para ele. O Belo, nomeadamente, é uma fuga ideológica já que nunca se realiza plena e objetivamente, pois qualquer experiência está imersa numa determinada dimensão social e cultural (universo de símbolos, imagens, sons e signos). Realizando-se cada vez menos na forma particular, a ideia de Belo nunca abandona a linguagem do sofrimento, a linguagem-sentimento, a linguagem-cultura que a *Ratio* científica pós-Iluminista tornou residual. É nesta linguagem-sofrimento enquanto reivindicação do absoluto que a arte resistiu à *Ratio* objetivista do sentido, abrindo-se a um déficit de sentido e ao mistério de que as ideias de corpo e de saúde são subsidiárias. É num espaço de tensões contínuas entre a vida e a morte que a subjetividade equaciona as ideias de verdade e de *sentido, do desejo* por entre as situações fácticas do quotidiano, do mundano. A ideia de saúde não tem um conteúdo cognitivo intemporal, determinado e acabado revelado ao ser humano, mas algo de atual e atualizável, solicitando a experiência de contínua *repetição, refiguração* ou *integração* existencial e que modifica quem *não* a experimenta, pois interpela o significado e sentido da própria vida.

## 1. Os reducionismos biomédicos e tecno-otimistas na visão do humano

Recorrendo à história das ideias e das ciências, constata-se que depois de Freud o solo fundamental de toda a análise histórico-humana foi, à escala humana, a incompletude do presente, da autopresença e da autoconsciência. A História, o tempo, a memória (e o esquecimento), são os limites da autoconsciência que pela sua incompletude tem necessidade da mediação do passado para se compreender. O enraizamento ontológico da História, do tempo e da memória na experiência humana reenvia o homem para a sua dimensão originária: a dimensão do sagrado (*doação*), que escapa ao horizonte da experiência factual humana.

As ciências pós-modernas, nomeadamente as ciências da vida, auto-reivindicaram o poder de definir a natureza humana. Desde Darwin que a biologia procurou explicar o sentido de identidade e de humano e, nas últimas décadas, tem-se repetidamente afirmado que o genoma humano irá desvendar o *mistério*, finalmente, não fora o estar-se a ser condenado ao castigo divino a Sísifo.

À luz da fusão contemporânea do reducionismo biomédico com tecno-otimismo, esbatem-se as tradicionais distinções entre ciência e tecnologia, ciência pura e aplicada, pesquisa industrial e militar. Nas bio-tecno-ciências, os cientistas movem-se entre todos esses campos como consultores, empresários, diretores de empresas, estando ora no mundo mercantil, ora na nosologia científica.

À medida que a economia da terceira era industrial se ampliava, os processos de produção do conhecimento transformaram-se, e os valores simbólicos e vitais dos cientistas também. De uma era pré e pós-industrial, na qual o especialista cultivava mundanamente a esperança de reconhecimento internacional e à escala planetária, no novo mundo “huxleyano” o especialista é celebridade, produto mediático. Este não cultiva, porque o cultivo implica mergulhar nas profundezas e vivências das ideias, dos conceitos, no regresso infinito às coisas mesmas; deseja, antes, ganhar muito dinheiro, publicando preferencialmente um discurso protocientífico com argumentos populares, coroados com a “cereja” das entrevistas nos meios de comunicação digital.

A globalização, com a sua virtual abolição da distância, espaço e tempo, tem sido fulcral para o crescimento da biotecnologia contemporânea. A proliferação internacional de biobancos de ADN é apoiada pela informática e, à medida que esses

bancos biológicos precisam de fontes de dados cada vez maiores, também desenvolvem formas e estruturas de conhecimento cada vez mais globais. Na era da globalização, a informação biomédica – juntamente com a própria vida (animal e vegetal) – está inteiramente mercantilizada.

As tecnologias emergentes estão a ser construídas em torno da fusão da informação e da biotecnologia. Primeiro surgiram os marcadores biométricos (e.g. o reconhecimento de íris que se tornou um dispositivo familiar de segurança nos aeroportos). Depois, a procura governamental de informações sobre os cidadãos, já para além do registo das transações e movimentos comerciais. O novo *Panopticon* (cf. Bentham, 1979) observa e regista as preferências, as compras, constrói os perfis, movimentos de rua e medidas biométricas, os dados biomédicos e, acima de tudo, o ADN.

O banco de dados de ADN do Reino Unido, que permite que a polícia armazene perfis de ADN, e é o maior banco de dados do mundo, foi reduzido em 2008 pelo Tribunal de Justiça Europeu. No entanto, os registos médicos eletrónicos do Serviço Nacional de Saúde do Reino Unido (que incluem informações de ADN) continuam à mercê de leis ocultas, sob o pretexto do interesse por causas ligadas à assistência médica.

As neuro-tecnociências avançam poderosamente com promessas de poder “ler” e manipular a mente, a memória e a intencionalidade, examinando o “cérebro”. Os seus defensores afirmam que os exames EEG e fMRI são uma janela para o cérebro vivo podendo identificar potenciais psicopatas, criminosos e terroristas.

Os neuro-céticos questionam, mas a pesquisa é cada vez mais financiada pelo poder militar e empresarial, com interesses nos mercados bolsistas, acionistas (e.g. seguros de toda a tipologia). As neurociências conspiram para uma nova “bio-mística” (Rose & Rose, 2012), que Rose qualifica de espécie de frenologia interna, nomeando uma lista de livros: *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are* (LeDoux, 2002); *O Erro de Descartes* (Damásio, 1996); etc. Em *The Astonishing Hypothesis*, Crick (1995) argumenta que a intencionalidade e ação como seres humanos é uma ilusão; na “realidade”, não sendo mais do que um conjunto de neurónios, a consciência está enclaustrada no centro do cérebro e o “livre-arbítrio” no seu sulco cingulano anterior. O neurocientista Changeux (1985) escreve sobre o *Homem Neuronal*. Por seu lado, Baron-Cohen (2004), em *The Essential Difference*, postula a existência de uma

mulher neuronal e de um homem neuronal, sendo as suas diferenças fixas por uma onda hormonal no cérebro fetal. Essas novas versões do essencialismo clássico têm sido recentemente criticadas por uma nova geração de neurocientistas feministas, como Cordelia Fine (2010), em *Delusions of Gender*, e Jordan-Young (2011) em *Brain Storm*, não apenas pela sua metodologia como pelos seus preconceitos e pressupostos. No século XX, Sartre (1943, 1978, 1994) rejeitara todas as afirmações essencialistas: não há natureza humana; o homem nada mais é do que o que ele faz de si mesmo. No *Segundo Sexo*, Simone de Beauvoir (1949) insistira que “ninguém nasce, mas torna-se mulher”. E no seu ensaio “O 18º Brumário de Luís Napoleão” (1852), Marx escrevera que os homens fazem a sua própria história, mas não fazem o que lhes agrada; fazem-na, no entanto, no seio de circunstâncias pré-existentes.

Face à complexidade e indeterminação da condição humana e do que é ser humano, as bio-tecnociências concebem o seu poder reificante para transformar a vida humana. Em *Life at the Speed of Light*, Venter (2013) aponta o caminho: não apenas os genes (o ADN) são determinados, como também a compreensão da vida e o recente avanço na capacidade de a manipular impulsionarão para uma era de “design biológico”. A humanidade está prestes a entrar numa nova fase de evolução. A posição de Venter (2013) aproxima-se da do futurismo americano associado a sonhadores científicos como Kurzweil (2005), que elogia a chegada iminente de “a singularidade”, na qual os poderes combinados das novas tecnociências convergirão num ponto nodal, daí surgindo uma espécie pós-humana transformada pela bio-cirurgia.

## 2. A ideia de corporeidade e seu impacto na ideia de saúde do ser

Refletindo longamente sobre as consequências catastróficas da ciência galilaica na compreensão da vida, Henry (1987) toma como ponto de partida a *KrISIS* na caracterização da herança galilaica como um “ato proto-fundador” (pp. 105-117) da ciência e do saber modernos, que excluiu a vida fenomenológica ao reduzir o conhecimento à geométrico-matematização do universo material.

“Galileu realiza o que chamo de ato fenomenológico de arqui-fundador da ciência moderna. (...). Galileu acreditava que devemos conhecer o universo em que

vivemos, pois desse conhecimento procede a ética, o nosso dever-ser e o nosso dever-fazer. Mas este conhecimento tem como condição essencial a rejeição de todas as formas de conhecimento, em particular as resultantes das qualidades sensíveis.” (Henry, 2002, p. 131).

A rutura entre o saber (*sagesse*) herdado dos gregos e do cristianismo, que sobreviveu até ao século XVIII, e o estetismo da cultura moderna, refletiu-se na oposição entre duas matrizes: a da unidade moral, religiosa e política do ser simultaneamente sensível e racional, concebido como imagem de Deus, mas irreduzível a todo o saber puramente conceptual e demonstrável (Fruchon, 1994), e a da matriz científico-técnica da visão do mundo, da natureza e do homem. Nesta última, a concepção moderna do *cogito* refletiu duas grandes linhas estruturais epistemológicas da Modernidade: a valorização do ego, do sujeito transcendental e atemporal, com consequências decisivas quer na desvalorização do homem concreto (o homem edifica a sua identidade ao transcender-se pela reflexão), quer na condição de “incomunicabilidade” do sujeito; a descoberta do corpo-máquina, que funciona autonomamente, sem a intervenção do pensamento.

Marcado pela norma da aparência e da sensorialidade, o corpo da Modernidade regeu-se pelo dualismo e pela separação, adotando algumas atitudes ambíguas relativamente ao corpo: valorizando-o, por um lado e desvalorizando-o, por outro.

A Modernidade radicalizou assim a ideia de que o homem é fundamentalmente um ser dualista, radicalização essa acompanhada pelo antagonismo entre sujeito e objeto, natureza e sociedade, liberdade do indivíduo e as leis e as normas sociais ou coletivas. A rutura ou transformação da unidade do discurso, tal como a Modernidade o pensou, culminou no jogo das regras linguísticas que no sistema kantiano encarnou as estruturas transcendentais do entendimento. Toda a filosofia pós-cartesiana refletiu assim o paralelismo entre a racionalidade e a fundamentação sistemática do saber decorrentes de uma ontologia da subjetividade transcendental, e de uma ideia de essência humana envolvente do domínio prático-ético.

Os séculos XVII e XVIII, segundo a análise de Simmel, refletiram uma procura árdua da unidade perdida da “transcendência da vida”, o recuperar “numa base mais elevada, a unidade perdida entre natureza e espírito, entre mecanismo e sentido interno, entre objetividade científica e o significado de valor que sentimos na vida e nas coisas.” (Simmel, 1955, p. 264). A vida e obra de Goethe exprimiram fortemente uma evolução

na concepção de indivíduo, em finais do século XVIII e princípio do século XIX, pois continham variadas aproximações acerca do individualismo (consubstanciado na ideia de que o homem deve viver *de dentro de si, atuar de dentro*), da liberdade, da igualdade, no fluxo constante da vida. Através de *Werther e Fausto*, Goethe marcou a transição de uma concepção sentimentalista da vida para uma concepção teórico-prática. Na primeira obra assinala-se a preeminência do subjetivo: “o sentimento é o todo”. Na segunda obra assiste-se à objetivação do sujeito: a preeminência do criar, do atuar e do conhecer. Mas são os séculos XIX-XX que na crise epistémica da Física a retoma, deslocando a questão transcendental do tema do *cogito* para questões onde o ser está em questão, isto é, ao pensamento que se dirige ao *impensado* e se articula com ele:

“A introdução de significações equívocas no campo semântico obrigou-nos a abandonar o ideal de univocidade defendido pelas *Investigações Lógicas*. Deve-se agora compreender que, ao articular esses significados multívocos sobre o conhecimento de si, transformamos profundamente a problemática do *Cogito*. (...) é essa reforma interna da filosofia reflexiva que possibilitará mais tarde a descoberta de uma nova dimensão da existência.” (Ricœur, 1969, p. 21).

Passa-se da ideia de distância entre o sujeito e o objeto, entre o homem e o mundo, para uma ideia de familiaridade: o mundo não é o objeto do conhecimento, mas o lugar onde vivo, onde me é permitido ter esperança e um projeto. O mundo é o lugar da habitação, é o mundo das coisas, dos utensílios; não é um objeto, mas faz parte do homem e no qual já está lançado, desde logo, perante uma situação. Torna-se necessária uma outra forma de conhecimento, um conhecimento compreensivo porque capaz de relacionar o sujeito e o objeto (o ser-outro), relação em que cada um é interpretação, explicitação e tradução do outro. A análise de Husserl (1976) de *Lebenswelt* mostraram, definitivamente, que o conceito de objetividade representado pelas ciências não exprime senão um caso particular: as “(...) *ciências humanas e ciências naturais* devem ser compreendidas a partir da intencionalidade da vida universal.” (Gadamer, 1963, p. 39)

Levando até às últimas consequências o dualismo cartesiano, a interpretação mecanicista foi gradualmente tratando a consciência humana como um reflexo dos processos fisiológicos ou materiais, permitindo o estudo científico do corpo. Mas foram as novas ciências do corpo que, por insuficiência do seu modelo puramente naturalista, objetivo e representativo, conduziram a um novo paradigma: o do corpo subjetivo ou

corpo vivido. Do ponto de vista da percepção, o corpo (*Körper*) e a carne (*Leib*) obedecem já à instauração da nova região fenoménica: *carnalmente* não significa manifestamente a modalidade do corporal. O termo remete para o “ver”, o “escutar” e outras funções de que relevam outras modalidades egológicas, como, por exemplo, o levantar, o transportar (Husserl, 1976):

“A espiritualidade (*Geistigkeit*) do homem está fundada na *physis* humana. Toda a vida psíquica (*Seelenleben*) do homem individual está fundada na ordem corporal (*Körperlichkeit*). Do mesmo modo, toda a comunidade assenta no corpo (*Körper*) dos seres humanos individuais, membros dessa comunidade.” (Husserl, 2013, p. 143).

Este paradigma, ao descrever o processo de hominização como instauração da ordem cultural, partiu de dois pressupostos: o de que o homem vive a sua existência num mundo corpóreo; o de que o pensamento está necessariamente ligado à palavra e ao seu uso, como condição de expressão e de progresso através de novas significações. A palavra é, assim, mediadora da existência – através do corpo e no corpo – e da humanidade que reveste a corporeidade humana. A ordem do simbólico, do cultural ou do linguístico é o ponto de inserção no mundo, a partir da rutura com a ordem natural.

“Nunca existiu, nem nunca existirá, uma ciência objetiva do espírito, uma doutrina objetiva da alma (*objektive Seelenlehre*), objetiva no sentido em que condenasse à inexistência tantos as almas como as comunidades pessoais, reduzindo-as à forma do espaço-tempo.

*O espírito e só o espírito existe em si mesmo e para si mesmo. Só o espírito é autónomo* e só ele pode, no quadro dessa autonomia e unicamente nesse quadro, ser tratado de uma maneira verdadeiramente racional, verdadeira e fundamentalmente científica. Quanto à natureza, considerada na verdade que lhe conferem as ciências da natureza, tem apenas uma autonomia aparente. Por esse facto, é também apenas de forma aparente que, através das ciências naturais, a natureza acede a um conhecimento racional.” (Husserl, 2013, pp. 171-172).

Face à desvitalização (*Entlebnis*) própria do saber teórico, o saber vivente da vida, no seu aparecimento original, será pensado por Heidegger (1958), nos seus primeiros *Cursos* de Friburgo, professados entre 1919 e 1923, em termos de *Erlebnis*,

ou de *vivido*, e já depois de 1920 como dimensão afetiva pática da experiência da vida<sup>21</sup> em termos de *Befindlichkeit* e de *Stimmung*, partindo da leitura de Aristóteles.

“É assim que, desde os seus primeiros cursos de Friburgo, Heidegger tenta contornar o obstáculo da abstracção que constitui o infinitivo ‘ser’, procurando pensá-lo a partir da experiência existencial e em primeira pessoa do *eu sou*. Não se trata, evidentemente, de nenhum retorno ao cartesianismo na procura de uma certeza apodíctica para o saber, mas da tentativa, jamais antes intentada, de fundar a Ontologia numa Analítica da ‘existência’ através do levantamento das estruturas constitutivas desse modo próprio de ser, que só ao homem assiste, de estar lançado em possibilidades. É que o ser, ‘que se mostra em e a partir de si mesmo’ na experiência que nós, seres humanos, fazemos de nós mesmos enquanto somos chamados, cada um a seu modo, a existir, vem ao encontro de uma certa inteligibilidade, um determinado sentido ou verdade, com o qual estamos já sempre familiarizados, embora de forma implícita e não verbalizada, podendo por isso, num segundo momento, ser tematizado. E isso porque, como dirá Heidegger mais tarde, ‘o homem está numa relação hermenêutica ao ser’, dele recebendo uma mensagem que intenta interpretar na compreensão elementar que de si tem e do mundo enquanto existe temporalmente como ‘cuidado’ (*Sorge*).” (Blanc, 2015, pp. 60-61).

O saber da vida essencialmente afetivo, próprio de todo o *vivido*, não se caracteriza só por uma certa passividade, como, sobretudo, pela ausência de distância que separa o sujeito cognoscente do objeto conhecido no saber teórico, pois viver alguma coisa é *sê-la*.

O “interior” ou “psíquico” próprio de uma subjetividade ou consciência, já que o *vivido* não conhece nem interior nem exterior, isto é, a minha vida não é vivente senão na medida em que ela vive num mundo, tem um mundo e que não é senão o mundo que tenho e vivo.

Sendo a experiência um processo vital e histórico, a sua inteligibilidade não passa pela mera verificação de factos, mas pela fusão de memória e expectativa (como defendera Dilthey (1988)). A idealidade do significado não se pode atribuir a um sujeito transcendental já que ela surge do *vivido*.

---

<sup>21</sup> Aqui deixa de ser o conceito de vida que permite pensar a existência (o *dasein*) mas o ser-para-a-morte, a diferença ontológica que faz surgir a angústia.

A experiência que se oferece ao sujeito funda-se na “significatividade” e nos nexos vivenciais. Por conseguinte, a consciência epistémica tão-só continua o pensamento iniciado na experiência da vida, pois situa-se previamente nos seus nexos vitais e tem neles a referência do seu próprio ser. A ciência não pode, portanto, substituir o solo em que está, ela própria, alicerçada, isto é, no *sentido comum* (na aceção de Vico (1995)), solo de toda a capacidade e legitimidade de ação e de conhecimento (capacidade de juízo).

O sentido comum ou “entendimento comum” (*gemeine Verstand*), caracteriza-se decisivamente pela capacidade de julgar, pelo que o juízo não é um conceito criado pela consciência reflexiva, mas sim um sentido de juízo análogo aos juízos sensitivos que, apesar de formados com uma certa certeza, não são, no entanto, logicamente demonstráveis. É a própria vida a origem e fundamento quer da objetividade do conhecimento científico, quer da reflexão filosófica no acesso à verdade. A ligação da vida e das suas estruturas *existenciárias* com o saber é um dado originário, já que a consciência está sempre inserida na História, na sociedade, na economia, na técnica e na cultura.

A partir de Dilthey, os binómios sujeito e consciência e objeto e natureza deixam de ser regiões da *Metaphysica Specialis*; antes designam círculos concretos de fenómenos, camadas de factos, que o homem concreto descreve e observa segundo a sua posição no mundo, a sua atitude vivencial, cognoscitiva e volitiva, a fim de os poder compreender e explicar.

A análise de *Sein und Zeit* (1984) sobre a estrutura do modo de ser do homem significou a superação de uma concepção monadológica e autossuficiente do homem, radicando a essência humana na ligação ao outro e aos outros, à tradição, no quadro das sociedades e das suas instituições, enquanto mediações significativas da linguagem. Tal é a razão pela qual Heidegger não fala em sujeito como algo que está separado do mundo, mas de *Dasein* – algo que está em relação e é inseparável do mundo.

A fenomenologia da temporalidade da percepção conduz, inevitavelmente, à assunção da historicidade de toda a experiência ao nível do mundo da vida. A realidade humana revela-se estruturalmente dinâmica como relação encarnada do eu com as coisas que o rodeiam. O que é originário é a relação marcada pela temporalidade (o novo modo de ser), já que o homem, revelando-se um ser que está orientado

fundamentalmente para o futuro, que está por fazer, só vive através de possibilidades, projetos e esperanças.

A experiência humana do sentido do mundo é abertura do ser. O homem vive projetado para o futuro e não para o presente, é originariamente um ser prático que através da linguagem, da memória e da sua capacidade de previsão ou antecipação planeia e dirige toda a sua atividade em direção a uma dimensão existencial concreta, histórica e inacabada.

“A dimensão excessiva ou futura, possível e linguística do modo humano de ser, irrompe contra os modelos egológicos e monadológicos da pessoa, desmontando os pressupostos histórico-ontológicos do conceito monadológico-moderno da autoconsciência e da sua filiação no modelo metafísico-cosmológico grego da consideração do real como coisa dada.” (Portocarrero da Silva, 1994, p. 113).

A desconstrução psicanalítica do *cogito* verificou incessantemente o primado do irrepresentável que determina a representação, tendo como exemplo o da própria consciência (Henry, 1987; Ricœur, 1969).

A linguisticidade, que perpassa todo o enigma do corpo (Marcel, 1935), impõe no pensamento ocidental contemporâneo a não identificação do corpo como uma coisa objetiva, como uma coisa que se tem e de que se dispõe. O corpo é vivido de dentro como um eu mesmo.

É na palavra, na ação, que o eu está presente como pessoa, em carne e osso e é através dela, enquanto pertença de uma dada cultura, que o homem se constitui como portador de uma visão do mundo e das coisas. Ao revestir-se o corpo de significações múltiplas, num universo simbólico, este humaniza-se, constituindo-se também como possibilidade fundamental de expressão e realização do homem na linguagem do mundo.

A não identidade absoluta do eu com o corpo é consequência da natureza humana como *excesso* em relação a todas as potencialidades do corpo orgânico; excesso que se manifesta no pensamento, na vontade, na liberdade que se exprimem e realizam na corporeidade. O corpo incarna a “ordem do simbólico” (Ricœur, 1969, p. 159), reavivando a ligação humboldtiana da linguagem (*energeia*) como visão e constituição do mundo, na qual a “humanidade originária da linguagem significa simultaneamente a linguisticidade originária do estar-no-mundo do homem.” (Gadamer, 1963, p. 531). A linguagem é, conseqüentemente, mediação e não instrumento (reflexivo ou conceptual)

da auto e re-consciencialização do sujeito como unidade tensa de sistemas orgânicos e simbólicos no seio da relação histórica e comunitária que estabelece com o outro. Essa mediação faz-se no tempo, entre um passado e um futuro face ao qual o homem projeta e espera, de modo supra-instintivo, trans-estimulado, supra-situacional e aberto.

Após o período greco-helenístico, a determinação fenomenológica da linguagem ficou prisioneira dos limites intransponíveis atribuídos ao conceito de fenomenalidade (Henry, 2000b). É na *subjetividade constituinte* que Henry (1963, 2000a, 2003b) alicerça a sua filosofia da vida enquanto *auto-afeção*, pretendendo ultrapassar a crítica da aporia husserliana da constituição intencional do Outro, e desenvolver o enraizamento genético da experiência do Outro como alteridade a si, no seu conteúdo incarnado e reflexivo.

Tal regresso à ordem imanentista põe, todavia, em suspenso a intersubjetividade. Por outras palavras, toda a intencionalidade “lingueira” que visa uma significação transcendente não se pode reportar a esta senão na condição de estar já na posse de si na autodoação do *pathos* que faz dela uma vida. Ontologicamente diferente da subjetividade, o corpo objetivo tornou-se uma matéria primeira onde se diluiu a identidade pessoal, e não mais uma manifestação identitária da subjetividade:

“Não é porque o nosso corpo é também um corpo transcendente, um corpo tal como o compreendia a filosofia antes da descoberta do corpo subjetivo, que o ser do homem é um ser situado. Bem pelo contrário, o nosso corpo transcendente objetivo só está situado num sentido que lhe é próprio porque o nosso corpo absoluto já está situado enquanto subjetividade, na relação transcendental com o mundo.” (Henry, 2003b, pp. 267-268).

Em meados do século XX, sob o discurso apologético de um novo imaginário do corpo, de crítica às modalidades sociais da existência corporal (com toda uma literatura, a apelar à “libertação do corpo”) o corpo é posto não como a condição do homem, mas como existência exterior ao homem concreto, um outro si-mesmo. Ontologicamente diferente do sujeito, o corpo torna-se cuidado e objeto de inquietude: é o corpo como *alter-ego* (Le Breton, 1990), única permanência incontestável, propriedade alvo de todo o tipo de investimento, “lugar” de conquista e mesmo de sedução.

É necessário submeter à crítica as variações intencionais do corpo objetivo *no* tempo, as suas marcas no rosto e cabelo pois urge permanecer “jovem”. A finitude da carne expressa na doença, na precariedade e na dor que a atingem, a sua vulnerabilidade

e fragilidade, originam a objetivação do corpo, conduzindo o homem à “utopia de saúde perfeita” (Illich, 2004), à procura da imortalidade e da “amortalidade”.

A ideia de saúde é coisificada, mercantilizada e transformada em objeto científico-tecnológico. Com a dissolução da carne, a experiência da ideia de saúde perde a sua dimensão de experiência singularmente vivida. É valorizada como bem puramente fisiológico num horizonte de esperanças reificadas, numa visão objetivista da dinâmica corporal e mundana onde todas as significações que fazem desta um corpo vivente ou um corpo-carne (*Leibkörper*) são reduzidas, e onde a saúde deixa de ser referente metafórico e passa a ser entendida como “otimização de um risco” (Illich, 2004, p. 334).

Referindo-se a esta problemática da “saúde do ser”, da saúde como *ser-no-mundo*, Gadamer afirma que estamos em face de um primado metodológico da doença sobre a saúde. A saúde “relewa do equilíbrio entre as doenças e o estado natural de bem-estar de que não temos consciência, tanto quanto não seja quebrado: a saúde torna-nos, assim, esquecidos *de nós mesmos*, tal como da pertença a uma tradição de compreensão do mundo.” (Gadamer, 1998, p. 122). Tal como o sentido de um texto, a saúde define-se pela impossibilidade de penetrar o mistério da sua presença incessantemente atualizada. O seu contraponto ontológico situa-se muito certamente no

“[P]rimado do ser íntegro, na evidência da vida, para a qual empregariamos antes o termo de bem-estar, se é que esta evidência pode ser sentida. Mas o que é o bem-estar senão precisamente aquilo, sem que o procuremos, que permite abrimo-nos sem dificuldades e sermos recetivos a tudo?” (Gadamer, 1998, p. 84).

A doença, no corpo físico, sempre pôs problemas nos termos de um sistema autónomo que reage constantemente aos sinais endógenos e exógenos. A conceção de que o corpo doente é, antes de mais, um corpo-vivido que se ancora no mundo pela vontade e ação altera as regras de relacionamento e ação terapêutica (enquanto ação hermenêutica) na situação clínica, existentes até ao século XX, já que é no campo da prática, da ação humana, que a problemática do corpo-sujeito emerge. A este propósito, Gadamer escreve que o paciente tem, face ao médico, uma expectativa e necessidade de autoridade não tanto por causa da real superioridade do seu saber e da sua experiência médica, mas sobretudo por causa da solicitação que o paciente lhe endereça (Gadamer, 1998).

No campo da Bioética, particularmente na reflexão e questionamento sobre a crise do corpo, a problematização da relação com o mundo contextualizou a marca da doença

como a redução progressiva da subjetividade ao seu corpo orgânico. A tentação de “reciclar” o corpo, na recusa da sua relação com a dor e com o sofrimento, foi o reflexo da representação de um corpo-objeto *re-articulável* e de uma *medicina desencarnada*. Em nome de uma *medicina das evidências* espera-se que a medicina constitua referências a partir de domínios e parâmetros embebidos de estatísticas, todavia irreduzíveis à pessoa singular, concreta e situada numa biografia e história, num tempo individual e cósmico, narrativo.

Contemporaneamente, a medicina tem vindo a ser confrontada com uma nova exigência que não a de aliviar a dor e o sofrimento antes a de responder a desejos pessoais (as técnicas de procriação medicamente assistida/PMA, a medicina do envelhecimento (Jonas, 1994, 1996), entre um número crescente de soluções de natureza biotecnológica para fazer face ao problema do núcleo da irredutível e inevitável facticidade humana). Do ponto de vista bioético, lê-se então o sintoma de uma *medicina do conforto* em torno de uma *contingência logocrática e tecnocrática*, embebida da *ὑπόρις* nietzschiana e do *eterno retorno*.

Este questionamento e crise do corpo são acompanhados pela crise de crescimento do individualismo contemporâneo, a saber, a de uma sensibilidade narcísica. A crise dos valores problematiza a relação com o mundo, e é neste contexto que o corpo se torna refúgio e valor último de juventude, sedução, vitalidade, “melhor amigo”, “capital” que é preciso gerir com os melhores recursos, propriedade de primeira ordem, objeto de todas as atenções, de todos os cuidados e tratamentos:

“Um artifício da Modernidade faz passar por ‘libertação’ aquilo que não é senão elogio do corpo jovem, são, esbelto, higiénico, sedutor. A preocupação com a aparência, o culto da forma, o imperativo da boa saúde, induzem uma relação a si atenta, frequentemente rígida. Os valores cardeais da Modernidade (...) são os da juventude, da saúde, da vitalidade, da sedução, da higiene. Elas constituem as pedras angulares da narrativa moderna sobre o corpo.” (Le Breton, 1993, pp. 6-7).

O indivíduo é a tal ponto reduzido à sua corporeidade orgânica que, quando ela se degrada (a velhice, a doença), aquele crê perder a sua dignidade: “A fraqueza da vida consiste na sua vontade de fugir de si mesma – e tal é uma tentação permanente.” (Henry, 1987, p. 128).

A tentação de “reciclar” (Lipovetski, 1983) o corpo na recusa da sua relação com a dor, com a angústia, com o sofrimento, é o reflexo da nova representação de um corpo-

objeto até ao seu mais íntimo recanto. A ideia de *saúde perfeita* é subsidiária daquela ideia, pois, tal como o corpo, a saúde foi objetivada e definida como ausência de doença e dor, desapossando assim o corpo-próprio naquilo que o define: as suas vivências, a dor e o sofrimento como afeição originária, logo não objetivável ou representável. A doença é representada como “aquilo” que torna opaco, é o impasse e obstáculo à experiência originária de autenticidade humana. A doença é percepção difusa da tensão de uma distância (*alienação*) entre o eu e o si, que se exprime ao longo de toda uma vida humana. Neste contexto, Canguilhem (1971) defende que

“Quando se trata da doença, o homem normal é aquele que vive a segurança de poder impedir nele aquilo que no outro iria até às suas últimas consequências. Portanto, o homem normal – para poder acreditar em si mesmo e dizer-se como tal – necessita não só de antecipar da doença, como inclusive levar a sua sombra consigo.” (p. 231).

Tal como a experiência pática e de sofrimento, o estado de saúde não é objetivável apesar de o terem tornado um sector das aparências. A procura da saúde foi fortemente incrementada pelas políticas socioeconómicas e científico-culturais do pós-guerra, tornando-se uma liturgia social celebradora de certezas (Illich, 1999), mediada e instrumentalizada pelas vertentes técnica, social e cultural: técnica, com a sinergia terapêutica, paradoxalmente criadora de novas doenças; social, pelo desenraizamento e angústia existencial que o diagnóstico opera, assombrando o doente, o velho, o deficiente, o moribundo; cultural, com a promessa do progresso incarnado na ideia de amortalidade, e conseqüente recusa da condição precária, falível e sofredora (*pática*) do homem.

“Quanto mais a oferta da pleora clínica for o resultado de um compromisso político da população, mais intensamente se sente a falta de saúde. Em outras palavras, a ansiedade mede o nível de modernização e, mais ainda, o de politização. A aceitação social do diagnóstico ‘objetivo’ tornou-se patogénica no sentido subjetivo.” (Illich, 2004, p. 331).

A instituição simbólica da cultura moderna tornou, portanto, a ideia de saúde uma metáfora social, opondo-a à ideia de *salvação* (*salut*) e transformando a sua procura no fator “patogénico” (Illich, 2004, p. 330) predominante:

“Em meados do século XX, a ideia de ‘investigação em saúde’ tinha um significado diferente do que é hoje. Segundo a ideia que hoje se defende, o ser humano que necessita de saúde é considerado como um subsistema da biosfera, um sistema imunológico que deve ser controlado, regulado, otimizado, como ‘uma vida’. (...). Pela sua redução a uma vida, o sujeito resvala num vazio que o sufoca.” (Illich, 1999, p. 29).

A saúde e a doença tornaram-se pontos de cruzamento de sistemas de curvas de probabilidades organizadas num determinado quadro clínico. O corpo, enquanto marca do seu meio natural e social, faz parte integrante desse processo de institucionalização simbólica – instituição da sua identidade e da identidade dos sujeitos –, estando em constante conceitualização, quer como ser biológico, quer como produto cultural:

“Como qualquer organismo vivo, o ser humano é geneticamente programado e programado para aprender. Toda uma gama de possibilidades é oferecida pela natureza no momento do nascimento. O que é atualizado é gradualmente construído durante a vida através da interação com o ambiente.” (Jacob, 1981, p. 126).

Nesta questão, (Merleau-Ponty, 1976) pôs antes a tónica no facto de a organização anatómica do corpo deixar aberta *possibilidades* comportamentais de criação de significações a ela mesma transcendentemente e, no entanto, imanentes ao comportamento enquanto tal:

“No homem, tudo é natural e tudo é fabricado, como se quiser, no sentido em que não há uma só palavra, uma só conduta que não deva algo ao ser simplesmente biológico, e que ao mesmo tempo não se furte à simplicidade da vida animal, não desvie as condutas vitais de sua direção, por uma espécie de regulação e por um génio do equívoco que poderia servir para definir o homem.” (pp. 220-221).

Tal como as múltiplas “técnicas do corpo” (Mauss, 1983, pp. 378-379), a ideia de saúde é institucionalizada simbolicamente em função do que as ciências objetivam, nomeadamente as biotecnologias, e que institucionalizaram como questões a resolver, sempre em fuga das questões do sentido, do excesso.

Pensar este excesso significa pensar o corpo a partir *do dentro*, como corpo subjetivo, como corpo vivente (*chair*), e não já redutoramente biológico. O que a concepção e conhecimento do corpo biológico mostrou é que a sua perspectiva de fora, enquanto sistema objetivo, institui o corpo como uma totalidade *sem dentro*:

“Ou um sem 'dentro' que não seja senão o interior de um saco que possamos abrir cirurgicamente para intervir ou observar, portanto um dentro que pode sempre ser sempre convertido de fora, a saber um falso dentro, um dentro unicamente empírico que nada, a não ser o limite factual da pele, dos músculos e dos ossos, matiza o seu dentro.” (Richir, 1993, p. 28).

Enquanto seres históricos, os homens mantêm uma relação original com este corpo biológico já que as conceções do senso comum acabam por integrar com relativa rapidez as representações da ciência:

“Longe de uma ciência como a biologia poder fornecer-nos sobre ele quaisquer esclarecimentos, é pelo contrário sobre um tal saber que ela mesma está fundada; ela não pode pretender explicar o que pressupõe como sua condição de possibilidade, como o horizonte ontológico no interior do qual pode encontrar os seus objetos, fornecer as suas explicações e, desde logo, pôr os seus problemas.” (Henry, 2003b, p. 5).

A aspiração quimérica à saúde eterna resulta da constatação moderna da precariedade da existência humana. A doença (e a loucura) traça esse mesmo limite onde a saúde é ilusão vital, um tempo fora de toda a temporalidade, o bem acabado do humano como encarnação de uma saúde, constituindo-se *a posteriori* como o espaço de uma comunidade humana unificada numa prática normativa da vida como valor social natural. O corpo é objeto, vetor útil, indispensável à vida. À sua maneira ele torna-se a prática do *modus vivendi* moderno, sendo aí que se situa a junção com esta noção de saúde: técnica de vida que permite ao corpo, apesar de tudo, subsistir.

Definitivamente e radicalmente biologizado, o sujeito humano integra-se na ordem das técnicas de tratamento. No recurso compulsivo generalizado à medicina, é toda a vida quotidiana do homem que se inscreve num projeto socio-terapêutico normalizador da vida de todos os dias, espécie de negação do *sensus communis*. Em última instância, a figura do médico emerge como constituição de um novo poder ou autoridade sobre a vida e a morte, e que doravante dita as normas ao sistema simbólico e cultural.

O corpo biológico é o lugar-comum das determinações científicas que o constituem e, por conseguinte, não se constitui em solo originário, pois já é um produto da reflexão humana: “Na verdade o corpo da biologia é de alguma forma um objeto cultural, ele é, a este título, essencialmente histórico, quer na sua aparição quer nas suas

modificações que não são senão aquelas que o desenvolvimento da própria ciência traz.” (Henry, 2003b, p. 5).

As contribuições das reflexões de Henry para a reflexão de uma filosofia da medicina, nomeadamente no que respeita a uma ideia de “saúde” *versus* uma ideia de “doença”, foram fecundas sobretudo pela tónica posta, quer na ideia de autodoação originalmente *patética* de toda a ipseidade transcendental quer na ideia de corpo subjetivo, não obstante a herança husserliana implícita da operação de uma *epochè* do mundo.

A cultura moderna não só reduziu o *saber* cientificando-o, como estendeu ao mundo e às sociedades a auto-negação da vida e do *pathos*, enquanto *sofrer originário* que a sustenta (Henry, 1987). A verdade da dor habita naquele que a sofre já que a sua inscrição é demasiado forte para que a possa verbalizar, e quando existe linguagem, ela é metafórica (Le Breton, 1995). Se eu sofro, é porque sou aquele que vive:

“É por aí que a psicanálise se dissocia das ciências humanas e resiste à redução galilaica, à sua redução linguística nomeadamente, na medida em que, no próprio coração da devastação da humanidade pelo saber objetivista e pelas suas pretensões exorbitantes, ela afirma e mantém, mesmo sem o saber, o direito invencível da vida.” (Henry, 1987, p. 163).

Mas *sentir-se* doente é, hoje, diferente do *estar* doente, dado que contemporaneamente a reificação do modelo de saúde se estabelece num mundo comum, num solo que é originalmente unitário, no qual a consciência *de sentir* e *estar* se tornou dois modos distantes do aparecer: a *epochè* psicológica, a distância entre mundo e sentido, fundamento da *existência* de um si e de um corpo que não pertencem mais ao mundo.

“A carne é sempre um invólucro que mantém uma vida e toda a vida é uma intimidade secreta e material que a partir de dentro modela um corpo para sair do seu inexorável mutismo e ocultação. Por isso, (...) quando vemos carne (e não um mineral) prevemos algo mais do que o que vemos e algo que está nela infundido, ao mesmo tempo escondido atrás dela e expressando-se nela. A carne é sempre um gesto, faz sempre sentido, significa um segredo. A carne é hieroglífica.” (Ortega y Gasset, 1996, p. 224).

Em suma, a desencarnação do ego traduzida na expressão de Franklin (1706-1790), *animal instrumentificum, animal tools making* (Ortega y Gasset, 1977), o

esquecimento do corpo que o homem não apenas *tem*, como *é*. O ser incarnado é um ser sofredor e *impressional*. A carne é aquilo de que se faz fenomenologicamente experiência como sendo própria do corpo (o não visível), e não o simples substrato biológico e molecular (corpo), objeto de tratamento, reparação ou modificação (o visível).

Apesar de subsidiário da dimensão de uma *carnalidade* (experiência de si), de uma experiência subjetiva do corpo não totalmente redutível à sua corporeidade (materialidade física), a ideia de “saúde” tornou-se objeto de apropriação instrumentalizado pela biomedicina e biotecnologias. O esvaziamento do caráter originariamente *impressional* (e incessante) da experiência vital pela tentativa de eliminação da dor e do sofrimento é a sua principal consequência. Submetido ao modelo do “ver”, o *homo theoreticus* omite a sua própria realidade vivente, o seu saber torna-se ciência de objetos que ignora o *homo praxicus* (o homem no seu existir prático cotidiano) e sucedaneamente o *homo socius* pelo imperativo da autonomia individual e particular.

### 2.1. A ideia de corpo e de saúde como significação equívoca

Seguindo a lógica do *corpo vivo* (que é também o corpo humano), a tese de que a condição humana é marcada por uma *tensão constitutiva* (Frogneux, 2002) entre uma ligação a um dado natural e uma constante ultrapassagem deste (*deiscência*), permite discernir a humanidade por entre as próteses que a manifestam e as que a obturam.

Em nome da liberdade de investigação, o critério de desenvolvimento experimental da engenharia genética de “teste e erro” impõe por si só um limite ético ao conhecimento adquirido deste modo, sobretudo numa época em que a *teoria ética* está mais insegura do que nunca da sua natureza:

“[C]ertos desenvolvimentos dos nossos poderes fizeram com que mudasse a natureza da ação humana e (...), uma vez que a ética diz respeito à ação, deveria concluir-se que a mudança de natureza da ação humana exige uma igual mudança na ética; e isto não apenas no sentido de novos objetos de ação se terem acrescentado ao material empírico ao qual há que aplicar regras de conduta tidas

como válidas, mas no sentido mais profundo de que a natureza qualitativamente nova de certas das nossas ações abriu uma dimensão inteiramente nova de significado ótico, para a qual não existe precedente nos modelos e cânones da ética tradicional.” (Jonas, 1994, p. 27).

O corpo manifesta um *excesso de si* e uma liberdade comprometida com a necessidade; é potencialmente substituível e substituído, e, assim, essencialmente aberto às próteses. Fundamentalmente, ainda, as dimensões da abertura e do fechamento caracterizam-no: fechado, para constituir um *si* ou uma subjetividade; aberto ao mundo e aos *outros* (mediados pelos corpos humanos, vivos). Esses diferentes traços permitem então afirmar que as próteses que reforçam a humanidade acentuam o movimento de abertura e das relações que caracterizam a condição carnal *dinâmica e arriscada*. Quando aquelas se tornam um fim em si ou tendem a reduzir o duplo movimento “respiratório” de *deiscência* – entre um enraizamento e uma ultrapassagem desta ligação – reduzem-lhe a humanidade.

Aliviar da dor e do sofrimento, de sintomas aflitivos e incapacitantes é inequivocamente benéfico. Mas do alívio do paciente facilmente se passa ao alívio da sociedade e dos seus problemas de regulação social e à ausência dela num mundo demograficamente sobrepovoado e massificado:

“Levantam-se numerosas questões de dignidade e direitos humanos. A difícil questão da oposição entre manipulação tecnológica do indivíduo (que condiciona) e manipulação simbólica (que capacita) exige respostas concretas. Deveremos induzir atitudes de aprendizagem em crianças de escola através da administração maciça de drogas, ignorando o apelo à motivação autónoma? (...). Deveremos gerar sensações de felicidade ou prazer, ou pelo menos de satisfação, através da estimulação (ou inibição) independente e seletiva dos centros nervosos – independente, isto é, dos objetos de felicidade, prazer ou satisfação e da respetiva obtenção na vida e realização pessoais? (...) de cada vez que assim passamos por cima do modo humano de lidar com os problemas humanos, curto circuitando-o por intermédio de um mecanismo impessoal, retirámos qualquer coisa à dignidade da identidade individual e avançámos um passo mais na via que, partindo dos sujeitos responsáveis, leva aos sistemas de comportamento programado.” (Jonas, 1994, pp. 53-54).

A existência corporal tem a dimensão de alteridade (insubstituível e indivisível); é relacional e comunitária. Através da experiência do viver encarnado singular, desenvolve uma relação consigo mesma, com o outro e com o mundo constitutivo da sua pessoa. A pessoa aponta para um *logos* do ser comunitário e relacional. O que o homem *experiencia* circunscreve-se nos limites da sua própria humanidade. Não há afecção (e afetividade) humanas que não tenham a “marca” da sua fragilidade.

O mundo imprime-se no corpo, sob as instâncias do *pathos*, e não da razão (instrumento lógico da explicação do mundo). O sofrimento e a doença inscrevem-se na *palavra*. A *adequação* entre o mundo das coisas e o das palavras perdeu-se e é, doravante, no mundo das palavras que se tece o destino e a história. Trata-se de reconhecer que as doenças do corpo não são unicamente doenças do organismo: há doenças que resultam não de uma ameaça do organismo enquanto tal, mas de uma ameaça do organismo enquanto afetado pela *palavra* e pela sua significação. A ideia de saúde é expressão da *equivocidade* e metaforicidade discursiva. Nela se articulam os seguintes eixos:

(i) A subjetividade das ideias de corpo e de saúde.

(ii) A doença e a saúde pensam-se conjuntamente.

(iii) A dor e o sofrimento implicam uma alteração não só do estado de saúde como do seu próprio sentido, pois a sua dimensão inacessível, oculta (manifesta no sintoma de equilíbrio e harmonia vital) tem o poder de *fazer aparecer* o tempo e a finitude do homem.

(iv) A doença, o sofrimento, e também a cura, ao transformarem radicalmente o sentido da temporalidade, revelam simultaneamente dimensões que a Modernidade não contemplou nem refletiu.

(v) A defesa de uma significação positiva da articulação saúde e doença no horizonte de um novo paradigma da Filosofia da Medicina, que ainda está centrada nas experiências de objetivação do corpo, da doença, e, em instância da saúde, como perfeição e *amortalidade*.

(vi) A doença não equivale a uma maldição ou experiência transcendente: é, antes, uma forma enriquecedora de “experienciar” a finitude.

(vii) O saber prático como mediação do mundo da ação, das significações, do testemunho, das relações interpessoais e o seu impacto na relação dialógica entre o médico e o doente: a palavra como cura *versus* a palavra como doença.

(viii) A mediação prática, não operatória do saber-fazer, e a sua relação com o *cuidar ético*. Por um lado, nos contextos médico e clínico (*techné*), a abertura ao outro e à experiência contrastiva; ver o outro como um ser de direitos, de dignidade e um ser singular. Por outro lado, proporcionar meios mecanismos para desenvolver a afetividade, a abertura para a escuta e o diálogo, pois estes são valores construídos pelo homem ao longo da sua existência.

(ix) O médico ou o profissional de saúde na ajuda ou testemunho da procura de sentido, num espaço que é o espaço do esvaziamento do sujeito – o hospital.

(x) Os conceitos de autonomia, dignidade e justiça, pretendem-se universais, mas vivem-se de modo subjetivo.

(xi) O ser tocado pela experiência da dor e sofrimento do outro, da sua morte como núcleo da universalidade humana.

### III. O PÓS-PRINCIPIALISMO EM BIOÉTICA

#### *1. A reconfiguração do humano*

Não há nem “espírito”, nem razão, nem pensamento, nem consciência, nem alma, nem vontade, nem verdade; tudo isso é ficção inútil (Nietzsche, 2000, p. 336).

Na clivagem onde a perspectiva dualista punha o sujeito nominativo e o sujeito reflexivo, a ética contemporânea põe a relação e a alteridade. A alteridade é parte de uma outra possibilidade de a linguagem romper com a uniformidade da simples aparência das coisas. Como ser vivente na natureza, portanto vinculados à temporalidade, à caducidade, aos projetos, à memória e ao esquecimento, a pessoa está totalmente imersa na *praxis*. Foi Nietzsche (1992, 2003) quem advertiu sobre as vantagens e inconvenientes da História para a vida, e, no âmbito do acontecer histórico, duvida de que a consciência histórica tenha erigido contra todas as possibilidades de um conhecimento seguro uma espécie de reserva crítica que previne contra todo o dogmatismo. A *praxis* está assim vinculada à responsabilidade, à deliberação e decisão, em suma, ao exercício de cidadania.

Um dos maiores legados do século XIX foi a formação do sentido histórico, o refinamento das possibilidades de compreensão do passado, isto é, as tornaram-se muito mais sensíveis ao *outro* do passado:

“Viver com o Outro, viver como o Outro do Outro, eis a tarefa humana fundamental, que se impõe tanto à escala grande como à mais pequena. (...). Todos somos Outros, todos somos nós mesmos. (...) é igualmente a convivência de diversas culturas e línguas, de religiões e confissões, que nos sustenta. (...). Por isso, não creio em absoluto na meta de uma língua única, nem para a Europa nem para a humanidade. (Gadamer, 2009a, pp. 25-26).

Para além da épica da conjectura, das hipóteses e da demonstração matemática, exploradas para além do entendimento comum, dominantes culturais contemporâneas e *antropotécnicas*, o legado humano é ontológico – é questionamento.

A reabilitação do humano exprime-se na reconfiguração do enfoque ontológico sobre o ser pessoa (cf. Engelhardt, 1995) e sobre a noção de dignidade da pessoa, com consequências na sua implicação na dimensão do pensamento e da vida. Diferença e alteridade, espaço de interseções de sentidos possíveis, a humanidade é acontecimento inacabado. Arrisca, portanto, um questionamento radical da noção de pessoa e os projetos de desumanização em torno de paradigmas éticos em bioética.

À pergunta de Beaufret sobre o significado de humanismo, Heidegger responde em 1946, em *Ueber den Humanismus*, que talvez fosse desnecessário manter tal termo em função do risco que compreendiam os “ismos”. Volta-se às *coisas elas mesmas* quando se compreende a atualidade daquela pergunta, face à força com que as correntes anti-humanistas, desumanistas e pós-humanistas detêm na contemporaneidade. Expressam o sintoma da “ciência extraordinária” (Kuhn, 1989) na problemática da categoria do humano, e que teve no século XX como referências *Humanismo Integral*, de Maritain (1999), *O Existencialismo é um Humanismo*, de Sartre (1978), e *Carta sobre o Humanismo*, de Heidegger (1987), sem excluir textos filosóficos referentes à antropologia, à ética, à memória e à responsabilidade, de autoria de Scheler (1994), Jonas (1995), Levinas (1987a), Gehlen (1987) e Ricœur (1982, 1988c, 1988d, 1990, 2000, 2001a).

Numa análise sincrónica do pensamento que perpassou todo o século XX, a questão da diferença iludida entre o homem e o animal resvalou para a dualidade entre biologismo e animismo, espiritualismo e vitalismo. A biologia molecular impôs um novo paradigma, diferente do da física, onde a organização a diferentes níveis de integração se tornou a chave do novo saber científico e o ponto de partida de novas questões. Foi sobre a passagem do inanimado ao vivo que o seu efeito foi mais evidente e imediato.

A par das ciências computacionais, a biologia molecular reforçou uma tendência para deslocar o problema clássico do corpo e do espírito ou alma, fundamentando-o em novas bases, ditas funcionalistas e como expressão de um estruturalismo impregnado de materialismo. Encontram-se esses primeiros traços no neopositivismo lógico, cujos representantes procuraram eliminar toda a metafísica do campo de investigação da

analítica da linguagem, só reconhecendo rigor na análise das condições de verdade das proposições do discurso. Para Ayer (1991) a relação corpo e espírito é um pseudoproblema de relação entre duas entidades coexistentes no indivíduo pela razão de que a existência de ambos não se põe em termos de entidades primeiras globalizantes.

Corpo e espírito, matéria e consciência não são senão palavras que designam as construções lógicas pelas quais se relaciona diversas experiências. O problema do dualismo, na sua forma clássica, foi criado por um mau uso da linguagem, um uso metafísico que consistiu em atribuir uma existência a uma realidade transcendente – uma substância, que não é senão o resultado de construções lógicas parciais e não verificadas no interior do discurso científico quer da biologia, quer da psicologia.

A nova biologia retirou às ciências da informação e da computação os conceitos fundamentais que lhe permitiram os seus avanços teóricos, dirigindo o seu olhar para a existência, no interior dos organismos vivos, de diversos níveis de organização ou de integração, forçando a reconsideração das relações das disciplinas entre si face à realidade a que elas se aplicam por descrever e explicar. O mesmo objeto – um organismo – é simultaneamente físico (atômico, quântico), químico (molecular), biológico (o macromolecular, o celular), fisiológico (o orgânico), psíquico (a mente, o pensamento, as emoções ou sentimentos), linguístico (a semiótica), social (o normativo, a cultura).

A questão do reducionismo materialista é corolário do novo discurso científico e das possibilidades de unificação das linguagens das diferentes disciplinas; mas por outro lado, a necessidade de unificação das diferentes linguagens tem motivações metafísicas, imposta pelo objeto de investigação – o organismo vivo. É aí que se constata o reaparecimento de duas metafísicas oponentes: a do Materialismo e a do Idealismo.

O desejo de reportar a unidade do organismo à matéria, ou simetricamente ao espírito, sobrepõe-se ao da sua própria organização. Os níveis de organização do real são os do conhecimento porque correspondem a diferentes modos de o organizar consoante os diferentes discursos científicos. A este propósito, segundo Heisenberg (1995) não há ciência da natureza, mas uma ciência do conhecimento que os homens têm da natureza, apesar da salvaguarda relativa ao modo idealista de a interpretar e explicar. Produto da natureza, a ciência é produto humano (ele mesmo produzido pela natureza). Este anel é expressão da recursividade da linguagem que organiza o real,

atribuindo-lhe sentidos e significações. O materialismo nada tem de material, já que ele próprio é fenomenalidade do *ser* (Heidegger, 1984).

Sob a influência da neurobiologia e das ciências cognitivo-comportamentais, por um lado, e da inteligência artificial por outro, há correntes de pensamento com pretensão à sustentação de um estatuto científico da intencionalidade não consciente, natural e não necessariamente humana, mas da qual a intencionalidade humana seria derivada. Todo o esforço da biologia moderna consistiu, assim, em separar intencionalidade de finalidade, teleologia de teleonomia, graças à metáfora do programa e às teorias da adaptação biológica, retomadas no quadro do evolucionismo neodarwinista e dos modelos da auto-organização, contribuindo, todavia, para o aprofundamento do problema nos planos teórico-filosófico.

Face a uma antropologia objetivista e biologista, o afirmar a não identificação do eu com o corpo, significa que o significado humano do corpo é o da pessoa que se exprime e realiza no mundo, na comunicação com o outro e no reconhecimento mútuo. Ao contrário de Maritain, para Sartre (1978) o Humanismo é uma teoria que considera o homem que, enquanto sujeito, se projeta e se perde fora de si, junto dos outros, encontrando-se em constante superação.

Por seu turno, Levinas (1987b) refere que “a experiência absoluta não é descoberta, mas revelação: coincidência do expresso e daquele que expressa, (...) manifestação de um rosto para além da forma.” (p. 61). O outro está presente numa experiência imediata (simbolizada pela nudez do rosto), absoluta e é-me radicalmente transcendente. Em Laín-Entralgo (1989), o corpo é “a situação de um ser que se vê a si mesmo de um modo fundamental e já não acidental realizado no seu corpo.” (p. 251).

O corpo encarna a ordem do simbólico reavivando a ligação humboldtiana da linguagem como visão e constituição do mundo em que a humanidade originária da linguagem significa, simultaneamente, a linguisticidade originária do estar no mundo do homem. A linguagem é, conseqüentemente, mediação e não instrumento (reflexivo ou conceptual) da auto e re-consciencialização do sujeito como unidade tensa de sistemas orgânicos e simbólicos, no seio da relação histórica e comunitária que estabelece com o outro. E essa mediação faz-se no tempo, entre um passado e um futuro face ao qual o homem projeta e espera:

“[É] precisamente a alteridade, o reencontro de nós mesmos, o reencontro com o Outro na língua, na arte, na religião, no direito e na história, o que nos pode levar

às verdadeiras comunidades. Entre nós, chamam-se ciências do espírito as que se baseiam nesta pluralidade de tradições linguísticas e transmitidas pela língua. Têm uma proximidade especial da vida das culturas, do seu devir histórico, da sua diferença que exige não só conhecimento, mas também reconhecimento, uma proximidade maior do que a grandiosa e clara construção que, nas ciências naturais, suporta o processo da investigação. (...). Mas onde não se trata de aprender a dominar algo, aprenderemos repetidamente a conhecer a diferença do Outro no seu ser-outro nos nossos próprios preconceitos. Eis o máximo e o mais elevado a que podemos aspirar e chegar: participar no Outro, conseguir a participação no Outro.” (Gadamer, 2009a, pp. 27-28).

Falamos de um tempo da desconfiança, da decomposição e da desconstrução, onde o homem experiencia a corruptibilidade do tempo, mas a que opõe as suas construções com a finalidade de anular a distância entre a *espera* (futuro) e a *ocorrência* (presente), que já não são meras marcas mensuráveis.

O contributo da Fenomenologia é determinante na conceção da existência do tempo enquanto modo que afeta a consciência. O tempo é a forma pura da espera para uma consciência. A espera, forma originária da transcendência, é a dimensão fulcral da confiança e o traço mais relevante da incapacidade para o agora. Quando a espera predomina, o presente desvaloriza-se. A figura do precário e do finito diminui perante a promessa de infinito e eternidade.

Reconfigura-se a experiência temporal confusa, dispersa e, no limite, muda. O passado já não é objeto de conhecimento; é conteúdo psíquico e ôntico da própria consciência. Como presença, a consciência vive a sua própria morte; como espera, afasta-a. A espera não é expectativa, mas antecipação do que se espera. O que acontecerá é uma consequência de uma construção prévia a realizar. A antecipação e a projeção são, por conseguinte, dimensões estruturantes do conteúdo do tempo e do seu movimento (da consciência).

Após o *linguistic turn* e o *interpretative turn in phenomenology* no horizonte da preeminência vital, humana e social das questões bioéticas, a preocupação com a *existência* transporta no seu bojo a viragem para o espaço da comunicação no qual o ser humano arrisca o seu ser (cf. Heidegger, 1984), arrisca ser visto (cf. Sartre, 1943) e arrisca ser (Jaspers, 1958). Hegel associou *Bildung* a um progresso da imediatidade e particularidade em direção à universalidade, determinação essencial da racionalidade

humana. A formação torna-se, então, uma tarefa humana. O homem caracteriza-se pela rutura com o imediato e natural que lhe é própria virtude do lado espiritual e racional da sua essência. Por isso necessita da formação pela mediação comunitária, intersubjetiva ou dialética da consciência humana, na sua atividade prática e teórica. A apropriação do mundo e da linguagem do que é antigo ou tradicional também se constitui como processo de autoformação da consciência. É o trabalho que sublima o desejo subordinando as necessidades particulares ao interesse geral, o presente ao futuro.

Kierkegaard reafirmava, retomando Aristóteles, a *existência* como algo que subsiste fora da esfera dos conceitos. Neste sentido, e seguindo o caminho de uma fenomenologia da existência tal como foi desenvolvida em Jaspers (1967, 1998) e Marcel (1964, 1999), a primeira característica da existência não é que esta não seja definível, antes que não é conhecível e apreensível objetivamente (*a existência primeira ainda não é*).

Não se pode falar de existência passada ou de existência objetivada que não sejam existências reais e situadas (“ser situado”, de Jaspers), numa “circunstância” (Ortega y Gasset), num “encontrar-se” (Heidegger). Em *Ser e Tempo* (1984), este *encontrar-se* contém um padecer de um carácter, e tem em cada caso a sua compreensão. Através dessa disposição (*encontrar-se*, do ponto de vista ontológico e não psicológico) o ser humano situa-se perante a sua própria situação no mundo (*Geworfenheit*), a sua própria facticidade (o singular facto de *estar-lançado* ou *ser-lançado*). No §31 de *Ser e Tempo*, Heidegger explica que o ser-aí (do ser que se é) é, ao mesmo tempo, constituído pelo compreender. No compreender dão-se certas estruturas “existenciárias” que não possuem fundamento, mas que se sustentam na sua pura facticidade, própria da existência. A existência acontece como projeto: enquanto possibilidade lançada, o ser humano é projeto a realizar, não no sentido de capacidade de deliberação sobre o que deve ou não deve fazer, antes uma estrutura da ação enquanto realização de possibilidades.

“Chamamos à determinação original do sentido do ser e dos seus caracteres e modos oriundos do tempo, a sua determinação ‘temporária’. O problema ontológico fundamental, da exegese do ser enquanto tal, engloba, por conseguinte, o manifestar da ‘temporalidade’ do ser.” (Heidegger, 1984, §5, p. 29).

A distinção entre a possibilidade categorial (possibilidade do estar-aí) e a possibilidade em sentido existencial explica a constituição do ente como projeto que só existe projetando-se para as suas possibilidades. Ortega y Gasset (1977) adquirirá de Heidegger de *Ser e Tempo* (1984) a unidade entre poder ser, projeto e compreensão. A possibilidade é descoberta ou compreendida como possibilidade do nosso próprio ser, a *circunstância*. A estrutura existencial de ser no mundo abre as possibilidades antes de qualquer consideração filosófica ou teoria. O compreender é prévio ao conhecer, e aquele estabelece o âmbito deste.

Uma vez observada cientificamente, a existência desvanece-se porque é sujeita à abstração e generalização. A existência afirma-se como aparecimento concreto do indivíduo humano considerado na sua incarnação física e social, na sua relação dramática a um *tu* e na sua capacidade de recusar ou de assumir a sua condição mortal. A existência abre, tal como o *ser-aí*, o acesso ao mistério e à transcendência. É, desde logo, fundamental a preocupação, o cuidado com a relação interpessoal, do eu com o *seu outro*, *concreto*, e não apenas como pura representação ontológica:

“A ontologia estava ancorada na totalidade do ente, na filosofia da consciência, no sujeito que se representa os objetos e na análise da linguagem, no discurso que identifica os factos e, dessa forma, no primado da proposição assertórica.”  
(Habermas, 1987b, p. 11).

O cruzamento ricœuriano da filosofia do sujeito, da Fenomenologia e da Hermenêutica reconfigurou com um novo fôlego a dimensão encarnada do homem, onde as noções tradicionais de corpo-sujeito e corpo-objeto não abarcam já quer as dimensões do homem considerado do ponto de vista das suas práticas e da sua liberdade, quer a ideia de um sujeito ativo e sofredor (*l’homme capable*).

Após o fracasso do *cogito*, tal filosofia, inacabada por princípio, pretende constituir-se como filosofia primeira (Ricœur, 1988d). A dizibilidade da relação humana com o Outro, no qual descobre o solo da sua finitude, transcende o modelo conceitualista da tópica metafísica do pensar e abre toda uma virtualidade metafórica, simbólica e lúdica que define os contornos ontológico-preconceituais da nova conceção de alteridade. Pensar este Outro é uma tarefa que implica, além de uma aceitação do seu sentido não totalizável nem subsistente, toda uma recusa da lógica apofântica tradicional quer pelo facto de esta reduzir a articulação da abertura e compreensibilidade humana ao desvelamento do “ente tal como ele é”, quer pelo pano de fundo monológico

que a sustenta. O discurso é articulação significativa da estrutura compreensiva do ser no mundo, do homem. A referência resolve-se no poder de mostrar a realidade comum aos interlocutores, e é o aqui e o agora, determinados pela situação do discurso, que subministram a referência última de todo o discurso.

### *1.1. Desafios antropológicos e educação bioética*

If the goal of enhanced intelligence and better health is something that we might strive to produce through education (...) why should we not produce these goals through genetic engineering? (Harris, 1998, p. 173).

Na afirmação de Kant (2017) de que o homem é a única criatura que deve ser educada ou que é suscetível de educação, valorizara o potencial sentido antropológico de antecipação do futuro, pelo qual o homem se demarca das amarras do determinismo biológico, no qual se desenvolvem outros seres vivos. A naturalidade da condição humana está pela sua singularidade condenada à sua superação, e onde a cultura, a educação e a formação desempenham um papel antropológicamente decisivo. Na afirmação “[A] virtude aprende-se” (Sêneca, 1991, p. 697) revela-se uma dialética do aprender, do ensinar e da partilha do conhecimento. O conceito de “Bildung” (Gadamer, 1988b) traduz o processo de autoformação e o que melhor caracteriza a cultura, fundindo estratégias discursivas de natureza educacional e hermenêutica. *Bildung* designa o elemento no qual as ciências do espírito do século XIX viveram. Este sentido de caráter social e ético constituiu-se como segunda instância da unidade existencial, histórica, individual e social do homem:

“Estar à vontade no mundo da cultura significa estar à vontade em muitos mundos, muitas linguagens: estar à vontade na história das ideias, na literatura, na música, na arte. Requer erudição e a capacidade de ver as relações existentes entre os vários mundos: o *nexus*.” (Riemen, 2004, p. 17).

Escapando ao reducionismo da operacionalização dos princípios como ferramentas de avaliação e decisão casuística dos dilemas éticos, à semelhança do discurso jurídico, a educação bioética expõe frequentemente a incapacidade do

princípioalismo em articular estratégias de decisão quando estes princípios entram em conflito na solução de casos (Beauchamp & Childress, 2009; Pincoffs, 1986). A profunda crise na aplicação do modelo da bioética princípioalista (Clouser, 1990), reside em que a adoção de um esquema de princípios implica a categorização epistemológica da bioética, por um lado. A categorização segundo um determinado paradigma científico (o da tecnociência), por outro. Assim, se a bioética é um capítulo da ética, não se pode deixar de ter em consideração que esta última, pelo menos na versão clássica, nunca teve a aspiração de se apresentar como ciência no sentido em que hoje a tecnociência o exige. Neste horizonte deve ser feita a análise da “primeira viragem da bioética” como transformação profunda da razão ética. A ética deixa de estar confinada aos problemas da liberdade e da autonomia humanas e passa, também, a concernir todo o sistema ecológico da natureza, de que depende o mundo que se conhece e habita. Por último, deve-se questionar o papel da formação de uma consciência bioética em articulação com o discurso biopolítico, enquanto ciência prática detentora de um caráter “sinóptico-integrativo” (Oberndörfer, 1976-1977). O atual paradigma mantém a consciência bioética refém da vinculação da abordagem dos problemas ético-morais à prática e ética médicas. Sintoma disso são a heterogeneidade e conflitualidade no seio do seu pensamento e abordagens, retirando-lhe conseqüentemente consistência epistemológica.

A verdade não é universal, necessária e imutável. É, fundamentalmente, solidária da “pré-compreensão” de cada existência singularizada ou pessoal. A ideia do que é moralmente certo só pode ser determinado em situação sob pena de ficar desprovido de sentido ou ocultar as exigências e necessidades concretas dali emanadas.

Nenhum princípio ético ou moral universalmente correto deve ser imposto em qualquer situação: “o que é justo não se determina independentemente da situação que me pede justiça, enquanto o *eidos* daquilo que o artesão quer fabricar está inteiramente determinado para o uso a que se determina.” (Gadamer, 1988b, p. 389).

Em *Cartas a Lucílio*, Sêneca (1991) teoriza que o bem como forma de autoridade e verdade pressupõe a dialética de duas condições fundamentais: primeiro, a vinculação prévia da existência a representações normativas recebidas, cuja autoridade constitui o verdadeiro fundamento da sua relação de afinidade ética com o outro. Segundo, a atenção da existência ao presente da situação concreta da ação, que exige compreender-

se à luz do saber prévio da norma e na qual se determina de cada vez o sentido esquemático da autoridade desta.

Por entre a diversidade de metodologias que se podem escolher para uma investigação no campo da educação bioética, a partilha de saberes e de experiências cria momentos de reflexão que promovem nos indivíduos a ligação entre as competências adquiridas e a implementação criativa da sua utilização em contexto de vida, potenciando o conceito de “conhecimento poderoso” (Young, 2007) da Escola e da Educação como lugares do restabelecimento de um espaço simbólico e prático, onde a dimensão poiética se sobrepõe à dimensão do *status* institucional. Submersos na *poiesis* lúdica, os indivíduos disponibilizam-se para a autoria (Mendes Barbosa, 2013), reapresentam-se, potencializando e atualizando continuamente o campo das suas próprias possibilidades, expressão da ligação do conhecimento a uma prática e a uma cultura (Fink, 1960). A etnometodologia permite explorar as perceções, experiências ou significados dos daqueles que tenham a experiência comum e o conhecimento partilhado de problemas bioéticos. Problemas inerentes à dor, ao sofrimento, à justiça, à dignidade, à solidariedade, à vulnerabilidade, à legalidade, à equidade e à autonomia, sob a forma de casos, devem ser apresentados de antemão (Kumar, 2011) pelos formadores de forma a desenvolver positivamente a intencionalização ética da consciência (e.g. os juízos bioéticos), expressa na estruturação argumentativa e relacional de cada um.

No seio de uma comunidade de investigação pode-se proporcionar o desenvolvimento de competências no espaço interlocutivo ou dialógico, selecionando informação, integrando-a, discutindo-a e organizando-a de acordo com os critérios interpretativo-críticos:

“As informações devem elaborar-se através da sua seleção, a sua interpretação e a sua avaliação. Mas esta elaboração já está completa adiantadamente, quando a informação atinge a consciência prática do homem. (...). As informações em que o profissional baseia o seu poder-fazer já foram elaboradas ‘hermeneuticamente’, quer dizer, já foram limitadas ao que devem responder, porque isso é o que se pergunta. Eis um elemento estrutural de toda a investigação.” (Gadamer, 2009b, p. 40).

Concomitante ao processo gradual de estruturação de uma consciência ética surge a intencionalização do juízo ético: a exigência de uma reflexão fundamentada no

raciocínio deliberativo face a um sistema complexo de problemas, no horizonte da *pergunta*. Deste ponto de vista, aprofundar uma *economia da dádiva* (Mauss, 2008) apela à responsabilidade, ao *endividamento* e ao compromisso ético-político. Na totalidade dos contextos educativos, o papel dos indivíduos é fundamental para uma visão e leitura do jogo-jogado no palco de realidades plurais, de princípios, valores e tarefas. A constituição teórica e discursiva de um lugar onde os valores do reconhecimento, da responsabilidade, da solidariedade e do endividamento mútuo só podem ser apercebidos no seio de relações educativas e pedagógicas (Freire, 1997), espécie de pontos de equilíbrio instáveis no horizonte da dialética do amor e da justiça, ou seja, de uma ponte entre a poética do amor e a prosa do justo. Nele se aporta a narrativa como registo da fragilidade humana, fundamental para a tarefa de reconfiguração da identidade, do *si* quotidiano e concreto.

“A refiguração pela narrativa confirma este traço do conhecimento de si que ultrapassa de longe o domínio narrativo, a saber que o si não se conhece imediatamente, mas unicamente indiretamente pela passagem de signos culturais de todas as espécies que se articulam nas mediações simbólicas que já articulam sempre a ação e, entre elas, as narrativas da vida quotidiana.” (Ricoeur, 1988a, p. 304).

Extravasando as fronteiras da experiência empírica, o discurso narrativo permite elaborar juízos que integram a sua dimensão subjetal (a historicidade subjetiva) e a dimensão objetal do juízo (a historicidade clínica). As projeções de cada um na angústia do sofrimento e dor, da doença ou da morte, uma vez partilháveis, fazem-se sob a forma de narratemas em que a humanidade de cada um se quer dizer para além do “acidente” que o enclausura na des-subjetivação: “As ficções narrativas permanecem variações imaginárias à volta de um invariante, a condição corporal pressuposta constituir a mediação inultrapassável entre o si e o mundo.” (Ricoeur, 1988b, p. 302). A identidade narrativa estrutura-se no encontro entre a linguagem (narratividade) de *si mesma* (a *experiência subjetiva* como consciência das suas capacidades, a descoberta do seu corpo, as capacidades de leitura e de escrita) e a prática, a ação – a *experiência objetiva*.

Face ao risco de se perder sabedoria no conhecimento (Jorge, 1994) quando a racionalidade prática do próprio homem se transforma em objeto da ciência (Gadamer, 2009b), a racionalidade ética constrói-se a partir da aprendizagem e da comunicação. A ordem universal da linguagem é o que permite pensar a ordem pessoal da experiência:

a linguagem não é o ser mesmo, antes a possibilidade de ser outro. Essa possibilidade é histórico-ontológica e não meramente sintático-gramatical. Nem a historicidade pode ser determinada sem a sua dimensão linguística, nem a linguisticidade determinada sem a sua dimensão historicista. A problematização da realidade deve, portanto, pensar o próprio movimento dessa relação.

A linguagem é o lugar comunitário e planetário do estar em relação. Educa-se o pensamento e formam-se consciências em sociedades pluralistas, tanto religiosamente como política, moral e filosoficamente, onde conta, na expressão de Humboldt, a força (*ενέργεια*) da palavra. A linguagem não é um produto morto (*totdes Erzeugtes*), nem sequer um produto, mas sobretudo uma produção (*Erzeugung*), uma atividade (*Energeia*) (Humboldt, 1990).

A interpenetração dos discursos cultural e bioético é um dado adquirido, pelo que é determinante realçar nesta matriz a importância do peso social, económico e cultural das atitudes coletivas perante a saúde a doença, a distribuição de recursos e a sua sustentabilidade, a conceção e imagem que se tem do corpo humano (Clavel, 1998) e o modo de as refletir no conjunto do imaginário social, nomeadamente as teses hibridistas, transumanistas e pós-humanistas (Meilaender, 1995).

“A autocompreensão cultural de uma sociedade adianta os critérios pelos quais se orienta a valorização social das pessoas, porque as suas capacidades e realizações são avaliadas intersubjetivamente pela medida em que podem contribuir para efetivar os valores culturais definidos; nessa medida, esta forma de reconhecimento recíproco também está associada ao pressuposto de um contexto de vida social cujos membros formam uma comunidade de valores através da orientação por objetivos comuns.” (Honneth, 2011, p. 166).

Na reflexão sobre problemas bioéticos, o estudo do conhecimento ético que governa a ação moral deve ser aplicado à vida histórica porquanto as múltiplas tradições e horizontes de pensamento se entrecruzam e fundem (Jauss, 1978) em pontos que se tornam consensos, “comunalidades” de sentido, lugares de reencontro a que se deve estar atento, aprofundar e valorizar. Temas-problema como dignidade, dor, vida, morte, reciprocidade, alteridade, autonomia, não maleficência, beneficência, justiça distributiva, responsabilidade, dignidade, neuropotenciação ou melhoramento (*enhancement*) humano, “cyborgologia”, hibridismo e sustentabilidade ao nível dos recursos naturais e planetários, podem ser pensados a partir de fontes filosóficas

diversas, tendo a preocupação de comunicar e recuperar esses pontos comuns, universais, partindo das noções de *risco* e de *vulnerabilidade*. Estes conceitos são a face da mesma condição que é a humana.

O risco apresenta o lado “objetivo” da fragilidade humana: as coisas que podem acontecer, “o quê”; e a vulnerabilidade o lado “subjetivo”: a potencial vítima de risco, o “quem” (Coeckelbergh, 2013). Se uma visão puramente orientada para o risco tende a resultar em análises quantitativas, cegas à experiência subjetiva, a orientação de cada um, numa perspectiva subjetivista, também não o evita. A vulnerabilidade constitui-se, assim, como categoria antropológica e humana que incorpora e integra as anteriores dimensões. Todas elas permitem refletir sobre a oportunidade de os indivíduos se implicarem na procura de soluções moralmente desejáveis relacionadas com questões relevantes do mundo atual global, mediante a defesa de propostas viáveis e justas que possam ser contrastadas com outras opções igualmente baseadas em princípios de valor:

“O drama desta falta de pensamento é o de que priva progressivamente as pessoas da sua capacidade de decisão. (...). A vida contemporânea torna-se assim um espetáculo infeliz de paternalismo. (...). Repare-se na coleção absurda de referendos sobre o aborto, a eutanásia e outros assuntos bioéticos. Como é possível termos chegado ao ponto de decidir eleitoralmente sobre assuntos desta complexidade? A resposta (...) por um lado, revela a sabedoria dos povos e a sua estima por processos de decisão democrática; por outro lado, denuncia a monumental ignorância sobre os aspetos mais fundamentais do corpo e do espírito das pessoas.” (Curado, 2010, p. 7).

Enquanto a ciência se desenvolve independentemente da aplicação, a técnica, tal como a ética, é aplicada ao conhecimento (Gadamer, 1963); quer o saber técnico quer o saber ético têm em comum o facto de, não sendo um saber abstrato, determinam e dirigem a ação, implicando um saber prático (*epiēkeia*) (Aristóteles, 2004) adequado à tarefa concreta.

A abordagem bioética segundo uma ética narrativa constitui-se, simultaneamente, como o solo quer da discussão dos limites entre a ética médica e a ética (*virtude*), quer da reflexão sobre a prática médica (Tovey, 1998). Qualquer intérprete (e.g. o médico, o clínico) deve ter em conta que a narrativa do paciente comporta a possibilidade de inúmeras interpretações, pois na ação e submerso na “poiesis” lúdica o sujeito re-apresenta-se, potencializando e atualizando continuamente o campo das suas próprias

possibilidades (Fink, 1960), sendo este mesmo paciente o último autor do seu próprio texto. Ora, a reaproximação da ética médica à bioética é rica de sentido, pois ao contrário da primeira, que se circunscreve às obrigações do médico face ao doente, a segunda, e face à prática médica (Wolpe, 1998a), confere cada vez mais peso às decisões da pessoa, do paciente. As histórias de vida (Leite Méndez, 2011) assumem-se como o elemento significativo para aprofundar o dever do exercício da profissão e de como esta adere ao pessoal, político, social, sabendo que cada um narra a sua história a partir da subjetividade própria e em relação com as suas experiências, dando significado a uma forma de exercer o profissional a partir do pessoal, e vice-versa. Como defende Bruner (1997), através do pensamento discursivo e narrativo dá-se sentido às vidas e aos eventos em que se está envolvido, integrando-os em relatos.

A história deve ser horizonte de *esperança* ético-social, política e económica, em situações problemáticas e conflituais determinantes à escala global.



## **III PARTE**

Se algo tem capacidade de renascer, de aflorar quase repentinamente na consciência de uma época deve-se sem dúvida à profundidade do seu enraizamento. Quer dizer, só pode renascer o que está numa tradição mesmo que esquecida (María Zambrano, 1987, p. 13).



## I. FINITUDE E POSSIBILIDADE

A obra de Gadamer contém alicerces e referências estruturadoras de uma antropologia (Azevedo, 1997), na medida em que, sob a influência dos conceitos heideggerianos de tempo, de existência humana e de finitude, constrói uma tessitura onde o problema hermenêutico da compreensão e interpretação é fundamentalmente um problema humano: “um problema que se reporta à possibilidade mesma da existência humana.” (Gadamer, 1982, p. 40). A experiência do mundo através da linguagem é a condição fundamental e geral de toda a situação humana, pelo que o fenómeno da compreensão se constitui como subsidiário da condição humana. Os problemas da historicidade e da memória residem no modo como o *ser-aí* é com um outro, que interpela pondo questões. É também, enquanto estrutura do ser finito, o distanciar-se livremente de si próprio num diálogo infinito, o de se transcender em direção à verdade e à perfeição (Gadamer, 1988b, 1992). Assim, desenvolveu uma filosofia da finitude e ao mesmo tempo da temporalidade.

Apesar da influência da analítica heideggeriana, Gadamer considerara que aquela conceção da existência humana deixava sem pensar o problema do outro. O “ser com” (*Mit-sein*) não foi desenvolvido de forma suficientemente clara no sentido de o ser humano ser fundamentalmente um ser em relação com o Outro no sentido de que o seu ser depende desta sua relação com o Outro. Em Heidegger (1984, 2008), pelo contrário, o “ser com” é uma afirmação sobre o ser aqui que, de certo modo, deve deixar que também o Outro mereça apreço e estima. O “cuidado” é sempre ter cuidado no seu próprio ser, e o “ser com” é, na realidade, um deixar que o Outro também seja e não seja um autêntico estar dirigido a ele. O pensamento do outro é algo mais do que o redutor “com-ser” de Heidegger porque torna cada pessoa aberta ao outro, implicando que o outro tem direito à sua existência e que este também é a sua justificação para a própria consciência moral (Gadamer, 1996).

Historicidade, abertura e finitude são os ícones de uma racionalidade prática e ética delineadoras de uma ontologia da historicidade e da finitude da consciência. Sob o ponto de vista de uma filosofia da finitude, surge a possibilidade da reapropriação do conhecimento histórico sem se cair no relativismo, precisamente com o reconhecimento

de que todo o nosso conhecimento está ligado à sua própria situação histórica, e conseqüentemente, à restituição da possibilidade de visitar o passado a partir do ponto de vista histórico (a fusão de horizontes).

A dimensão mais intrínseca da finitude consiste no conhecimento dos limites quando se está em relação com os demais. Nesta relação ética, segundo Gadamer, torna-se clara toda a incapacidade, ou impossibilidade, de alguém se nos adequar às exigências do outro, de compreender as exigências do outro. O modo de não sucumbir nesta finitude, e de a viver na *justa distância* (Ricœur, 1995, 2001c), é abrir-se ao outro na situação do diálogo, de escutar o outro, o *Tu* que está aí diante.

É em toda a experiência ôntica que reside a dimensão originária, fundamental, da verdade; é essa a pertença essencial do homem ao sentido da sua existência no mundo. Toda a filosofia pós-cartesiana refletiu o paralelismo entre a racionalidade e a fundamentação sistemática do saber decorrentes de uma ontologia da subjetividade transcendental e de uma ideia de essência humana envolvente do domínio prático-ético: a ética como mediadora entre o mundo da vida (como forma concreta da vida) e a dimensão prático-empírica, vivencial, é reduzida ao plano do universal-transcendental: do saber ser (modelo da *phronesis* aristotélica) é reduzida ao dever ser.

Depois de Husserl todas as filosofias partirão do homem concreto, situado no mundo. O homem deixa de ser meramente pensado como razão, mas antes como homem no mundo. O mundo, por seu lado, deixa de ser objeto para pertencer ao próprio sujeito. Passa-se da ideia de distância entre o sujeito e o objeto, entre o homem e o mundo, para uma ideia de familiaridade. O mundo não é o objeto do conhecimento, mas o lugar onde se vive, onde é permitido ter esperança e um projeto. O mundo é o lugar da habitação, algo de familiar; é o mundo das coisas, dos utensílios; não é um objeto, mas faz parte do homem, o qual já está lançado perante uma situação.

A necessidade de uma outra forma de conhecimento, um conhecimento compreensivo porque capaz de relacionar o sujeito e o objeto (o ser-outro), transforma a relação em interpretação, explicitação e tradução do outro. As análises de Husserl da *Lebenswelt* e da “constituição anônima de todo o sentido e de toda a significação que forma o solo e a textura da experiência, mostraram definitivamente que o conceito de objetividade representado pelas ciências não exprime senão um caso particular.” (Gadamer, 1963, p. 39).

A análise de Heidegger (1984, 2008) sobre a estrutura do modo de ser do homem significou a superação de uma concepção monadológica e autossuficiente do homem, radicando a essência humana na ligação ao *outro* e aos outros, à tradição, no quadro das sociedades e das suas instituições enquanto mediações significativas da linguagem. Apesar de Husserl ter começado por des-substancializar o *ego* e por o ter reduzido à sua esfera pura de pertença intencional, acaba no fim da *Quarta Meditação Cartesiana* por se render à evidência do *outro* enquanto núcleo fenomenológico não reduzido. Quando o outro é aquele que vê e não aquele que se vê (o ser perante o outro) constitui-se a experiência do outro não mais como corpo objetivo na minha representação, mas como *sujeito* (Sartre, 1994).

A ontologia da compreensão de Heidegger revoluciona toda a problemática ligação entre reflexão, existência e linguagem por uma “súbita inversão que substitui a consideração de um *modo de ser* pela de um *modo de conhecer*.” (Ricœur, 1969, p. 23). A obra de racionalização e sistematização do mundo só poderá ser, por conseguinte, explicitada pela hermenêutica da facticidade enquanto analítica do modo prévio de estar aí do ser, no mundo, razão pela qual Heidegger não fala em sujeito como algo que está separado do mundo, mas de *Dasein* – algo que está em relação e é inseparável do mundo. Não fala também de objeto, no sentido de coisa distinta do sujeito, mas de utensílio, que exprime a relação do homem com as coisas.

É no uso que as coisas manifestam a sua significação. O homem não está antes de tudo no mundo a contemplá-lo, mas sim envolvido nele de uma forma prática e utilitária. Pela sua facticidade, o sujeito na sua experiência hermenêutica regressa na veste do objeto, já que de nada valerá criar horizontes alternativos de sentido, de realização pessoal e coletiva, se estes são forem apropriáveis por aqueles a quem se destinam.

A verdadeira experiência é a experiência da finitude humana (Gadamer, 1975, 1988b) pelo que o objetivo da hermenêutica da facticidade é o de dissipar ocultações, extirpar distorções em direção ao ser (anunciado pela existência), o que passa pela ultrapassagem dos modelos teóricos sujeito (*res cogitans*)-objeto (*res extensa*), consciência-ser. O homem como *ser-aí* é quotidianidade na sua existência, praxis originária penetrada de preocupação e cuidado.

Na estrutura temporal da existência humana, os círculos vitais mediatizam-se pelo intercâmbio de palavras, pelo equilíbrio de interesses, pela estrutura de comunidades

baseadas na língua, linguisticidade esta através da qual “a sociedade humana se eleva acima da lei do instante e da existência do indivíduo em si mesmo”. (Gadamer, 2009a, p. 112). Este fundo extralinguístico e experiencial da linguagem e da interpretação reposiciona a questão da pertença ontológica em que o trazer à linguagem o *não dito*, garante o descentramento, quer da linguagem quer do sujeito:

“Todo o consenso linguístico não pressupõe só um acordo sobre os significados das palavras e sobre as regras da língua que se fala; por referência às ‘coisas’, em que tudo aquilo que se pode discutir com algum sentido há muitas coisas que permanecem indiscutidas.” (Gadamer, 1992, p. 465).

A fenomenologia da temporalidade da percepção conduz à assunção da historicidade de toda a experiência ao nível do mundo da vida. A realidade humana é estruturalmente dinâmica na relação do eu com a natureza e o mundo; ela é marcada pela temporalidade, já que o homem, revelando-se um ser que está orientado fundamentalmente para o futuro, que está por fazer (Marcel, 1944) só vive através de projetos e esperanças: “[A]quilo que o homem é, o que na linguagem tradicional da Metafísica se chama a ‘essência’ do homem, reside na sua existência. (...). *O Homem é o pastor do Ser.*” (Heidegger, 1987, p. 47; 55).

A estrutura existencial do homem como *projeto lançado* é o próprio movimento da transcendência, orientação para a verdade hermenêutica.

“Onde há seres humanos, há distância. Há tempo, sentido do tempo, abertura para o futuro, inclusive também na percepção do próprio fim. Dominação, poder e vergonha, fruição, posse e êxito – tudo isto se encontra na afluência de possibilidades da orientação humana da vida e se insere na ordem dos círculos vitais da família, sociedade e Estado – e, muitas vezes, contra eles.” (Gadamer, 2009a, p. 111).

Primeiramente e em geral, o homem encontra-se na impropriedade ou perdido no *ser-com* e no *existente*. No entanto, na medida em que se sente “preocupação” eleva-se ao seu mais poder-ser e, portanto, à totalidade da sua existência. Nesse processo, determinado pelo seu passado, projeta-se para o futuro movendo-se no presente, dado a cada momento. Mas é a morte, como expressão radical dessa temporalidade, que se constitui como o modo mais profundo da experiência de *finitude* (Heschel, 1971).

A autenticidade do homem, como ser temporal, aberto e finito, emerge nessa irreduzibilidade do esperar e no projetar. E é aqui que reside a sua existência temporal como dimensão antecipativa da perfeição. A verdade hermenêutica subjaz a toda a existência (antecipação da perfeição) e é originariamente sentido e abertura de sentido –faz parte da facticidade existencial.

As ciências humanas são, a partir do século XX, obrigadas a superar a brecha do homem e do natural. Em *O Paradigma Perdido*, Morin (1991) aponta as várias transformações científicas em torno do ser humano, preconizando uma antropologia fundamental: a impossibilidade de abordar insularmente o homem; a mutação biológica do conceito de homem em função da alteração do conceito de “vida” (fenómeno físico-químico).

À semelhança de Prigogine e Stengers (1979) para quem há uma aliança entre o homem e a natureza, Morin (1987) alarga-a ao nível do objeto: é o mundo que não é natural e é o homem que não é só humano – a antropologia fundamental é interdisciplinar. A “unidade do homem” fora criticada por Lévi-Strauss por não ter relacionado as estruturas base do comportamento com a neurofisiologia.

A clivagem biologismo e espiritualismo só seria superada por uma lógica da auto-organização atribuída aos sistemas que conseguem complexificar-se num certo tempo e são capazes de produzir novas formas de organização na ausência da influência programada do meio (Schrödinger & Penrose, 1992; von Foerster, 2001). Segundo von Foerster (2001), os sistemas organizados de Schrödinger, com o princípio da desordem a partir da ordem, não vira que os seres vivos conseguem produzir níveis de ordem a partir da desordem, a ordem a partir do “ruído”. O universo da matéria também apresenta uma ordenação, ou seja, os fenómenos que se julgavam ser só próprios dos seres vivos também são da matéria não viva, apesar de não sistematizarem essa ordem. A revolução biológica, no século XX, deu lugar a uma nova conceção de vida: ela é auto-organização, e pode ser abordada pelo paradigma da ordem ou pelo paradigma da desordem. Por outro lado, a descoberta da universalidade do ADN e a descodificação do genoma humano mantiveram o rumo da imbricação entre a natureza e o homem. A categoria da complexidade exprimiria esta impossibilidade de se conhecer intrínseca e totalmente um sistema vivo. Em ciência (e.g. biologia, física, química, sociologia, psicologia) observa-se a estrutura de um organismo nas diversas partes que o constituem. Observa-se o funcionamento do organismo como um todo e as partes

conjuntamente, ao mesmo tempo, com as mesmas técnicas de observação e de medida. Quando se pensa numa célula reapresenta-se a sua totalidade, mas não se vê nenhuma das funções que presidem à sua organização. Consequentemente, para nomear alguns, os conceitos de átomo, célula, organismo, corpo, homem, mente, sociedade, são representações de reconstituições. Na elaboração da sua *sapientização* do saber, Morin recorreu a von Foerster e a Prigogine para concluir que o homem é homem enquanto *sapiens demens*:

“Não podemos conceber a complexidade do ser humano sem pensar a dialógica *sapiens/demens*; é preciso superar a visão unidimensional de uma antropologia racionalizadora que pensa no ser humano como um *homo sapiens sapiens*. Um exemplo de dialógica no campo da física (uma revolução epistemológica fundamental) foi introduzido por Niels Bohr quando se deu conta da necessidade de assumir racionalmente a inseparabilidade de noções contraditórias para conceber um mesmo fenómeno complexo: conceber as partículas ao mesmo tempo como corpúsculos e como ondas.” (Morin, Ciurana, & Motta, 2003, p. 36).

Esta teoria acaba por se opor à teoria sobre os seres vivos de Atlan (1992), para quem o polo de redundância organização e auto-organização é feito a partir do ruído; já para Morin (2016) a complexidade surge a partir da desordem (o ruído). Para Morin, a transformação de uma ideia de homem está intimamente ligada à ultrapassagem da sua conceção simplista, instrumental e reificadora:

“Não é possível eliminar a dialógica *sapiens/demens*, *faber/mythologicus*, *economicus/ludens*; não é possível eliminar a dialógica entre o programa egocêntrico e o programa comunitário/altruísta própria do sujeito humano.

Não será possível o surgimento de uma pós-humanidade imortal; podemos imaginar uma pós-humanidade que prolonga a sua vida de planeta em planeta através da morte sucessiva de múltiplos sóis, mas estaria exposta aos acidentes, tremores de terra, erupções vulcânicas, quedas de aeronaves, e não conseguiríamos liquidar as bactérias e os vírus.

Mesmo na pós-humanidade, o carácter aleatório e mortal da aventura humana perdurará.

Mesmo, e sobretudo, ao tornar-se pós-humana, a aventura humana continuará, mais do que nunca, uma aventura semeada de aleatório.” (p. 323).

Do mesmo modo que não se pode falar de “sistema” (*systema*) antes do século XVII, talvez se possa dizer que a questão do sentido do ser (Heidegger, 1984) direcionou o pensamento e a razão (*autopoietica*) para o desenvolvimento de um novo sentido de solidariedade e de sociabilidade, enraizadas na sua finitude como modo de ser das suas possibilidades (Espinosa, 1960).

### ***1. A relação ética na morte e no sofrimento***

O começo e o fim de uma vida humana atravessam no século XXI uma mudança paradigmática relativa à visão clássica e moderna dos limites da prática médica. Está em curso a emergência de uma biomedicina que fundamenta a sua atuação segundo um discurso meramente tecnocientífico no que estrutura a constituição da identidade do sujeito “pós-moderno”.

Desinvestida da ordem da palavra, esta nova ordem tem como outra consequência a alienação do homem do conjunto da comunidade humana e da sua memória (e.g. a possibilidade de arquivar artificialmente a memória de um ser humano, objetivo materializado em ratos). Do ponto de vista do debate bioético, surgem diversas questões fundamentais, nomeadamente sobre a correlação ontológico-fenomenológica da memória e pensamento humanos. No processo neuro-biotecnológico da possibilidade do seu arquivo digital, a memória humana torna-se *data*, instrumento, e como tal pronta a ser “maquinalmente inscrita” em sequências de *scripts* ou de programas (*softwares*) escritos para um dado sistema de tempo de execução especial, e que automatizam em tempo real a execução de tarefas que são inatingíveis por qualquer “operador” humano. Ora, a memória humana *pensa* o que é pensado. A ciência não pensa porque os seus processos lhe vedam o pensamento. A relação da ciência com o pensamento é inautêntica e infecunda já que “o abismo que as separa tornou-se visível” (Heidegger, 1958, p. 157) apesar de *virtual* e *hiper-espacial*.

A palavra interpela, dirige-se à pessoa visando o seu ser, apela e acolhe-a no seu ser. É retida quando não é subtraída da memória pela sua função *signica*, de conhecimento (*Erkenntnis*).

A Grécia Clássica fizera experiência do signo a partir do *mostrar*. O homem é quem tem o poder do *logos*, o de mostrar quando se cunha um signo:

“De um lado, os sons da voz são símbolos das disposições da alma, de outro, as marcas escritas são os dos sons da voz. E assim como as letras não são as mesmas para todos (os homens), do mesmo modo também os sons.” (Aristóteles. "De interpretatione", cit In Heidegger, 1976, p. 230).

Desvelando ou velando, o mostrar conduz algo para um aparecer, deixando, assim, apreender o que aparece e permitindo que se discuta o que se apreende. A referência entre o mostrar e o que nele se mostra, referência que nunca se estabelece puramente por si mesma ou pela sua proveniência, transforma-se posteriormente na relação entre um signo e o que nele se designa (Heidegger, 1976, p. 231).

O entrelaçamento da linguagem (língua) com os processos de construção identitária, estabelece um vínculo entre vivência e experiencialidade. O projeto de construção de arquivo digital da memória humana abre a possibilidade de uma *monomemória do Outro*, no qual a memória vem do outro, é do outro (Derrida, 2001). Tal como a língua, a memória independentemente dos seus usos referenciais, transporta uma singularidade e identidade *originárias* que o horizonte digitalizado transforma. A memória implica hospitalidade e estranheza, aproximação e distância, por quem a regista e pensa.

Em *Mobilização Total*, Ferraris (2018) preocupou-se com as formas quotidianas da inscrição digital: todas elas têm em comum o facto de parecerem exigir sempre uma resposta ou ação:

“A web é um instrumento de registo antes de ser um instrumento de comunicação. (...) O registo, por sua vez, apresenta-se como uma responsabilização: exige uma resposta, e exige-a porque a pergunta é registada, escrita, fixada e adquire assim a perentoriedade de uma ordem. A resposta pode ser uma outra mensagem (um outro ato no mundo web) ou, pelo contrário, uma ação no mundo físico.” (p. 59).

Para Ferraris (2018), a web não é apenas memória passiva, também é produtora de documentos graças aos desenvolvimentos técnicos (automatização, dinamização e hiper-registo), topológicos (deslocalização e centralização) e ontológicos (o seu fim não é a transmissão da informação, mas a ação: ordens, solicitações e pedidos aos quais se

é chamado a responder). Daí que o ser humano seja um ser mobilizado: sente-se continuamente em falha porque é exercida sobre si uma constante pressão social.

“Aquém” da *memória digital*, o homem aprende quando responde pelos seus atos e ao que lhe é dito de essencial. O *arquivo artificial ou digital* da experiencialidade não suporta a memória e o esquecimento, já que o vivido do desaparecimento acontece no mesmo instante do desaparecimento de todo o vivido. O resultado é de um *salto* para além do *super-Homem* de *Zarathustra*, aquém de uma “messianidade” sem messianismo. A memória pessoal e histórica é inversamente proporcional à demanda da transparência e da conectividade em todos os níveis da existência, quer dos indivíduos quer da natureza das suas relações.

O escândalo da morte é o de ser a rememoração do seu determinismo natural e que permanece, apesar dos avanços das biotecnologias, uma certeza compartilhável que define o ser humano como ser finito, apesar da nova ordem geométrica que pós-modernamente se vai impondo à corporeidade e à desintegração estrutural do vivente. Se a morte (Beauvoir, 1964) é a expressão mais concreta e radical da finitude humana já que coloca o homem face a esse seu limite concreto, a experiência da alteridade e da negatividade são o solo constitutivo da sua finitude como diferença, temporalidade e abertura a novas experiências ou *evento* hermenêutico (Gadamer, 1982, 1988b, 1991a, 1992). A dimensão hermenêutica da experiência humana como abertura à verdade do ser do outro constitui-se como abertura a novas referencialidades de possíveis conceções de essência (existência) humana: abertura a um *nada* virtual do sentido das coisas, cujo fundamento é transcendente. O ser e o nada não são substantiváveis, mas sim espaço de tensões contínuas que existirão sempre entre as situações fácticas e as transcendentais (o jogo, o lúdico, o desejo, as imagens) que o homem vai equacionando.

Sabendo que as *figuras* do sujeito e do corpo são contextualizáveis cultural e biologicamente, tal como a história das perspectivas coletivas face à morte, dos modelos do morrer (Ariès, 1975, 1977; Favre, 1978; Lauwers, 1997; Vovelle, 1974, 1983), das vivências tanáticas, das ideologias e ritos funerários (através de sinais, textos, monumentos, inscrições funerárias, etc.) o mesmo não podemos aplicar ao sofrimento.

O sofrimento é afeção pática da profundidade da finitude humana, da sua incompletude e da inquietude face ao futuro, apesar de estar apenas virtualmente presente. No sofrer experiencia-se a espessura temporal do limite e da transformação, a unidade orgânica da vida e da morte, a afirmação da morte como unidade da finitude

temporal e da aspiração à eternidade, à amortalidade, imortalidade, à saúde perfeita, a afirmação da morte como transversalidade do ser, fundamento ontológico do ser e do pensamento do ser. A morte existe apenas porque há vida, a vida existe apenas porque há morte (Jankélévitch, 1977; Thomas, 1978b).

Não podendo atingir a coisa mesma – a *ipseidade do sofrimento* –, não podendo ter uma experiência originária do aparecer do sofrimento, nem uma intuição doadora do sofrimento tal como se pode ter uma vivência do corpo-próprio, põe-se a questão aporética de uma fenomenologia do sofrimento, do aparecer ou da essência da manifestação do sofrimento, enquanto correlato noemático da consciência. Na senda da análise de Jankélévitch, o sofrimento é, tal como a morte, algo de opaco, *pré-essencial*. Na niilização que o conceito de morte transporta,

“[N]ão encontramos nada onde nos perdermos, nenhuma referência a que o entendimento se possa agarrar. O ‘pensamento’ do nada é um nada do pensamento, o nada do objeto anulando o sujeito: mais do que ver uma ausência, pensamos um nada; de forma que pensar o nada, é pensar em nada, logo é não pensar. O pseudo-pensamento da morte não é senão uma variedade da sonolência.” (Jankélévitch, 1977, p. 39).

A propósito da morte da vida depois da morte, Hans Küng (2017) defende a eutanásia como uma das vertentes de uma *ética mundial*, de uma *medicina global* ou *medicina do humanitarismo* que disponha de uma visão pluridimensional e integral alternativa à visão unilateral e científico-tecnológica, e que permita uma melhor valoração do ser humano: “Aumentou o nosso sentimento da necessidade de construção ética e humanitária de uma medicina global” (p. 30), que capacite o ser humano não só para “viver com dignidade humana, mas também para morrer com dignidade humana.” (Küng, 2017, p. 66).

A importância crescente na medicina dos cuidados paliativos sobre como lidar com o fim da vida que escape ao caminho para uma “morte com controlo de qualidade” atesta a dimensão *excêntrica* (Plessner, 2017), excessiva das questões do sentido, do sofrimento, do desejo, do mal, do perdão, da alegria e da tristeza.

Em cada existência pessoal desenvolve-se a experiência que o homem faz consigo mesmo – com o *quid* de alteridade – e com os seus semelhantes. Assim, tal conhecimento é completamente inverificável, incontável e que nessa mesma condição oferece a sua apoditicidade à própria ciência. O homem não tem uma interação

imediatamente com o meio ou circunstância, antes mantém uma distância artificial que deriva daquela relação na qual constrói ininterruptamente a sua existência como inquietude de um ser que, desprovido de um centro seguro e fixista, está constantemente obrigado a escolher, a outorgar um sentido; numa palavra, a decidir apropriando-se do seu conhecimento, da formação e educação, da experiência vivida no contexto de uma ética do reconhecimento e da finitude.

Jankélévitch, cuja distinção eidética fundamental da morte na terceira, segunda e primeira pessoas inspirou diretamente Vovelle (1974), Ariès (1975, 1977) e Thomas (1978a, 1991, 1993), apontou magistralmente o paradoxo de qualquer estudo sobre a morte (e.g. histórico, psicológico, antropológico, filosófico, literário). Por um lado, a morte está por toda a parte, no todo; ela é mesmo, de certo ponto de vista, o todo das coisas:

“A vida fala-nos da morte, e ela mesmo apenas nos fala disso. Indo mais longe: de qualquer assunto que se trate, trata-se num certo sentido da morte; falar do que quer que seja, por exemplo da esperança, é falar obrigatoriamente da morte; falar da dor, é falar, sem a estar a nomear, da morte; filosofar sobre o tempo é, através da temporalidade e sem estar a chamar a morte pelo seu nome, filosofar sobre a morte; meditar sobre a aparência, que é mistura de ser e não-ser, é implicitamente meditar sobre a morte (...). A morte é o elemento residual de qualquer problema – quer seja o problema da dor, ou o problema da doença, ou o problema do tempo –, quer seja quando se decide, enfim, chamar as coisas pelo seu nome, sem circunlocuções nem eufemismos. Tudo me fala da morte..., mas indiretamente, e por palavras dissimuladas, por hieróglifos e subentendidos. A vida é a epifania da morte, mas esta epifania é alegórica, não tautegórica.” (Jankélévitch, 1977, pp. 58-59).

Há uma dificuldade extrema em definir a morte quer como campo de estudos (está em toda a parte e em parte nenhuma), apesar das tentativas da biomedicina e da tanatologia, quer como objeto, tanto sincrónica como diacronicamente, dado que ela não é um simples objeto como os outros, mas *transversalidade intersubjetiva*, relação entre assuntos (vivos ou já mortos). Ela é um ser de linguagem, é metaforização permanente, jogo de linguagem, que ocupou toda a metafísica ocidental, de Platão a Heidegger, apresentando-se como precedência apriorística de qualquer biologia ou ontologia da vida.

A leitura heideggeriana, em *Ser e Tempo*, sustenta a morte como a possibilidade mais autêntica do *Dasein* (Dastur, 1994), e onde tudo o que respeita ao esquecimento da morte é inautêntico ou impróprio, ou onde a própria recusa da morte remete para a morte. Ora, daqui resultam duas possibilidades ontológico-éticas: ou se indexa a vida na morte ou a morte na vida, ou seja, o ser no nada (a morte é o fim do ser), ou o nada no ser (a morte abre uma outra possibilidade de ser); o inacabamento no inacabamento último (o nada) ou o acabamento provisório no inacabamento eterno (algo sempre em devir que ultrapassa a morte).

Levinas sintetizou esta oposição a partir da sua leitura de Heidegger, Bloch e Jankélévitch. Em Bloch, o sentido da morte não começa na morte; convida antes a pensar a morte como um momento da *significação* da morte, sentido que ultrapassa a morte. Trata-se de um convite a pensar a morte a partir do tempo, e não já o tempo a partir da morte. Se isso em nada retira o caráter inelutável da morte, todavia não lhe atribui o privilégio de ser a raiz de todo sentido.

As reflexões de Scheler (1952) sobre a morte (ainda antes de Heidegger pois foram escritas entre 1911 e 1923), mostraram o quanto tentou uma fenomenologia da essência da morte que acompanha a vida toda como parte integrante de todos os seus momentos (Levinas, 1992), tentando constituir uma eidética ou uma tipificação ideal das formas da ideia de sobrevivência pessoal.

A partir de uma análise fenomenológica da orientação para a morte, onde se sente e vê em cada momento individual do processo vital algo a escapar-se e algo a aproximar-se, Scheler (1952) mostra que é da própria essência da morte o ser uma intuição interna (certeza intuitiva), e não um conceito genérico empiricamente extraído de uma multiplicidade de casos particulares. Daí a possibilidade de uma “vitória” sobre ela. Se a condição primeira de uma sobrevivência à morte é a própria morte, se o homem moderno não dá grande importância à sobrevivência, é porque antes de mais nega a essência e o ser da morte.

Esta sobrevivência é, evidentemente, do âmbito da *crença*, mas não é incompatível com a essência da morte dada fenomenologicamente. Aí reside a obstinação epistemológica de qualquer estudo sobre a morte, mas aí reside, também, no seu enigma ou no seu mistério, o estímulo para pensar a sobrevivência sob todas as suas formas possíveis: reais, ideais, simbólicas, fantasmáticas.

Schopenhauer (1964), numa perspectiva filosófica diferente da fenomenologia, defendeu a indestrutibilidade do verdadeiro ser a partir de uma metafísica do querer-viver:

“Do que somos agora resulta, tudo bem pesado, que devemos existir a todo o tempo. É que nós somos o ser que o tempo acolhe para preencher o seu vazio: é, por isso, que este ser ocupa a totalidade do tempo presente, passado e futuro, da mesma maneira, e é-lhe impossível, também, cair quer para fora da existência quer para fora do espaço.” (p. 138).

A identidade viva do meu “eu” é, fundamentalmente, suportada pela vida onde cada vivente se auto-figura como um si único num fluxo ininterrupto com todos os seus potenciais desenvolvimentos e possibilidades. Na concepção de morte a partir do aparecer do mundo o pressentimento da morte é no sentido de uma rutura de todos os horizontes como possibilidades de experiência; o fim da vida é fim da existência neste mundo (espaço e tempo de virtualidades visíveis e antecipáveis):

“As intuições fenomenológicas puras de espaço e de tempo são modos do aparecer do mundo, inerentes à sua estrutura fenomenológica, enquanto todos os corpos que devem a esta o mostrarem-se a nós, revestem essas determinações de serem corpos espaciais e temporais.” (Henry, 2000a, p. 137).

A morte torna-se a dissolução da identidade que o “si” até aí podia experienciar ou pensar, torna-se a neutralização de uma relação intencionalmente ligada a um projeto de existência anteriormente possível. Não sendo possível qualquer continuação, a finitude humana significa agora o fim da finitude como mero fim. A ideia de *finitude* tem uma significação fenomenológica material que permite pensar a morte a partir da própria vida: enquanto se faz a cada instante a experiência do ser outro, experiencia-se interiormente que se pode “morrer” no instante ôntico.

Tal experiência fundamental da existência fenomenológica da vida pode fazer surgir na pessoa o medo de que a *doação* e *disponibilidade* da ideia de vida deixe de poder acontecer em mim. A morte, salvo experiência direta, é uma ideia que tem o seu fundamento na vida. É por o homem se experienciar em cada instante como não sendo o fundamento do seu ser que no fundo faz a experiência que pode morrer, que está disponível e ao critério dessa potência. A ideia da morte é, portanto, a projeção no futuro da condição de um ser que não é o fundamento de si mesmo, sem que isto, no entanto,

deva ser entendido de forma negativa; pelo contrário, esta condição significa a própria experiência da vida como experiência daquilo que lhe advém.

Na biomedicina contemporânea, a morte sem discurso e sem rito rouba a exigência de sentido e da relação ética que liberta do niilismo ideológico que inicia a sua caminhada por entre as medicinas paliativa e curativa. Na gestão e na logística hospitalares, o confronto com a espiritualidade e totalidade do doente acontece no momento da sua morte, pelo que os cuidados continuados e paliativos permitem a reflexão sobre o corpo naquilo em que não é objetivável ou reificável.

O doente não pode ser pensado fora do quadro social que o circunscreve, aliena ou reifica e que afeta o sentido dos cuidados de saúde. Uma visão redutora do cuidado como relação clínica assimétrica estabelece os limites da abstração processual do princípio de justiça reduzido ao princípio de autonomia, transferindo para o paciente vulnerável crónico a responsabilidade e a dignidade.

Pensar a morte significa pensá-la como fenómeno do mundo já que implica o uso das categorias mundanas de espaço (a noção de cadáver) e de tempo (a antecipação da morte). Por outras palavras, compreender a morte como condição na vida é partir de uma vida transcendental idêntica ao eu transcendental. Experienciar a finitude é, também, experienciar a *perfeição* (*luz* do Belo, na estética gadameriana) que se comunica nesta *passividade* (*pathos*).

A finitude é, em suma, a condição originária para o eu transcendental enquanto “mim” originário da *passividade* experienciar a vida e a morte na própria experiência fenomenológica da vida. Se a vida deixar de ser pensada e vivida numa qualquer duração, deixa então de haver razão para pôr um fim a essa mesma vivência vital.

Eliminar a separação entre vida universal e vida individual implica eliminar a temporalidade na vida como um *eterno agora*. Por essa razão, o conceito de relação adquire o seu sentido fenomenológico mais radical na medida em que o que é experienciado interiormente em todas as transformações e desenvolvimentos da vida é a história ou “historialidade” imanente de como o “si” se configura e aparece no devir e na realidade, na comunidade com todos os outros viventes. As indicações de como a morte é concebida e avaliada são sempre efeito do *olhar* subjetivo (*para si*) da morte, no qual o homem experiencia a relação existência e morte, *morrendo*.

A experiência da morte, como “morte da vida”, é hipertrofia e paradoxo já que a vida se doa sempre como primado da sua aparição. O mundo da morte interior torna-se,

assim, um mundo da representação do visível, da objetividade, em que o *si* é capaz de se refletir nas suas obras, na cultura, no pensamento. Àquele paradoxo e hipertrofia não é alheio o ressurgimento do modelo visual-objetivo moderno marginalizador da *Lebenswelt* com propósitos de domínio e manipulação da existência (e morte). Não é sem razão que Husserl distingue na morte o *Eu empírico* do *Eu transcendental* para reservar ao primeiro a eternidade do poder-lembrar ilimitado como mónada, experienciar em tal infinito não o fim da *egoidade*, mas um eu que está eternamente latente. No entanto, Fink (1974) alude à estranheza e à ambiguidade da *epochè* (Husserl, 1993): ela não incluiu a morte como finitude constitutiva do Eu na sua certeza, resultando daí um “suicídio existencial”.

A transcendentalidade deliberadamente efetuada ainda não é a transcendentalidade puramente experienciada da vida fenomenológica originária. A experiência da morte não pode excluir, por princípio, a experiência da vida; pelo contrário, só é possível dentro dela. A morte é, então, em toda a continuação da vida, o permanecer oculto de toda a vida fenomenológica absoluta, a verdadeira razão de toda a vivência. Tal é o limite da autoexperiência simultânea do mim como nascendo na vida e como morte do eu, ou seja, perante a necessidade fenomenológica radical de um regresso do pensamento à passividade puramente carnal enquanto apoditicidade da vida; por outras palavras, regresse-se à vida originalmente diferenciada, individualizada.

A morte não é qualquer alternativa à vida, apesar de dela precisar para ser “reconhecida”, porque doação e vida são inseparáveis uma da outra. Em todos os modos do sentir, tais como o medo, o desespero, o nada, oculta-se uma fenomenalização que não pode ser apreendida pelas categorias transcendentais do discurso mundano. Tal fenomenalização dá-se apenas para se “viver”, para poder ser vivida nas suas modalidades do *querer* e do *fazer*.

Derrida (1996) recorda em detalhe a análise existencial do ser para a morte como pressuposto de toda a compreensão possível da ontologia da morte. A analítica existencial tem como âmbito o esclarecimento desta pré-compreensão ontológica (Thomas, 1975). Com Heidegger, Derrida (1996) lembra que a análise existencial da morte, numa lógica do pressuposto e preconceito, pode e deve preceder por um lado, toda a metafísica da morte e, por outro, toda a biologia, psicologia ou teologia da morte.

Todas as disciplinas pressupõem necessariamente um sentido da morte, uma pré-compreensão do que é a morte ou do que significa a palavra “morte”.

A noção de *morte efetiva* é, no entanto, a substituição da apoditicidade da vida pela *palavra e discurso*, onde se afirma o pensar da ilusão da autocriação como constituição existencial própria. A realidade da vida é afetiva e não discursiva. A morte domina onde a objetividade se afirma autonomamente numa subjetividade cindida ou fragmentada, alienada.

Em *Anthropologie de la mort*, Thomas (1975) posiciona-se contra a sociedade tanatocrática, as instituições mortíferas, a desumanização reificante pelo poder médico e contra a desritualização alienante da gestão capitalista da morte. Fink (1994) em *Sexta Meditação Cartesiana* reflete sobre a finitude do espírito humano como não residindo na sensibilidade e corporalidade às quais está submetido, mas sim na própria natureza intelectual. O homem é ontologicamente um ser finito, e a sua finitude não está na sua corporalidade, mas em todo o seu ser, isto é, também na sua mente. O espírito do homem, como sendo finito, é em si mesmo uma mente finita, isto é, temporalmente finita, “mortal”, se a mortalidade puder ser definida a partir do não-ser que imprime a finitude do ser. Por isso, uma análise do problema da morte só poderá ser corretamente realizada com uma análise filosófica do tempo e da eternidade.

Fink (1994) rejeita, portanto, a tese ontológica da imortalidade da alma que faz assentar a eternidade da alma na eternidade do Ser que ela conhece. Por outras palavras, o problema da morte não deve ser entendido primeiro como o problema da imortalidade, mas pelo contrário, como o problema da mortalidade. Pensar verdadeiramente a morte não é pensar a subsistência da alma após a morte; pelo contrário, é pensar na morte como a extinção da luz.

A morte não faz sentido para nós, entendida como o fim da existência finita do homem. E se se quiser pôr a questão da imortalidade, esta problemática implica, desde logo, que se compreenda a morte como o fim do indivíduo. Caso contrário, não é verdadeiramente na morte em que se pensa. O autor inverte os pressupostos da abordagem que evita a questão da morte pela tese da imortalidade, o sentido da morte para o homem, enquanto único ser que conscientemente se relaciona com seu próprio fim. O *Si* do Homem é um *Si* mortal, e é este o significado da morte para o homem que deve pensar, em vez de saber se, no final, franqueia a morte ou se é pura e simplesmente o fim absoluto da existência humana.

É necessário reposicionar a finitude temporal do homem no tempo que ele compartilha com o(s) outro(s). É no coração do tempo que se joga o mistério da morte. Por um lado, a morte do indivíduo é o fim de sua abertura no tempo medido intersubjetivamente; não há “depois”, a morte do indivíduo é seu último momento.

A morte é o fim da abertura para o tempo do indivíduo. Mas essa morte acontece, para os outros, no tempo do mundo que continua, para eles, a fluir. A morte tem assim, diz Fink (1994), o seu significado fenomenal. A inscrição da própria morte no decorrer do tempo pertence ao sentido da própria morte. A morte em si não é apenas o fim do indivíduo para si próprio: a morte é para os outros, (morte estrangeira), porque aquele que morre emite vontade, por exemplo, sobre o cuidado a ter com os seus restos mortais, redige um testamento ou subscreve condições adscritas em *Testamento Vital*.

A morte do sujeito é essencialmente social, coexistente. Além de ser estrangeira, ela é, também, paradoxo: é morte dos seres semelhantes, é morte para aquele que morre a sua própria morte, e ao mesmo tempo, é a própria morte. A morte tem um significado *supra-individual*, atingindo o homem em geral.

Küng (2017; Küng & Jens, 2004), considera a indisponibilidade da morte, essencialmente “inumana”, à luz das suas consequências. As dimensões profundas da vida não podem alcançar-se sem sofrimento (*homo patiens*). O *pathos* cristão, uma vida sem os sentimentos atravessados pela dor do sofrimento, como a tristeza, a compaixão, a culpa, o arrependimento, o perdão, a preocupação e cuidado, seria uma vida espiritual e animicamente empobrecida. Esta tese está em contraste com a defesa de uma visão transumanista de uma sociedade “isenta” de sofrimento.

“Toda a vida humana é cheia de sentido e permanece sempre cheia de sentido, daí que todo o cuidado prestado à vida humana seja cheio de sentido e permaneça sempre cheio de sentido, e todo o ser humano, ainda que seja pobre, esteja doente ou tenha envelhecido, tem direito a uma assistência adequada. Exercer pressão sobre ele para que ponha fim à sua vida supostamente ‘desprovida de valor’ ou ‘lesiva’, é uma expressão de inumanidade, uma atrocidade, uma infâmia.” (Küng, 2017, p. 63)

No contexto dos cuidados paliativos, que surgiram em torno da indignação moral provocada pela banalização da eutanásia descrita como morte digna, surge a questão de redefinir a dignidade, não apenas como valor de um ser autónomo e socialmente

produtivo, mas também do paciente vulnerável e moribundo. Não é indigno ter o tempo para morrer, antes o morrer sozinho.

O cuidado paliativo oferece o acompanhamento como condição da dignidade da relação de confiança que se estabelece na própria relação clínica. A partilha do sentido da dignidade não deverá ter a moldura da qualidade de vida, antes do sentido do respeito pela vulnerabilidade. O questionamento da ética do morrer em dignidade poderá, assim, transformar-se na recusa da morte na solidão.

O acompanhamento dos doentes em cuidados paliativos, ao contrário da banalização da eutanásia em pacientes terminais, é uma escolha valorativa que afirma o princípio de que a dignidade ou o autorrespeito se verificam no modo como a responsabilidade para com o outro é praticada. A filosofia dos cuidados paliativos quis dar sempre mais peso à responsabilidade de manter o vínculo social entre o cuidador e o cuidado. Ora, a dignidade não se articula em torno da noção de autonomia, e sim em torno da relação ética, segundo a qual é-se digno para e com o outro, quando a pessoa se sente responsável por aliviar o seu sofrimento e mantê-lo na dimensão do humano até ao seu último suspiro, sem se outorgar o direito de antecipar a sua morte. É escolher um princípio ético de não decidir quem morre e quem não morre.

O debate sobre a dignidade levanta, desde há várias décadas, o problema da falta radical de simbolização em que se encontram a velhice e a morte; a dignidade da abordagem dos cuidados paliativos consiste em colmatar essa lacuna. No domínio jurídico, estabelece-se frequentemente que há que responder não apenas aos imperativos sanitários e médicos, mas, acima de tudo, à preocupação fundamental do respeito pela dignidade da pessoa humana, que está além do conhecimento do especialista e requer uma sabedoria para avaliar e julgar. Mas em caso de contradição entre o desejo de solicitude e a necessidade de obedecer a uma lei ou norma social, a solicitude deve sempre ter precedência sobre a norma. Para que a noção de dignidade seja uma garantia de uma medicina responsável, o sentido de dignidade deve ser compartilhado, não em torno do conceito de qualidade de vida (Nussbaum & Sen, 2004), mas em torno do respeito pela vulnerabilidade.

O problema da dignidade apresenta-se com especial acuidade quando nos é permitido julgar sobre o direito de viver ou de morrer de indivíduos desprotegidos (e.g. menores de idade, deficientes, presos ou pessoas na fase terminal). Estas pessoas têm

em comum as consequências da sua sujeição económica, e não a vulnerabilidade dos seus direitos como cidadãos.

Diante da impossibilidade de confiar no consentimento informado, defende-se o direito de intervenção do médico que, diante da dignidade perdida e da autonomia do paciente vulnerável, acreditar-se-á autorizado a tomar uma decisão em termos de saúde pública, isto é, em termos do uso proporcional de meios terapêuticos. A dificuldade é poder perceber quando a cessação do tratamento pode ser considerada como abandono.

Não há como abstrair a equação entre implacabilidade terapêutica e indignidade, se a integridade da pessoa não puder servir como limite a uma forma de intervenção autoritária voltada para a adaptação de um corpo singular a uma norma normativa, a um modelo. O discurso bioético deve assegurar que as crenças conflitantes sobre o morrer saudável possam ser geridas com respeito pelas pessoas nos ambientes que não são propícios às questões não respondidas sobre a doença e a morte, porque elas sinalizam os limites de todo o conhecimento.

Hoje sabe-se que a espiritualidade não tem um efeito placebo na instituição hospitalar, que ela contribui para tornar a morte a realidade insuperável de todos os seres humanos sem negar a vitória da medicina em adiar por vezes a mesma.

Quando se fala de dignidade humana, o conceito central de todas as grandes posições teóricas que proíbem a clonagem, essa mesma dignidade é definida pela negativa, já que o seu conteúdo positivo é parcialmente indefinível. A garantia da dignidade de uma pessoa é às vezes associada à sua capacidade de decidir por si mesma e evitar o que tem sido chamado de “paternalismo médico” ou abuso de poder em nome do conhecimento. Este liberalismo legal apoia logicamente uma economia liberal onde a dignidade do direito de morrer se baseia na ideia de que alguém é “dono do seu corpo” desde que seja autónomo e que, uma vez perdida a sua autonomia, portanto, a sua dignidade, o seu corpo se torna uma mercadoria.

A dignidade das pessoas autónomas e vulneráveis só pode ser preservada no contexto da responsabilidade e da solidariedade social. A expressão de “direito a morrer com dignidade”, colocando uma ênfase excessiva na dignidade como uma capacidade de se ser autónomo, pode facilitar o desrespeito pelos mais vulneráveis, como é o caso da eutanásia social com a *exclusão do cuidado* do maior número possível de pessoas. A tentação da eutanásia social e económica põe em perigo os economicamente fracos, os pacientes que chegam aos hospitais e centros médicos por causa da exclusão social, de

todos os que não são autónomos, nem durante a vida e muito menos perante a morte. Do ponto de vista socioeconómico é de salientar a desigualdade de oportunidades também no modo como ela afeta a morte. Os recursos biomédicos disponíveis permitem o prolongamento a vida, mas nem todos têm a mesma possibilidade de lhes aceder. E as diferenças aumentam se se comparar com os povos subdesenvolvidos onde as expectativas de vida são escandalosamente curtas. Ziegler (1976) vai além e analisa a estratificação subtil da imortalidade do defunto, a propósito da estratificação social nos rituais funerários. Se outrora ser enterrado na nave de um templo era garantia de proteção especial e de benefícios, hoje a estratificação social ainda se objetiva nos jazigos dos cemitérios.

A possibilidade da morte como uma das experiências humanas que contém maior densidade existencial reside na vivência da responsabilidade relacional, seja em contexto hospitalar, seja domiciliário. Nas sociedades hiperdesenvolvidas, a morte é simplesmente o estado de não produção e de não consumo. O defunto é tão-só o *desaparecido*. Do ponto de vista de uma tanato-semiologia, desaparece o conteúdo semântico autónomo da morte (Ziegler, 1976, pp. 328-337), refletida na extraordinária pobreza linguística usada para a referenciar e incorporar simbolicamente na cultura e experiência humanas.

## II. A CONTINGÊNCIA LOGOCRÁTICA E O IMPERATIVO DA RESPONSABILIDADE RELACIONAL

### *1. A contingência ontológica e barbárie: o declínio da ideia de homem*

O século XX lançou a dúvida sobre os referenciais teológicos, filosóficos e político-materiais da esperança.

“A Pós-Modernidade é de tal modo pluralista tanto na sua génese como na sua elaboração e os seus objetivos que não é fácil delinear os seus contornos. Todavia, é possível, a partir das diversas tendências e variantes, encontrar algumas constantes da corrente subterrânea que os alimenta.” (Tremblay, 1997, p. 145).

Eliminando a dimensão antecipativa, expectante do homem, emerge o fim dos tempos futuros, da temporalidade enquanto abertura ao novo, à diferença. Entre a natureza (que constitui substancialmente o homem) e a técnica (que a modifica) o velho paradigma humanista tem de se reinventar apresentando novos problemas e conseguir novas soluções, diferentes das que saíram da Ilustração. Aquele pensamento e a racionalidade que sustenta encontram-se num horizonte em que os pressupostos ideais de fraternidade, justiça e liberdade se entrecruzam num *admirável mundo novo* que estabelece condições de possibilidade radicalmente distintas daquelas que estabeleceram as fronteiras do humanismo.

A pergunta moderna *O que é o homem?* desloca no futuro de hoje os problemas antropológicos sobre a subjetividade, a vulnerabilidade, a finitude, a vida e a morte, para soluções compreendidas e traduzidas primeiramente nos interstícios da estrutura e da função e mais recentemente neuro-algoritmicamente.

O reaparecimento na Europa de uma corrente filosófica baseada na crítica aos humanismos encaixa bem na tese da “pós-humanidade” defendida, em 1989,

originalmente publicada no *The National Interest* (Fukuyama, 1989a)<sup>22</sup>. O teor de tal tese tem um interesse mais ideológico do que teórico, pois expressa o ponto de vista de um dos intelectuais orgânicos (no sentido gramsciano do termo) com maior visibilidade no seio do capitalismo contemporâneo.

Depois de confirmar o seu discurso sobre a conclusão da História (no sentido hegeliano e marxista do conceito) pelo capitalismo, Fukuyama (1989a) denuncia o seu equívoco, uma vez que a revolução biotecnológica criará as condições para “uma história pós-humana”. O pano de fundo desta sua tese são as interações entre duas grandes revoluções: a das tecnologias da informação, de um lado, e a das biotecnologias, de outro, com o seu impacto na ordem mundial. Como o próprio autor defende, se a primeira é mais visível, é a segunda que provavelmente produzirá os problemas mais importantes. O seu argumento expressa os postulados antropológicos do capitalismo anglo-saxão. O período aberto pela Revolução Francesa viu o florescimento de várias doutrinas que desejavam triunfar sobre os limites da natureza humana, criando um novo tipo de ser que não estivesse sujeito aos preconceitos e limitações do passado. O fracasso dessas experiências, no final do século XX, mostrou os limites do construtivismo social, confirmando uma ordem liberal, baseada na lógica de mercado.

A natureza aberta da ciência da natureza contemporânea permite, hoje, supor que nas próximas gerações a biotecnologia dará as ferramentas que permitirão realizar o que anteriormente os especialistas em engenharia social não conseguiram fazer. Nesse *estádio*, parafraseando Fukuyama (1999), ter-se-á definitivamente terminado com a história humana, porque ter-se-á abolido os seres humanos como tais, e começar-se-á uma história além do humano (Fukuyama, 1999).

Fukuyama (2002) não se contenta em anunciar (e justificar implicitamente) essa saída da era humana. A longa passagem que dedica ao tratamento químico das paixões pelo fármaco *Prozac* lembra os famosos comprimidos de soma que tomavam os personagens de Huxley ao menor aborrecimento. Tendo em conta as desigualdades às quais se refere constantemente, pressente-se igualmente que o autor consideraria um mundo onde homens sub-humanos estariam ao serviço de super-homens.

---

<sup>22</sup> Cf. a este propósito, Susan George (1996). A tradução francesa do texto de F. Fukuyama (1989b), foi retomada no seu livro *La Fin de l'Histoire et le dernier homme* (1994).

É suficiente ficar indignado com essa eugenia liberal, como sugerem Habermas e alguns dos seus discípulos? Como Viveret (2001) diz, duas razões principais encorajam a lucidez sobre a crise do humanismo da Modernidade: uma diz respeito à sua insuficiente tomada em conta quer da mutação informacional, quer da revolução biológica. Outra, mais histórica, é devida às deficiências do tríptico *indivíduo, razão e progresso*, tal como foi construído a partir do Iluminismo.

O *pathos* do Iluminismo foi investir contra todos os preconceitos (Gadamer, 2001). Ao individualismo mecanicista da Ilustração, na sua visão racional da essência genérica do ser humano, contrapõe-se o individualismo “organicista” do *Sturm und Drang*, com a sua tematização da singularidade nacional e histórica. Face ao indivíduo da *Aufklärung* (totalidade essencial em todas as manifestações mutáveis), o homem, na visão romântica, dimensiona-se como uma totalidade concreta, integrado em circunstâncias biológico-históricas que o caracterizam como inconfundível.

Estão lançados os dados para uma nova visão do objeto e do sujeito. Radicam nestas conceções, por um lado, a dimensão objetiva, isto é, tudo aquilo que deve ser conhecido como uma vida total, ilimitada e criadora, e estruturando-se em formas que são suas objetivações. Por outro lado, a dimensão subjetiva, isto é, a compreensão e a experiência imanentes ao contexto vital, intuindo e reproduzindo o processo evolutivo da história e da natureza. É essa mesma capacidade empática ou de compreensão entropática que faz Herder definir a leitura de textos como adivinhação da alma do autor. Não obstante este fascínio divinatório, Goethe releva os seus limites, pois o homem nada compreende senão o que está à sua medida, não escondendo, entretanto, a convicção do seu enraizamento sentimental, como reconciliação com o mundo natural (Cassirer, 1991).

A restauração romântica originou, de forma genérica, um novo tipo de inteligibilidade perante a vida, o homem e o mundo, a cuja luz as produções culturais, a vivencialidade da existência e os valores e os destinos de um projeto se intercomunicam entrelaçadamente. As múltiplas situações culturais e políticas que eclodiram na Alemanha a partir dos fins do século XVIII, sob a forma da ideologia romântica, da vaga do nacionalismo ou da dinâmica cultural (consagrada no início do século XIX, sob a égide da Universidade de Berlim), tiveram o condão de autonomizar as características próprias do grande halo do “sentimento da vida”, reabrindo um período de afirmação original.

Opondo-se ao Iluminismo, a inovadora vaga romântica é uma nova forma epistemológica que contempla os vários ramos do saber, quer na sua fisionomia própria, quer na sua interdisciplinaridade, e de que são índice as conexões próximas da filosofia com a filologia, com a história literária, com as concepções políticas ou com a sistemática religiosa. Este novo modelo, ao contrário do frio racionalismo da *Aufklärung*, é o horizonte da vida humana na sua organicidade, enquanto compreensão da totalidade vital no seu dinamismo intrínseco, ou a nova leitura da estrutura vital de todas as formas de organização humano-natural. A Vida é, agora, uma relação simpática e unitiva entre todos os seres. Esta instância epistemológica, enquanto comunhão de destino e natureza, e enquanto “vivencialidade” que tudo coordena (ainda que *Erlebnis* nos apareça originalmente só em fase mais tardia), tem uma acentuação própria em todos os terrenos do saber.

Toda a perspectiva romântica é o desfecho de um complexo processo de releitura, própria de uma visão pertença do século XIX, na qual o kantismo representou o horizonte filosófico mais próximo: a transmutação de relações entre a teoria do conhecimento e a do ser no domínio da filosofia da natureza<sup>23</sup> como resposta à grande lacuna do kantismo enquanto investigação das condições da experiência física. Acresce também que a vigência kantiana só foi possível através da concepção romântica do sujeito que, ao invés de um espírito impessoal portador das condições de possibilidades de juízos universais, se dimensionava agora como um inconsciente criador nas individualidades geniais como índice da recuperação do sujeito concreto na vivência da genialidade. No entanto, a restrição kantiana do génio do artista não chegou a impor-se.

No século XIX, o conceito de génio eleva-se a um conceito de valor universal e experimental, com o criador, uma genuína apoteose. Husserl com o conceito de intencionalidade elimina a distinção entre imanência e transcendência da consciência em relação ao objeto: na sua fenomenologia transcendental, o *primado da relação* traduz incondicionalmente uma “investigação de correlações”. (Gadamer, 1988b, p. 313)

As grandes catástrofes éticas e humanitárias do século XX, assim como o carácter desumano do capitalismo industrial do século XIX, poderia encontrar no humanismo

---

<sup>23</sup> Está patente quer no projeto de Schleiermacher ao articular as regras interpretativas com uma operação central que unifica o diferenciado da interpretação, quer na proposta de Dilthey ao incluir as ciências filológicas nas ciências históricas.

da Modernidade dois grandes pontos de fragilidade. Em primeiro lugar, a fragilidade ecológica. Fazendo do homem cartesiano “o senhor e possuidor da natureza”, sem questionar a sua responsabilidade para com o seu ambiente, o humanismo, fascinado pelo progresso técnico e depois pelo novo tríptico *ciência, tecnologia e mercado*, não estava protegido contra o que, na década de 1970, Illich (1976) chamaria “parte contraproducente”. Em segundo lugar, a fragilidade antropológica. Após o colapso das “sociedades da ordem”, a refundação de qualquer laço social apenas no indivíduo racional ignorou a inscrição coletiva e organizou o confronto entre o indivíduo e o Estado, facilitando as abordagens capitalista e estatista e subestimando as questões emocionais e espirituais da condição humana (Guillebaud, 1999).

Diante desses dois desafios, um novo humanismo deverá pensar as tensões dinâmicas entre o indivíduo e a comunidade, entre a razão crítica e a procura de significado, entre a transformação da natureza e o respeito pela biosfera, entre o progresso técnico e científico e a vigilância dos seus potenciais efeitos destrutivos.

Para resistir às especulações de uma pós-humanidade, qualquer refundação deve ter em conta a mutação informacional (Robin, 1999) e a revolução bio-orgânica que perturbou profundamente os padrões de referência do habitat humano. É, de facto, o modo de viver no mundo e de habitar o próprio corpo, que se transforma até se toca o mais íntimo, a partir do momento em que se passa incautamente da ajuda à procriação da vida humana à sua fabricação.

O desafio mais forte a essa eugenia é o da psicanalista Vacquin que em “*Main basse sur les vivants*” (1999), faz uma pergunta crucial, a de saber por que é que a atual geração arrancou a origem à sexualidade, por que é que hoje ela está no limiar de anular a diferença geracional e de pulverizar a paternidade. Denunciando a perturbadora e problemática ligação entre a industrialização da pecuária e a ginecologia, Vacquin (1999) interroga-se sobre como é que os investigadores nascidos durante ou imediatamente após a guerra, muitas vezes ativistas antifascistas, foram capazes de dar ao mundo as ferramentas da eugenia mais feroz, contra os seus ideais mais preciosos, como se de uma repetição se tratasse. Aos olhos da autora, a perspetiva da clonagem é apenas a ponta de um iceberg cuja massa invisível é a de uma fantasia infantil de onipotência, e uma forma transviada de questionar a proibição do incesto (sic).

A este respeito, Baudrillard (1990), aludindo à passagem direta das PMA para a fabricação do ser vivo *in vitro*, defende que “generalizámos o incesto em todas as suas

derivações. É assim que contornámos o interdito pela subdivisão do mesmo, pela copulação do mesmo com o mesmo, sem passar pelo outro.” A negatividade (alteridade) do outro escava o lugar da positividade do idêntico:

O Mesmo (*das Selbe*) (...) só se deixa dizer quando se pensa a diferença. O mesmo conjuga o diferente numa união originária. (...) O idêntico, pelo contrário, dispersa na unidade insípida do que é uno por ser uniforme. (Heidegger, 1958, p. 231)

A adaptação do humano a produtos artificiais ou coisificação artificial do humano (construção, quantificação, simbolização na relação com a natureza e o mundo) desloca a fronteira identitária e pluralista da humanidade para o fluxo indeterminado de informação, dos *big data*. Há dimensões irremovíveis da experiência humana, nomeadamente formas de vida e de morte, de salvação e de sofrimento de costumes ou tradições e de revoluções civilizacionais. É possível inferir que o desenvolvimento exclusivamente técnico conduzirá inevitavelmente ao desmantelamento da diferenciação linguística, cultural e humana, anulando a historicidade, a consciência histórica e as suas tensões intrínsecas?

O problema de fundo das teses do pós-humanismo reaviva o velho confronto entre ciências naturais (natureza e determinismo) e ciências do espírito (liberdade e indeterminismo)?

Desde Descartes, passando por Rousseau, Montesquieu, Kant, Nietzsche, Freud, Lacan, Saussure, Althusser, Derrida, entre muitos outros que, contemporaneamente, se situam no campo das neurociências, a crença na existência de uma natureza humana é “estilhaçada” com o anúncio da Etnologia, da Psicanálise e da Linguística, que introduziram o conceito de estrutura, cujo princípio metodológico central é a prioridade total do *topos* do sincrónico face ao diacrónico. A História é aí concebida como modo específico do desenvolvimento do sistema, sendo determinada por ele, ou seja, a inteligibilidade do sistema só é possível pelo estudo exaustivo da totalidade dos seus elementos sincategoremáticos. Esclarecendo o sistema de relações internas a qualquer estrutura, constrói-se o seu modelo teórico. O critério de verdade teórica é, pois, interno à estrutura.

No âmbito do discurso bioético, pode-se dizer que o transumanismo e o pós-humanismo são *fenómenos* intrínsecos à tessitura epistémica da ciência, ou seja, a possibilidade do seu objeto (o *melhoramento* ou a *superação* do humano) é do domínio

“invisível” ou do impensado. A visão já não é o facto do sujeito individual; a visão é o facto das suas condições estruturais, a visão é uma relação de reflexão imanente do campo da problemática sobre os “seus objetos e os seus problemas” (Althusser, 1969a, p. 64). Já não é um sujeito reflexivo que vê o que existe no campo definido por uma problemática teórica: é este campo que se vê nos objetos ou os problemas que ele define. Para Althusser (1965, 1969a, 1969b) na linguagem teórica as palavras e expressões funcionam como conceitos teóricos, o que implica que o sentido das palavras está nelas fixado, não pelo seu uso corrente, mas sim pelas relações existentes entre os conceitos teóricos no interior do sistema a que pertence. São estas relações que atribuem às palavras, que designam conceitos, o seu significado teórico. Por detrás do significado usual da palavra é preciso discernir sempre o seu significado concetual. Daí o positivismo do estruturalismo. Por conseguinte, não se trata já (do não-ver ao ver) de um progresso linear da apreensão segundo o sujeito, sempre constante, que lê cada vez mais intrinsecamente, o mesmo objeto. Trata-se sim da ação através da qual um campo teórico condiciona aquilo que o sujeito pode ver e o que ele não pode ver, fixa o seu lugar com o olhar e quando se rearticula eleva à categoria de objeto o que até então não se teria podido perceber. A mesma relação que definia o visível define, também, o invisível com a sua sombra. No campo teórico, o invisível não é mais função da visão do sujeito do que do visível. O invisível é o *não ver* da problemática teórica sobre os seus não-objetos. Mas o invisível é definido pelo visível como seu invisível; o invisível é interior ao próprio visível, já que é definido pela estrutura do visível.

O paradoxo do campo teórico é, assim, o ser um espaço *infinito* porque *definido* e a sua definição (operação científica) é o que exclui dele, nele, a sua própria definição. O invisível esconde-se na sua ausência, falta ou em sintomas teóricos. E para ver este invisível é preciso um olhar “instruído”, ele próprio produto, por uma reflexão da “transformação de terreno” sobre o exercício do ver.

A pré-organização do visível impede que o progresso de visão se represente como um aprofundamento das coisas. Ver mais é localizar as lacunas na superfície do texto e redistribuir (em função de uma nova gramaticalização da questão) os signos de maneira a que as antigas lacunas sejam recuperadas por uma coisa que só poderia ser um outro texto ou superfície de discurso, mas exprimindo a falta da primeira. Para o estruturalismo não existe substrato antropológico ou transcendental do conhecimento. Não existe um sujeito exterior ao processo do conhecimento, assim como não é possível

procurar o seu objeto fora do seu produto no real. O “campo epistemológico” (Foucault, 2014b) é uma intenção implícita que estrutura uma área cultural mas permanece “invisível” àqueles que a utilizam (ou que ela utiliza) – o impensado:

“[F]oi o *Ansich* em face do *Für sich*, na fenomenologia hegeliana; foi a *Unbewusste* para Schopenhauer; foi o homem alienado para Marx; nas análises de Husserl, o implícito, o inatual, o sedimento, o não efetuado. (...); todo o pensamento moderno é travessado pela lei que pensa o impensado – que reflete na forma do para-si os conteúdos do em-si, que desaliena o homem reconciliando-o com a sua própria essência, que explicita o horizonte que dá às experiências o seu fundo de evidência imediata e desarmada, que levanta o véu do Inconsciente, que se absorve no seu silêncio ou presta atenção ao seu murmúrio indefinido.” (Foucault, 2014b, p. 430).

O “sujeito”, a “consciência” são ficções de um desses campos epistemológicos. Pode-se dizer, por conseguinte, que as teorias pós-humanistas e os transumanistas são um corpo de conceitos epistémicos que pretendem responder aos problemas teórico-metafísicos da *finitude*, a morte, a Perfeição e o Belo.

Segundo Althusser (1969a), produzir um conhecimento deve ser entendido como colocação em evidência daquilo que estava latente e como transformação que reajusta o material pré-existente. O que torna possível a transformação de uma ideologia em conhecimento científico – *Generalidade III* – é a *Generalidade II*. Ela é construída pelo “corpo de conceitos” cuja unidade mais ou menos contraditória constitui a “teoria” da ciência no momento (histórico) considerado. “Teoria” que define o campo no qual é necessariamente posto todo o problema da ciência (Althusser, 2005). Eis que a mutação de uma ideologia em conhecimento científico é produzida por um sistema unificado de conceitos e de técnicas que forma o estado geral de uma ciência num determinado momento histórico. A realidade cultural é tratada como “coisa” e, como tal pilar, da metodologia cultural positivista. A título de exemplo, a transposição, no século XIX, da metodologia racionalista-naturalista para as “ciências do espírito”, apesar das objeções da escola de Dilthey, do bergsonismo e do pragmatismo.

Althusser (2005) fez da História um choque de estruturas (*efeitos de estruturas*), combinações de eficácia de instâncias estruturadas num todo articulado. Em Badiou (1999, 2000), a História torna-se, como a verdade, uma Pessoa particular (em Althusser, uma entidade), um sujeito metafísico (em Althusser, um processo sem sujeito e sem fim), no qual os indivíduos humanos reais servem como simples suportes.

O ponto de vista clássico e a linguagem clássica reportam-se à representação, à reflexibilidade de um *cogito*, como reflete a filosofia cartesiana. A verdade está na objetividade, na apreensão das essências e das relações mais profundas dos objetos, reflexo do paralelismo entre a racionalidade da natureza e a racionalidade do homem.

Surge assim a ideia de um progresso cumulativo no seio do conhecimento científico pela descoberta dessa adequação cada vez mais perfeita das representações à realidade exterior. Porém, este necessitarismo das leis científicas no sistema cartesiano reside na razão divina, que assegura o paralelismo entre as leis do pensamento e da natureza, enquanto em Kant são as condições *a priori* (as estruturas transcendentais do entendimento) que impõem aos objetos as leis da razão, de acordo com as próprias estruturas do conhecimento científico. De facto, Kant reabre o espaço ideológico fundamental da ciência sua contemporânea, pelo rigor da linguagem matemática, pela universalidade e fecundidade cognoscitiva dos juízos científicos. O racionalismo arquetónico ruiu já perante um racionalismo polémico (Bachelard, 1999), cujo regime de objetos advinha da emergência dos princípios constituintes da noção de *Paradigma*, elemento constitutivo da natureza (Kuhn, 1989).

A linguagem “entrou diretamente, e por si própria, no campo do pensamento no fim do século XIX.” (Foucault, 2014b, p. 405). O jogo das regras inerentes à prática discursiva inaugura um novo regime dos objetos: a rutura e transformação na unidade do discurso. O mesmo se passou na segunda metade do século, no campo epistémico da Física, onde se criam condições para a admissão de leis de tipo estatístico, para não falar da axiomática, formulada pelas geometrias não-euclidianas.

O impacto do Positivismo refletiu-se na crítica à metafísica e na defesa do princípio da verificabilidade (Wittgenstein, 1961). Não há diferença entre essência e fenómeno (fenomenalismo); nenhum saber tem equivalentes diferentes dos objetos concretos singulares (nominalismo). Os juízos de valor e os enunciados normativos são desprovidos de qualquer valor cognitivo. A filosofia passa a servir a ciência com uma análise lógica das proposições sintáticas e semânticas da linguagem. Toda a problemática dos valores é depreciada dentro dos cânones científicos, e o postulado objetivista da capacidade de apreensão originária de um sujeito único decorre, paradoxalmente, de um subjetivismo com estatuto ontológico e gnosiológico privilegiado. Dentro do campo neopositivista, as críticas de K. Popper tornam-se

legítimas quando defende que as teorias científicas não passam de conjecturas sempre postas à sua própria refutação.

No panorama das ciências humanas verificava-se a multiplicação contínua de ramos disciplinares, a complexificação dos instrumentos terminológicos e conceituais dentro da ciência, inviabilizando a intercomunicação, a limitação dos campos de indagação objetivos, na ânsia de assegurar o rigor com a recolha exaustiva de dados da experiência, bem como com o controlo de hipóteses e variáveis através da aplicação de métodos quantitativos. Tudo isso passava paralelamente por uma filosofia – que vinha de Dilthey, passando por Bergson e Husserl – que não conseguia afirmar-se na investigação das ciências humanas. Não obstante, isso não impediria Piaget (1961) de catalogar a filosofia no seio das ciências sociais e humanas. A distinção que estabelecia entre “sujeito epistémico” e “sujeito individual” apoiava toda a separação feita entre a filosofia e o conhecimento científico.

O aparecimento da unidade do discurso sobre o “sujeito” não é fundado na existência do objeto “sujeito” ou na constituição de um horizonte único de objetividade, mas nas regras que num dado período possibilitam o aparecimento de objetos, os quais se diferenciam na prática quotidiana. É neste sentido que Foucault (2014b) sustenta que os diferentes enunciados na sua forma dispersos no tempo, formam um conjunto se se referem a um só e mesmo objeto. Ora, a unidade do discurso é o espaço do aparecimento do objeto: o homem no mundo é o lugar de uma duplicidade empírico-transcendental onde os conteúdos empíricos do conhecimento libertam as condições que os tornaram possíveis, pelo que aquele não se pode dar na transparência imediata e soberana de um *cogito*.

O pluralismo filosófico pós-moderno aponta para um *deslocamento* (Foucault, 2014b), uma *descontinuidade* para a *differance* (Derrida, 1973) relativamente à questão kantiana. Não se trata da verdade antes do ser; não da natureza, antes do homem; não da possibilidade do conhecimento antes de um desconhecimento primeiro. A partir do deslocamento da questão transcendental, o tema do *cogito* não conduz à afirmação do ser, mas abre questões onde o ser está em questão, isto é, ao pensamento que se dirige ao impensado e se articula com ele. Neste campo torna-se possível o confronto e a conflitualidade de paradigmas, onde a tarefa filosófica é “reduzida” à evidência da ausência essencialista do homem.

Em Hegel, o Sistema está presente em cada momento da História do Espírito. À ingenuidade da perspectiva racional e da imagem da Razão, já Nietzsche (2007) substituíra uma razão para a qual não há “acontecimento em si”, mas uma pluralidade de sentidos. Sendo todo o conhecimento interpretação, também é interpretação da interpretação, e assim indefinidamente. Este anti-hegelianismo que, através de Heidegger se repercute no Estruturalismo de Foucault (2014a), é tributário de uma teoria da Linguagem (*arqueologia*) que sustenta que nenhum saber é posto em relação com um fim que seja a sua verdade. Em *As Palavras e as Coisas* (2014b), a Linguagem é *linguagem do exterior*, fala sem sujeito, relação do homem com a sua espacialidade, relação finita e configurada pela morte:

“[A] análise do modo de ser do homem, tal qual se desenvolveu desde o século XIX, não se aloja no interior de uma teoria da representação: a sua tarefa é, muito pelo contrário, mostrar como é possível que as coisas em geral sejam dadas à representação, em que condições, sobre que solo, em que limites podem elas surgir numa positividade mais profunda do que os modos diversos de percepção; e o que então se descobre, nesta coexistência do homem e das coisas, através do grande desdobramento espacial que a representação estabelece, é a finitude radical do homem, a dispersão que ao mesmo tempo o afasta da origem e lha promete, a distância insuperável do tempo. (...) nesta analítica nova do ser humano (...) já não se trata de os colocar [sc. os fundamentos] num espaço inerente à linguagem, mas de os libertar do domínio da representação no interior do qual se encontravam e de os pôr em jogo nessa dimensão da exterioridade onde o homem aparece como finito, determinado, embrenhado na espessura de algo que ele não pensa e submetido, no seu próprio ser, à dispersão do tempo.” (Foucault, 2014b, pp. 441-442).

À semelhança do Humanismo, pode-se defender que as figuras do pós-humanismo e do desumanismo são “fenómenos históricos de data recente”? A *arqueologia* foucaultiana, como análise do espaço geral do saber, das suas configurações e modo de ser das coisas que nele aparecem, definira o homem como

“[U]ma certa brecha na ordem das coisas, ou quando muito, uma configuração desenhada pela disposição nova que ele tomou recentemente no saber. Daí nasceram todas as quimeras dos novos humanismos, todas as facilidades de uma ‘antropologia’, entendida como reflexão geral, semipositiva, semifilosófica, acerca do homem. (...) o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não conta mais de dois séculos, uma simples inflexão no nosso saber, e que há de

desaparecer logo que este tenha encontrado uma forma nova.” (Foucault, 2014b, p. 62).

Na *arqueologia* de Foucault, o Humanismo é o sujeito da Cultura, à semelhança da ideia lacaniana de que “*isso* fala”. O “sujeito” da Fala não é o eu em qualquer das aceções (lógica, gramatical, psicológica ou transcendental). O “eu” é um fenómeno da linguagem, uma “aparição” sua e não seu centro ou lugar de apropriação. A realidade da linguagem é a da transcendência e não a da representação. Por essa razão, a verdade é “dita” pelo conjunto dos fenómenos culturais, excluindo os participantes do seu espaço.

Saber que somos “falados” mais do que “falamos” é, segundo Foucault (2014a, 2014b), o fim de uma ilusão que o Humanismo inculcou, e que, na esteira de Heidegger, o fim da sua “imagem” como unidade *a priori* e objeto das ciências humanas. Antes pelo contrário, segundo Foucault, as ciências humanas explicitam a dispersão intrínseca do ser humano, existindo elas mesmas em função de um homem que é um “par empírico-transcendental” (Foucault, 2014b, p. 421), uma “reduplicação empírico-transcendental” (Foucault, 2014b, p. 425) que tanto se configura na sua positividade aparente como no papel de condição de toda a experiência e toda a cultura:

“Viu-se nascer então duas espécies de análises: as que se alojaram no espaço do corpo, e que, pelo estudo da percepção, dos mecanismos sensoriais, dos esquemas neuromotores, da articulação comum às coisas e ao organismo, funcionaram como uma espécie de estética transcendental; (...); em suma, que havia uma *natureza* do conhecimento humano que lhe determinava as formas e que podia ao mesmo tempo ser-lhe manifestada nos seus próprios conteúdos empíricos. Houve também as análises que, pelo estudo das ilusões da humanidade (...) funcionaram como uma espécie de dialética transcendental; este modo se mostrava que o conhecimento tinha condições históricas, sociais ou económicas, que se formava no interior das relações que se tecem entre os homens e que não era independente da figura particular que elas poderiam assumir aqui ou acolá, que havia uma história do conhecimento humano que podia simultaneamente ser dada ao saber empírico e prescrever-lhe as suas formas.” (Foucault, 2014b, p. 425).

Contemporaneamente, a extinção ou niilização da ideia de humanidade pretende dar lugar a uma reconfiguração do humano sem mundo, sem vivido e Cultura, repercutidas nas teses do transumanismo:

Compreende-se o abalo que o pensamento de Nietzsche produziu, e que repercute em nós ainda, quando anunciou, sob a forma de um acontecimento iminente, o da Promessa-Ameaça, que o homem em breve deixaria de existir, e que o homem em breve deixaria de existir, e que o substituiria o super-homem; queria isto dizer, numa filosofia do retorno, que o homem já havia muito desaparecera e não cessava de desaparecer, e que a nossa concepção moderna do homem, a nossa solicitude por ele, o nosso humanismo dormiam serenamente sobre a sua retumbante inexistência. (2014b, p. 424)

À semelhança do conceito metafísico de *Super-homem*, resultante da lógica interna da metafísica ocidental, a posição do transumanismo depara-se, no entanto, com o problema do *homem total*.

“A grande maioria representa o homem na qualidade de fragmentos ou de detalhes; há que somá-los para se obter um homem. Épocas inteiras, povos inteiros têm neste sentido algo de fragmentário; talvez faça parte da evolução humana que o homem se desenvolva através de fragmentos. Por isso, não se deve desconhecer absolutamente que, apesar disso, se trata unicamente da produção do homem sintético; que os homens inferiores, a grande maioria, não são senão os prelúdios e os exercícios preliminares cujo jogo concertado pode fazer surgir aqui e além o homem total” (Nietzsche, 2000, pp. 586-587).

O primado do futuro sobre o passado, no qual Nietzsche tanto insistiu, preside à tentativa de uma vez mais se afirmar o homem soberano na relação entre o saber e o poder, entre a imortalidade e a intemporalidade, entre a infinitude e a perfectibilidade. A produção do homem total como o iniciador de uma *nova humanidade* é o fim supremo da humanidade. O conceito metafísico de Super-homem traduz o desejo de realização total do humanismo (Nietzsche, 1985) na sua heroica caminhada em direção ao lugar outrora ocupado por Deus, pelos valores de matriz platónico-cristã:

“A grandeza do Homem está em ele ser uma ponte e não uma meta; o que se pode amar no Homem é ser ele transição e perdição.

Amo os que sabem viver com a condição de perecer, porque perecendo se superam.” (Nietzsche, 1985, p. 15).

Sentido da terra e oposição aos idealismos metafísico-religiosos clássicos, o *Super-homem* é, também, o sentido do próprio homem.

Não é paradoxal que os conceitos de transumanismo e de pós-humanismo tenham surgido no seio da substituição de uma sociedade plural e globalizada por uma

sociedade virtualizada e viral onde o poder do global (o Mesmo) se opõe à singularidade e à pluralidade (o Outro). O global é o idêntico que desmembra, estilhaça a singularidade e a alteridade porque estas ameaçam a circulação da informação, a massificação e a monolitização da comunicação e do capital. Neste sentido, “o pensamento moderno avança nesta direção em que o Outro do homem se deve tornar o Mesmo que ele.” (Foucault, 2014b, p. 432). No pensamento levinasiano, a plenitude do ser humano revela-se na intersubjetividade da sua relação com os seus semelhantes. É na relação com o outro que os indivíduos se percebem como indivíduos únicos, e é no espelho do outro que se aprimoram. O ser humano *nunca existe no singular*:

“O pluralismo não é uma multiplicidade numérica. Para que se realize um pluralismo em si (...) é preciso que se produza em profundidade o movimento de mim ao outro, uma atitude de um eu em relação a Outrem (...). O pluralismo supõe uma alteridade radical do outro que eu não *concebo* simplesmente em relação a mim, mas que *encaro* a partir do meu egoísmo. A alteridade de Outrem está nele e não em relação a mim, *revela-se*, mas é a partir de mim e não por comparação do eu com o Outro que eu lá chego. Tenho acesso à alteridade de Outrem a partir da sociedade que mantenho com ele e não abandonando essa relação para refletir sobre os seus termos.” (Levinas, 1988, p. 112).

A globalização gerou terroristas que são como dementes (Baudrillard, 2002). A sociedade disciplinar e repressiva gera delinquentes porque é criadora da repressão do idêntico. A violência do global é cancerosa; propaga-se como “células cancerígenas (...) através de uma proliferação interminável de pólipos e de metástases.” (Baudrillard, 2002, p. 54). Recorrendo ao modelo imunológico, Baudrillard (1990) acrescenta: “Não é um acaso que hoje se fale tanto de imunidade de anticorpos, de transplantes e de rejeições.” (p. 86). O poder do global é uma “violência viral, a violência das redes e do virtual.” (Baudrillard, 2002, p. 54).

O horizonte teórico do pressuposto de que será a revolução biotecnológica a criar as condições de uma história “pós-humana” reside na especificidade da relação que a breve trecho poderão ter a biotecnologia e a engenharia social. Pressente-se em toda a sua argumentação que a afirmação da pós-humanidade releva de um anti-humanismo teórico e prático destinado a justificar a desordem mundial estabelecida que conduz à manutenção de cerca de três bilhões de seres humanos em condições de grave pobreza,

numa combinação entre os dilemas da crise ecológica global e os dilemas da desigualdade global.

Após a derrocada das “sociedades da ordem”, o que se tornou novidade foi o ritmo de mudança do poder da computação e da propagação das tecnologias de informação a todas as dimensões da existência. A *Cibertecnologia* e a criação de nova ordem mundial substituem a inscrição coletiva, o *face a face*, entre o indivíduo e o Estado. Essa nova ordem perfila-se no horizonte de uma “Internet de tudo”, estendendo essa revolução a todos os níveis da organização humana. O ciberespaço põe em questão a historicidade da experiência humana, reforçando-lhe as suas vulnerabilidades e fazendo reviver, em certos aspetos, a questão do *Estado natural* (Hobbes). Nesta nova ordem não se dispõe ainda de uma compreensão e uma interpretação comuns. Face a estes e outros desafios inerentes, é fundamental pensar as suas consequências.

A condição humana é, contemporaneamente, moldada por ecrãs (televisões, computadores, *smartphones*), com os quais se interage constantemente ao longo de cada dia e, paradoxalmente, se atinge a superabundância de informação. O poeta T. S. Eliot (1934) já se questionara:

“Todo o nosso saber nos aproxima de nossa ignorância,  
Toda a nossa ignorância aproxima-nos da morte,  
Mas a proximidade da morte sem proximidade a Deus.  
Onde está a Vida que perdemos a viver?  
Onde está a sabedoria que perdemos no conhecimento?  
Onde está o conhecimento que perdemos na informação?”<sup>24</sup>

Repensar o humano evoca as tensões dinâmicas entre indivíduo e comunidade, entre razão crítica e procura de sentido, entre transformação da natureza (progresso tecnocientífico) e respeito pela biosfera. A responsabilidade relacional é o *telos* de uma bioética da finitude

“Se a nova natureza do nosso agir requer uma nova ética da responsabilidade a longo prazo, coextensiva ao raio de alcance do nosso poder, requer também, e em nome dessa mesma responsabilidade, uma nova espécie de humildade – uma

---

<sup>24</sup> “All our knowledge brings us nearer to our ignorance, All our ignorance brings us nearer to death, But nearness to death no nearer to God. Where is the Life we have lost in living? Where is the wisdom we have lost in knowledge? Where is the knowledge we have lost in information?” (Eliot, 1934, p. 7).

humildade que não é igual à que antes existia, ou seja, que já não o é em face da pequenez, mas antes em face da excessiva magnitude do nosso poder, que se traduz pelo excesso do nosso poder de agir face ao nosso poder de prever e ao nosso poder de avaliar e ajuizar. Em face das potencialidades para-escatológicas dos nossos processos tecnológicos, a ignorância das implicações últimas torna-se ela própria numa razão para que se faça uso de comedimento responsável – à falta da própria sabedoria.” (Jonas, 1994, pp. 56-57).

A fim de resistir aos fantasmas da pós-humanidade, a reinvenção do humano deve ter em conta a mutação das tecnologias de informação, a revolução biotecnológica do vivente e a sua forma de habitar o mundo e de habitar o próprio corpo.

“Quádrupla deslocação em relação à questão kantiana, porquanto se trata não já da verdade, mas do ser, não já da natureza, mas do homem; não já da possibilidade de um conhecimento, mas de um desconhecimento; não já do carácter infundado das teorias filosóficas em face da ciência, mas da recuperação numa consciência filosófica clara de todo esse domínio de experiências infundadas em que o homem não se reconhece. (...). Poderei eu dizer que sou esta vida que sinto no fundo de mim, mas que me envolve tanto pelo tempo formidável que ela impulsiona em si e que me eleva por um instante sobre a sua crista, mas também pelo tempo iminente que me prescreve a minha morte?” (Foucault, 2014b, pp. 426-427).

Reter, esquecer e recordar pertencem à constituição histórica do homem e fazem parte da sua história e da sua formação na relação indelével e fundamental com o impensado. Após a ultrapassagem do cartesianismo e da análise kantiana, é altura de libertar o pensamento fenómeno da memória do seu nivelamento pela psicologia das capacidades, reconhecendo nele uma característica essencial do ser histórico e limitado do homem. A História não deve ser encarada como objeto; o passado é algo que o presente vai continuando porque cada época presente continua a fazer o passado.

O problema do humano reporta-se à possibilidade mesma da existência humana enquanto experiência humana do sentido do mundo: “O signo patológico dos tempos atuais não é a repressão, é a depressão. A pressão destrutiva não vem do outro, provém do interior.” (Han, 2018, p. 9). Tal opressão propaga-se virulentamente por áreas vitais no seio da experiência humana, a ponto de a submeter ao grau zero, ao da interconexão digital total e a “comunicação total” (Ferraris, 2018).

### 1.1. A edição genética e a narrativa pós-“O Fiel Jardineiro”

O argumento do filme *O Fiel Jardineiro* (2005)<sup>25</sup> foi escrito por Jeffrey Caine, dirigido por Simon Channing Williams e Fernando Meirelles, (128 min), e tem como elenco principal de atores composto por Ralph Fiennes, Rachel Weisz e Hubert Koundé. A problemática proposta no filme remete para o impacto que a ação da tecnologia e das descobertas farmacêuticas têm supostamente na cura das doenças em populações de países subdesenvolvidos (e.g. Quênia). São questionados também as relações que os laboratórios da Indústria farmacêutica têm com as agências governamentais que presumivelmente trabalham para solucionar problemas de saúde pública, como o Sida e a Tuberculose. Alguns dos problemas bioéticos levantados concernem a ausência do consentimento informado da população alvo para a realização de testes com amostras de saliva que serviriam para diagnosticar a presença do vírus HIV e também da bactéria causadora da Tuberculose. Se não ser informado sobre testes que se fazem em cada pessoa para determinada doença é um desrespeito ético (Singer, 2000), ser-lhe administrado (cobaia) um medicamento novo para tratar doenças, ainda não totalmente testado, é um crime de natureza bioética:

“A bioética, da maneira como ela se apresenta hoje, não é nem um saber (mesmo que inclua aspetos cognitivos), nem uma forma particular de perícia (mesmo que inclua experiência e intervenção), nem uma deontologia (mesmo incluindo aspetos normativos). Trata-se de uma prática racional muito específica que põe em movimento, ao mesmo tempo, um saber, uma experiência e uma competência normativa, num contexto particular do agir que é definido pelo prefixo ‘bio’. Poderíamos caracterizá-la, melhor dizendo, que é uma instância de juízo, mas precisando que se trata de um juízo prático, que atua em circunstâncias concretas e ao qual se atribui uma finalidade prática, através de várias formas de institucionalização. Assim, a bioética constitui uma prática de segunda ordem, que opera sobre práticas de primeira ordem, em contacto direto com as determinações concretas da ação, no âmbito das bases biológicas da existência humana.” (Ladrière, 2000, pp. 201-202).

---

<sup>25</sup> Baseado no livro *The Constant Gardener* (Le Carré, 2001).

O *Fiel Jardineiro* revela, portanto, algumas das facetas mais polémicas e preocupantes da sociedade atual e global. Pöttsch (1996) aborda detalhadamente esta problemática a partir das ciências biológicas e farmacêuticas. O diplomata Justin Quayle (interpretado por Ralph Fiennes) é o estereótipo da dominação ideológico-política, a detenção do *saber para poder*. Quem mais sabe detém o poder sobre quem sabe menos, ou nada sabe, neste caso, a dominação histórica dos países europeus sobre o continente africano. A fidelidade ao que à razão que se pensa ter conduz, frequentemente, a caminhos incertos e desconhecidos, no limite a atentados à própria racionalidade e humanidade. Pensar a incerteza e o erro como intrínsecos ao próprio conhecimento é pensá-lo como “a arte de não ter razão” (Gadamer, 1988b).

A ética contemporânea centra-se em problemas morais próprios de uma consciência infeliz e dividida por contraposição à ética clássica que estava centrada no problema de como se deve viver para se ser feliz e em que tipo de pessoas seria bom que elas se tornassem (e.g. Platão, Aristóteles, Montaigne, La Rochefoucauld).

A ética é a resistência do que não tem resistência (Levinas, 1987b). A expressão “Eu sou um outro”, de Rimbaud (1871, p. 591), desvela a contradição de uma razão técnica, científica e política traduzida na brutalidade da guerra, em extermínio e genocídio, arruinando a pretensão do ser humano à condição de “animal racional”, saído de um já remoto e obsoleto humanismo metafísico. A dissociação é de natureza ético-moral porquanto a consciência está presentemente ameaçada, no seio da razão prática, pela dissociação entre a investigação da felicidade pessoal e a da felicidade do outro, entre a recusa da experiência da negatividade, e.g. a morte, o mal (Ricœur, 1960), a do conflito (alteridade) e a da própria aspiração para o Bem (*Ethos*).

Na ética clássica a reflexão incidia sobre a procura do “bom”. Ora, a diferença entre o “bom” na ética clássica e o “princípio” em Bioética é que, segundo o primeiro, há sempre a possibilidade de reconhecer a origem trans-subjetiva da normatividade moral, o que permite falar de “objetividade moral”. Por seu lado, o “princípio” na Bioética privilegia a instância subjetiva, pelo que a sua normatividade resulta de procedimentos ou de respostas consensuais (Annas, 1993).

Não obstante a dominância da cisão teórica e prática, alguns autores, recusando considerar atomisticamente os indivíduos como seres independentes e autónomos do seu próprio contexto (Fraser, 2001; Fraser & Honneth, 2003; Honneth, 2011; Ricœur, 1990, 2004b; Taylor, 1998, 2009), recuperam o conceito moderno de reconhecimento,

reconfigurando-o segundo uma ética da intersubjetividade, da alteridade e da identidade narrativa, articulando revolucionariamente ética e reconhecimento, no que se refere ao reconhecimento solidário da singularidade individual, para que possa cumprir com as suas próprias exigências:

“[U]m tal modelo de reconhecimento só pode ser entendido apropriadamente se for pensado como pressuposto a existência de um horizonte de valores intersubjetivamente partilhado; pois *ego* e *alter* apenas se poderão valorizar reciprocamente sob a condição de partilharem a orientação por aqueles vetores e objetivos que lhes assinalam reciprocamente a importância ou o contributo das suas propriedades pessoais para a vida do outro.” (Honneth, 2011, p. 165).

A análise de Honneth (2011) do processo de construção de identidades preconizou uma relação desigual no tratamento de diferentes particularidades (a negritude, o feminino, o indígena, o jovem, ...) nas interações sociais e humanas. Demonstra ainda que a liberdade da autorrealização dos sujeitos depende de pressupostos que não estão à sua própria disposição, já que só a pode alcançar com a ajuda daquele com quem interage, o Outro. Os diversos padrões de reconhecimento representam condições intersubjetivas que se têm necessariamente de pensar quando se quer descrever as estruturas universais de uma vida feliz social e politicamente bem-sucedida. A adjudicação de direitos pauta-se pelo princípio moral universalista construído pela Modernidade. O sistema jurídico deve manifestar interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade, não admitindo privilégios e gradações. Através do direito, os sujeitos reconhecem-se reciprocamente como seres humanos dotados de igualdade, que partilham propriedades de participação numa formação discursiva da vontade. A partir das contribuições de Hegel e de Mead, Honneth (2006, 2011) sustenta que há um padrão de reconhecimento de natureza formal no acesso equitativo ao espaço público enquanto espaço de deliberação, cuja substância são elementos pré-políticos: a afirmação da personalidade, a estima social, o respeito, a valorização das habilidades e competências, as necessidades no interior das relações de família, as relações reproduzidas e o reconhecimento no universo do trabalho. A rede jurídica dos direitos, só se torna compreensível quando tiver subjacente um horizonte de valores partilhado entre si pelos indivíduos envolvidos.

Evitando radicalismos oriundos de um relativismo moral ou mesmo de um pluralismo moral, não há dimensão crítica se não houver concomitantemente um

enraizamento na tradição, na cultura e na educação e formação do ser humano. Apesar disso, são várias as diferenças entre ambas que devem ser analisadas e criticadas. Face à complexidade e impacto das biotecnologias e da biomedicina nos seres vivos, a procura de critérios transforma-se em procura de “princípios”.

O esquema principialista da bioética fez multiplicar desnecessariamente as instâncias dedutivas para chegar à realidade, às respostas a problemas concretos. Assim, uma vez recuperado o papel da articulação concreta da justiça com a realidade (através do princípio da “equidade” no sentido de *epieikeia*) sem necessidade de mediações conceituais supérfluas, pode-se analisar o critério da *necessidade* em paralelismo com o da *gravidade* ou *importância* daquilo de que se necessita. Por exemplo, não é igual necessitar de uma dose mínima de proteínas e necessitar de uma vacina antigripal.

A Bioética contemporânea trilhou, predominantemente, um caminho equivalente ao da ética clássica, sobretudo a de cariz aristotélico: a de fazer face aos casos concretos de acordo com critérios de forma a encontrar respostas moralmente aceitáveis, para além da necessidade de regulação jurídica dessa mesma prática. As ciências humanas, de Freud a Lacan, Althusser, Foucault, Heidegger e Derrida contestaram a estabilidade e a verdade da coincidência de si, que apenas atualizou o *cogito* cartesiano. As críticas ao humanismo que se sucederam foram substituindo a defesa de uma subjetividade monádica pela defesa do homem, do si enquanto outro (Heidegger, 1987; Husserl, 1993; Levinas, 1987a, 1987b; Ricœur, 1990; Sartre, 1943, 1994).

O Humanismo não é um conceito inequívoco (Sharon, 2014). Já dele havia várias interpretações no auge do humanismo moderno. Rabinow chama *biossocialidade* ao genetismo da vida social e das instituições (1996, 2000, 2015), ao mesmo tempo que sublinha a co-constituição da natureza e da cultura, tal como o fazem Escola e Sahlins. Mas é a conceção humanista de ser humano como um ser autónomo, racional e integral, separado do “resto” que o pós-Humanismo distópico teme perder, o pós-Humanismo liberal procura ampliar e melhorar, e os pós-humanismos quer radical, quer metodológico tentam superar avançando premissas completamente diferentes, apesar de, sob a sua superfície, subsistir ainda um dos legados fundamentais dos humanistas modernos da ideia de ser humano: o da consciência de finitude, de ser sofredor e de ser vulnerável, enquanto ser radicalmente relacional.

A razão bioética é a do mundo vivente, a de uma visão narrativa da dignidade, da integridade e da vulnerabilidade da vida corporal e que, por essa razão, põe limites às

intervenções tecnológicas nos seres vivos. O reconhecimento do direito das pessoas mais vulneráveis e incapacitadas relativamente ao seu corpo põs inevitavelmente o problema de saber se não são precisas regras legais que fixem limites às manipulações humanas sobre a vida natural.

Segundo determinados discursos no seio das correntes pós-humanistas e trans-humanistas, o corpo tem hodiernamente uma natureza *cyborg*, pelo que doravante a investigação se deverá centrar em estudar como é que tecnologias específicas em contextos específicos “mediam” o comportamento, experiência, cognição e identidade. Pode-se pensar nos estudos de caso desenvolvidos por Latour (1993), Ihde (1979) e Verbeek (2005, 2011) com tecnologias de imagem e som, ultrassom, sistemas de transporte, entre outros. Em última instância, a pergunta que aqui se pode apresentar é a de se “estaremos prontos (...) a fazer evoluir a espécie humana aumentando as suas capacidades de perceção, de cognição, de reflexão, as suas performances, o seu aperfeiçoamento, para mudar o humano para trans-humano e conduzi-lo para uma pós-humanidade?” (Jousset-Couturier, 2016, p. 184).

A assimetria de conhecimento cresce proporcionalmente à velocidade da inovação biotecnológica: conhecimento público *versus* científico e técnico, conhecimento das populações pobres *versus* populações socioeconómica e politicamente favorecidas. A biopolítica deverá assumir ser o ponto de vista sobre os riscos e perigos de sobrevivência ecológica e relacional da espécie humana (entre as restantes espécies), possibilitando a construção de um discurso que, sucedendo à *segunda viragem bioética*, seja capaz de proporcionar escolhas e tomadas de decisão bioéticas acerca das virtualidades do que constitui radicalmente a humanidade: a sua vulnerabilidade. Desejar não sofrer, não envelhecer ou não morrer, são seus corolários. O risco de um desenvolvimento biotecnológico desenfreado e não arriegado no humano, estará no desconhecimento sobre até onde fixar limites ou controlar a sua evolução.

Contemporaneamente, a antropologia bióloga estuda a interação com a bioinformática e o contexto histórico-cultural de produção e alteração de normas, dos sistemas normativos e simbólicos. A título de exemplo, enquanto socióloga das ciências, Rose (2001) criticou o trabalho genético sobre a população da Islândia como um ato de comercialização nacional e mercantilização de dados genéticos, questionando a confidencialidade das informações coletadas. Vive-se a “mercantilização da bioinformação” à medida que novos “bio-bancos” de ADN são construídos a partir de

populações nacionais. Quem é beneficiado? “Não nós”, responde-se. Com um olhar sarcástico, Rose e Rose (2012), socióloga e neurobiólogo, observam que a possibilidade no atual horizonte de triagem da predisposição genética para doenças serve para expandir a demanda potencial de fármacos para pessoas sem sintomas. Essa triagem constrói um novo tipo de paciente, o indivíduo em risco. E assim, a genômica personalizada cria um novo mercado de tamanho imprevisível, trazendo consigo um projeto de lei farmacológico imprevisível, mas potencialmente muito maior, a ser atendido pelos vários sistemas de saúde norte-americanos existentes.

Vários autores, nomeadamente (Moreno, 2001), ensaiaram a história da eugenia do século XX, a partir do julgamento de Nuremberga: muitos cientistas nazistas continuaram a trabalhar no pós-Guerra, enquanto os Estados Unidos sujeitavam os seus próprios concidadãos às drogas psicotrópicas e materiais radioativos, a título de experimentação. À sombra de Galton e numa vozearia consumista da eugenia, eis o horizonte dos “bebes projetados”, das pílulas ou hackers genéticos para autoaperfeiçoamento – para tornar os já saudáveis ainda mais saudáveis, mais inteligentes, ou de vida mais longa. A genética tornou-se um domínio de pesquisa antropológica, uma vez que visa remodelar ou “editar” humanos em narrativas genéticas. Por seu lado, Rifkin (2000), alertando para os argumentos dos defensores do uso biotecnológico para alcançar o “ideal” da eugenia, realça as consequências desastrosas dali provenientes:

“A possibilidade de programar mudanças genéticas na linha germinal humana para dirigir o desenvolvimento evolutivo das gerações futuras coloca a sociedade perante uma era eugenética, cujas consequências, seja para a biologia da nossa espécie seja para a civilização, são largamente imprevisíveis e desconhecidas. Já agora, biólogos moleculares, médicos e empresas farmacêuticas, sempre em maior número, estão dispostos a arriscar, convencidos de que controlar o destino da nossa evolução seja a próxima fronteira social do género humano. Os seus argumentos são expressos em termos de saúde pessoal, escolha individual e responsabilidade coletiva pelas gerações futuras.” (pp. 215-216).

Assiste-se a uma nova forma de tirania genética pela sobreposição de jogos de linguagem, como é o caso da *metaforização da codificação genética* por parte das ciências biotecnológicas. O que é não é visível, mas legível. As biotecnologias computadorizadas e a biologia molecular estão a transformar as vidas humanas e

*aprioristicamente* o que significa ser humano. As metáforas descritivas de conceitos tecnológicos deslocam o significado do *sensus communis* (desenraizando-o da experiência vivida) pretendendo mediar a compreensão e aceitação da inovação como bem público.

Não é por acaso que elas abrem a parafernália conceitual técnica (e.g. CRISPR-Cas9, *gene edition*, *baby designer*) ao escrutínio bioético de modo a vincular extraordinariamente quer a concordância intersubjetiva, quer a responsabilidade pública. Do ponto de vista de uma ética biopolítica não há, por parte das ciências, a tão propalada neutralidade: o “Jardim do fiel Jardineiro” é uma incubadora de “velhas” representações, mas com nova roupagem. À utopia de uma *saúde perfeita* sucede a *utopia ilustrada* de uma nova construção antropológica e de progresso antropotécnico (Hottois, 2005) sem previsão ou riscos calculados dos seus efeitos. Em *De l’anthropologie à l’anthropotechnique?* Hottois (2005) aborda a resistência da antropologia filosófica e teológica ao “progresso antropotécnico” como residindo na correlação entre a linguagem e o pensamento, enquanto dom divino e essência do homem. Em suma, é através do levantamento de novas questões (e.g. eugenismo privado, patenteabilidade, promessas de cura irrealistas, entre as que surgirão, entretanto) que se reformulam as formas do debate ético.

As teorias do pós-humanismo apresentam o primado da biotecnologia sobre o esquecimento e alienação do ser (da transcendência do Outro), da historicidade e temporalidade do ser humano, da contingência, da fragilidade, da angústia, do sentimento de abandono (da solidão), do sentimento do absurdo e do nada (a morte), da finitude. O transumanismo refere o “homem transparente” (Curado & Oliveira, 2010), aparente, que não é constituído intersubjetivamente – o reconhecimento transcendental do Outro como sujeito constituinte (Fink, 1994).

Aplicar o paradigma hermenêutico às ciências sociais e humanas é “olhar” para as nossas sociedades historicamente constituídas, com todas as suas especificidades, tentando analisar os problemas bioéticos e respetivas soluções de maneira situada: “[N]ão são tanto os nossos juízos, mas os nossos preconceitos que constituem o nosso ser.” (Gadamer, 1982, p. 32). A antropologia filosófica construída a partir da biologia corre o risco dos erros de interpretação biológica. Por outro lado, questionar as categorias gerais, dentro das quais o real se move antecipando ou desvelando possíveis

mundos perguntando às ciências objetivas e biotecnológicas sobre a importância do conhecimento do ser humano, e compreendê-las ética e axiologicamente.

## CONCLUSÃO

Quase duzentos anos depois, é imperioso que regressemos à interpretação, a fim de reinterpretarmos o mundo antes de o tentarmos transformar (Sousa Santos, 2018, p. 7).

A exigência de sentido faz parte do ser-se humano, sentido este que, por nunca poder ser totalmente mediado, é abertura a novas experiências. É no caráter de evento da experiência que se manifesta a radicalidade ontológica e axiológica dessa abertura, que revela a disponibilidade humana para toda uma relação ao ser a partir de um enraizamento linguístico e concreto no mundo. O horizonte último da abertura da experiência humana não é a sua totalização, antes a *esperança*, diz-nos Gadamer (1988b), ou seja, é espaço possível, infinito, de *escuta*, de *fé* e *presença transcendente* (alteridade).

A vida determina-se e autoconserva-se, relacionando-se com tudo o que lhe é estranho. O estranho torna-se-lhe familiar, próprio. A derivação dialética da autoconsciência a partir da vida inviabiliza qualquer tentativa histórico-metodológica ou objetivista de penetrar na vida, já que o seu solo é o da incompletude do presente, da autopresença e da autoconsciência. A temporalidade, ela mesma, constitui o próprio limite da autoconsciência. Sendo o ser humano um ser finito, a temporalidade não só é um meio para conhecer e fazer, como também é um meio para ser. É o solo da autoconsciência e o limite de qualquer tentativa de separar aquilo que o homem conhece e faz, daquilo que ele próprio é.

Enquadra-se a finitude e a temporalidade do *existir* tanto na dimensão enigmática ou excessiva de toda a experiência humana – a esperança ou abertura de uma possibilidade –, como no pressuposto fundamental de todo o pensar – o do alargamento contínuo de sentido enquanto capacidade de viver aquela. Essas são as condições prévias existenciais da luta pela dignidade e por uma vida melhor, desde a Modernidade até à atualidade.

A esquematização científicista e objetivista do sentido da experiência humana esquece a ambiguidade fundamental do experienciar humano. A primeira é sempre cindida e derivada, reificando a segunda enquanto processo de *antecipação de sentido* que guia o existir na sua orientação no mundo e que se traduz em abertura e recetividade na direção ao futuro. Nem toda a verdade pode ser metodicamente derivada e objetivada. A estreiteza do horizonte teórico e monológico do conceito não explicita a estrutura misteriosamente questionante ou circular da experiência humana do sentido. É a estrutura preconceitual e histórica em que a autoconsciência está implicada que objurga a norma de certeza da cientificidade e objetividade metodológica, e que Gadamer tão bem sintetiza, aludindo a Heidegger: “não são tanto os nossos juízos, mas os nossos preconceitos que constituem o nosso ser.” (Gadamer, 1982, p. 33).

Após os confrontos ideológicos e epistemológicos acerca do homem como ser situado (*Dasein*), a noção de pessoa humana assumiu-se como fundamento de um processo ou configuração de um acontecer inacabado. A reabilitação da figura do humano passaria pelo conceito de pessoa e pela diluição do sujeito clássico. A consciência de si como alteridade apontará o caminho da relação ao Outro como única via de superar a visão narcísica da verdade e, com ela, evitar a conversão ideológica do pensar. O foco da subjetividade é um espelho distorcido (Gadamer, 1988b). A autoconsciência do indivíduo é somente um cintilar nos circuitos fechados da vida histórica, e, por isso, os preconceitos do indivíduo, muito mais do que os seus juízos, constituem a realidade histórica do seu ser.

A consciência de um *cogito* como “autoconsciência” e “permanência de si” foi tardia e pôs em jogo a identidade e dignidade humanas. É o homem que sofre, e não a sua consciência ou o seu cérebro neuronal. Por detrás da doença e da sua consciência, há aquele que padece, quem está doente. Na estrutura do *modo de ser* está a experiência viva do inexprimível e do *silenciado*.

A tarefa de definir o que faz sentido na experiência humana de forma a vencer o sentimento de absurdo, ou a angústia do existir, resume-se, antes, à constatação de que a experiência humana da morte ou absurdo é sempre referida à vida.

Resultado de uma operação de índole matemática, a ideia de “certeza”, pela sua natureza reificadora, ratifica desde a Modernidade, ou segundo o modelo de pensamento “ocidentalcentrico” (Sousa Santos, 2018), a sua própria supremacia, impondo-se como o único conhecimento válido. De que modo se constata e observa esta supremacia no pensamento e cultura contemporâneos? Diversos autores, entre eles Gadamer (2009b), Possenti (2016) Valadier (2013) Nussbaum (2010), Nussbaum e Sen (2004), Illich (1976), pensaram sistematicamente e criticamente a raiz do problema: o da “contaminação” de uma *mathesis universalis* de várias regiões do pensamento ético e bioético contemporâneos. Enraizando a sua crítica ao monopólio da biotecnologia sobre a cultura e a educação, Gadamer (1975, 1998, 2009b, 2010) defendera que o fascínio da atual civilização pela ciência se enraíza num esquecimento profundo: o da finitude humana (falibilidade, vulnerabilidade e sofrimento) e o da sua irreduzível passividade como traço hermenêutico-fenomenológico concreto da vida concreta. Para além do sofrimento experienciado pelo corpo subjetivo e pelo “corpo coletivo” (Sousa Santos, 2018), existe a indiferença com que esse sofrimento é praticado. A necessidade de uma *ética do cuidado* é imediata, ou seja, antecede a avaliação política e ética das situações e contextos afetivos do reconhecimento nos quais reconhecemos a nossa “carência e incompletude relativas a elementos que não controlamos na totalidade.” (Nussbaum, 2004a, p. 184). Como corporeidade do conhecimento, o homem constitui-se como memória, linguagem, cultura, história, tempo, tradição. Desse modo, a experiência humana ultrapassa os modelos substancialista e positivista, já que ela só pode aparecer sob a forma de um *texto aberto* que devemos compreender e interpretar.

A dissolução da ideia antiga do cosmos (enquanto lugar ordenado de objetivos absolutos) e que outorgara ao homem um lugar na estrutura total dos entes e a cada ente um objetivo de perfeição, legou ao mundo a ideia de uma orientação final em direção ao declínio da ideia de humano. Por referência à ideia de uma determinação inteligível da humanidade, o modelo substancialista pós-humano da Pós-Modernidade permite aos indivíduos inserirem-se na sociedade global, mas sem lhes proporcionar a construção de representações do seu lugar. A exclusão da vulnerabilidade (a doença, a velhice e dependência de outrem) subentende a parca solidariedade de grupo, a rejeição social no

seu todo, e que é substituída por uma exclusão de ordem simbólica: poucos valores comunitários e nenhum valor de ordem societária. É neste quadro teórico que aqui se apresenta o problema do lugar que tem ocupado a ênfase da ideia de *certeza da vida* nos objetos de estudo (*objetalidades*) das várias regiões do discurso biotecnológico.

É na experiência de abertura e de vinculação humana que o ser humano “exprime o seu consentimento no outro” (Gadamer, 1988b, p. 438), ou transcendência, e pela qual vive com o erro e o ininteligível. “O homem experimentado é radicalmente antidogmático”, afirma Gadamer (1988b, pp. 438-439). A experiência é o caminho da sua formação, aí percebendo os limites no interior dos quais existe a possibilidade de futuro para as suas expectativas, limites esses que exprimem a negatividade radical da essência da pergunta: a *douta ignorância* (Gadamer, 1988b). Aquele aceita o sentido positivo do limite ou finitude de todo o existir, o correlato da experiência da alteridade, uma vez que sem abertura ao Outro não há vínculo humano: “A abertura ao outro implica (...) o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim.” (Gadamer, 1988b, p. 438).

A Modernidade predispôs o pensamento para procurar as diferenças que separam as pessoas do *outro* (o estrangeiro), enquanto a Pós-Modernidade indica o caminho das semelhanças, da mesmidade. A Modernidade buscou as marcas da distância, enquanto a Pós-Modernidade sugere a proximidade num só e mesmo ritmo de temporalidade. A própria multiplicidade de significados atribuídos ao conceito de Modernidade, construída a partir das perspectivas cultural, histórica, artística, científico-técnica e social, articulou *temporalidades críticas* nos campos:

(i) Da metafísica ou da consciência da transcendência: a mundanização da transcendência e da identidade sujeito-objeto (o esquecimento do ser correlativo ao domínio do sujeito e o decorrente niilismo).

(ii) Do espírito: a alienação do homem e o esvaziamento de sentido do pensamento e dos valores. A política imprime um caráter epistemológico ao seu discurso e aos seus projetos de ação.

(iii) dos sistemas ecológicos: o esgotamento, a desertificação e a devastação dos recursos naturais.

(iv) da política e da representatividade cívica com a emergência dos hiper-totalitarismos ou hiper-hegemonias.

O conceito de *temporalidade crítica*, aqui usado, parte do conceito de crise segundo Boaventura de Sousa Santos (2018), quando refere a ideia de perturbação temporária de um dado sistema e, ao mesmo tempo, a oportunidade de o melhorar. O autor distingue radicalmente a “crise ocasional” de “crise permanente”: a primeira tem de ser explicada e, por isso, é portadora de alternativas para a superar, segundo uma lógica do pensamento crítico. A segunda, explica tudo e justifica o estado de coisas atual como sendo o único possível, a todo o custo e valores: “Segundo a lógica da crise permanente, as pessoas são levadas a viver e a agir em crise, mas não a pensar e a agir de forma crítica.” (Sousa Santos, 2018, p. 11). É necessária uma viragem epistemológica que correlacione a atividade cognoscitiva (saber) e o seu produto (conhecimento), que transforme a *corporeidade ou corporalidade do conhecimento* (Sousa Santos, 2018).

O número de estudos sobre a fisiologia dos sentidos (e.g. Ackerman, 1995; Di Bello & Koureas, 2010; Taussig, 1993) ora nos revela a ausência dos mesmos sobre a interculturalidade dos sentidos, ora nos revela a hegemonia da cultura cientificista e de uma antropologia que visa o homem transparente nos seus circuitos neuronais (Merleau-Ponty, 1976, 1978). Ser visto muda, quer aquele que vê como aquele que é visto:

“Existe um corpo humano quando, entre o que vê e o visto, entre o que toca e o tocado, entre um olho e o outro, entre mão e mão ocorre uma espécie de fusão, quando se acende a fâsca do senciente sensível, acendendo o lume que não deixará de arder até que um acidente do corpo desfaça o que nenhum acidente teria sido suficiente para fazer”. (Merleau-Ponty, 1964a, p. 9).

“Sentir” e “ser-se sentido” é uma experiência de natureza assimétrica e problemática da dualidade sujeito e objeto que põe em causa o primado da racionalidade instrumental e tecnológica da Modernidade nos seus principais eixos *operatoriocráticos*: a unidimensionalidade e a linearidade epistemológicas. Ser-com é *mais* do que conhecer-com.

A perspetiva comunicacional da subjetividade (Jacques, 1979, 1982, 1985) foi decisiva ao consagrar o princípio de uma tensão relacional inerente à condição essencial da pessoa através de uma crítica precisa ao carácter egológico da fenomenologia na sua insuficiência para superar as “ilusões” do sujeito transcendental e empírico. O sujeito como pessoa humana é relação ontopoiética de um *eu* e de um *tu* na singularidade do discurso em que se unem (cf. Jacques, 1982). A humanidade, o “nós” emerge do inter-

relacionamento entre o eu e o Outro: o “nós” é a identidade na alteridade. O ser-com subjaz ao saber-com, portanto, às “ecologias de saberes” (Sousa Santos, 2018).

A defesa do primado da relação interlocutiva implicou na sua origem o *mesmo* e o *outro* tornando, assim, a subjetividade uma realidade diferencial: *escutar* o outro constitui-se como a verdadeira elevação do homem à sua humanidade (Gadamer, 1992). A escuta é um processo intersubjetivo. O *quid* antropológico só se torna compreensível quando assumido na sua identidade e alteridade constitutivas. Escutar “engloba palavras escritas e as que são ditas, palavras murmuradas, interpretadas nos gestos, e ainda as que não chegam a ser ditas.” (Schultz, 2003, p. 8).

Tomatis (2005), referindo-se ao privilégio que a cultura ocidental concedeu à escrita e à fala em detrimento do ouvir e do escutar, salienta que o “ouvir implica um uso superficial do nosso ouvido, enquanto escutar implica um ato de vontade, vontade de nos ligarmos ao ambiente sónico e de aprender aquilo que deve ser conhecido.” (Tomatis, 2005, p. 86).

O corpo humano, na abordagem (NBIC – nano-bio-info-cognitivo-tecnológicas), é apresentado como sendo, simultaneamente, informacional, tecnologicamente aperfeiçoável e obsoleto. Esta representação tripartida do corpo permite aos transhumanistas elaborar o seu modelo de ação (nomeadamente, o de melhoria das capacidades físicas, intelectuais, sensitivas e emocionais), a título de *necessidade* antropológica. Essa necessidade partiria da ideia de que o corpo humano seria inadaptado ao mundo contemporâneo. Daí a apologia do pós-humano ou do *cyborg*, em suma, de um indivíduo transformado segundo uma redução eidética para um ser mais robusto e inteligente, capaz de modular a sua sensibilidade e estados emocionais, de viver mais tempo, ou até mesmo indefinidamente. O melhoramento humano deve operar-se pela via das tecnociências e pela via das instituições sociais no próprio corpo humano, em virtude dos seus direitos individuais.

Na defesa do seu modelo de ação, os transumanistas não referem apenas a possibilidade técnica; apoiam-se em valores socialmente partilhados, tais como a autodeterminação e autonomia, a perfectibilidade, a igualdade, a liberdade e a dignidade humanas, para sustentar a hiper-hegemonia das tecnociências como condição de garantia da redução das desigualdades biológica (*soma*) e cultural (ideológica). Tal projeto de ação reconfigura-se, portanto, num novo espaço biopolítico de representação corporal, no qual os corpos detêm a mesma capacidade de o representar. O mesmo não

se pode dizer do corpo humano sofredor, resistente, moribundo ou festivo, pois todos eles não detêm a mesma capacidade de representação do mundo como *habitação*, e de agir sobre ele segundo os seus interesses e expectativas. Acrescem, também a isso, as relações com os corpos não humanos.

A racionalidade *operatoriocrática* funda contemporaneamente a distância entre o *nós* e os *outros*, com consequências para as práticas discursivas nomeadamente sobre a solidariedade, a partilha, a cooperação e a justiça:

“A trivialização do sofrimento (...) parece ter-se tornado a mais vulgar expressão de indiferença perante o corpo sofredor. (...). Como consequência, a conceptualização do sofrimento humano foi sintetizada em categorias abstratas – filosóficas ou éticas – que desvalorizam a dimensão visceral do sofrimento, a marca visível de experiência vivida na carne. (...). A política da partilha ou a solidariedade com a luta não são possíveis sem uma ética do cuidado.” (Sousa Santos, 2018, pp. 163-164).

A imediatidade do *cuidado* permite expandir a proximidade e a familiaridade humana muito para além das possibilidades da racionalidade discursiva ou linguística. Não se deve confundir, portanto, a ideia de Humanidade com as respostas que as biotecnologias dão ao problema da sua definição. Será difícil compreender, interpretar um mundo, e uma realidade, que não passe pelas ideias de conhecimento e de experiência corporizados (encarnados), materializados entre estruturas físicas, vitais e humanas, tal como afirma Merleau-Ponty (1967) em *A Estrutura do Comportamento*:

“A unidade dos sistemas físicos é uma *unidade de correlação*, a dos organismos uma *unidade de significação*. (...) a percepção de um corpo vivente ou ‘corpo fenoménico’ não é um mosaico de sensações visuais e tácteis que, associadas à experiência interior dos desejos, das emoções, dos sentimentos, ou compreendidas como os signos dessas atitudes psíquicas, receberiam delas uma significação vital.” (pp. 207-208).

Para Merleau-Ponty, a percepção, enquanto conhecimento de coisas existentes, é uma consciência individual, e não uma consciência em geral. Os atos de palavra, os

“[A]tos de expressão ou de reflexão visam um texto original que não se pode ser desprovido de sentido. A significação que encontro numa totalidade sensível já lhe estava associada. Quando ‘vejo’ um triângulo, descrever-se-ia muito mal a minha experiência dizendo que concebo ou compreendo o triângulo a partir de certos

dados sensíveis. A significação é corporizada. É aqui e agora que percebo este triângulo enquanto tal, enquanto a representação dá-mo como um ser eterno, cujo sentido e propriedades, como dizia Descartes, nada devem ao facto de eu o perceber.” (Merleau-Ponty, 1967, p. 271).

Na linha de Merleau-Ponty, Poerksen (2004) sustenta que aquilo que é percebido e conhecido surge em correlação com as ações, e com o modo de vida de um dado organismo.

O século XXI representa o radicalismo do parricídio do pós-modernismo, na sua marcha para a destruição da discursividade narrativa mediante o *corte e cola*, a *página em branco*, daquilo que será a representação do transumano (Eco, 2018):

“Mas os piores diagnósticos de cada época são, justamente, os contemporâneos. Os meus gigantes ensinaram-me que existem espaços de transição, nos quais as coordenadas desaparecem, não se vê bem o futuro e ainda não é possível compreender as astúcias da Razão e as conspirações imperceptíveis do *Zeitgeist*. Talvez o saudável ideal do parricídio já esteja a ressurgir em formas diversas e, com as futuras gerações, filhos clonados opor-se-ão de forma ainda imprevisível tanto ao pai legal como ao doador de sêmen.

Talvez gigantes que ainda ignoramos se estejam já a mover nas sombras, prontos a sentar-se aos nossos ombros de anões.” (p. 36).

O relatório *Converging Technologies for Improving Human Performance* (Roco & Bainbridge, 2002), publicado pela revista *National Science Foundation*, já continha a defesa explícita do melhoramento das capacidades do corpo humano, a diferentes níveis (e.g. memória, sensibilidade, força física, resistência ao stresse). Agrupados sob a sigla NBIC (tecnologias nano-bio-info-cognitivas) as promessas aí veiculadas abrangem o melhoramento da precisão dos diagnósticos, deteção precoce do cancro e derivações genéticas, regeneração celular, implantação de nano-dispositivos cibernéticos no sistema sanguíneo e digestivo, aumento substancial da longevidade, melhoramento da cognição, comunicação e das interações sociais, das capacidades físicas, da saúde humana, da segurança nacional (e.g. o *cyborg warrior*), a unificação da ciência com a educação (melhoramento performativo nas áreas das competências linguística e cibernética sob a égide da unificação de sistemas complexos através de tecnologias convergentes).

A consciência formada e educada de modo hermenêutico é alteridade, e não se concebe como um sujeito transcendental e desenraizado: toma consciência de si como sentimento da situação que implica uma prévia compreensão a partir da qual surge a compreensão ou a revelação de um saber e poder-ser no horizonte de uma “ecologia de saberes” (Sousa Santos, 2018). No campo da educação para valores bioéticos, a *noesis* bioética é da ordem hermenêutica das condições de vida do homem contemporâneo, na ação de revisão e reestruturação dos projetos de sentido, sucedâneos da circunstancialidade histórica do ser humano que subjazem à experiência contrastiva, e à sua condição ontológica de vulnerabilidade. Em muitos contextos, a relação da sociedade global com a vulnerabilidade e o sofrimento (física, emocional e espiritual, social, económico-política) não apresenta nem uma imagem positiva, nem um valor universal; logo, um valor social. O excluído perde o seu valor de humanidade, pelo que a sua relação com a sociedade se torna “não relação” (Simmel, 1984, p. 56), originando uma “perplexidade impotente” (Russell, 2001, p. 9).

A bioética da finitude na sua vertente de *responsabilidade relacional* pretende-se como ultrapassagem da ideia de uma vida individual e comunitária da responsabilidade absoluta de si mesmo (cf. Husserl, 1950). A responsabilidade relacional é a essência da ipseidade. Visando uma responsabilidade ecológica e universal, não se movimenta no horizonte da consciência (autonomia) e vontade da unidade sistemática do todo da vida pessoal: “O que capacita para a tolerância é, antes, a própria força, sobretudo a força da própria certeza da existência.” (Gadamer, 2009a, p. 49). Defende-se que o primado da ética da responsabilidade relacional constitui o núcleo da aplicação e da apropriação do sentido da experiência do mundo como uma responsabilidade pessoal, na imediatidade da *relação de cuidado*.

O desenvolvimento científico da medicina através das academias, das revistas científicas, das técnicas de verificação estatística, conduziu ao que hoje se denomina molecularização da medicina, da biomedicina, de genómica, pela globalização na fixação do facto, expressa pela “Colaboração Cochrane” (Scholten, Clarke, & Hetherington, 2005). Dispõem-se de diversas métricas para análise de comportamentos e de fenómenos singulares e extremos, em particular a teoria das singularidades em física (Thom, 1985, 1990). A simplificação da Bioética é o corolário da conceção e aplicação calculatório-métrica à singularidade da pessoa, reduzindo-a maquinalmente a uma espécie de *topos* biológico (a corporeidade como organização anatomo-funcional).

Claude Bernard (1865) já afirmara que o método experimental é destruidor da individualidade

“[N]ão rejeito portanto o emprego da estatística e da medicina, mas censuro que se procure ir mais além e se acredite que ele deve servir de base à ciência médica; é uma falsa ideia que leva alguns médicos a pensar que a medicina apenas pode ser conjetural concluindo até que o médico é um artista que deve suprir o indeterminismo dos casos particulares graças ao seu génio, ao seu tacto clínico. Tais ideias são anticientíficas (...). Todas as ciências começam naturalmente por ser conjeturais: ainda hoje existem em cada ciência partes conjeturais” (p. 194).

A descontextualização da experiência singular humana é um facto. As doenças emergentes (e.g. Legionellose, “BSE”, HIV/SIDA, perturbações de personalidade) conduzem ao problema de como conciliar uma metodologia replicável, rigorosa ou refutável com o campo da ação e da temporalidade (*Kairós*), da relação, da *sympatheia*. Por um lado, ao nível dos procedimentos clínicos, os conceitos de prática, anamnese e memória, diagnóstico e de prognóstico foram gradualmente incorporados no tecido epistémico bioético; concomitantemente, por outro, e ao nível do seu objeto de estudo, foram-no os conceitos de corpo, organismo, sintoma, doença e síndrome. Já Galeno tomara consciência das dificuldades da produção de uma teoria rigorosa sobre a natureza particular de cada indivíduo. A decisão médica é singular porque é sempre parte de um juízo sobre a totalidade: “o que afeta a parte afeta o todo”, afirma Cassel (1996, p. 147).

Apesar de requerer a *categoria de intersubjetividade*, o discurso simplista da atual Bioética desagua no esquecimento de uma antropologia fundamental que pensa a passividade originariamente constitutiva do ser humano, confundindo o *eidos* de Humanidade com as respostas que as ciências biotecnológicas dão ao problema da sua definição. A natureza desse discurso é a da ordem da replicabilidade e da reprodução: tomem-se os exemplos da clínica entendida como uma estatística aplicada (e.g. os métodos de Fisher, da significância dos testes, e de Neyman-Pearson), que elimina o indivíduo, a causalidade (órgão/função; doença/etiologia), afirma ténues correlações – relações internas (Gil, 1998).

Fruto de uma nova *mathesis*, essa simplificação prescreve a passividade humana como atributo da Humanidade, e não como o núcleo da sua própria instauração. Esquece-se a complexidade e a irreduzibilidade da Humanidade, naquilo que ela tem de

morada, matriz (Henry, 2003b). Sugere-se o contributo do conceito de *mecanismo* de Elster (1992) para compreender o fenómeno de simplificação, de reducionismo por vezes, da ideia de humanidade pelo discurso das ciências sociais, submetendo-a ao império da ordem. Para o autor, é o ser humano que está em causa (dimensão antropológica) na obsessão pela descrição teórica de regularidades, “pela ordem e significado no social” (Elster, 2015, p. 454), em detrimento da narratividade (compreensiva) das motivações, domínio da singularidade, da pessoa, da intersubjetividade. O domínio do intersubjetivo nos fenómenos sociais não são da ordem da *episteme*. As regras de criação de normas sociais vão muito para além das regras do funcionamento social, da esfera do seu conhecimento racional e lógico<sup>26</sup>. O positivismo e estruturalismo revelam a sua intrínseca incompetência: a verdade (também independentemente do campo epistémico) excede o que é verificável. Há bases não racionais (motivações) que sustentam as crenças e a transformação das crenças e das convicções. Portanto, além de ser imensuráveis, o grau de evidência é indeterminado, com consequências determinantes para a previsão e controlo do que é singular e particular. As obsessão pela “pela ordem e significado no social” (Elster, 2015, p. 454), veste a metáfora do “obscurantismo” como *representação da representação* (cf. Elster, 2015). A formação e a evolução das normas sociais e os seus mecanismos de criação de *equilíbrios* são, ainda, pobremente compreendidos (Elster, 1992), pelo que *o tempo das ciências sociais ainda não chegou, e talvez não chegue*<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> “Any explanation must rest on an analysis of the beliefs and motivations of individual agents. The explanandum, properly stated, is *individual participation* in collective action, that is, individual choice of the cooperative rather than the noncooperative strategy.” (Elster, 1992, p. 34).

<sup>27</sup> “The time for social physics is not yet here, and may never come.” (Elster, 1992, p. 1).



## **BIBLIOGRAFIA**



## **Bibliografia**

### **Legislação e Diplomas Legais**

Loi n.º 88-1138 du 20 décembre 1988 (Loi Huriet - Serusclat).

Lei n.º 160/2016, de 22 de agosto, in *Diário da República*, Série I.

Lei n.º 87/2018, de 7 de maio, in *Diário da República*, Série I.

Acórdão do Tribunal Constitucional n.º 225/2018.

### **Estudos**

Ackerman, D. (1995). *A Natural History of the Senses*. New York: Vintage.

Adorno, T. W. (1972). *Minima moralia* (A. Morão, Trans.). Lisboa, Portugal: Edições 70.

Adorno, T. W. (2009). *Dialética negativa* (M. A. Casanova, Trans.). Rio de Janeiro, Brasil: Zahar.

Almeida, M. (2011). A ordem Médica e a desordem do sujeito na formação profissional médica. *Revista de Bioética*, 19(3), 9.

Althusser, L. (1965). *Pour Marx*. Paris, France: F. Maspero.

Althusser, L. (1969a). *Lire le Capital. (Vol. 1)*. Paris, France: Maspero.

Althusser, L. (1969b). *Lire le Capital. (Vol. 2)*. Paris, France: Maspero.

Althusser, L. (2005). *Pour Marx*. Paris, France: La Découverte.

Anderson, J., & Honneth, A. (2005). Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice. In J. Anderson & A. Honneth (Eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism* (pp. 127-150). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Andorno, R. (1997). *La bioéthique et la dignité de la personne*. Paris, France: PUF.

Annas, J. (1993). Prescindiendo de valores objetivos: estrategias antiguas y modernas (J. Fombona, Trans.). In M. Schofield & G. Striker (Eds.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística* (pp. 13-40). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Manantial.

Apel, K.-O. (1985a). *La Transformación de la Filosofía* (A. Cortina, J. Chamorro, & J. Conill, Trad. Vol. 1). Madrid, España: Ediciones Taurus.

- Apel, K.-O. (1985b). *La Transformación de la Filosofía* (A. Cortina, J. Chamorro, & J. Conill, Trad. Vol. 2). Madrid, España: Ediciones Taurus.
- Arendt, H. (2002). *Condition de l'homme moderne* (G. Fradier, Trad. Pocket ed.). Paris, France: Calmann-Lévy.
- Ariès, P. (1975). *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-âge à nos jours*. Paris, France: Seuil.
- Ariès, P. (1977). *L'Homme devant la mort*. Paris, France: Seuil.
- Aristóteles. (1986). *Poética* (E. d. Sousa, Trans.). Lisboa, Portugal: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Aristóteles. (1993). *Tratados de Lógica* (F. Larroyo, Trad. 9.<sup>a</sup> ed.). México: Editorial Porrúa S.A.
- Aristóteles. (1998). *Política* (A. C. Amaral & C. d. C. Gomes, Trad. 1.<sup>a</sup> ed.). Lisboa, Portugal: Vega.
- Aristóteles. (2004). *Ética a Nicómaco* (A. C. Caeiro, Trans.). Lisboa, Portugal: Quetzal Editores.
- Atlan, H. (1991). *Tout, non, peut-être*. Paris, France: Seuil.
- Atlan, H. (1992). *Entre o Cristal e a Fumaça. Ensaio sobre a Organização no Ser Vivo* (V. Ribeiro, Trans.). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Editor.
- Ayer, A. J. (1991). *Linguagem, Verdade e Lógica* (A. Mirante, Trans.). Lisboa, Portugal: Presença.
- Azevedo, S. Z. d. (1997). *A Applicatio em H.-G. Gadamer: solo da filosofia prática*. (Dissertation), Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal.
- Azevedo, S. Z. d. (2005). Do corpo subjectivo e a ideia de saúde na Fenomenologia da Vida de Michel Henry. *Jornal de Filosofia. "Tributo ao Professor Catedrático Álvaro José Machado dos Penedos"*. PoFaculdade de Letras Faculty of Humanities, Porto, II Series, XXII.
- Azevedo, S. Z. d. (2016). Para uma (bio)ética da finitude. Leituras sobre a subjetividade das ideias de corpo e de saúde no pensamento gadameriano. *Revista Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 56, 161-172.
- Bachelard, G. (1999). *Le Nouvel Esprit scientifique*. Paris, France: Quadrige.

- Badiou, A. (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires, Argentina Editorial Manantial.
- Badiou, A. (2000). *Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y la experiencia de lo inhumano*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Cifrado.
- Baertschi, B. (1995). *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*. Paris, France: P.U.F.
- Balint, M. (1988). *Le médecin, son malade et la maladie (1957)* (J.-P. Valabrega, Trans.). Paris, France: Payot & Rivages.
- Baptista Pereira, M. (1983). Introdução. In P. Ricœur (Ed.), *A metáfora viva*. Lisboa, Portugal: Res Editora.
- Baptista Pereira, M. (1990). *Modernidade e tempo: Para uma leitura do discurso moderno*. Coimbra, Portugal: Livraria Minerva.
- Baron-Cohen, S. (2004). *Essential Difference*. New York: Penguin Books.
- Barrio Maestre, J. M. (2003). La Aporía Fundamental del llamado “Debate” Bioético. *Cuadernos de Bioética*. 2<sup>a</sup>/3<sup>a</sup>, XIV(51-52), 229-240.
- Baudrillard, J. (1990). *La Transparence du Mal*. Paris, France: Galilée.
- Baudrillard, J. (2002). *L'Esprit du Terrorisme*. Paris, France: Galilée.
- Baum, M. (1998). Levinas et la bioéthique. Articulation entre autonomie et vulnérabilité. In N. Frogneux & F. Mies (Eds.), *Emmanuel Lévinas et l'histoire. Actes du colloque international des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix (mai 1997)* (pp. 389-398). Paris, France: Editions du Cerf/Presses Universitaires de Namur.
- Beauchamp, T. L., & Childress, J. F. (2009). *Principles of biomedical ethics* (6th. ed.). New York: Oxford University Press.
- Beauvoir, S. d. (1949). *Le deuxième sexe*. Paris, France: Galimard.
- Beauvoir, S. d. (1964). *Une morte très douce*. Paris, France: Gallimard.
- Beauvoir, S. d. (2015). *El segundo sexo* (A. Martorell, Trad. 6.<sup>a</sup> ed.). Valencia, España: Cátedra.
- Beecher, H. (1966). Ethics and Clinical Research. *New England Journal of Medicine*, 74, 1354-1360.

- Benaroyo, L., Lefève, C., Mino, J.-C., & Worms, F. (Eds.). (2010). *La Philosophie du soin. Éthique, médecine et société*. Paris, France: P.U.F.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self*. New York: Routledge.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (A. E. Weikert, Trad. 1.<sup>a</sup> ed.). Colonia del Mar, México: Editorial Itaca.
- Bentham, J. (1979). *Panopticon. [1785]* (M. J. Miranda, Trans.). Madrid, España: Las Ediciones de La Piqueta.
- Bergson, H. (1973). *La Evolución Creadora* (M. L. P. Torres, Trans.). Madrid, España: Espasa-Calpe.
- Bergson, H. (1999). *Matière et mémoire* (6.<sup>a</sup> ed.). Paris, France: PUF.
- Bernard, C. (1865). *Introduction à l'Étude de la Médecine Expérimentale*. Paris, France: J. B. Baillièrre et Fils.
- Beth, E. W., & Piaget, J. (1961). Épistémologie Mathématique et Psychologie. In *Études d'épistémologie génétique* (Vol. XIV, pp. 325-332). Paris, France: PUF.
- Blanc, M. (2015). Desconstrução e Retomação. Heidegger e a Demanda do Originário. *Philosophica*, 45, 57-68.
- Blank, R. H. (1981). *The Political Implications of Human Genetic Technology*. Boulder, CO: Westview Press.
- Blum, L. (1982). *Friendship, Altruism and Morality*. London/Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Bonnicksen, A. L. (1989). *In Vitro Fertilization*. New York: Columbia University Press.
- Brody, H. (1994). My story is broken; can you help me fix it? *Medical ethics and the joint construction of narrative*, 13, 13.
- Broekman, J. (1996). *Intertwinements of Law and Medicine*. Louvain, Belgique, Belgique: Université de Leuven.
- Broekman, J. (1998). *Bioética con rasgos jurídicos* (P. D. H. Lindahl, Trans.). Madrid, España: Dilex.
- Brugère, F. (2006). La sollicitude. La nouvelle donne affective des perspectives féministes. [Sollicitude: The New Affective Wave of Feminist Perspectives]. *Esprit*, Janvier(1), 123-140. doi:10.3917/espri.0601.0123

- Brugère, F. (2008). *Le Sexe de la sollicitude*. Paris, France: Seuil.
- Brugère, F. (2011). *L'éthique du care*. Paris, France: P.U.F.
- Bruner, J. (1997). *La educación, puerta de la cultura*. Madrid, España: Visor.
- Bultmann, R. (1976). *Histoire et eschatologie* (R. Brandt, Trans.). Paris, France: Foi Vivante.
- Butler, J. (2010). *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil* (J. Marelli, Trans.). Paris, France: La Découverte.
- Callahan, D. (1984). Autonomy: A Moral Good not a Moral Obsession. In *The Hastings Center Report* (Vol. 14 (5), pp. 40-42).
- Callahan, D. (2000). The Vulnerability of the Human Condition. In P. Kemp, J. Rendtorff, & N. M. Johansen (Eds.), *Bioethics and Biolaw* (Vol. II. Four Ethical principles). Copenhagen, Denmark: Rhodos International Science and Art Publishers & Centre for Ethics and Law.
- Canguilhem, G. (1971). *Lo Normal y lo Patologico* (R. Potschart, Trans.). Argentina: Siglo XXI Argentina.
- Caramico, H. J., Zaher, V. L., & Rosito, M. M. (2007). Ensino da Bioética nas faculdades de medicina do Brasil. *Bioethikos*, 1(1), 76-90.
- Carmen, I. (1987). Bioconstitutional politics: Toward an interdisciplinary paradigm. *Politics and the Life Sciences*, 5, 193-207
- Carmen, I. (1993). Human Gene Therapy: A Biopolitical Overview and Analysis. *Human Gene Therapy*, 4, 187-193.
- Casper, B. (1976). La Parole et le Phénomène de la Sécularization. In E. Castelli & P. Ricœur (Eds.), *Herméneutique de la Sécularization*. Paris, France: Éd. Mouton-Aubier.
- Cassel, E. J. (1996). Clinical Incoherence about Persons. The Problema of Persistent Vegetative State. *Annals of Internal Medicine*, 125(2), 146-147.
- Cassirer, E. (1991). *Rousseau, Kant, Goethe* (J. Lacoste, Trans.). Paris, France: Belin.
- Cezar, P. H. N., Gomes, A. P., & Siqueira-Batista, R. (2011). O cinema e a educação Bioética no curso graduação em medicina. *Revista Brasileira de Educação Médica*, 35(1), 93-101.

- Changeux, J.-P. (1985). *O Homem Neuronal* (A. J. P. Monteiro, Trans.). Lisboa, Portugal: Publicações Dom Quixote.
- Childress, J. F. (1990). The Place of Autonomy in Bioethics. In *The Hastings Center Report* (Vol. 20 (1), pp. 12-17).
- Cicourel, A. V. (2002). *Le raisonnement médical*. Paris, France: Seuil.
- Clavel, J. M. (1998). *Bioética y Antropología*. Madrid, España: Universidad Pontificia Comillas de Madrid.
- Clement, G. (1996). *Care, Autonomy and Justice. Feminism and the Ethic of Care*. Oxford: Westview Press.
- Clouser, K. D. (1990). A Critique of Principlism. *Journal of Medicine and Philosophy*, 15 n.º 2, 219-236.
- Clouser, K. D. (1993). Bioethics and philosophy. *Hastings Center Report, Hastings-on-Hudson, Nov.-Dec.*, 23(6), S10-11.
- Coeckelbergh, M. (2013). *Human being@risk: enhancement, technology, and the evaluation of vulnerability transformations*. Dordrecht, the Netherlands: Springer.
- Condillac, É. (1821). *Œuvres Complètes. Traités des Sensations et des Animaux* (Vol. III). Paris, France: Librairie Lecointe et Durey.
- Connelly, M., & Clandinin, J. (2004). *Pesquisa Narrativa - experiências e histórias na pesquisa qualitativa* (G.-G. d. P. N. e. E. d. P. ILEEL/UFU, Trans.). Minas Gerais, Brasil: Editora da Universidade Federal de Uberlândia.
- Coreth, E. (1991). *Qué es el Hombre? Esquema de una Antropología Filosófica* (C. Gancho, Trad. 6.ª ed.). Barcelona, España: Herder.
- Cortina, A. (1996). El estatuto de la ética aplicada. *Hermenéutica crítica de las actividades humanas. Isegoría*, 13, 119-134.
- Couissin, P. (1929). L'origine et l'évolution de l'épochè. *Revue des études grecques*, 42, 373-397. doi:10.3406/reg.1929.6960
- Crick, F. (1995). *The Astonishing Hypothesis*. New York: Scribner.
- Curado, M. (2010). Prefácio. In *Pessoas Transparentes. Questões Actuais de Bioética*. Coimbra, Portugal: Edições Almedina.
- Curado, M., & Oliveira, N. (Eds.). (2010). *Pessoas Transparentes. Questões Actuais de Bioética*. Coimbra, Portugal: Edições Almedina.

- Damásio, A. (1996). *O erro de Descartes* (D. Vicente & G. Segurado, Trans.). Lisboa, Portugal: Publicações Europa-América.
- Dantas, F., & Sousa, E. G. (2008). Ensino da deontologia, ética médica e Bioética nas escolas médicas brasileiras: uma revisão sistemática. *Revista Brasileira de Educação Médica*, 32(4), 507-517.
- Dastur, F. (1994). *La Mort. Essai sur la finitude*. Paris, France: Hatier.
- Delassus, E. (2011). *De l'Éthique de Spinoza à l'éthique médicale*. Rennes, France: Presses Universitaires de Rennes.
- Depraz, N. (1999). *Écrire en phénoménologue: "une autre époque de l'écriture"*. Paris, France: Encre marine.
- Derrida, J. (1973). *Gramatologia* (M. Schnaiderman & R. J. Ribeiro, Trans.). São Paulo, Brasil: Editora Perspectiva.
- Derrida, J. (1974). White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy. *On Metaphor*, 6, n.º 1, 5-74.
- Derrida, J. (1996). *Apories*. Paris, France: Galilée.
- Derrida, J. (2001). *O Monolinguismo do Outro ou a Prótese de Origem* (F. Bernardo, Trans.). Lisboa, Portugal: Campo das Letras.
- Di Bello, P., & Koureas, G. (Eds.). (2010). *Art, History and the Senses: 1830 to the Present*. Farnham, U.K.: Ashgate.
- Dilthey, W. (1988). *L'Édification du Monde Historique dans les Sciences de l'Esprit* (S. Mesure, Trans.). Paris, France: Cerf.
- Droysen, J. G. (1893). *Outline Principles of History* (E. B. Andrews, Trans.). Boston: Ginn & Company.
- Durand, G. (1992). Éthique, droit et régulation alternative. In A. Fagot-Largeault (Ed.), *La réflexion philosophique en bioéthique. In Les fondements de la bioéthique. Textes réunis par Maria-Hélène Parizeau*. Bruxelles, Belgique: De Boeck.
- Duve, T. (1998). *Kant after Duchamp*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Eco, U. (2018). *Aos Ombros de Gigantes* (E. Aguiar, Trans.). Lisboa, Portugal: Gradiva.
- Eede, Y. V. D. (2014). Where Is the Human? Beyond the Enhancement Debate. *SAGE: Science, Technology, & Human Values*, 1-14. doi:10.1177/0162243914551284

- Eliot, T. S. (1934). *The Rock*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Elster, J. (1992). *The Cement of Society. A Study of Social Order* (J. Elster & M. McPherson Eds.). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Elster, J. (2015). Conclusion: Is social science possible? In *Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for the Social Sciences* (pp. 452-493). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Engelhardt, H. T. (1995). *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona, España: Paidós.
- Espinosa, B. (1960). *Ética* (J. d. Carvalho, Trans.). Coimbra, Portugal: Editora Atlântida.
- Esteban, E. G. (2007). Una lectura actualizada de la ética aristotélica. La mirada de Martha Nussbaum. *Quaderns de filosofia i ciència*, 37, 91-100.
- Fagot-Largeault, A. (1992). La réflexion philosophique en bioéthique. In *Les fondements de la bioéthique. Textes réunis par Maria-Hélène Parizeau*. Bruxelles, Belgique: De Boeck.
- Fagot-Largeault, A., & Parseval, G. D. (1989). Qu'est-ce qu'un embryon? Panorama des positions philosophiques actuelles. *Esprit*, 151, 86-120.
- Favre, R. (1978). *La Mort dans la littérature et la pensée françaises au Siècle des Lumières*. Lyon, France: Presses Universitaires de Lyon.
- Ferraris, M. (2018). *Mobilização Total* (J. Rebalde & A. Romele, Trans.). Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Fichte, J. G. (2005). *Ética. El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (J. R. d. Rosales, Trans.). Madrid, España: Ediciones Akal.
- Fine, C. (2010). *Delusions of Gender*. New York: W. W. Norton & Company.
- Fink, E. (1960). *Le Jeu comme Symbole du Monde* (H. Hildenbrand & A. Lindenberg, Trans.). Paris, France: Minuit.
- Fink, E. (1974). *De la phénoménologie* (D. Franck, Trans.). Paris, France: Minuit.
- Fink, E. (1994). *Sixième Méditation Cartésienne* (N. Depraz, Trans.). Paris, France: Jérôme Millon.
- Fletcher, J. (1954). *Morals and Medicine*. Princeton: Princeton University Press.

- Fletcher, J. (1972). Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man. *The Hastings Center Report*, 2(5), 1-4. doi:10.2307/3561570
- Folscheid, D. (1997). Science, technique, médecine. In D. Folscheid, B. F.-L. Mintier, & J.-F. Mattéi (Eds.), *Philosophie, éthique et droit de la médecine*. Paris, France: PUF.
- Foucault, M. (1987). *História da Loucura na Idade Clássica* (J. T. C. Netto, Trans.). São Paulo, Brasil: Editora Perspectiva.
- Foucault, M. (2001). *L'Herméneutique du Sujet. Cours au Collège de France*. Paris, France: Seuil.
- Foucault, M. (2014a). *A Arqueologia do Saber* (M. S. Pereira, Trans.). Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Foucault, M. (2014b). *As Palavras e as Coisas* (A. R. Rosa, Trans.). Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Fraser, N. (2001). Recognition without Ethics? *Theory, Culture & Society*, 18, n.º 2-3, 21–42. doi:0263-2764(200104/06)18:2–3; 21–42;017479
- Fraser, N., & Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London, UK: Verso.
- Freire, P. (1997). *Pedagogia da Autonomia – Saberes Necessários à Prática Educativa*. Rio de Janeiro, Brasil: Paz e Terra.
- Freud, S. (1965). *The Interpretation of Dreams*. New York: Avon.
- Frogneux, N. (2002). Introduction: l'être déhiscent de l'humain. In R. P. d. Louvain (Ed.), *L'être déhiscent de l'humain* (Vol. 100, n.º 3, août, pp. 357-359). Louvain-la-Neuve, Belgique: Institut Supérieur de L'Université Catholique de Louvain.
- Fruchon, P. (1994). *L'herméneutique de Gadamer*. Paris, France: Cerf.
- Fukuyama, F. (1989a). The End of History? . *The National Interest*, 16, 3-18.
- Fukuyama, F. (1989b). La fin de l'histoire? *Commentaire*, 47,(3), 457-469. doi:10.3917/comm.047.0457
- Fukuyama, F. (1994). *La Fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris, France: Flammarion.
- Fukuyama, F. (1999). La fin de l'histoire, dix ans après. *Le Monde*, 17 juin.

- Gadamer, H.-G. (1963). *Le Problème de la Conscience Historique*. Louvain, Belgique: Mercier.
- Gadamer, H.-G. (1972). *Truth and Historicity*. The Hague, The Netherlands: Nijhoff.
- Gadamer, H.-G. (1975). La mort comme question. In *Sens et Existence. En hommage à Paul Ricœur*. Paris, France: Seuil.
- Gadamer, H.-G. (1977). *Kleine Schriften (1967-1972)*. Tübingen, Deutschland: J. Mohr/Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1982). *L'Art de comprendre* (M. Simon, Trad. Vol. I). Paris, France: Aubier Montaigne.
- Gadamer, H.-G. (1988a). Historicidade (A. I. Buescu, Trans.). In H.-G. Gadamer, C. Higounet, C. Mazauric, G. Palmade, P. Veyne, P. Vilar, & R. Mandrou (Eds.), *História e Historicidade*. Lisboa, Portugal: Gradiva.
- Gadamer, H.-G. (1988b). *Verdad y Método* (A. A. Aparicio & R. d. Agapito, Trad. Vol. I). Salamanca, España: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1991a). *L'Art de comprendre* (I. Julien-Deygout, P. Forget, P. Fruchon, J. Grondin, & J. Schouwey, Trad. Vol. II). Paris, France: Aubier Montaigne.
- Gadamer, H.-G. (1991b). *L'Art de Comprendre. Herméneutique et Tradition Philosophique* (trad. franc.) (Vol. II). Paris: Aubier Montaigne.
- Gadamer, H.-G. (1992). *Verdad y Método* (M. Olasagasti, Trad. Vol. II). Salamanca, España: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1996). *Mis años de aprendizaje* (R. F. d. Mauri, Trans.). Barcelona, España: Herder.
- Gadamer, H.-G. (1998). *Philosophie de la santé*. Paris, France: Grasset & Mollat.
- Gadamer, H.-G. (2001). *Elogio da Teoria* (J. T. Proença, Trans.). Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Gadamer, H.-G. (2002). *Les chemins de Heidegger* (J. Grondin, Trans.). Paris, France: Vrin.
- Gadamer, H.-G. (2004). *Hans-Georg Gadamer. Herméneutica de la Modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta* (L. Elizaincín-Arrarás, Trans.). Madrid, España: Trotta.

- Gadamer, H.-G. (2009a). *Herança e Futuro da Europa* (A. Hall, Trans.). Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Gadamer, H.-G. (2009b). *O Mistério da Saúde* (A. Hall, Trans.). Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Gadamer, H.-G. (2010). *El último dios. La lección del siglo XX* (J. L. I. Veá, Trans.). Barcelona, España: Anthropos Editorial.
- Garrau, M., & Goff, A. L. (2010). “Care”, justice et dépendance. *Introduction aux théories du “care”*. Paris, France: P.U.F.
- Gauthier, C. C. (1993). Philosophical Foundations of Respect for Autonomy. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 3(1), 21-37.
- Gaziaux, E. (1998). *L'autonomie en morale. Au croisement de la théologie et de la philosophie*. Louvain, Belgique: Leuven University Press.
- Gehlen, A. (1987). *El Hombre* (F. C. V. Romero, Trad. 2.<sup>a</sup> ed.). Salamanca, España: Sígueme.
- Genard, J.-L. (1999). *La grammaire de la responsabilité*. Paris, France: Cerf.
- George, R. (1995). *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- George, S. (1996). Comment la pensée devint unique. *Manière de voir. Le Monde Diplomatique*, août
- Gevaert, J. (1984). *El problema del hombre* (A. Ortiz & J. M. Hernández, Trans.). Salamanca, España: Sígueme.
- Gil, F. (1998). *Modos da Evidência*. Lisboa, Portugal: IN/CM.
- Gilligan, C. (1983). *In a different voice* (6th ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Greisch, J. (1985). *L'Âge de l'Herméneutique*. Paris, France: Cerf.
- Grondin, J. (1981). La Conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique. *Archives de Philosophie*, n° 44, 435-453.
- Guillarme, B. (1999). *Rawls et l'égalité démocratique*. Paris, France: P.U.F.
- Guillebaud, J.-C. (1999). *La refondation du monde*. Paris, France: Seuil.

- Habermas, J. (1987a). *Théorie de l'agir communicationnel* (J.-L. Schlegel, Trad. Vol. 2). Paris, France: Fayard.
- Habermas, J. (1987b). *Théorie de l'agir communicationnel* (J.-M. Ferry, Trad. Vol. 1). Paris, France: Fayard.
- Habermas, J. (1987c). *Théorie de l'Agir Communicationnel I*. Paris: Fayard.
- Han, B.-C. (2018). *A Expulsão do Outro* (M. S. Pereira, Trans.). Lisboa, Portugal: Relógio D'Água.
- Harris, J. (1998). *Clones, genes and immortality*. London, UK: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (2002a). *Phénoménologie de l'esprit* (G. Jarczyk & J.-P. Labarrière, Trad. Vol. 1). Paris, France: Gallimard.
- Hegel, G. W. F. (2002b). *Phénoménologie de l'esprit* (G. Jarczyk & J.-P. Labarrière, Trad. Vol. 2). Paris, France: Gallimard.
- Hegel, G. W. F. (2018). *O Sistema da Vida Ética* (A. Morão, Trans.). Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Heidegger, M. (1958). *Essais et Conférences* (A. Préau, Trans.). Paris, France - France: Gallimard.
- Heidegger, M. (1968). Le monde, la connaissance et le comportement humain (H. Corbin, R. Munier, A. D. Waelhens, W. Biemel, G. Granel, & A. Préau, Trans.). In *De l'essence de la vérité. Questions I*. (pp. 159-194.). Paris, France: Gallimard.
- Heidegger, M. (1976). *Acheminement vers la parole* (J. Beaufret, W. Brokmeier, & F. Fédier, Trans.). Paris, France: Gallimard.
- Heidegger, M. (1984). *Ser y el Tiempo* (J. Gaos, Trad. 5.<sup>a</sup> ed.). Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1985). *Être et Temps* (Martineau, Trans.). Paris: Authentica.
- Heidegger, M. (1987). *Carta sobre o humanismo* (P. Gomes, Trans.). Lisboa, Portugal: Guimarães Editores.
- Heidegger, M. (1988). *Qu'est-ce qu'une chose?* (J. Reboul & J. Taminiiaux, Trans.). Paris, France: Gallimard.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche* (J. L. Vermal, Trad. Vol. I). Barcelona, España: Destino.

- Heidegger, M. (2005). *Parménides* (C. Másmela, Trans.). Madrid, España: Ediciones Akal.
- Heidegger, M. (2008). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (J. A. Elguezabal, Trans.). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Heisenberg, W. (1995). *Física e Filosofia: a Revolução na Ciência Moderna* (P. Reis, Trad. 3.<sup>a</sup> ed.). Brasília, Brasil: Editora Universidade de Brasília.
- Held, V. (2006). *The Ethics of Care*. Oxford: Oxford University Press.
- Henry, M. (1963). *L'Essence de la manifestation*. Paris, France: Puf.
- Henry, M. (1987). *La Barbarie*. Paris, France: Grasset.
- Henry, M. (2000a). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris, France: Seuil.
- Henry, M. (2000b). *Phénoménologie Matérielle et Langage*. In A. David & J. Greisch (Eds.), *Michel Henry. L'Épreuve de la Vie*. Paris, France: Cerf.
- Henry, M. (2002). *Auto-donation*. Paris, France: Prétentaine.
- Henry, M. (2003a). *La Généalogie de la psychanalyse*. Paris, France: PUF.
- Henry, M. (2003b). *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris, France: PUF.
- Herder, J. G. (1959). *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad* (J. R. Armengol, Trans.). Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada.
- Herder, J. G. (2004). *Another Philosophy of History and Selected Political Writings* (I. D. Evrigenis & D. Pellerin, Trans.). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Heschel, A. (1971). *Chi è l'uomo?* (L. Mortara & E. M. d. Veroli, Trans.). Milano, Italia: Rusconi.
- Hidalgo, P. (Ed.) (2008). *E. Husserl. La crise de l'humanité européenne et la philosophie*. Grenoble, France: PhiloSophie - Académie de Grenoble.
- Honneth, A. (2006). El reconocimiento como ideología. *Isegoría*, 35, julio-diciembre, 129-150.
- Honneth, A. (2008). Trabalho e reconhecimento. Tentativa de uma redefinição. *Civitas. Revista de Ciências Sociais*, 8 (1), jan.-abr., 46-67.
- Honneth, A. (2011). *Luta pelo Reconhecimento* (J. T. Menezes, Trans.). Lisboa, Portugal: 70.

- Hottois, G. (1992). *O paradigma bioético*. Lisboa, Portugal: Ed. Salamandra.
- Hottois, G. (1993). *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective*. Paris, France: Vrin.
- Hottois, G. (1999). *Essais de Philosophie Bioéthique et Biopolitique*. Paris, France: Vrin.
- Hottois, G. (2005). De l'Anthropologie à l'Anthropotechnique? *Tumultes*, 2, n.º 25. doi:10.3917/tumu.025.0049
- Humboldt, W. (1990). *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad* (A. Agud, Trans.). Barcelona, España: Anthropos.
- Humboldt, W. (1991). *Escritos sobre el lenguaje* (A. S. Pascual, Trans.). Barcelona, España: Ediciones Península.
- Humboldt, W. (1997). *Escritos de filosofía de la historia* (J. N. Pérez, Trans.). Madrid, España: Tecnos.
- Husserl, E. (1947). *Méditations Cartésiennes* (E. Levinas & G. Pfeiffer, Trans.). Paris, France: Vrin.
- Husserl, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* (P. Ricœur, Trad. Vol. I). Paris, France: Gallimard.
- Husserl, E. (1976). *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale* (G. Granel, Trans.). Paris, France: Gallimard.
- Husserl, E. (1985). *Investigaciones Lógicas* (M. G. Morente & J. Gaos, Trad. 2.ª ed. Vol. 2). Madrid, España: Alianza Universidad.
- Husserl, E. (1993). Le Monde Anthropologique (N. Depraz, Trans.). In N. Depraz (Ed.), *Alter. Revue de Phénoménologie* (Vol. 1, pp. 271-290). Paris, France: Vrin.
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones Lógicas* (M. G. Morente & J. Gaos, Trad. 2.ª ed. Vol. 1). Madrid, España: Alianza Universidad.
- Husserl, E. (2013). A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia (Nuno Nabais, Trans.). *Kairos. Revista de Filosofia & Ciência*, 8, 141-174.
- Ihde, D. (1979). *Technics and Praxis: A Philosophy of Technology*. Dordrecht, the Netherlands: D. Reidel Publishing Co.
- Illich, I. (1976). *Medical Nemesis. The Expropriation of Health*. New York: Pantheon Books/Random House.

- Illich, I. (1999). L'obsession de la santé parfaite. *Manière de voir. Le Monde Diplomatique, Mars*, 28-29.
- Illich, I. (2004). *La perte des sens* (P.-E. Dauzat, Trans.). Paris, France: Fayard.
- Jacob, F. (1981). *Le jeu des possibles*. Paris, France: Fayard.
- Jacques, F. (1979). *Dialogiques* (Vol. I). Paris, France: PUF.
- Jacques, F. (1982). *Différence et subjectivité*. Paris, France: Aubier Montaigne.
- Jacques, F. (1985). *L'espace logique de l'interlocution: dialogiques II* (1 ed.). Paris, France: PUF.
- Jahr, F. (1927). Bio-Ética: uma revisão do relacionamento ético dos humanos em relação aos animais e plantas. *Kosmos*, 24(1), 2-4.
- Jakobson, R. (1973). *Essais de linguistique générale* (Vol. 2). Paris, France: Minuit.
- Jankélévitch, V. (1977). *La mort*. Paris, France: Flammarion.
- Jaspers, K. (1933). *Ambiente Espiritual de Nuestro Tiempo* (R. Serna, Trans.). Barcelona, España: Editorial Labor.
- Jaspers, K. (1958). *Filosofía* (F. Vela, Trad. Vol. 1). Madrid, España: Universidad de Puerto Rico.
- Jaspers, K. (1967). *La razón y sus enemigos en nuestro tempo* (L. Piossek, Trans.). Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.
- Jaspers, K. (1998). *O Médico na Era da Técnica* (T. Proença, Trans.). Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Jauss, H. R. (1978). *Pour une esthétique de la réception* (C. Maillard, Trans.). Paris, France: Gallimard.
- Jonas, H. (1994). *Ética, Medicina e Técnica* (A. Cascais, Trans.). Lisboa, Portugal: Vega.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad* (J. M. F. Retenaga, Trans.). Barcelona, España: Herder.
- Jonas, H. (1996). *Le Droit de mourir* (P. Ivernel, Trans.). Paris, France: Payot & Rivages.
- Jordan-Young, R. (2011). *Brain Storm*. Harvard: Harvard University Press.
- Jorge, M. M. A. (1994). *Da Epistemologia à Biologia*. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget.
- Jousset-Couturier, B. (2016). *Le Transhumanisme*. Paris, France: Eyrolles.

- Kant, I. (1993). *Crítica da Razão Pura* (A. F. Morujão, Trans.). Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kant, I. (1994a). *Crítica da razão Prática* (A. Morão, Trans.). Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Kant, I. (1994b). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (P. Quintela, Trans.). Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Kant, I. (2017). *Sobre a Pedagogia* (J. T. Proença, Trans.). Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Keenan, J. F. (1990). What is Morally New in Genetic Manipulation? *Human Gene Therapy*, 1, 289-298.
- Kemp, P. (2004). Quatre principes éthiques: l'autonomie, la dignité, l'intégrité, la vulnérabilité. In P. Kemp (Ed.), *Le discours bioéthique* (pp. 99-112). Paris, France: Cerf.
- Kemp, P., & Rendtorff, J. D. (2001). La personne vulnérable. In G. Hottois & J.-N. Missa (Eds.), *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique* (pp. 876-879). Bruxelles, Belgique: de Boeck.
- Kohlberg, L., & Hersh, R. H. (1977). Moral Development: A Review of the Theory. *Theory Into Practice*, XVI(2), 53-59.
- Kottow, M.-H. (2003). The Vulnerable and the Susceptible. *Bioethics*, 17(5-6), 460-471.
- Kuhlmann, W. (1993). Les Foundations of Bioethics d'Engelhardt et l'éthique discursive. In G. Hottois (Ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt en perspective*. Paris, France: Vrin.
- Kuhn, T. (1989). *La structure des révolutions scientifiques* (L. Meyer, Trans.). Paris, France: Flammarion.
- Kumar, R. (2011). *Research methodology: a step by step guide for beginners* (3<sup>a</sup>ed. ed.). London, UK: Sage.
- Küng, H. (2017). *Uma boa morte* (M. S. Pereira, Trans.). Lisboa, Portugal: Relógio D'Água.
- Küng, H., & Jens, W. (2004). *Morir con dignidad* (J. L. Barbero, Trad. 2.<sup>a</sup> ed.). Madrid, España: Editorial Trotta.
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking.

- Lacan, J. (1998). *Escritos. (1953)*. (I. Oseki-Depré, Trans.). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Ladrière, J. (2000). Del sentido de la Bioética. *Acta Bioethica*, VI, 2 (Trad. Sergio Zorrilla), 197-218. doi:10.4067/S1726-569X2000000200002
- Lahire, B. (2001). *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*. Paris, France: Nathan.
- Láin-Entralgo, P. (1989). *El Cuerpo Humano*. Madrid, España: Espasa-Calpe.
- Láin-Entralgo, P. (1992). El cuerpo y la esperanza. *Corpo e Espirito. Igreja e Missão Revista Missionária de Cultura e Atualidade*, 155-158.
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern* (C. Porter, Trans.). Massachusetts: Harvard University Press Cambridge.
- Lauwers, M. (1997). *La Mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen-âge*. Paris, France: Beauchesne.
- Le Breton, D. (1990). *Anthropologie du corps et modernité*. Paris, France: PUF.
- Le Breton, D. (1993). À la recherche du secret perdu. *Le groupe familial*, 141, 4-9.
- Le Breton, D. (1995). *Anthropologie de la douleur*. Paris, France: Éditions Métailié.
- Le Carré, J. (2001). *The Constant Gardener*. New York: Scribner.
- LeDoux, J. (2002). *Synaptic Self*. New York: Viking.
- Leite Méndez, A. E. (2011). *Relato de una Investigación: relato de relatos*. Paper presented at the II Jornadas de Historias de Vida en Educación, Málaga.
- Levinas, E. (1949). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Vrin Ed.). Paris, France.
- Levinas, E. (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, Hollande: Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1982). *Éthique et Infini*. Paris, France: Le Livre de Poche.
- Levinas, E. (1987a). *Humanisme de l'autre homme*. Paris, France: Le Livre de poche.
- Levinas, E. (1987b). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris, France: Le Livre de Poche.

- Levinas, E. (1988). *Totalidade e Infinito* (J. P. Ribeiro, Trans.). Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Levinas, E. (1992). *La Mort et le temps*. Paris, France: Le Livre de Poche.
- Ley, P. (1997). *Communication with Patients. Improving Communication, Satisfaction and Compliance* (2.<sup>a</sup> ed.). Cheltenham: Stanley Thornes (Publishers).
- Lipovetski, G. (1983). *L'ère du vide*. Paris, France: Gallimard.
- Lledó, E. (1991). Sympatheia y Historia del Logos. In J. Muguerza, F. Quesada, & R. R. Aramayo (Eds.), *Ética día tras día* (pp. 255-263). Madrid, España: Trotta.
- Locke, J. (2014). *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (G. Cunha & A. L. Amaral, Trad. 5.<sup>a</sup> ed. Vol. 1). Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Locke, J. (2017). *Dois Tratados do Governo Civil* (M. Morgado, Trans.). Lisboa: Levoir.
- Luis, C. T. (2004). Neoaristotelismos contemporáneos. In V. Camps, O. Guariglia, & F. Salmerón (Eds.), *Concepciones de la ética* (Vol. 2, pp. 29-52). Madrid, España: Trotta.
- Mahieu, J. M. d. (1968). *Fundamentos de Biopolítica*. Buenos Aires, Argentina: Centro Editor Argentino.
- Mainetti, J. A. (1991). *Bioética sistemática*. La Plata, Argentina: Quirón.
- Maquiavel, N. (1976). *O Príncipe* (F. P. Rodrigues & M. A. Mendonça, Trans.). Lisboa, Portugal: Edições Europa-América.
- Marcel, G. (1935). *Être et avoir*. Paris: Editions Montaigne.
- Marcel, G. (1944). *Homo viator*. Paris, France: Aubier-Montaigne.
- Marcel, G. (1964). *La Dignité Humaine*. Paris, France: Éditions Aubier-Montaigne.
- Marcel, G. (1968). *Être et avoir. Réflexions sur l'irréligion et la foi* (Vol. II). Paris, France, França: Aubier Montaigne.
- Marcel, G. (1999). *Essai de philosophie concrete*. Paris, France: Gallimard.
- Marías, J. (1986). *El Tema del Hombre*. Madrid, España: Espasa Calpe.
- Maritain, J. (1999). *Humanismo integral* (J. M. Burgos, Trans.). Madrid, España: Ediciones Palabra.

- Matos, M. S., & Tenório, R. (2010). Percepção de alunos, professores e usuários acerca da dimensão ética na formação de graduandos de odontologia. *Ciência & Saúde Coletiva*, 15 (supl. 2), 3255-3264.
- Mauss, M. (1983). *Sociologie et anthropologie*. Paris, France: PUF.
- Mauss, M. (2008). *Ensaio sobre a Dádiva* (A. F. Marques, Trans.). Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Meilaender, G. C. (1995). *Body, Soul and Bioethics*. London, UK: University of Notre Dame Press.
- Mendes Barbosa, S. (2012). *A Escola-Cidade e a Vinculação Educativa. Estudo narrativo da construção da qualidade singular*. (Prova de Qualificação do Programa Doutoral em Ciências da Educação), Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação, Porto, Portugal.
- Mendes Barbosa, S. (2013). *Os Atores estão Disponíveis para a Autoria? Histórias de uma Transeunte nas Narrativas da Educação e da Escola*. Paper presented at the Histórias de Vida em Educação: A Construção do Conhecimento a partir de Histórias de Vida, Porto.
- Mendonça, M. (2010). A Utilidade das Comissões de Bioética. In M. Curado & N. Oliveira (Eds.), *Pessoas Transparentes. Questões Actuais de Bioética*. Coimbra, Portugal: Edições Almedina.
- Merleau-Ponty, M. (1964a). *L'Œil et l'Esprit*. Paris, France: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964b). *Le Visible et l'Invisible*. Paris, France: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1967). *La Structure du Comportement*. Paris, France: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1976). *Phénoménologie de la perception*. Paris, France: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1978). *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris, France: Vrin.
- Migniosi, R. (1981). Reawakening and Resistance: the stoic source of husserlian epochè. In *Analecta husserliana*. New York: Singer.
- Molinier, P., Laugier, S., & Paperman, P. (Eds.). (2009). *Qu'est-ce que le care?* Paris, France: Payot.
- Moreno, J. D. (2001). *Undue risk: secrets experiments on humans*. New York and London: Routledge.

- Morin, E. (1987). *O Método. O conhecimento do conhecimento* (M. G. d. Bragança, Trad. Vol. 3). Lisboa, Portugal: Publicações Europa-América.
- Morin, E. (1991). *O Paradigma Perdido: a natureza humana* (H. Neves, Trans.). Lisboa, Portugal: Publicações Europa-América.
- Morin, E. (2016). *A Via para o Futuro da Humanidade* (J. Paz, Trans.). Lisboa, Portugal: Instituto Piaget.
- Morin, E., Ciurana, E.-R., & Motta, R. (2003). *Educar na era planetária. O pensamento complexo como Método de aprendizagem no erro e na incerteza humana* (S. T. Valenzuela, Trans.). São Paulo, Brasil: Cortez Editora.
- Morris, J. F. (1998). Which Principle: Autonomy or respect? *Ethics and Medics*, 23, n.º 4, April; 23(24): 23-24.
- Nietzsche, F. (1985). *Assim Falava Zarathustra* (A. Margarido, Trans.). Porto, Portugal: Guimarães Editores.
- Nietzsche, F. (1992). *O nascimento da Tragédia ou Helenismo e pessimismo* (J. Guinsburg, Trans.). São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2000). *La Voluntad de Poder* (D. C. Mirat, Trans.). Madrid, Espanha: Biblioteca Edaf.
- Nietzsche, F. (2003). *Segunda Consideração Intempestiva* (M. A. Casanova, Trans.). Rio de Janeiro, Brasil: Dumará.
- Nietzsche, F. (2007). *Sobre Verdade e Mentira* (F. d. M. Barros, Trans.). São Paulo, Brasil: Hedra.
- Nkeramihigo, T. (1984). *L'homme et la transcendance selon P. Ricœur*. Paris, France: Lethielleux.
- Nussbaum, M. C. (1985). "Finely Aware and Richly Responsible": Moral Attention and the Moral Task of Literature. *The Journal of Philosophy*, 82(10), 516-529. doi:10.2307/2026358
- Nussbaum, M. C. (1992). Human functioning and social justice: In defense of aristotelian essentialism. *Political Theory*, 20(2), 202-246.
- Nussbaum, M. C. (1993). Social justice and universalism: In defense of an aristotelian account of human functioning. *Modern Philology*, 90, Supplement, 46-73.

- Nussbaum, M. C. (1995a). El discernimiento de la percepción: una concepción aristotélica de la racionalidad privada y pública. *Estudios de Filosofía*, 11, 107-168.
- Nussbaum, M. C. (1995b). Human Capabilities, Female Human Being. In M. Nussbaum & J. Glover (Eds.), *Women, Culture and Development: a Study of Human Capabilities* (pp. 61-104). Oxford: Clarendon Press.
- Nussbaum, M. C. (1995c). *La Fragilidad del Bien. Fortuna y Ética en la Tragedia y la Filosofía Griega* (V. Bozal, Trans.). Madrid, España: Visor.
- Nussbaum, M. C. (1999). The Feminist Critique of Liberalism. In M. C. Nussbaum (Ed.), *Sex & Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. C. (2002). *Las Mujeres y el Desarrollo Humano* (R. H. Bernet, Trans.). Barcelona, España: Herder.
- Nussbaum, M. C. (2004a). Emotions as Judgments of Value and Importance. In R. Solomon (Ed.), *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions* (pp. 183-199). Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. C. (2004b). Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico (R. R. Mazzoni, Trans.). In M. C. Nussbaum & A. Sen (Eds.), *La Calidad de Vida* (pp. 318-351). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusion* (R. V. Vernis & A. S. Mosquera, Trans.). Madrid, España: Paidós.
- Nussbaum, M. C. (2010). *Not For Profit. Why Democracy Needs The Humanities*. Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, M. C., & Sen, A. (Eds.). (2004). *La Calidad de Vida*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Oberndörfer, D. (1976-1977). La política como ciencia práctica. *ETHOS*, 4-5, 11-57.
- Ortega y Gasset, J. (1977). *Meditación de la Técnica*. Madrid, España: Ediciones de la Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1996). *Meditación de Nuestro Tiempo: Las conferencias de Buenos Aires (1916 y 1928)* (J. L. Molinuelo Ed.). Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.

- Paperman, P., & Laugier, S. (Eds.). (2008). *Le Souci des autres*. Paris, France: EHESS.
- Pariante-Butterlain, I. (2002). La relation du patient et du médecin : confiance, contrat ou partenariat. *Revue Critique*, n° 284, mai.
- Parizeau, M.-H. (1993). Bioéthique et éthique procédurale. In G. Hottois (Ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective* (pp. 131-142). Paris, France: Vrin.
- Parsons, T. (1966). *Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Patrão Neves, M. C. (2001). Repensar a ética Hipocrática: a Evolução da Ética Médica e o surgimento da Bioética. In *Cadernos de Bioética* (Vol. 26, agosto, pp. 5-20). Coimbra, Portugal: Centro de Estudos de Bioética.
- Patrão Neves, M. d. C. (2003). Thomas Percival: tradição e inovação. *Bioética*, 11, 11-21.
- Pellegrino, E., & Thomasma, D. (1996). *The Christian Virtues in Medical Practice*. Washington D.C.: Georgetown University Press.
- Pelluchon, C. (2009). *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*. Paris, France: P.U.F.
- Pincoffs, E. (1986). *Quandaries and Virtues. Against Reductivism in Ethics*. Lawrence: Kansas University Press.
- Plessner, H. (2017). *Les degrés de l'organique et l'Homme. Introduction à l'anthropologie philosophique* (P. Osmo, Trans.). Paris, France: Gallimard.
- Poerksen, B. (2004). Truth Is What Works': Francisco J. Varela on Cognitive Science, Buddhism, the Inseparability of Subject and Object, and the Exaggerations of Constructivism - a Conversation In *The Certainty of Uncertainty: Dialogues Introducing Constructivism* (pp. 85-108). Exeter, UK: Imprint Academic.
- Pogge, T. W. (1989). *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press.
- Pogge, T. W. (2002). Can the Capability Approach Be justified? Global Inequalities. *Philosophical Topics*, 30, autumn(2), 167-228.
- Pogge, T. W. (2013). *Hacer Justicia a la Humanidad* (T. D. Á. García, Trans.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

- Portocarrero da Silva, M. L. (1983). *Corpo Vivido: do corpo-objecto ao corpo-consciente. Revista Igreja e Missão, Cucujães.*
- Portocarrero da Silva, M. L. (1990). *O Preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação.* (PHD), Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal.
- Portocarrero da Silva, M. L. (1994). Retórica e apropriação na hermenêutica de Gadamer. *Revista Filosófica de Coimbra, 3(5).*
- Portocarrero, M. L. (2016). Racionalidade hermenêutica e éticas aplicadas no mundo contemporâneo. In M. d. C. Patrão Neves (Ed.), *Ética. Dos fundamentos às práticas* (pp. 211-222). Lisboa, Portugal: Ed. 70.
- Possenti, V. (1995). *Approssimazioni all'essere.* Padova, Italia: Il Polígrafo.
- Possenti, V. (2016). *La Revolución Biopolítica.* Madrid, España: Ediciones RIALP.
- Potter, V. R. (1970). Bioethics, the Science of Survival. *Perspectives in Biology and Medicine, 14, n.º 1, Autumn, 127-153.* doi:10.1353/pbm.1970.0015
- Potter, V. R. (1971). *Bioethics. Bridge to the Future.* New Jersey: Prentice-Hall.
- Pöttsch, R. (1996). *A Farmácia: uma janela para a História* (M. Fukujima, Trans.). Basileia, Suisse: Roche.
- Prigogine, I., & Stengers, I. (1979). *La Nouvelle Alliance.* Paris, France: Gallimard.
- Radrizzani, I. (Ed.) (1995). *Maine de Biran. Œuvres. De l'Aperception Immédiate* (Vol. IV). Paris: Vrin.
- Ramsey, P. (1970). *The Patient as a Person.* New Haven: Yale University Press.
- Ranke, L. v. (2010). Sobre o caráter da Ciência Histórica (J. Bentivoglio, Trans.). In J. Malerba (Ed.), *Lições de História. O caminho da ciência ao longo do século XIX* (pp. 141-154). Porto Alegre, Brasil: FGV/ediPUCRS.
- Rawls, J. (1980). Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy, 77(n.º 9), 515-572.*
- Rawls, J. (1987). *Théorie de la justice* (C. Audard, Trans.). Paris, France: Seuil.
- Rawls, J. (1993a). La théorie de la justice comme équité: une théorie politique et non pas métaphysique (C. Audard, P. d. Lara, F. Piron, & A. Tchoudnowsky, Trans.). In J. Rawls (Ed.), *Justice et Démocratie.* Paris, France: Seuil.

- Rawls, J. (1993b). The Law of Peoples. *Critical Inquiry*. The University of Chicago Press, 20, n.º 1 (Autumn.), 36-68.
- Rawls, J. (2000). *O Liberalismo Político* (D. d. A. Azevedo, Trad. F. Paixão Ed.). São Paulo, Brasil: Editora Ática.
- Reich, W. (1993). How bioethics got its name. *Hastings Center Report*, 23((6) S6-7 ).
- Reich, W. (1995). The Word Bioethics: The struggle over its earliest meaning. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 5(1), 19-34. doi:10.1353/ken.0.0143
- Reich, W. (Ed.) (1978). *Encyclopedia of Bioethics* (3.<sup>a</sup> ed. Vol. I). New York: Georgetown University.
- Renaut, A. (1989). *L'ère de l'individu*. Paris, France: Gallimard.
- Rendtorff, J. D., & Kemp, P. (Eds.). (2000). *Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw* (Vol. 1). Copenhagen, Denmark/Barcelona, España: Center for Ethics and Law/Institut Borja de Bioètica.
- Richir, M. (1993). *Le corps. Essai sur l'intériorité*. Paris, France: Hatier.
- Ricœur, P. (1960). *Philosophie de la Volonté, I. Finitude et Culpabilité, I. L'Homme Faillible* (Aubier Ed.). Paris, France.
- Ricœur, P. (1965). *De l'Interprétation*. Paris, France: Le Seuil.
- Ricœur, P. (1969). *Le conflit des interprétations*. Paris, France: Seuil.
- Ricœur, P. (1975). Le problème du fondement de la morale. *Sapientia*, 3(28), 313-337.
- Ricœur, P. (1982). *Finitud y Culpabilidad* (C. d. Peretti, J. D. Galán, & C. Meloni, Trans.). Madrid, España: Taurus Ediciones.
- Ricœur, P. (1983a). *A metáfora viva* (J. T. Costa & A. M. Magalhães, Trans.). Porto, Portugal: Res.
- Ricœur, P. (1983b). *Temps et récit* (Vol. 1). Paris, France: Seuil.
- Ricœur, P. (1984). *Temps et récit* (Vol. 2). Paris, France: Seuil.
- Ricœur, P. (1985). *Temps et récit* (Vol. 3). Paris, France: Seuil.
- Ricœur, P. (1986). *Du texte à l'action*. Paris, France: Seuil.
- Ricœur, P. (1988a). L'identité narrative. *Revue Esprit*, Vol. 7-8.
- Ricœur, P. (1988b). L'identité narrative. In *Revue Esprit. Paul Ricœur* (Vol. 140-141, juillet-août, pp. 295-304). Paris, France: Seuil.

- Ricœur, P. (1988c). Le scandale du mal. *Revue Esprit*, Vol. 7-8, 57-63.
- Ricœur, P. (1988d). *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris, France: Aubier.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris, France: Seuil.
- Ricœur, P. (1991a). L'attestation: entre phénoménologie et ontologie. In J. Greisch & R. Kearney (Eds.), *Paul Ricœur, les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris, France: Cerf.
- Ricœur, P. (1991b). *Lectures 1*. Paris, France: Seuil.
- Ricœur, P. (1992). *Lectures 2*. Paris, France: Seuil.
- Ricœur, P. (1995). *Le Juste* (Vol. 1). Paris, France: Esprit.
- Ricœur, P. (1996). *La Grammaire narrative de Greimas*. Limoges, France: PULIM.
- Ricœur, P. (2000). *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, France: Seuil.
- Ricœur, P. (2001a). Autonomie et vulnérabilité. In *Le Juste* (Vol. II, pp. 85-106). Paris, France: Éditions Esprit.
- Ricœur, P. (2001b). La différence entre le normal et le pathologique comme source de respect. In *Le Juste* (Vol. 2). Paris, France: Editions Esprit.
- Ricœur, P. (2001c). *Le Juste* (Vol. 2). Paris, France: Esprit.
- Ricœur, P. (2001d). Les trois niveaux du jugement médical. In *Le Juste* (Vol. 2). Paris, France: Éditions Esprit.
- Ricœur, P. (2004a). *La Traduction*. Paris, France: Bayard.
- Ricœur, P. (2004b). *Parcours de la reconnaissance*. Paris, France: Éditions Stock.
- Riemen, R. (2004). A cultura enquanto convite (M. d. F. S. Aubyn, Trans.). In G. Steiner (Ed.), *A Ideia de Europa*. Lisboa, Portugal: Gradiva.
- Rifkin, J. (2000). *Il secolo biotech. Il commercio genetico e l'inizio di una nuova era* (L. Lupica, Trans.). Milano, Italia: Baldini & Castoldi.
- Rimbaud, A. (1871). Correspondances. In *Œuvres complètes* (Vol. IV- À Georges Izambard (13 mai 1871) ou La Lettre du Voyant). Paris, France: Arvensa Éditions.
- Roberts, M. (1938). *BioPolitics: An Essay in the Physiology, Pathology, and Politics of the Social and Somatic Organism*. London, UK: Dent.

- Robin, J. (1999). La société en réseaux. *Manière de voir. Le Monde Diplomatique*, janvier.
- Roco, M. C., & Bainbridge, W. S. (Eds.). (2002). *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science* (National Science Foundation ed.). Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Rose, H. (2001). *The Commodification of Bioinformation: The Icelandic Health Sector Database* (WC10-2220/tbcK/03-2001/JM). Retrieved from London, UK:
- Rose, H., & Rose, S. (2012). *Genes, Cells and Brains: Bioscience's Promethean Promises*. London, UK: Verso Books.
- Ruddick, S. (1990). The Rationality of Care. In J. E. Betke & S. Tobias (Eds.), *Women, Militarism and War: Essays in History, Politics and Social Theory*. Savage: Rowman and Littlefield.
- Russell, B. (1966). *An inquiry into meaning and truth*. Londres: George Allen & Unwin.
- Russell, B. (2001). *A Última Oportunidade do Homem* (J. A. Machado, Trad. 4.<sup>a</sup> ed.). Lisboa, Portugal: Guimarães Editores.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant*. Paris, France: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1978). *O existencialismo é um humanismo* (V. Ferreira, Trans.). Lisboa, Portugal: Presença.
- Sartre, J.-P. (1994). *A Transcendencia do Ego* (P. M. S. Alves, Trans.). Lisboa, Portugal: Edições Colibri.
- Scheler, M. (1952). *Mort et survie* (M. Dupuy, Trans.). Paris, France: Aubier.
- Scheler, M. (1994). *El puesto del hombre en el cosmos* (J. Gaos, Trans.). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Losada.
- Scholten, R., Clarke, M., & Hetherington, J. (2005). The Cochrane Collaboration. *European Journal of Clinical Nutrition*, 59, S147–S149.
- Schooyans, M. (1986). *Maîtrise de la vie, domination des hommes*. Paris, France: Lethielleux.
- Schooyans, M. (1990). *L'avortement: enjeux politiques*. Québec, Canada: Éditions du Préambule.

- Schooyans, M. (1991). *Aborto: implicaciones politicas* (I. Gamba, Trans.). Madrid, España: Rialp.
- Schopenhauer, A. (1964). *Métaphysique de l'amour. Métaphysique de la mort* (M. Simon, Trans.). Paris, France: UGE.
- Schrödinger, E., & Penrose, R. (1992). *What is Life?* (V. Schrödinger, Trans.). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Schultz, K. (2003). *Listening: A Framework for Teaching across Differences*. New York: Teachers College Press.
- Sen, A. (1999). *Development as freedom*. New York: Alfred A. Knopf.
- Sen, A. (2010). *A Ideia de Justiça* (N. C.-B. Bastos, Trans.). Lisboa, Portugal: Almedina.
- Séneca, L. A. (1991). *Cartas a Lucílio* (J. A. S. e. Campos, Trans.). Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Serra, A. (1987). Quando comincia un essere umano. In E. Sgreccia (Ed.), *Il dono della vita* (pp. 91-105). Milano, Italia: Vita e Pensiero.
- Sève, L. (1997). *Para uma Crítica da Razão Bioética* (M. J. Figueiredo, Trans.). Lisboa, Portugal: Instituto Piaget.
- Sgreccia, E. (1999). *Manuel de Bioéthique. Les fondements et l'éthique biomédicale* (R. Hivon, Trad. 3 ed.). Montréal, Canada: Wilson & Lafleur ltée.
- Sharon, T. (2014). *Human Nature in an Age of Biotechnology: The Case for Mediated Posthumanism*. Dordrecht, the Netherlands: Springer.
- Silva, R. P., & Ribeiro, V. M. (2009). Inovação curricular nos cursos de graduação em Medicina: o ensino da Bioética como uma possibilidade. *Revista Brasileira de Educação Médica*, 33(1), 134-143.
- Simmel, G. (1955). *Kant y Goethe* (J. R. Armengol, Trans.). Buenos Aires, Argentina: Nova.
- Simmel, G. (1984). Digressions sur l'étranger (Y. Grafmeyer & I. Joseph, Trans.). In Y. Grafmeyer & I. Joseph (Eds.), *L'École de Chicago* (pp. 61-78). Paris, France: Aubier-Montaigne.
- Singer, P. (2000). *Ética prática* (Á. A. Fernandes, Trans.). Lisboa, Portugal: Gradiva.
- Sousa Santos, B. (2018). *O Fim do Império Cognitivo*. Coimbra, Portugal: Edições Almedina.

- Spengler, O. (1966). *La decadencia de Occidente* (M. G. Morente, Trans. Vol. I). Madrid, España: Espasa Calpe.
- Stewart, H. F., Rand, E. K., & Tester, S. J. (Eds.). (1978). *Boethius. The Theological Tractates*. Cambridge, UK: The Loeb Classical Library.
- Stuart Mill, J. (2004). *Utilitarismo* (L. Lourenço, Trans.). Lisboa: Lisboa Editora.
- Taussig, M. (1993). *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge.
- Taylor, C. (1998). *Les Sources du moi*. Montréal, Canada: Les Editions du Boréal.
- Taylor, C. (2009). *A Ética da Autenticidade* (L. Lóia, Trans.). Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Thévenot, X. (1991). L'Église et le corps. Axes de recherches. *Cahiers Universitaires Catholiques*. (Mars-Avril), 11-26.
- Thom, R. (1985). *Parábolas e Catástrofes* (A. C. Amaral & C. Gomes, Trans.). Lisboa, Portugal: Publicações Dom Quixote.
- Thom, R. (1990). *Apologie du Logos*. Paris, France: Hachette.
- Thomas, L.-V. (1975). *Anthropologie de la mort*. Paris, France: Payot.
- Thomas, L.-V. (1978a). *La Mort*. Paris, France: PUF.
- Thomas, L.-V. (1978b). *Mort et pouvoir*. Paris, France: Payot.
- Thomas, L.-V. (1991). *La Mort en question. Traces de mort, mort des traces*. Paris, France: L'Harmattan.
- Thomas, L.-V. (1993). *Mélanges thanatiques. Deux essais pour une anthropologie de la transversalité*. Paris, France: L'Harmattan.
- Thorson, T. L. (1970). *Biopolitics*. New York: Holt.
- Tomatis, A. (2005). *The Ear and the Voice*. Lanham, MD: Scarecrow.
- Torrallba, F. R. (2000). The Limits of the Autonomy Principle. Philosophical Considerations. In J. D. Rendtorff & P. Kemp (Eds.), *Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw* (Vol. 2, pp. 217-236). Copenhagen, Denmark/Barcelona, España: Center for Ethics and Law/Institut Borja de Bioètica.
- Toulmin, S. (1982). How Medicine Saved the Life of Ethics. *Perspectives in Biology and Medicine*, 25(4), 736-750.

- Touraine, A. (1984). *Le retour de l'acteur*. Paris, France: Fayard.
- Tovey, P. (1998). Narrative and knowledge development in medical ethics. *Journal of Medical Ethics*, 24(3).
- Tremblay, R. (1997). *Radicali e fondati nel Figlio: Contributi per una morale di tipo filiale*. Roma, Italia: Dehoniane.
- Tronto, J. C. (1995). Women and caring: What Can Feminist Learn about Morality from Caring? In V. Held (Ed.), *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics* (pp. 101-117). Boulder/London, UK: Westview Press.
- Tronto, J. C. (2009a). Care démocratique et démocratie du care. In P. Molinier, S. Laugier, & P. Paperman (Eds.), *Qu'est-ce que le care?* (pp. 35-55). Paris, France: Payot.
- Tronto, J. C. (2009b). *Un Monde vulnérable. Pour une politique du care* (H. Maury, Trans.). Paris: Éditions La Découverte.
- Vacquin, M. (1999). *Main basse sur les vivants*. Paris, France: Fayard.
- Valadier, P. (2013). Crise da racionalidade, crise da religião. In *Revista Perspectiva Teológica* (Vol. 45, n.º 126, pp. 283-300). Belo Horizonte, Brasil: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.
- Veatch, R. M. (1984). Autonomy's Temporary Triumph. *The Hastings Center Report*, 14(5), 38-40.
- Venter, J. C. (2013). *Life at the Speed of Light*. New York: Penguin Books.
- Verbeek, P.-P. (2005). *What Things Do: Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design* (R. P. Crease., Trans.). University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Verbeek, P.-P. (2011). *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*. Chicago: University of Chicago Press.
- Vermersch, P. (1994). L'entretien d'explicitation en formation initiale et en formation continue. *Revue des sciences de l'éducation*, 22(1), 214-215. doi:10.7202/031876ar
- Vico, G. (1995). *Ciencia nueva* (R. d. l. Villa, Trans.). Madrid, España: Tecnos.
- Viveret, P. (2001). Un humanisme à refonder. *Manière de voir. Le Monde Diplomatique*, n° 59, Septembre-Octobre 2001, 92-96.

- von Foerster, H. (2001). On Gordon Pask. *Kybernetes*, 30, 5/6, 630-635.
- Vovelle, M. (1974). *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris, France: Julliard.
- Vovelle, M. (1983). *La Mort et l'Occident, de 1300 à nos jours*. Paris, France: Gallimard.
- Walker, M. U. (1995). Moral Understandings: Alternatives “Epistemology” for a Feminist Ethics. In V. Held (Ed.), *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics* (pp. 159-153). Boulder/london: Westview Press.
- Warnke, G. (1991). *Gadamer. Herméneutique, Tradition et Raison* (J. Colson, Trans.). Bruxelles, Belgique: Ed. Universitaires.
- Weber, M. (1986). *El político y el científico* (F. R. Llorente, Trans.). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Weber, M. (2015). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (A. F. Bastos & L. leitão, Trans.). Lisboa, Portugal: Editorial Presença.
- Wittgenstein, L. (1961). *Tractatus logico-philosophicus* (P. Klossowski, Trans.). Paris, France: Gallimard.
- Wolpe, P. R. (1998a). The Triumph of Autonomy in American Bioethics: A Sociological View. In R. D. J. Subedi (Ed.), *Bioethics and Society. Constructing the Ethical Enterprise* (Vol. Jan., Chap. III.). United States: Prentice Hall College.
- Wolpe, P. R. (1998b). "The Triumph of Autonomy in American Bioethics: A Sociological View". In R. D. a. J. Subedi (Ed.), *Bioethics and Society: Constructing the Ethical Enterprise of Bioethics.*: Prentice Hall College.
- Young, M. (2007). Para que servem as Escolas? *The Routledge Companion to Education*, 28(101), 1287-1302.
- Zaccã-Reyners, N. (2006). Respect, réciprocité et relations asymétriques. Quelques figures de la relation de soin. [Asymmetrical Relations: Some Forms of Healthcare]. *Esprit, Janvier*(1), 95-108. doi:10.3917/espri.0601.0095
- Zambrano, M. (1987). *El pensamiento vivo de Séneca*. Madrid, España: Cátedra.
- Zambrano, M. (1993). *Metáfora do Coração* (J. Bento, Trans.). Lisboa, Portugal: Assírio & Alvim.
- Ziegler, J. (1976). *Los vivos y la muerte* (M. D. d. l. Peña, Trans.). Mexico: Siglo XXI.

## INDICE ONOMÁSTICO

- Ackerman: 284, 326  
Adorno: passim  
Almeida: 284, 326  
Althusser: 252, 253, 284, 326  
Anderson: 284  
Andorno: 284, 326  
Annas: 284, 326  
Apel: 85, 95, 284, 326  
Arendt: 284, 326  
Ariès: 284, 326  
Aristóteles: passim  
Atlan: 285, 326  
Ayer: 285, 327  
Azevedo: 285, 306, 327  
Bachelard: 285, 327  
Badiou: 285, 327  
Baertschi: 164, 285, 327  
Balint: 128, 286, 327  
Baptista Pereira: 21, 286, 327  
Baron-Cohen : 286, 327  
Barrio Maestre: 286, 327  
Baudrillard: 259, 286, 327  
Baum: 286, 327  
Beauchamp: 145, 286, 327  
Beauvoir : 191, 286, 327  
Beecher: 286, 327  
Benaroyo: 286, 327  
Benhabib: 286, 327  
Benjamin: 187, 286, 327  
Bentham: 286, 327  
Bergson: 255, 287, 302, 327  
Bernard: 287, 327  
Beth: 287  
Blanc: 287, 327  
Blank: 287, 327  
Blum: 287, 327  
Bonnicksen: 287, 328  
Brody: 287, 328  
Broekman: 287, 328  
Brugère: 287, 328  
Bruner: 287, 328  
Bultmann: 287, 328  
Butler: 287, 328  
Callahan: 288, 328  
Canguilhem: 288, 328  
Caramico: 288, 328  
Carmen: 30, 288, 328  
Carré: 288, 328  
Casper: 288, 328  
Cassel: 288, 328  
Cassirer: 288, 328  
Cezar: 288, 328  
Changeux: 288, 328  
Childress: 145, 286, 288, 328  
Cicourel: 288, 328  
Clavel: 288, 328  
Clement: 289, 328  
Clouser: 289, 328  
Coeckelbergh: 289, 328  
Condillac: 289, 328

Connelly : 289, 329  
 Coreth: 289, 329  
 Cortina: 284, 289, 329  
 Couissin : 289, 329  
 Crick: 190, 289, 329  
 Curado: 289, 302, 329  
 Damásio: 289, 330  
 Dantas: 289, 330  
 Dastur: 289, 330  
 Delassus: 290, 330  
 Depraz: 290, 291, 297, 330  
 Derrida: 290, 330  
 Di Bello: 290, 330  
 Dilthey: passim  
 Droysen: 290, 330  
 Durand: 290, 330  
 Duve: 290, 330  
 Eco: 290, 330  
 Eede: 290, 330  
 Eliot : 290, 331  
 Elster: 280, 290, 331  
 Engelhardt: passim  
 Espinosa: 32, 291, 331  
 Esteban: 291, 331  
 Fagot-Largeault: 290, 291, 332  
 Favre: 291, 332  
 Ferraris: 233, 291, 332  
 Fichte: 291, 333  
 Fine : 291, 329, 333  
 Fink : passim  
 Fletcher: 291, 333  
 Folscheid: 291, 333  
 Foucault: passim  
 Fraser: 263, 292, 333  
 Freire: 292, 333  
 Freud: 292, 333  
 Frogneux: 286, 292, 333  
 Fruchon: 292, 293, 333  
 Fukuyama: 247, 292, 333  
 Gadamer: passim  
 Garrau: 125, 294, 333  
 Gauthier: 294, 333  
 Gaziaux: 8, 294, 333  
 Gehlen: 294, 333  
 Genard: 294, 333  
 George: 294, 308, 333  
 Gevaert: 294, 333  
 Gil: 294, 333  
 Gilligan: 112, 294, 333  
 Greisch: 294, 296, 307, 333  
 Grondin: 293, 294, 333  
 Guillarme: 294, 333  
 Guillebaud: 294, 333  
 Habermas: 14, 116, 294, 333  
 Han: 294, 334  
 Harris: 295, 334  
 Hegel: 47, 295, 334  
 Heidegger: passim  
 Heisenberg: 295, 334  
 Held: 295, 311, 312, 334  
 Henry: passim  
 Herder: passim  
 Heschel: 296, 334  
 Hidalgo: 296, 334  
 Honneth: passim  
 Hottois: passim

Humboldt: passim  
 Husserl: passim  
 Ihde : 297, 334  
 Illich: 250, 297, 334  
 Jacob: 297, 335  
 Jacques: 274, 297, 298, 335  
 Jahr : 143, 298, 333, 335  
 Jakobson: 298, 335  
 Jankélévitch: 298, 335  
 Jaspers: 214, 298, 335  
 Jaus: 298, 335  
 Jonas: passim  
 Jordan-Young: 298  
 Jorge: 285, 298, 299, 335  
 Jousset-Couturier: 298, 324, 335  
 Kant: passim  
 Keenan: 299, 335  
 Kemp: passim  
 Kohlberg: 112, 299, 335  
 Kottow: 299, 336  
 Kuhlmann: 167, 299, 336  
 Kuhn: 299, 336  
 Kumar: 299, 336  
 Küng: passim  
 Kurzweil: 299, 336  
 Lacan: 299, 336  
 Ladrière: 299, 336  
 Lahire: 299, 336  
 Laín-Entralgo: 212, 300, 336  
 Latour: 300, 336  
 Lauwers: 300, 336  
 Le Breton: 300, 336  
 LeDoux: 300, 336  
 Leite Méndez: 300, 336  
 Levinas: passim  
 Ley: 300, 336  
 Lipovetski: 300, 336  
 Lledó: 301, 336  
 Locke: 301, 336  
 Luis: 301, 336  
 Mahieu: 301, 336  
 Mainetti: passim  
 Maquiavel: 301, 336  
 Marcel: 214, 301, 336  
 Marías: 301, 336  
 Maritain: 301, 336  
 Matos: 301, 336  
 Mauss: 301, 336  
 Meilaender: 301, 337  
 Mendes Barbosa: 302, 337  
 Mendonça: 149, 301, 302, 337  
 Merleau-Ponty: 202, 302, 337  
 Migniosi: 302, 337  
 Molinier: 302, 311, 337  
 Moreno: 302, 337  
 Morin: 230, 231, 302, 337  
 Morris: 303, 337  
 Nietzsche: passim  
 Nkeramihigo: 303, 338  
 Nussbaum: passim  
 Oberndörfer: 304, 338  
 Ortega y Gasset: 215, 304, 338  
 Paperman: 302, 304, 311, 338  
 Pariente-Butterlain: 304, 339  
 Parizeau : passim  
 Parsons: 304, 339

Patrão Neves: 304, 339  
 Pellegrino: 168, 304, 339  
 Pelluchon: 305, 339  
 Pincoffs: passim  
 Plessner : 305, 339  
 Poerksen: 305, 339  
 Pogge: 40, 305, 339  
 Portocarrero da Silva: 305, 339  
 Possenti: 165, 166, 305, 339  
 Potter: 144, 305, 340, 344  
 Pötzsch: 305, 340  
 Prigogine: 306, 340  
 Radrizzani: 306, 340  
 Ramsey: 306, 340  
 Ranke: 97, 306, 340  
 Rawls: passim  
 Reich: 306, 340  
 Renaut: 46, 306, 341  
 Rendtorff: passim  
 Richir: 306, 341  
 Ricœur: passim  
 Riemen: 308, 341  
 Rifkin: 308, 341  
 Rimbaud: 308, 341  
 Roberts: 308, 341  
 Robin: 308, 341  
 Roco: 308, 341  
 Rose: 190, 267, 308, 341  
 Ruddick: 308, 341  
 Russell: 308, 341  
 Sartre: passim  
 Scheler: 309, 341  
 Scholten : 309, 341  
 Schooyans: 309, 341  
 Schopenhauer: 309, 341  
 Schrödinger: 230, 309, 341  
 Schultz: 309, 341  
 Sen: 38, 304, 309, 341  
 Séneca: 309, 313, 341  
 Serra: 309, 342  
 Sève: 164, 309, 342  
 Sgreccia: 309, 342  
 Sharon: 310, 342  
 Silva: 310, 342  
 Simmel: 46, 192, 310, 342  
 Singer: 302, 310, 342  
 Sousa Santos: passim  
 Spengler: 310, 342  
 Stewart: 310, 342  
 Stuart Mill: 310, 342  
 Taussig: 310, 343  
 Taylor: 8, 310, 343  
 Thévenot: 310, 343  
 Thom: 310, 343  
 Thomas: 310, 311, 343  
 Thorson: 311, 343  
 Tomatis: 275, 311, 343  
 Torralba: 311, 343  
 Toulmin: 311, 343  
 Touraine : 115, 311, 343  
 Tovey: 311, 343  
 Tremblay: 311, 343  
 Tronto: 13, 111, 311, 343  
 Vacquin: 250, 311, 343  
 Valadier: 311, 343  
 Veatch: 312, 344

Venter: 191, 312, 344  
Verbeek: 312, 344  
Vermersch: 312, 344  
Vico : 179, 196, 312, 344  
Viveret: 248, 312  
von Foerster: 230, 312, 344  
Vovelle: 312, 344  
Walker: 312, 344

Warnke: 312, 344  
Weber: 312, 344  
Wittgenstein: 312, 344  
Wolpe: 24, 172, 313, 344  
Young: 313, 344  
Zaccaï-Reyners: 313, 344  
Zambrano: 313, 344  
Ziegler: 245, 313, 344

## INDICE REMISSIVO

- a priori: 7, 21, 39, 67, 68, 72, 80, 92, 95, 99, 150, 156, 177, 254, 257
- abertura: 270
- abertura nosológica*: 128
- aborto: 30, 130, 144, 148, 158, 172, 221
- ação: 14, 22, 23, 26, 28, 30, 35, 36, 46, 51, 57, 58, 59, 62, 64, 66, 74, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 90, 91, 92, 100, 107, 108, 109, 111, 114, 115, 116, 117, 120, 126, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 138, 139, 144, 145, 146, 147, 150, 151, 153, 154, 156, 159, 160, 167, 169, 171, 175, 176, 179, 190, 196, 197, 199, 206, 208, 214, 217, 219, 220, 221, 233, 252, 262, 273, 275, 278
- acontecer: 19, 27, 35, 47, 50, 52, 78, 90, 91, 98, 100, 121, 165, 180, 209, 221, 238, 271
- acontecimento: 20, 31, 37, 66, 78, 97, 99, 115, 117, 131, 138, 164, 210, 256, 258
- adequatio rei et intellectus*: 66, 99
- afeção originária: 63, 201
- afetividade: 3, 8, 12, 55, 60, 114, 118, 121, 122, 139, 207, 208
- agente moral: 11, 24, 162
- allélous*: 89
- alteridade: 14, 34, 37, 52, 53, 61, 67, 68, 72, 85, 90, 94, 95, 100, 101, 103, 110, 123, 124, 180, 186, 198, 207, 209, 210, 212, 215, 220, 234, 235, 251, 259, 263, 264, 270, 271, 273, 275
- Alteridade: 57
- ambiente: 21, 45, 113, 139, 202, 250, 275
- amortalidade: 62, 199, 201, 208, 235
- animismo: 210
- anti-humanistas: 210
- antropologia: 6, 8, 13, 34, 45, 58, 110, 118, 133, 210, 212, 226, 230, 231, 256, 266, 268, 274
- antropotécnicas*: 210
- apoditicidade: 235, 240, 241
- apofântica: 2, 31, 94, 215
- applicatio*: 22, 66, 67, 78, 98, 99
- apriorismo ético*: 117, 130
- apropriação: 3, 54, 57, 75, 82, 96, 100, 101, 114, 132, 133, 139, 187, 205, 214, 257, 278
- areté*: 27, 77, 150
- arqueologia*: 256, 257
- artificial*: 97, 212, 234, 236, 251
- adscrição: 120, 163
- atestação: 128, 136
- ato: 1, 19, 36, 48, 52, 73, 82, 103, 123, 126, 132, 133, 137, 147, 159, 165, 168, 186, 191, 233, 266, 275
- Aufklärung*: 97, 248, 249
- Ausbildung*: 102
- Auslegung*: 102
- autenticidade: 27, 51, 56, 65, 201, 230

autocompreensão: 5, 33, 44, 65, 115, 126, 220  
autoconsciência: 15, 16, 21, 47, 56, 88, 126, 165, 177, 189, 197, 270, 271  
autonomia: 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 16, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 32, 33, 38, 45, 52, 65, 96, 97, 110, 112, 113, 125, 135, 137, 139, 144, 145, 146, 147, 151, 157, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 182, 183, 184, 205, 208, 217, 218, 220, 239, 243, 244, 275, 278  
*autonomia plena*: 9  
auto-organização: 212, 230, 231  
*autopoiética*: 232  
*autorrepresentação*: 88  
*baby designer*: 268  
banco de dados: 190  
barbárie: 62, 246  
belo : 68, 179, 180  
Belo: 96, 188, 239, 253  
Bem: 27, 150, 198, 263  
beneficência: 26, 144, 146, 151, 157, 158, 159, 167, 170, 182, 220  
bens: 8, 10, 39, 40, 135, 147, 160, 168  
Bildung: 4, 66, 71, 101, 213, 216  
Biodireito: 31  
bioética: 48  
Bioética: 1, 3, 23, 24, 25, 27, 31, 32, 89, 100, 111, 118, 129, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 161, 168, 169, 170, 199, 263, 265, 278, 279  
*bioética comissional*: 151  
biografia: 14, 116, 117, 126, 131, 200  
biologismo: 210, 230  
biomedicina: 25, 59, 89, 116, 145, 205, 232, 236, 239, 265  
biopoder : 139  
biopolítica: 2, 29, 30, 31, 178, 266, 268  
biossegurança: 143  
*biossocialidade*: 265  
bom : 1, 7, 27, 47, 68, 79, 120, 134, 147, 148, 150, 156, 157, 167, 168, 176, 181, 182, 263  
BSE: 279  
capacidade: 1, 9, 10, 11, 22, 23, 26, 31, 32, 52, 55, 59, 68, 74, 76, 79, 90, 114, 117, 120, 126, 131, 133, 134, 137, 138, 145, 158, 165, 167, 168, 171, 174, 178, 179, 183, 191, 196, 197, 214, 215, 216, 221, 224, 244, 248, 254, 271, 275  
*capacidades*: 8, 9, 10, 12, 14, 32, 38, 39, 55, 74, 125, 132, 134, 135, 178, 184, 219, 220, 261, 266, 275, 277  
caráter: 5, 16, 26, 30, 37, 40, 50, 51, 70, 71, 81, 95, 98, 102, 105, 114, 116, 122, 131, 132, 133, 136, 137, 152, 153, 155, 156, 167, 172, 175, 176, 205, 216, 217, 237, 249, 261, 273  
*care* : 2, 13, 33, 110, 111, 112, 125  
*Care*: 34  
cartesianismo: 261  
categoria da complexidade: 230  
células somáticas : 131, 158  
*chair*: 202

cibernética: 277  
*Cibertecnologia*: 260  
 ciência revolucionária: 180  
 ciências computacionais: 210  
 ciências humanas: 49, 98, 102, 104, 181, 193, 204, 230, 257, 265  
 clonagem: 131, 173, 244, 250  
*cogito*: 34, 36, 48, 107, 108, 109, 121, 122, 123, 136, 192, 193, 197, 215, 254, 255, 265, 271  
*Cogito*: 35, 45, 57, 100, 121, 123, 193  
*cogito encarnado*: 122, 123  
 cognitivismo: 161, 166  
 Comités de Ética: 149  
*competence*: 174  
 comunicação total: 261  
 comunitária: 27, 36, 58, 101, 169, 198, 207, 212, 214, 278  
 comunitário: 3, 81, 89, 172, 178, 179, 207, 220, 231  
 confidencialidade: 146, 266  
*conflito*: 52, 68, 76, 89, 100, 110, 124, 129, 145, 174, 217, 263  
 conflitos: 26, 111, 145, 148, 156, 158, 167, 169, 174, 176, 177  
 conjetura: 210  
 consciência: 1, 7, 8, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 29, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 43, 45, 47, 50, 53, 57, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 68, 70, 71, 72, 75, 82, 85, 87, 88, 89, 94, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 120, 121, 122, 123, 126, 127, 130, 132, 136, 138, 148, 150, 166, 168, 171, 174, 177, 178, 180, 187, 190, 193, 195, 196, 197, 199, 204, 209, 211, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 224, 226, 228, 235, 249, 251, 253, 261, 263, 265, 271, 273, 276, 278  
*consenso*: 38, 39, 50, 72, 85, 145, 150, 151, 152, 156, 157, 158, 160, 174, 229  
 consentimento: 26, 32, 125, 129, 146, 155, 157, 158, 159, 160, 172, 182, 183, 244, 262, 273  
 consentimento informado: 26, 32, 125, 129, 172, 244, 262  
 consequencialista: 150, 160  
 contemporaneidade: 97, 210  
*contingência logocrática*: 200  
 contraceção: 130  
 contrastiva: 12, 56, 110, 208, 278  
*contrato*: 125, 134, 137, 157, 159, 173  
 corpo: 8, 13, 14, 21, 26, 34, 35, 36, 44, 45, 49, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 105, 106, 107, 108, 109, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 131, 132, 133, 135, 136, 138, 139, 163, 169, 183, 188, 192, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 212, 215, 219, 220, 221, 228, 231, 234, 235, 239, 244, 250, 253, 257, 261, 266, 272, 274, 275, 276, 277  
 corpo coletivo: 272  
 corpo vivido: 34, 60, 194

corpo-próprio: 56, 63, 106, 107, 121, 123, 201, 235  
 corporalidade: 241  
 corporeidade: 1, 4, 21, 31, 34, 35, 45, 55, 58, 59, 115, 116, 119, 126, 139, 168, 188, 191, 194, 197, 200, 205, 234, 272, 274  
 costume: 152  
 CRISPR-Cas9: 268  
*cuidado*: 1, 13, 31, 32, 33, 34, 37, 50, 62, 67, 73, 99, 100, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 118, 136, 137, 177, 198, 215, 226, 228, 239, 242, 243, 244, 272, 276, 278  
 cuidados continuados: 239  
 cuidados de saúde: 137, 139, 144, 155, 160, 178, 239  
*cuidar ético*: 12, 112, 113, 208  
 culpa: 242  
 cultura: 3, 8, 10, 15, 23, 34, 35, 43, 44, 53, 57, 61, 66, 71, 89, 100, 103, 104, 105, 119, 126, 177, 178, 181, 187, 188, 192, 196, 197, 201, 204, 211, 216, 218, 240, 245, 257, 265, 272, 274, 275  
 cura: 2, 34, 51, 55, 59, 116, 120, 129, 134, 137, 138, 151, 208, 262, 268  
 curativa: 239  
*cyborg*: 119, 266, 275, 277  
 cyborgologia: 220  
*dasein*: 52, 195  
*Dasein*: 49, 66, 73, 76, 86, 121, 196, 228, 237, 271  
 decisão: 28, 29, 73, 78, 80, 84, 91, 92, 95, 119, 120, 122, 124, 134, 138, 144, 145, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 209, 216, 221, 244, 266  
*deiscência*: 206  
 deliberação: 5, 9, 27, 32, 81, 93, 120, 123, 138, 179, 209, 214, 264  
 demonstração: 56, 210  
 deontologia: 24, 137, 151, 262  
*descontinuidade*: 255  
 desencarnação: 34, 119, 204  
 desencarnada: 180, 200  
*desenvolvimento reactivo*: 149  
 desigualdade : 38, 40, 245, 260  
 desumanistas: 210  
 dever: 7, 38, 46, 81, 111, 127, 136, 146, 148, 161, 169, 176, 184, 192, 222, 227  
 diagnóstico: 120, 130, 134, 138, 172, 201  
 dialética: 2, 20, 33, 47, 53, 74, 76, 81, 82, 83, 86, 92, 97, 101, 124, 150, 214, 216, 217, 219, 257, 270  
 dialogicidade: 120, 138  
 diálogo: 12, 23, 39, 60, 67, 73, 86, 88, 96, 97, 114, 123, 137, 149, 180, 181, 208, 226, 227  
 diferença: 14, 19, 27, 37, 63, 72, 77, 82, 88, 90, 110, 115, 123, 124, 136, 180, 195, 210, 213, 234, 246, 250, 251, 254, 263  
*digital*: 82, 189, 232, 233, 234, 261  
 dignidade: 4, 5, 6, 11, 12, 30, 32, 39, 55, 98, 122, 124, 125, 129, 134, 146, 150,

164, 172, 182, 183, 184, 200, 207, 208, 210, 218, 220, 235, 239, 242, 243, 244, 265, 271, 275

direito a morrer: 172, 244

doação: 85, 86, 89, 95, 108, 112, 113, 189, 238, 240

doença: 2, 12, 14, 34, 55, 56, 62, 63, 113, 115, 116, 117, 119, 120, 128, 130, 131, 137, 139, 158, 168, 169, 183, 184, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 207, 208, 219, 220, 236, 244, 262, 271, 272

dogmatismo: 209

dor: 12, 31, 34, 52, 56, 59, 63, 82, 119, 125, 128, 133, 134, 139, 169, 171, 173, 183, 186, 198, 200, 204, 205, 206, 207, 208, 218, 219, 220, 236, 242

douta ignorância: 273

dualismo: 31, 45, 121, 192, 193, 211

*economia da dádiva*: 127, 219

*economia da saúde*: 169

educação bioética: 34, 216, 218

efetual: 20, 22, 68, 88, 98, 100, 180

*eidos*: 61, 80, 93, 128, 217

*ein Verweilen-bei*: 99

embrião: 130, 163, 164, 166

embrionária: 165

empírico : 7, 36, 52, 59, 64, 67, 121, 203, 206, 240, 255, 257, 274

encarnação: 109

*endividamento*: 219

*energeia* : 36, 58, 71, 83, 197

engenharia social: 247, 259

*enhancement*: 220

entendimento: 22, 46, 48, 192, 196, 210, 235, 254

envelhecimento: 55, 154, 166, 200

*epieikeia*: 221, 265

*epífora*: 87

*episteme*: 47, 53, 280

*Epistémè*: 78, 79

epistemológica: 1, 25, 62, 67, 98, 100, 136, 139, 148, 177, 178, 217, 231, 237, 249, 274

*epochè*: 126, 127, 128, 204, 240

equidade: 9, 81, 93, 137, 218, 265

*equivocidade*: 207

*Erlebnis*: 194, 249

*Erzeugung*: 220

Escola: 47, 218, 265

Escola histórica: 47

espacialidade: 43, 256

*espaço*: 1, 11, 15, 17, 23, 37, 39, 43, 60, 67, 73, 75, 82, 83, 87, 90, 98, 99, 100, 114, 115, 124, 127, 128, 129, 133, 177, 178, 180, 188, 189, 203, 208, 210, 213, 218, 234, 238, 239, 252, 254, 255, 256, 257, 264, 270, 275

esperança: 6, 48, 52, 53, 85, 95, 131, 139, 160, 186, 189, 193, 222, 227, 236, 246, 270, 271

espiritual: 29, 101, 166, 214, 242, 278

espiritualismo: 210, 230

esquecimento: 21, 26, 34, 75, 105, 127, 139, 170, 189, 205, 209, 234, 237, 268, 272, 273

essência : 14, 19, 21, 27, 28, 30, 44,  
 46, 49, 50, 51, 53, 55, 71, 76, 82, 85,  
 86, 89, 99, 101, 106, 108, 180, 192,  
 196, 214, 227, 228, 229, 234, 235,  
 237, 248, 253, 254, 268, 273, 278  
*Estado natural*: 260  
 estatística: 278, 279  
*estima de si*: 12, 135, 137  
 estrangeiro: 12, 132, 273  
 estranho : 16, 29, 31, 47, 102, 270  
 estruturalismo: 210, 252, 280  
 eternidade: 34, 37, 121, 213, 235, 240,  
 241  
*eterno retorno*: 200  
*ethos*: 1, 3, 4, 7, 27, 28, 31, 52, 53, 73,  
 77, 78, 89, 90, 91, 101, 119, 126, 152,  
 153, 161, 163, 178, 179  
 ética: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 12, 13, 24, 25,  
 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 37,  
 40, 46, 66, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 85,  
 90, 91, 92, 94, 95, 103, 110, 111, 112,  
 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120,  
 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131,  
 133, 134, 136, 137, 138, 139, 143,  
 144, 145, 146, 148, 150, 151, 152,  
 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159,  
 160, 161, 163, 164, 166, 167, 168,  
 169, 170, 171, 174, 175, 176, 177,  
 178, 182, 184, 185, 192, 206, 209,  
 210, 217, 218, 219, 221, 226, 227,  
 232, 235, 236, 239, 243, 260, 263,  
 264, 265, 268, 269, 272, 276, 278  
*Ética a Nicómaco*: 147  
*Ética da discussão*: 149  
 ética médica: 33, 128, 129, 136, 144,  
 170, 182, 221  
*eticidade*: 34, 152  
 etnometodologia: 218  
*eudamonia*: 5  
 eugenia: 248, 250, 267  
 eutanásia: 129, 144, 148, 172, 173, 221,  
 235, 242, 243, 244  
 evento: 37, 64, 67, 82, 83, 88, 94, 115,  
 164, 165, 179, 234  
 evidência: 20, 49, 56, 64, 70, 74, 94,  
 128, 180, 199, 228, 253, 255, 280  
 evolucionismo: 212  
*excesso* 35, 52, 58, 59, 60, 63, 69, 72,  
 105, 119, 133, 197, 202, 206, 261  
 existência: 12, 13, 14, 19, 20, 21, 22, 23,  
 28, 31, 32, 45, 46, 49, 50, 51, 55, 59,  
 62, 65, 67, 73, 74, 75, 76, 78, 81, 82,  
 83, 85, 89, 90, 92, 93, 95, 99, 101, 103,  
 106, 109, 112, 114, 115, 121, 123,  
 126, 131, 133, 147, 150, 154, 168,  
 169, 178, 179, 180, 181, 184, 186,  
 190, 193, 194, 195, 198, 203, 204,  
 207, 208, 211, 213, 214, 215, 217,  
 226, 227, 228, 229, 230, 234, 235,  
 238, 239, 240, 241, 248, 251, 255,  
 260, 261, 262, 264, 278  
 experiência: 2, 3, 5, 6, 7, 12, 14, 15, 16,  
 19, 20, 21, 22, 23, 24, 28, 29, 32, 34,  
 36, 37, 43, 49, 50, 51, 52, 54, 56, 58,  
 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71,  
 72, 75, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85,

86, 87, 88, 89, 91, 92, 94, 95, 96, 99, 102, 104, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 124, 126, 127, 128, 131, 132, 133, 138, 139, 148, 156, 157, 160, 177, 178, 179, 180, 181, 187, 188, 189, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 205, 207, 208, 212, 213, 218, 219, 221, 226, 227, 228, 229, 233, 234, 235, 238, 239, 240, 245, 248, 249, 251, 255, 257, 260, 261, 262, 263, 266, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 278

experiência histórica: 19, 61, 69, 71, 86

experencialidade: 233, 234

experimentação: 129, 131, 143, 182, 267

*ex-stases*: 126

exterioridade: 37, 43, 103, 105, 106, 107, 132, 256

extralinguístico: 50, 75, 229

facticidade: 47, 49, 50, 51, 89, 91, 200, 214, 228, 230

*factum*: 18, 43

fala: 20, 38, 44, 49, 50, 55, 64, 65, 82, 84, 85, 86, 87, 96, 99, 144, 180, 196, 228, 229, 236, 244, 256, 257, 275

falibilidade: 32, 125, 272

familiar: 18, 29, 31, 57, 72, 102, 127, 186, 190, 227, 270

*familiaridade*: 14, 18, 48, 63, 73, 128, 186, 193, 227, 276

fecundação: 30, 164

*fecundação in vitro*: 30

Fenomenologia: 47, 52, 69, 106

*feira*: 53, 70

filiação: 31, 56, 135, 197

finito: 37, 51, 56, 65, 69, 78, 100, 122, 181, 213, 226, 230, 234, 241, 256, 270

finitude: 1, 3, 6, 7, 12, 14, 17, 18, 32, 34, 44, 50, 51, 62, 66, 67, 68, 73, 82, 89, 91, 92, 94, 95, 100, 102, 111, 119, 120, 128, 135, 139, 168, 180, 181, 198, 208, 215, 226, 227, 228, 229, 232, 234, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 246, 253, 256, 260, 265, 268, 271, 272, 273, 278

formação: 4, 5, 8, 22, 29, 36, 48, 65, 67, 74, 80, 86, 87, 92, 98, 101, 102, 126, 152, 153, 154, 155, 164, 166, 170, 172, 175, 176, 178, 209, 214, 216, 217, 236, 261, 264, 265, 273

fragilidade: 1, 12, 31, 33, 34, 114, 119, 131, 134, 135, 139, 177, 178, 184, 185, 199, 207, 219, 221, 250, 268

fronésica: 4, 54, 75, 121

funcionalistas: 210

fundamentalismo: 40

*fusão de horizontes*: 19, 20, 61, 88, 227

*gemeine Verstand*: 196

genética: 30, 144, 158, 206, 262, 267

genoma: 164, 189, 230

gramática: 21, 103, 139

gravidez: 171

habitação: 16, 52, 73, 82, 96, 186, 193, 227, 276

hackers genéticos: 267

hedonismo: 147

Hermenêutica: 15, 48

hibridismo: 220

hipóteses: 13, 210, 255

História: 39, 47, 63, 64, 66, 69, 75, 83, 91, 179, 189, 196, 209, 247, 251, 253, 256, 261

historicidade: 15, 16, 20, 21, 22, 23, 27, 47, 48, 51, 61, 62, 66, 67, 70, 73, 77, 83, 85, 89, 90, 95, 131, 132, 179, 181, 196, 219, 220, 226, 229, 251, 260

historicidade clínica: 131, 219

HIV: 262

HIV/SIDA: 279

homem capaz: 33

*homem total*: 258

*Homo faber*: 154

*homo patiens*: 242

*homo socius*: 205

*homo theoreticus*: 205

*hómoia*: 87

*honestidade*: 146, 147

hospitalar: 129, 130, 171, 244, 245

humanidade: 21, 23, 24, 37, 38, 45, 46, 53, 58, 68, 92, 119, 138, 162, 164, 169, 180, 191, 194, 197, 204, 206, 207, 209, 210, 212, 219, 231, 246, 250, 251, 257, 258, 259, 261, 263, 266, 272, 274, 275, 278

Humanidade: 276, 279

*Humanismo*: 60, 210, 256, 257

Idealismo: 47, 211

ideia de saúde: 34, 56, 63, 119, 188, 191, 199, 201, 202, 207

identidade: 2, 4, 7, 21, 23, 24, 53, 58, 73, 74, 75, 114, 115, 117, 120, 124, 126, 128, 130, 131, 132, 138, 169, 174, 178, 180, 183, 189, 192, 197, 198, 202, 207, 219, 232, 233, 238, 264, 266, 271, 273, 275

*igualdade*: 9, 11, 38, 46, 110, 113, 137, 146, 147, 193, 264, 275

Iluminismo: 248, 249

iluminista: 187

Ilustração: 1, 84, 167, 246, 248

imediatidade: 35, 57, 95, 101, 213, 276, 278

imortalidade: 34, 116, 119, 199, 235, 241, 245, 258

*impensado*: 48, 53, 193, 252, 253, 255, 261

imperativo: 26, 55, 143, 147, 162, 200, 205

imunológico: 202, 259

*incomunicabilidade*: 45, 192

indignidade: 185, 244

*indisponibilidade*: 68, 78, 99, 100, 242

individualidade: 2, 4, 10, 67, 98, 100, 166, 171

individualismo: 21, 46, 55, 171, 173, 193, 200, 248

infinito: 37, 64, 67, 96, 121, 164, 189, 213, 226, 240, 252, 270

infinitude: 16, 84, 258

inseminação *in vitro*: 152

instituições: 10, 29, 31, 34, 39, 49, 101, 148, 150, 172, 196, 228, 241, 265, 275  
*Instituto Kennedy*: 24, 144  
*integração*: 28, 78, 91, 97, 188, 210, 211  
 integridade: 5, 120, 125, 134, 138, 146, 182, 183, 184, 244, 265  
 intemporalidade: 24, 54, 75, 258  
 intencionalidade: 1, 15, 31, 32, 49, 127, 138, 168, 190, 193, 198, 212, 249  
 intercompreensibilidade: 36, 115  
 interlocutivo: 100, 114, 128, 133, 218  
 interpretação : 14, 16, 17, 21, 45, 48, 49, 50, 52, 60, 72, 75, 80, 90, 93, 96, 97, 102, 103, 116, 118, 124, 130, 132, 133, 136, 155, 186, 188, 193, 218, 226, 227, 229, 249, 256, 260, 268, 270  
 intersubjetiva : 23, 33, 67, 72, 101, 125, 128, 135, 180, 214, 236, 268  
 intersubjetividade: 4, 16, 123, 178, 198, 259, 264, 279, 280  
 inumanos: 183  
 invisível: 108, 250, 252, 253  
 involuntário: 120, 122  
 ipseidade: 37, 55, 74, 123, 124, 126, 136, 204, 235, 278  
 juízo: 27, 48, 66, 70, 79, 81, 86, 89, 118, 128, 131, 133, 137, 138, 139, 158, 165, 173, 177, 179, 196, 218, 219, 262  
 jurídico: 26, 81, 139, 150, 152, 153, 216, 243, 264  
 justiça distributiva : 182, 220  
*justiça mínima*: 38  
*justiça social*: 39  
 justo: 28, 29, 80, 81, 91, 92, 93, 100, 147, 167, 174, 217, 219  
*Kairós*: 61, 279  
*Körper*: 194  
*Krisis*: 191  
*Lebenswelt*: 16, 49, 69, 193, 227, 240  
 Legionellose: 279  
 Lei: 80, 93, 146  
*Leib* : 194  
 liberal: 4, 6, 11, 13, 172, 244, 247, 248, 265  
 liberdade: 7, 8, 9, 10, 22, 23, 32, 35, 38, 46, 47, 53, 58, 78, 83, 97, 122, 123, 136, 139, 148, 155, 162, 171, 172, 173, 192, 193, 197, 206, 215, 217, 246, 251, 264, 275  
 língua: 20, 50, 76, 96, 209, 212, 229, 233  
 linguagem: 15, 17, 18, 19, 20, 23, 29, 35, 36, 38, 49, 50, 51, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 71, 72, 73, 75, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 92, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 109, 116, 126, 128, 130, 132, 133, 139, 157, 179, 186, 188, 196, 197, 198, 204, 209, 211, 212, 214, 215, 219, 220, 226, 228, 229, 233, 236, 252, 254, 256, 257, 267, 268, 272  
*linguistic turn* : 2, 31, 64, 94, 213  
 linguisticidade: 23, 34, 36, 50, 57, 58, 65, 76, 85, 88, 197, 212, 220, 229  
 lógica mercantil: 188

*logos*: 43, 44, 66, 77, 87, 89, 104, 179, 207, 233  
*materialismo*: 210, 212  
*Materialismo*: 211  
*máxima*: 147, 157, 159  
*máximas*: 120, 138, 146, 151, 152  
*maximização*: 146, 147, 151  
*mediação*: 12, 23, 36, 37, 38, 57, 58, 73, 77, 83, 87, 88, 101, 105, 117, 124, 130, 132, 136, 139, 189, 197, 208, 212, 214, 219  
*medicina*: 1, 4, 24, 25, 59, 63, 117, 118, 129, 145, 157, 170, 171, 177, 178, 200, 203, 235, 243, 244  
*medicina das evidências*: 200  
*memória*: 1, 23, 59, 75, 127, 132, 168, 187, 189, 190, 195, 197, 209, 210, 226, 232, 233, 234, 261, 272, 277  
*mente*: 63, 65, 69, 154, 190, 211, 231, 241  
*mercado*: 159, 247, 250, 267  
*mercadoria*: 244  
*messianismo*: 234  
*metaforicidade*: 61, 86, 207  
*mimésis*: 139  
*minimização*: 146, 147  
*modelo da coisa*: 43, 62  
*modelo visual-objetivo*: 43, 44, 240  
*Modernidade* : 4, 8, 12, 15, 21, 22, 34, 44, 45, 46, 54, 55, 60, 64, 66, 94, 100, 103, 186, 187, 192, 200, 208, 246, 248, 250, 264, 271, 272, 273, 274  
*mónadas*: 171  
*monismo ontológico*: 105, 106  
*moral*: 1, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 35, 38, 39, 40, 78, 79, 80, 81, 85, 91, 92, 93, 110, 111, 112, 118, 120, 123, 134, 137, 138, 139, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 192, 217, 220, 226, 242, 263, 264  
*moralidade*: 5, 7, 11, 81, 152, 155, 156, 157, 158, 160, 163, 168, 170, 173, 174  
*mores*: 152  
*morte*: 1, 2, 3, 14, 30, 31, 52, 73, 74, 114, 115, 117, 118, 121, 128, 131, 141, 165, 168, 174, 177, 178, 180, 187, 188, 195, 203, 208, 213, 219, 220, 229, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 251, 253, 256, 260, 261, 263, 268, 272  
*multidisciplinar*: 149  
*mundaneidade*: 2, 4, 68, 98, 100, 188  
*mundo*: 2, 4, 6, 7, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 36, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 89, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 115, 117, 118, 121, 124,

126, 132, 133, 136, 149, 150, 156, 178, 179, 181, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 204, 206, 207, 208, 212, 214, 215, 216, 217, 219, 221, 226, 227, 228, 229, 230, 233, 238, 239, 242, 246, 247, 248, 250, 251, 255, 257, 261, 265, 270, 271, 272, 275, 276, 278

*não dito*: 51, 52, 229

narrativa: 4, 14, 25, 47, 55, 62, 64, 68, 69, 73, 74, 75, 114, 115, 116, 117, 120, 124, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 138, 139, 186, 187, 200, 219, 221, 262, 264, 265, 277

narratividade: 74, 96, 115, 124, 129, 132, 219, 280

natureza humana: 8, 11, 13, 24, 35, 58, 158, 167, 180, 189, 191, 197, 247, 251

negatividade: 5, 14, 52, 82, 89, 234, 251, 263, 273

neocontratualismo: 4, 173

neurobiologia: 212

neurociências: 105, 190, 251

neuropotenciação: 220

nominalismo: 38, 254

norma: 1, 28, 78, 91, 93, 110, 120, 136, 138, 139, 147, 152, 153, 175, 176, 192, 218, 243, 244, 271

*nous*: 43, 44, 45

O Fiel Jardineiro: 262, 263

objetividade: 23, 46, 49, 63, 72, 82, 84, 94, 95, 121, 128, 134, 151, 186, 188, 192, 193, 196, 227, 240, 241, 254, 255, 263, 271

obscurantismo: 280

ocasionalidade: 50, 51, 84

onticidade: 81, 93, 119

ontologia<sup>13</sup>: 18, 19, 27, 46, 49, 61, 65, 81, 82, 89, 106, 119, 164, 186, 192, 215, 226, 227, 228, 236, 240

*ontos*: 44

ordem: 9, 21, 22, 27, 36, 40, 45, 55, 57, 58, 75, 90, 101, 105, 106, 136, 144, 152, 169, 171, 172, 175, 177, 178, 194, 197, 198, 200, 203, 212, 219, 229, 230, 232, 233, 234, 247, 250, 256, 260, 262, 273, 278, 279, 280

organismo: 30, 126, 183, 202, 207, 211, 230, 257, 277

organismo vivo: 30, 183, 202, 211

*outro*: 5, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 17, 29, 30, 31, 32, 33, 36, 37, 44, 49, 53, 55, 57, 58, 60, 68, 72, 73, 74, 76, 80, 82, 87, 89, 92, 93, 94, 96, 99, 100, 101, 102, 105, 108, 110, 111, 112, 113, 117, 122, 123, 124, 125, 126, 129, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 144, 148, 156, 161, 165, 171, 181, 183, 184, 185, 186, 192, 193, 196, 198, 201, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 215, 217, 220, 221, 226, 227, 228, 230, 233, 234, 238, 240, 242, 243, 247, 248, 251, 252, 259, 261, 263, 264, 265, 268, 273, 274, 275

Outro: 33, 34, 37, 53, 164, 198, 209, 212, 215, 226, 233, 259, 264, 268, 271, 273, 275  
*paciente*: 11, 13, 24, 25, 32, 110, 111, 114, 115, 116, 118, 120, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 145, 148, 157, 170, 172, 173, 174, 182, 183, 199, 206, 221, 239, 243, 244, 267  
 Paideia: 43  
 palavra: 8, 20, 21, 26, 35, 45, 55, 57, 64, 65, 71, 75, 76, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 94, 98, 107, 110, 127, 128, 130, 133, 174, 181, 194, 197, 202, 207, 208, 220, 232, 236, 241, 252, 276  
 paliativa: 239  
*Panopticon*: 190  
 paradigma: 4, 11, 24, 27, 40, 45, 60, 62, 77, 87, 124, 148, 168, 171, 177, 178, 193, 194, 208, 210, 217, 230, 246, 268  
*Paradigma*: 230, 254  
*passividade*: 55, 121, 122, 123, 139, 195, 239, 240, 272  
 paternalismo: 172, 182, 221, 244  
*patético*: 55  
*pathos*: 3, 4, 8, 55, 56, 90, 118, 121, 178, 198, 204, 207, 239, 242, 248  
*Pathos*: 14  
 patogénico: 201  
 patrística: 45  
 perdão: 235, 242  
 perfectibilidade: 39, 258, 275  
 pergunta : 5, 19, 20, 23, 50, 60, 61, 65, 84, 86, 96, 97, 99, 169, 175, 180, 210, 218, 219, 233, 246, 250, 266, 273  
 perguntar: 86, 100, 154  
*pertença* : 18, 23, 35, 37, 49, 50, 52, 57, 59, 61, 65, 66, 68, 73, 75, 81, 86, 87, 88, 89, 93, 100, 165, 166, 180, 181, 186, 197, 199, 227, 228, 229, 249  
 pessoa: 1, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 13, 27, 30, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 52, 53, 56, 57, 58, 61, 68, 73, 74, 76, 77, 83, 87, 91, 100, 107, 114, 116, 117, 120, 121, 122, 126, 127, 128, 131, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 146, 150, 151, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 197, 200, 207, 209, 210, 212, 222, 226, 232, 238, 243, 244, 262, 271, 274, 278, 280  
*phronesis*: 27, 29, 46, 70, 78, 79, 80, 81, 92, 93, 99, 120, 137, 138, 178, 179, 227  
 pluralista: 147, 149, 155, 157, 160, 246, 251  
*poiesis*: 22, 100, 218, 221  
*poiética*: 99, 150, 218  
 política: 5, 8, 9, 11, 12, 26, 27, 30, 33, 65, 66, 84, 94, 111, 150, 152, 153, 155, 156, 160, 167, 168, 169, 187, 192, 220, 222, 263, 272, 273, 276, 278  
 pós-humanidade: 231  
 pós-Humanismo: 265

pós-humanistas: 4, 210, 220, 253, 266  
 positivismo: 252, 280  
 Positivismo: 254  
 pós-Moderno: 45  
 pós-principialismo: 34  
 possibilidade : 1, 3, 4, 5, 18, 20, 23, 27, 31, 34, 35, 57, 60, 72, 77, 83, 85, 90, 94, 95, 100, 101, 104, 105, 108, 112, 115, 131, 135, 145, 149, 151, 153, 156, 160, 166, 168, 174, 176, 177, 179, 182, 197, 203, 209, 214, 215, 220, 221, 226, 232, 233, 237, 245, 246, 251, 255, 261, 263, 267, 271, 273, 275  
 postulados procedimentais : 161  
 potência: 165, 238  
*praxis*: 34, 46, 50, 54, 65, 66, 76, 77, 90, 100, 104, 150, 152, 154, 209, 228  
 precaridade: 34, 135, 203  
 precariedade da carne: 34, 119  
 precário: 37, 213  
 preconceito: 32, 60, 68, 95, 99, 240  
*preconceitos*: 16, 17, 33, 67, 80, 84, 87, 92, 95, 97, 133, 150, 191, 213, 247, 248, 268, 271  
 presença: 2, 14, 25, 56, 59, 85, 95, 100, 107, 156, 177, 178, 186, 199, 213, 262, 270  
 principialismo: 25, 111, 139, 155, 217  
 princípios: 1, 5, 7, 8, 9, 25, 26, 32, 39, 44, 45, 54, 77, 80, 90, 110, 111, 112, 117, 125, 129, 131, 139, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 160, 166, 168, 170, 174, 177, 179, 182, 184, 186, 187, 216, 219, 221, 254, 265  
*processo*: 17, 43, 45, 52, 65, 72, 73, 74, 75, 81, 87, 93, 97, 101, 109, 114, 117, 119, 121, 123, 124, 126, 127, 129, 130, 131, 137, 153, 163, 165, 166, 173, 175, 180, 187, 194, 195, 202, 213, 214, 216, 218, 229, 232, 237, 248, 249, 252, 253, 264, 271, 275  
 procriação: 200, 250  
 procriação medicamente assistida: 200  
*progresso*: 21, 25, 45, 60, 64, 101, 103, 119, 132, 143, 149, 194, 201, 213, 248, 250, 252, 254, 260, 268  
 progresso antropológico: 268  
 projeto: 28, 32, 48, 51, 52, 53, 61, 71, 78, 85, 91, 102, 120, 121, 125, 134, 138, 165, 171, 187, 193, 203, 214, 215, 227, 229, 233, 238, 248, 249, 267, 275  
 promessa: 37, 128, 201, 213  
 propriedade: 26, 55, 112, 138, 155, 159, 160, 162, 163, 198, 200  
 protocultura: 178  
 proximidade: 33, 186, 213, 260, 273, 276  
 prudência: 26, 27, 57, 155, 156  
 prudencial: 9, 26, 29, 118, 137, 160  
 Psicanálise: 35, 57, 74, 251  
 quotidianidade: 50, 100, 228  
 racionalidade : 4, 5, 9, 33, 39, 46, 54, 60, 64, 66, 94, 95, 98, 101, 119, 121,

161, 162, 164, 165, 181, 187, 192, 213, 219, 226, 227, 246, 254, 263, 274, 276

racismo: 40

*Ratio*: 188

razão prática: 27, 62, 77, 90, 97, 150, 263

reciprocidade: 37, 54, 220

reconhecimento: 2, 6, 11, 12, 14, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 37, 53, 58, 66, 67, 78, 89, 91, 94, 98, 100, 101, 116, 121, 125, 135, 137, 170, 176, 186, 189, 190, 212, 213, 219, 220, 226, 236, 263, 264, 266, 268, 272, 273

referência: 1, 5, 7, 17, 22, 23, 28, 29, 39, 44, 46, 50, 60, 71, 72, 75, 78, 80, 86, 92, 118, 151, 155, 156, 157, 171, 176, 178, 184, 196, 216, 229, 233, 235, 250, 272

*refiguração*: 94, 132, 188, 219

reificação: 5, 29, 33, 35, 64, 119, 125, 204

*repetição*: 188, 250

reprodução: 85, 90, 95, 178

*reprodutibilidade*: 188

*res cogitans*: 20, 50, 228

*res extensa*: 50, 103, 108, 228

responsabilidade: 33, 39, 40, 81, 100, 110, 111, 112, 114, 117, 125, 134, 148, 154, 172, 178, 179, 209, 210, 219, 220, 239, 243, 244, 245, 250, 260, 267, 268, 278

responsabilidade relacional: 33, 100, 112, 114, 117, 125, 178, 245, 260, 278

*revolução copernicana*: 32, 33, 124, 125, 139

*risco*: 14, 37, 119, 135, 146, 149, 151, 187, 199, 210, 219, 221, 266, 267, 268

Romantismo: 47

rostro: 21, 58, 103, 112, 134, 186, 198, 212

saber ser: 28, 46, 78, 91, 227

*salvação* : 51, 201, 251

*sapiens demens*: 231

*sapientização*: 231

saúde pública: 137, 244, 262

*sensus communis*: 4, 77, 178, 203, 268

*ser*: 3, 5, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 125, 126, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184,

185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 205, 207, 208, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 278

sexualidade: 31, 250

significante: 81, 94, 127, 216

signos: 60, 132, 136, 139, 188, 219, 252, 276

silenciado: 50, 52, 68, 271

silêncio: 75, 85, 129, 253

*símbolo*: 53, 61, 86, 188

singularidade: 12, 27, 37, 53, 76, 110, 113, 117, 118, 120, 131, 138, 181, 188, 191, 216, 233, 248, 259, 264, 274, 278, 280

*sintoma*: 2, 4, 12, 64, 68, 100, 116, 169, 178, 188, 200, 207, 210

sociabilidade: 2, 4, 11, 68, 98, 100, 232

sofrimento: 2, 12, 31, 34, 37, 38, 52, 55, 56, 59, 63, 74, 75, 112, 113, 116, 117, 120, 125, 126, 130, 131, 133, 134, 136, 138, 139, 153, 178, 188, 200, 201, 205, 206, 207, 208, 218, 219, 232, 234, 235, 242, 243, 251, 272, 276, 278

solicitude: 13, 110, 111, 112, 113, 114, 125, 126, 134, 136, 137, 243, 258

solidariedade: 12, 32, 33, 37, 46, 85, 90, 96, 124, 125, 129, 134, 148, 155, 156, 218, 219, 232, 244, 272, 276

*soma*: 43, 64, 247, 275

*Sorgen*: 34

*Souci*: 34

*Sturm and Drang*: 47

subjetividade: 1, 2, 3, 4, 16, 17, 20, 33, 46, 52, 54, 55, 61, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 75, 76, 82, 83, 94, 96, 100, 101, 104, 105, 106, 107, 109, 118, 119, 120, 121, 124, 136, 177, 180, 187, 188, 192, 195, 198, 200, 206, 207, 222, 227, 241, 246, 265, 271, 274, 275

subjetividade transcendental: 16, 17, 46, 70, 192, 227

substancialista: 36, 272

sujeito: 2, 4, 7, 8, 11, 16, 18, 20, 21, 22, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 60, 64, 67, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 78, 82, 94, 96, 97, 98, 101, 107, 108, 114, 116, 117, 119, 122, 123, 124, 126, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 146, 148, 157, 163, 165, 174, 178, 180, 183, 186, 192, 193, 195, 196, 198, 199, 202, 203, 208, 209, 212, 215, 221, 227, 228, 229, 231, 232, 234, 235, 242, 247, 248, 249, 252,

253, 254, 255, 256, 257, 268, 271, 273, 274, 278

superabundância: 260

*super-Homem*: 234

*Super-homem*: 258

suscetibilidade: 134, 185

sustentabilidade: 220

*sympatheia*: 279

tanatologia: 236

tanato-semiologia: 245

tarefa: 17, 27, 28, 59, 67, 75, 77, 78, 79, 83, 85, 91, 95, 101, 114, 123, 130, 131, 170, 179, 209, 214, 215, 219, 221, 255, 256, 272

*techné*: 78, 80, 99, 119, 208

*Tecnhé*: 78, 79

técnica: 21, 26, 28, 29, 63, 67, 79, 89, 91, 145, 149, 151, 153, 169, 174, 176, 187, 192, 196, 201, 203, 221, 246, 263, 268, 273, 275

*tecnocrática*: 104, 200

teleologia: 212

teleonomia: 212

*telos*: 27, 78, 91, 150, 260

temporalidade: 2, 4, 12, 13, 14, 15, 16, 20, 22, 23, 24, 34, 43, 51, 54, 66, 68, 70, 73, 75, 76, 78, 98, 99, 100, 126, 127, 132, 150, 153, 180, 196, 203, 208, 209, 214, 226, 229, 234, 236, 239, 246, 268, 270, 271, 273, 274

terapêutica: 114, 118, 127, 133, 137, 138, 145, 199, 201, 244

*Testamento Vital*: 242

tradição: 6, 11, 15, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 31, 37, 49, 54, 61, 65, 73, 75, 76, 80, 81, 82, 84, 86, 87, 88, 92, 98, 100, 101, 105, 166, 170, 175, 178, 180, 196, 199, 224, 228, 265, 272

transcendência: 15, 21, 35, 37, 47, 52, 93, 99, 105, 108, 109, 192, 213, 215, 229, 249, 257, 268, 273

transcendental: 10, 16, 17, 21, 36, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 68, 69, 72, 99, 103, 104, 105, 106, 108, 121, 139, 160, 166, 177, 188, 192, 193, 195, 198, 204, 227, 239, 240, 249, 252, 255, 257, 268, 274, 278

trans-humanistas: 119, 266, 275

*transracionalidade*: 119

Tuberculose: 262

*Uma Teoria da Justiça*: 39

*Umkehrung*: 127

universal: 3, 7, 16, 21, 23, 30, 31, 46, 48, 49, 67, 68, 77, 80, 81, 84, 90, 93, 95, 98, 99, 134, 193, 217, 219, 227, 239, 249, 278

Utilitarismo: 147

utopia da saúde perfeita: 34, 119

*utopia ilustrada*: 4, 268

valor: 10, 11, 12, 46, 55, 62, 81, 98, 104, 107, 122, 146, 150, 151, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 183, 184, 188, 192, 200, 203, 221, 242, 249, 254, 273, 278

*Verwandlung*: 115

vida: 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 15, 17, 21, 26, 27, 28, 30, 33, 35, 36, 39, 44, 46, 47, 49, 51, 53, 54, 55, 57, 62, 66, 71, 72, 74, 75, 80, 81, 88, 89, 91, 92, 100, 101, 104, 105, 106, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 118, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 130, 132, 134, 135, 139, 141, 144, 146, 147, 149, 150, 151, 153, 154, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 171, 172, 174, 175, 177, 178, 179, 183, 184, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 207, 209, 210, 213, 218, 219, 220, 221, 222, 227, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 261, 264, 265, 267, 270, 271, 272, 273, 277, 278

violência : 11, 40, 117, 130, 155, 159, 160, 259

*virtude*: 1, 14, 19, 79, 81, 93, 100, 101, 111, 128, 132, 134, 150, 152, 153, 155, 156, 162, 166, 167, 171, 214, 216, 221, 275

virtudes: 5, 12, 65, 79, 155, 156, 167, 170, 171, 175

visível: 19, 40, 65, 67, 88, 96, 106, 107, 108, 121, 136, 205, 232, 240, 247, 252, 267, 276

vitalismo: 210

vivências tanáticas: 234

vivido: 3, 31, 45, 57, 66, 74, 104, 124, 127, 133, 195, 197, 199, 234, 257

*Voluntário*: 122

vulnerabilidade: 1, 4, 6, 8, 13, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 63, 100, 110, 113, 115, 118, 119, 125, 126, 130, 131, 134, 135, 139, 168, 171, 177, 178, 182, 183, 184, 185, 198, 218, 221, 243, 244, 246, 265, 266, 272, 278

*Weltanschauung*: 47