

O CUIDADO “CON-SENTIDO” E (CON)SAGRADO DA VIDA

Introdução

Falar de “sentido” num tempo em que deflagra e alastra um inquietante pressentimento de indefinição e de perplexidade face aos desafios com que nos confrontamos, pode parecer amplamente promissor, embora também comporte uma perturbante e incómoda ambivalência. Com efeito, tempos cuja narrativa dominante parece caucionar a perda de eficácia quer daquelas instâncias representativas que promovem a prossecução dos fins alcançáveis, quer daquelas referências valorativas que asseguram a justificação e alicerçe das acções realizáveis, são propícios à eclosão de desígnios de sentido único que, no seu ímpeto totalitário, se arrogam do direito – não raro sufragado e legitimado – de decretar para todos o que deve ou não deve fazer sentido. Ora, justamente para não criar a errónea expectatativa de que me encontro de posse de uma chave decifradora (que não possuo) ou em condições de proferir um oráculo revelador (que não consulte), evitarei usar a apoteótica expressão “sentido da vida”, procurando cingir-me apenas às expressões – muito mais modestas e contidas no seu alcance – *vida com sentido* e *vida “con-sentida”*.

Posta a questão nestes termos, gostaria de me vincular preliminarmente a dois eixos de indagação: em primeiro lugar, propodo-me auscultar a razão pela qual faz sentido colocar a questão do sentido, interrogação essa que não passa por colocar o sen-

tido em causa, mas por nos colocar em sentido perante aquela tarefa que Sto Agostinho tão magistralmente lapidou na fórmula *Quaestio mihi factus sum* [«Tornei-me uma questão para mim próprio», *Confess.*, X, 33]; em segundo lugar, propondo-me abordar o multiforme significado da expressão “vida consentida”, no suposto que tudo aquilo com o qual “con-sentimos”, i.e. tudo o que é livremente assumido pelo próprio e sentido conjuntamente com o outro, reclama de imediato a inadiável incumbência de cuidar disso mesmo.

A tarefa é arriscada e, como é fácil de perceber, não se encontra isenta de inconfessáveis mal-entendidos. Destaco apenas um de entre muitos: o abuso da utilização de um autorizado “saber do sentido” como uma forma de legitimar o exercício do poder não enquanto convertido em serviço ou arte de domiciliação, mas enquanto subvertido como instrumento ou dispositivo de domesticação ou de dominação do outro. Ou seja, aquilo que deveria constituir-se como acto polarizador de finalidades ao serviço da verdade da própria ordem existencial, acaba por sucumbir na intensificação des-cuidada – e, por consequência, sem-sentido – de um exercício de prepotência que outra finalidade não tem senão autocentrar-se, justificar-se e perpetuar-se enquanto tal.

Contudo, nunca como agora aquele belíssimo verso do genial poeta grego Píndaro, *skias onar anthropos* [“o homem é o sonho de uma sombra” (*Pyth.*, VIII, 95-97)], me pareceu tão perfeitamente talhado para captar não tanto o carácter efémero do poder humano, mas antes o sentido de radical fragilidade e vulnerabilidade que se repercute na finitude da condição humana. A vida é incomensuravelmente genesíaca, multiplicativa e persistente, mas é também desconcertantemente frágil: eis uma primeira abordagem à noção de sentido, cuja compreensão imediata não necessita de se enredar na estéril e inconsequente dramatização de uma busca dos “sentidos do sentido”. Todavia, como não devemos privar esta essencial demanda de um arrimo conceptual por mínimo que seja, comecemos por conceber o sentido como **modo de orientação**

da acção, entendendo-se “acção” não como um fazer coisas, mas como um **fazer-me como obra aberta à transcendência** e, por consequência, *fragilmente inscrita no mundo da vida e domiciliada na vida do mundo*. Ora, a forma como o homem habita – melhor diríamos, cohabita – a realidade não é apenas racional e teórica, mas é também fundamentalmente prática, volitiva, afectiva, afectável e, por isso mesmo, cuidadosa, cuidadora, cuidante. A manusear com cuidado, portanto...

Intimamente entrelaçada com esta noção de sentido da vida encontra-se a noção de vida “con-sentida”. O conteúdo significativo da expressão permite-nos uma primeira e tateante abordagem ao problema do sentido em termos de uma espécie de passividade relativa a algo que se suporta e perante a qual nos temos de conformar ou resignar. Apesar de inócua, paira, todavia, sobre esta acepção uma sujeição, uma submissão à vida que nos é aleatoriamente imposta ou deliberadamente infligida e com a qual nós consentimos que seja assim, insinuando-se aí uma certa restrição, um corte de dinamismo, uma falta de generosidade que, inerte ou impotente, se retrai e amesquinha perante aquilo que a vida sorteia. Descarto-me por completo desta acepção.

Há, com efeito, uma segunda acepção de vida con-sentida, conotável com o significado de vivência assentida, acolhida enquanto capacidade de se coligar em simbiose com a dinâmica, a fecundidade e o carácter genésico que a vida tem: uma vida consentida a este nível equivale a uma vida intensificada, defendida e, conseqüentemente, cuidada. Neste caso, já não se trata de prosseguir uma vida como simples agente, actor, activista ou accionista, ou seja como alguém telecomandado por delegação de outros poderes ou em representação de outras instâncias, mas trata-se antes de apropriar (de fazer seu) o próprio processo vital, numa busca incessante daquilo que promove a vida em si mesma. E quem se encontrará em condições de promover a vida a esse nível? Tão-só o que abre o horizonte do possível, o que intensifica as ocasiões de um viver cujo alcance mais profundo não equivale à sensação de estar “cheio de

vida” ou com uma “vida cheia”, mas à plenitude experienciada de uma *vida em cheio*. Acompanho por inteiro esta acepção.

Sobra ainda uma terceira acepção para a vida “consentida”: a vida “co-sentida”, i.e. a vida sentida com e, sobretudo, para o outro; vida assumida na plena dimensão do *pathos*, da empatia, da compaixão e da paciência. Um viver “co-sentido” adquire a este nível de significação uma coextensiva capacidade de identificação com o sofrimento do outro, a bem dizer uma “com-paixão” que se exercita não com o intuito de tornar o acto padecente “refém” do acto compassivo nas suas mútuas dependências, mas tão-só para permitir que o outro diminuído na sua vulnerabilidade se aproxime, que permaneça próximo de nós, que seja efectivamente para nós um próximo. Na disponibilidade para o acolhimento visada nesta vida “co-sentida”, adquire adensada espessura a vítima do sofrimento, todas as vítimas, incluindo as que começam por ser vítimas de si próprias.¹

Posta a questão nestes termos, e para pôr cobro de imediato a uma introdução que já vai longa, em vez de convocar o horizonte demasiado inabarcável “do sentido e do cuidado da vida”, preferiria referir-me ao “cuidado consentido e consagrado da vida” (incluindo aí também a vida consagrada a um objectivo, a uma causa, a uma missão, a um ideal, etc). Na verdade, começar por cuidar pela vida do sentido talvez constitua, para já, o que mais sentido deve fazer para quem se consagra a uma busca do “sentido da vida”, designadamente a que responde ao desafio de se deixar buscar pelo próprio Deus, também Ele fazedor de um sentido outro no qual se entrelaçam os sentidos que vamos fazendo uns com os outros e uns pelos os outros.

1. Cf. FERREIRA Manuel J. Carmo, *Vida consentida ou com sentido?*, Lisboa: Graal, 1999, 5-9, 11-13

1. Teologia do cuidar: a doação (con)sagrada da vida

Perante o que até agora fica exposto, não deveria causar estranheza a referência a uma “Teologia do cuidar”, tendo em conta não só as recentes incursões da teologia prática – sobretudo, em contexto anglossaxónico, num território reflexivo designado *Theology of relational care*² – mas também porque, desde logo, o próprio designativo epitémico “teo-logia” exhibe qualquer coisa de tautológico e redundante face ao acto de cuidar: a “logia” já comporta implicitamente um cuidado pelo divino, quanto mais não seja na capacidade de me deixar questionar perante ele, de me pensar nele e – para aqueles que, como eu, ousam uma “vida consagrada” ao ofício filosófico – de discorrer sobre isso...

Gregório de Nissa – insigne e genial pensador da tradição patrística oriental do séc. IV – oferece-nos no seu magistral tratado *Acerca da criação do homem* uma fascinante *selfie* (perdoe-se-me o atrevido anacronismo) da condição vulnerável do ser humano na sua absoluta dependência de auxílio e cuidado dos outros:

De fato, o homem vem ao mundo, despojado de protecções naturais, inerte, pobre e indigente de tudo em relação às necessidades da vida. Aparentemente, merece mais piedade do que ser declarado feliz. Como armas, ele não possui nem a defesas dos chifres, nem garras (...), nem mandíbulas, nem é munido da natureza letal do aguilhão envenenado, de todas essas coisas, enfim, que a maior parte dos viventes possui naturalmente para a sua defesa contra quem lhes causa dano (...), e nada faria supor que tivesse necessidade

2. Vide a propósito os estudos de McARDLE Patrick (2008). *Relational Health Care: A Practical Theology of Personhood*, Saarbrücken: VDM Verlag, 2008; KLAM Sébastien, *Je te soigne, tu me soignes, Dieu nous soigne: une humanité soignée : l'éthique du care au regard de la théologie catholique*, Thèse de doctorat em Théologie sous l'orient. Christophe BOURIAU, Nancy: Université de Lorraine - Département de Philosophie, 2015; e também, em contexto português, a recente e interessante investigação de SOUSA Antonino, *O cuidar como relação de construção. Aproximação a uma ética teológica do cuidar*, Dissertação de Mestrado sob orient. Jerónimo TRIGO, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Teologia, 2015

da ajuda de outros para a sua própria segurança. (...) Com efeito, o homem é o menos rápido dos ligeiros, o mais franzino de entre os corpulentos, o mais fácil capturar de entre os equipados com armas.³

Segundo o teólogo nisseno, aquilo que parece constituir para o homem uma aparente desvantagem na história evolutiva do cosmos, é paradoxalmente o que consagra a sua primazia no desígnio divino da criação, a saber o êxodo da animalidade para o êxito na conquista da posição erecta e bípede, e desta para a libertação das mãos que passam a estar disponíveis para o manuseamento de instrumentos, dispondo assim a boca para o seu uso mais nobilitado: a linguagem; nesta odisseia de complexificação crescente, o homem transfigura a vulnerabilidade em cultura, permitindo-lhe como criatura e, por isso mesmo, com a viva consciência dos seus limites, converter a fragilidade em cooperação com uma ordem superior na tarefa de recriar e cuidar do mundo.⁴

Abordada a questão por este ângulo, importaria não separar o cerne da experiência religiosa dessa arte de cultuar o sagrado tanto para agradecer uma dádiva, como para requerer uma protecção, ou para visar um sentido: tal como a experiência agrária, o culto implica a um certo cultivo, com o inerente cuidado que isso exige. Não é à toa, aliás, que as palavras cultivo, culto e cultura permutam significativamente um conjunto de referências comuns vinculadas à arte de cuidar – i.e. abrir um sulco, semear, regar, ver nascer e proteger – numa sugestiva simetria que une o cultivo da terra e o culto do céu. Quer isto dizer que a ritualidade litúrgica inerente à experiência religiosa de consagrar o tempo durante o qual existimos, o espaço em que nos movemos e habitamos, ou até

3. ἀλλὰ γυμνὸς μὲν τῶν φυσικῶν σκεπασμάτων, ἄοπλος δὲ τις καὶ πένης ὁ ἄνθρωπος, καὶ τῶν πρὸς τὴν χρεῖαν ἐνδεῆς ἀπάντων ἐπὶ τὸν βίον παρ' ἀγεται, ἐλεείσθαι μᾶλλον ἢ μακαρίζεσθαι κατὰ τὸ φαινόμενον ἄξιος, οὐ προβολαῖς κεράτων καθωπλισμένος, οὐκ (...) ἀκμαῖς, οὐχ ὀπλαῖς, ἢ ὁδοῦσιν, ἢ τινι κέντρῳ θανατηφόρον ἰὸν ἐκ φύσεως ἔχοντι, οἷα δὴ τὰ πολλὰ τῶν ζώων ἐν ἑαυτοῖς πρὸς τὴν τῶν λυπούντων ἄμυναν κέκτηται (...). ὡς ἂν μὴ τῆς παρ' ἐτέρων ἐπικουρίας πρὸς τὴν ἰδίαν ἀσφάλειαν δέοιτο (...). μόνος δὲ πάντων ὁ ἄνθρωπος τῶν μὲν ταχυδρομῶν τῶν ἀργότερος, τῶν δὲ πολυσαρκούντων βραχύτερος, τῶν δὲ τοῖς συμφύτοις ὅπλοις ἡσφαλισμένων εὐάλωτότερος: GREGORIUS NYSSENUS, *De hominis opificio*, VII

4. Cf. *Ibid.*, VIII-IX

mesmo a entrega de toda uma vida, não pode ser culturalmente desligada daquela arte de cuidar do divino para nos deixarmos cuidar por ele.

Seja como for, Deus cuida de nós em cuidado, como se Lhe fosse inerente uma vulnerabilidade que, de certo modo, Ele amorosa e livremente consente em Cristo, Carne vivida e Vida encarnada: uma Vida que toca enquanto tocável, que afecta enquanto afectável.⁵ É nesse *pathos* da vulnerabilidade que se concentra o todo o mistério cristão da vida salvífica. A expressão de Cristo “– Tenho sede!”, balbuciada do alto da cruz, não o irmana apenas nas nossas limitações, ela pede, paradoxalmente, a nossa sede: ele tem sede da nossa sede; tem sede de dar água, esse elemento vital que constituiu o signo da formidável conversão da Samaritana junto ao poço de Jacob, em simétrico e contrastado antagonismo com Pilatos, para quem a água não recria um momento de reviravolta, mas a submersa ilusão de sair de cena “lavando as mãos”...

No *pathos* radical da sua Paixão, Jesus torna-se vulnerável, afectável, pronto a doar Vida, enquanto aguarda (com Paciência infinita, diríamos) que a queiramos mesmo a sério, que optemos positivamente por ela, isto é que consintamos plenamente com ela, deixando-nos envolver pelo infinito cuidado com que nos é doada. S. João, o evangelista do amoroso cuidado de Deus, centra-nos, na narrativa da Paixão, no insólito contexto desse drama:

Ao chegar a Jesus, vendo que já estava morto, não lhe quebraram as pernas; contudo, um dos soldados, com uma lança, trespassou-lhe o lado, e logo brotou sangue e água. [Jo 19, 33-34]

Jesus já está morto, mas, ainda assim, um soldado “rasga-lhe o lado com uma lança e logo brota sangue e água”. Para quê trespassar o lado de quem já está morto? Como compreender semelhante gesto, à primeira vista tão fútil? Mas só à primeira vista... Na verdade, o momento da transfixão liberta uma significativa tensão simbólica: o sangue que

5. Vide HENRY Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Éditions du Seuil, 2000

escorre do lado aberto perfigura uma morte consentida na sua mais radical vulnerabilidade para nos dar vida.⁶ O soldado presumiu ter a derradeira palavra, desferindo um golpe como contraprova empírica do êxito da crucifixão; Cristo, todavia, eleva ainda mais a fasquia doando para além do sangue a linfa vivificante do Espírito. A última palavra e o último gesto nunca poderão ser nossos...

2. Figurações da vulnerabilidade e ética do cuidado

Até que ponto o relato joanino do episódio da transfixão pode iluminar antropologicamente um cuidado consentido e consagrado da vida?

Nada melhor do que uma fábula para captar o que está em jogo:

Certo dia, ao atravessar um rio, Cuidado viu uma porção de solo argiloso. Pensativo, pegou num pedaço e começou a dar-lhe forma. Enquanto meditava no que tinha acabado de fazer, apareceu Júpiter. Cuidado pediu-lhe que soprasse [= que insuflasse espírito = sopro vital] na figura moldada, ao que Júpiter aceitou de bom grado. Contudo, quando Cuidado pretendeu dar-lhe um nome, Júpiter não lho consentiu, antes exigiu que lhe fosse dado o seu próprio nome. Enquanto Júpiter e Cuidado discutiam acerca do nome, surgiu também a Terra dizendo que à figura moldada deveria ser atribuído o seu nome, por ela ter sido formada do seu próprio corpo. Recorreram todos então a Saturno para decidir. E Saturno determinou o seguinte, que lhe pareceu justo: “Júpiter, tu, porque lhe insuflaste o sopro vital, receberás de volta o seu espírito no momento da morte; Terra, tu, porque lhe deste matéria, receberás de volta o seu corpo. Como o Cuidado foi quem primeiro o moldou, a ele ficará entregue enquanto viver. E dado que há acesa discussão acerca do nome, decido que seja chamado Homem, visto que foi feito a partir do húmus”⁷

6. Vide a propósito AMARAL António, “Do estético amor da sabedoria à sabedoria do amor oblativo”, in: AA.VV., *Construir a Civilização do Amor*, Lisboa: SCJ, 2007, pp. 97-115

7. *Cura cum quendam fluvium transiret, vidit cretosum lutum; sustulit cogitabunda et coepit fingere [hominem]. dum deliberat secum quidnam fecisset, intervenit Iovis. rogat eum Cura ut ei daret spiritum, quod facile ab Iove impetravit. cui cum vellet Cura nomen suum imponere, Iovis prohibuit suumque no-*

Bem sei que não podemos deixar de sorrir face ao flagrante parentesco exegetico entre a fábula de Higino e o relato genesiaco – teologicamente mais elaborado e impactante – da modelação do homem pela sagrada escritura judaico-cristã. Independentemente das nossas afinidades literárias, é-nos oferecida uma fenomenologia da finitude e da vulnerabilidade humanas, em ambos os casos associada à matriz simbólica da argila e do húmus. No âmago metafórico do homem moldado pela perícia manufactural de um oleiro, compreendemos que a existência humana não é apenas frágil e efémera, ela é também, pela finitude da sua condição, estruturalmente afectável, isto é exposta tanto àquilo que depende do seu arbítrio e controlo, como àquilo que decorre quer da pura aleatoriedade (acidental, casual, fortuita, patológica, etc.), quer de uma inevitabilidade infligida por maldade (prepotência, coacção, tortura, violação, chantagem, etc.): é precisamente nesse “encontrar-se exposto” que o significado de “humano” se polariza como “abertura-ao-cuidado” na sua simétrica ambivalência, a saber o dever de “ter cuidado com” e de “cuidar de”, mas também o conexo direito, nem sempre imediatamente atendível, a “ser cuidado por”.

Tal significa que um descuido pode não resultar apenas de uma distração relativa a objectos ou a situações, mas, enquanto referido à situação vulnerável do outro, pode contribuir para destruir, não raro de forma irreversível, a sustentabilidade da própria relação interpessoal. Neste último caso, a coloquial desculpa “foi-sem-querer” apresenta-se mesmo como esfarrapada: alegar um acto involuntário para mascarar ou ilibar a incúria relacional não nos isenta de uma responsabilidade ética seja na circunstância em que agimos irreflectidamente quanto às consequências que não antevíamos (lesando o princípio probabilístico de

men ei dandum esse dixit. dum de nomine Cura et Iovis disceptarent, surrexit et Tellus suumque nomen ei imponi debere dicebat, quandoquidem corpus suum praeuisset. sumpserunt Saturnum iudicem. Quibus Saturnus secus videtur indicasse: “tu Iovis quoniam spiritum dedisti <cum mortis erit spiritum, tu, Tellus, quoniam corpus dedisti>, corpus recipito. cura quoniam prima eum finxit, quamdiu vixerit, cura eum possideat; sed quoniam de nomine eius controversia est, homo vocetur quoniam ex humo videtur esse factos: HYGINUS, Fabula CCXX: Cura

precaução segundo o qual se deveria ter avaliado prospectivamente um cenário de desfecho), seja na circunstância em que agimos negligentemente quanto ao que estava ao nosso alcance fazer mas não fizemos, ou então fizemo-lo de modo indevido.

Por essa razão, em tempos onde proliferam éticas das virtudes, dos fins, do sujeito autónomo, do dever, da eficácia, do interesse público, da globalização, da neurociência, etc., alguns autores não se poupam presentemente a esforços para conceder à ética da vulnerabilidade e do cuidado um espaço de relevância muito difícil de negar.⁸ E tal não deveria constituir surpresa, tendo em conta que o termo *éthos* já repercute, desde os primórdios da épica homérica [Cf. HOMERUS, *Ilias*, VI, 511; *Ulyssea*, XIV, 411], o “local de permanência” que abriga conjuntamente animais (reunidos no seu abrigo ou no local de alimentação) e humanos (na sua função de guarda e de cuidado daqueles) na partilha de um espaço vital comum.

É a partir desse ecossistema relacional de cooperação diferenciada e de interdependência recíproca que a noção grega *epiméleia* designa a experiência do cuidar, fazendo confluír para a irradiação do seu significado originário a alimentação, a protecção e a transmissão de comportamentos adaptativos ao meio. Desenvolvendo-se a partir do lexema *melétè* – cujo significado primordial aponta para atenção que um iniciado ou

8. Refere Corine Pelluchon: «Il sera alors question de ce que l'on peut appeler une éthique de l'autonomie liée à une certaine conception de l'autonomie qui la vide de contenu tout en l'érigant en valeur des valeurs. (...) Cette éthique de l'autonomie (...) est paradoxale (...) construit des représentations (...) qui (...) renferment un potentiel de violence et de discrimination à l'égard des personnes qui ne rentrent pas dans les normes établies. A cette éthique de l'autonomie liée à une ontologie privative et à une certaine méprise sur la vie s'oppose une éthique de la vulnérabilité dont l'ambition ultime est de corriger les fondements de la philosophie du sujet. Soulignant l'épaisseur du sujet pratique et insistant sur la passivité du vivant, cette éthique de la vulnérabilité invite à remplacer la définition classique du sujet et du rapport de l'homme à l'autre (...). Le cœur de cette philosophie est l'élaboration d'un concept de responsabilité à partir (...) l'altérité»: PELLUCHON Corine, “Du principe d'autonomie à une éthique de la vulnérabilité”, in: Actes du colloque *Grandeurs et leurres de l'autonomie. Pour une prise en compte de la vulnérabilité en médecine*, 29 novembre 2009, pub. in: *Médiasèvres*, 156, Paris: Centre Sèvres, 2010, 83

aprendiz dedicam a um ofício – o termo *epiméleia* aglutina desde logo ao seu redor três significados intimamente conotados com a arte de cuidar: prontidão, solicitude, diligência. Estes três significados, por seu turno, multiplicam seis acepções que compõem uma riquíssima gama de explicitadores inerentes à manutenção da vida privada e comum: 1) promover o crescimento, 2) treinar uma aptidão, 3) dissipar uma ameaça, 4) actuar no interesse próprio em vista do comum, 5) gerir recursos e 6) aplicar-se a fundo a uma tarefa ou estudo.

Cruzando os três significados originários com os seis níveis de explicitação assinalados, proponho três figurações que, em meu entender, melhor ilustram a vinculação ética do cuidado à experiência radical da vulnerabilidade, em três esferas de simbiose relacional: a primeira é a materna e liga-se ao ecossistema familiar; a segunda é a terapêutica e evoca o ecossistema clínico; a terceira é a social e remete para o ecossistema comunitário.

No tocante ao primeiro vector, conotado com aquela dimensão maternal de que Maria de Nazaré constitui incontornável exemplo para a vida cristã, o cuidado materializa-se no desvelo pela vida desprotegida porque recém-chegada, e portanto a necessitar daquele decisivo acolhimento e estímulo que só um suporte familiar estruturado pode proporcionar: encontramos-nos aqui sob o signo da mão coordenada com a visão para acariciar e amparar em desmultiplicada vigilância. Defendendo que tanto homens como mulheres se encontram dotados, embora em graus qualitativamente diferenciados, de competências “maternais”, Sarah Ruddick, intelectual norte americana que desenvolveu investigação relevante em torno de uma filosofia da maternidade, identifica um naipe estável de aptidões ontológicas, de capacidades cognitivas e de virtudes associadas ao cuidado materno: 1) dedicação perseverante (ao nível do trabalho de proteção e de estimulação afectiva), 2) promoção do desenvolvimento integral (ao nível do trabalho de acompanhamento e

estruturação educativa); 3) capacitação relacional (ao nível do trabalho de consolidação da identidade e incentivo à socialização).⁹

Já no que respeita ao segundo vector, conotado com a dimensão terapêutica, o cuidado atinge uma cuminância decisiva na benevolência pela vida ameaçada porque afectada no seu equilíbrio imanente, e portanto a necessitar daquele essencial suplemento de empatia e de esperança que só um suporte terapêutico devidamente habilitado está em condições de garantir: encontramos-nos agora sob o signo da mão que, coordenada com a visão e a escuta para tratar e curar, sela o compromisso clínico – proferido sob a forma de um juramento – de promover a vida sem dolo, discriminação, ou dano letal. Ao procurar dilucidar a relação enigmática entre Medicina e saúde, refere o filósofo da hermenêutica H.-G. Gadamer:

«a arte de curar inclui não só o bem-sucedido combate contra a doença, mas também a convalescença e, finalmente, o cuidado da saúde. (...) Espera-se do médico que ele “trate” o seu doente. Ora, “tratar” também significa palpare, isto é, percorrer com a mão (a palpa) o corpo do doente, cuidadosamente e com sensibilidade, para perceber tensões e crispações que possam confirmar ou corrigir a localização subjectiva do paciente, chamada dor. A função da dor na vida é a de assinalar uma perturbação no equilíbrio desse movimento vital, em que a saúde consiste. Conhece-se bem o problema (...) de como é difícil localizar uma dor, (...) “inferindo-a” simplesmente com a mão. Em todo o caso, a acção do médico é uma verdadeira arte, quando tal consegue».¹⁰

Daqui se depreende que tratar não se reduz apenas a curar; se assim fosse, o incurável seria o fim de linha relativamente ao qual se poderia

9. Vide RUDDICK Sara, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, New York, NY: Ballentine Books, 1989

10. GADAMER Hans-Georg, *O Mistério da Saúde. O Cuidado da Saúde e a Arte da Medicina* [= *Über die Verborgenheit der Gesundheit – Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993], Lisboa: Edições 70, 2009, 105

arbitrariamente por cobro à vida. Ora o incurável não é um limite, antes um limiar – precário e crítico, é certo – mas onde ainda é eticamente possível manter viva a centelha da dignidade em qualquer vida que nele se instale. Cuidar também implica, por conseguinte, aliviar o paciente da experiência-limite dos estados extremos de dor, mesmo que se encontre em situação terminal. A afectação motivada pela dor sinaliza um alerta benéfico e, em condições normais, deve desaparecer completamente, uma vez cumprida a sua momentânea função de sinal de alarme perante uma agressão neuro-psico-fisiológica; o problema põe-se, todavia, ao nível daquela dor extrema, que, sobretudo em estados patológicos severos ou terminais, já não sinaliza uma anomalia, mas algo que persiste para além desta, contendo densidade própria e afectando o indivíduo na sua totalidade neuro-psico-fisiológica, moral e até espiritual. Nestes casos, o paciente que pretenda evitar um tratamento encarniçado, torturante e fútil (porta entreaberta para uma solicitação eutanásica) tem o direito a saber que uma situação dolorosa extrema ou terminal pode ser aliviada em contexto paliativo, em vista de um fim de vida o mais digno possível. Qualquer solução que, por insolente ignorância ou obstinação ideológica, passe por abreviar a vida a pedido de um paciente em face do qual o recurso a cuidados paliativos pura e simplesmente não foi sequer apresentado como alternativa em aberto, afigura-se intelectualmente desonesta e manifestamente desumana.

No que concerne, enfim, ao terceiro vector, conotado com a dimensão social, o cuidado materializa-se na solicitude pela vida excluída porque descartável pelos critérios de relevância social ou de viabilidade económica, a necessitar portanto daquele apoio que só uma intervenção assistencial habilitada e personalizada se encontra em condições de potenciar quer ao nível das políticas públicas, quer ao nível supletivo da sociedade civil: encontramos, desta feita, sob o signo da mão coordenada com a visão e o pé para ir ao encontro, para interagir e integrar. Importa sublinhar a este respeito que o cuidado (con)sagrado à vida,

inuído o da vida consagrada, também se encontra entrelaçado com as dinâmicas da esfera pública, implicando uma co-responsabilização – mesmo que em clausura orante – pelos dramas humanos que quotidianamente se desenrolam na esfera social. Trata-se, antes de mais, de defender e, por isso, de cuidar do campo valorativo a partir do qual se estabelecem fins, se mobilizam recursos e se hierarquizam prioridades. Nesse sentido, uma ética social do cuidado não se contentará com reflectir em termos abstractos sobre o apoio a pessoas vulneráveis, mas acima de tudo de que forma é possível colocar a justiça social no centro dos contratos e dos pactos fiduciários que mantêm as sociedades humanas razoavelmente coesas e viáveis. A mundividência social-cristã, sedimentada no património reflexivo da Doutrina Social da Igreja ao longo dos séculos, revela sobre esta matéria meridiana clareza:

A distinção, de um lado, entre instâncias da fé e opções sócio-políticas e, de outro lado, as opções de cada cristão e as realizadas pela comunidade cristã enquanto tal, implica que (...) a escolha do partido, da corrente política, das pessoas a quem confiar a vida pública, mesmo empenhando a consciência de cada um, não pode ser entendida como uma escolha exclusivamente individual: cabe analisar, com objetividade, a situação própria do seu país e procurar iluminá-la com a luz das palavras inalteráveis do Evangelho; a elas cumpre haurir princípios de reflexão, normas para julgar e diretrizes para a ação (...): os crentes devem (...) procurar esclarecer-se mutuamente num diálogo sincero, guardando a caridade mútua e tendo, antes de mais, o cuidado do bem comum.¹¹

Em suma, o entrecruzamento dos três vectores assinalados – o familiar, o terepêutico e o social – permite-nos extrapolar, em alargamento de escala, um conjunto de critérios inerentes a qualquer projecto de vida centrado no cuidado relacional¹²:

11. AA.VV., *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, org. Conselho Pontifício «Justiça e Paz», Lisboa: Principia Editora, 2005, 574

12. Vide a propósito TRONTO Joan, *Moral Boundaries. A political argument for an ethic of care*, New York - London: Routledge, 1993

1. acolhimento activo do outro
2. atenção escutante da narrativa vulnerável
3. focalização no quadro contextual dos problemas
4. competência na implementação das soluções
5. acompanhamento/monitorização dos processos
6. responsabilidade em face dos resultados explicitados

3. O cuidar “con-sentido” da vida em comum

Cuidar da vida implica, como se vê, cuidar também do seu “sentido” e, importa acrescentar agora, “em comum”, o que, no limite, exige a responsabilidade, não acessória mas essencial, de cuidar da vida da “casa”. Como o termo grego para designar “casa” – o mesmo que também serve para designar “família” – é *oikos*, seja-me permitido que, *pro domo mea*, sugira o neologismo “econologia” para avançar um conceito capaz de entrelaçar economia e ecologia. Trata-se, com efeito, de sublinhar a ideia de que o futuro de uma “casa comum” não pode depender apenas da capacidade para quebrar limites por aceleração vertiginosa de ritmos, por alavancagem especulativa de ganhos, ou por proliferação descontrolada de dados, mas pela capacidade para criar dinâmicas de **sustentabilidade**, cuidando de uma gestão integrada e responsável de recursos, em vista do ecossistema relacional da vida humana. A esse propósito, coligi para o efeito oito cláusulas da Encíclica *Laudato si. O cuidado da casa comum*,¹³ onde o Papa Francisco, com o estilo que lhe é tão peculiar, enfatiza a tarefa do cuidar como exigência centrípeta e instauradora da vida cristã; não irei etiquetá-las ou torturá-las com qualquer comentário lateral, visto que elas falam por si e, na sua límpida sequenciação, reforçam alguns aspectos cruciais da presente reflexão:

13. FRANCISCO I [BERGOGLIO Jorge M.], *Littera encyclica Laudato Si*, 24.05.2015, Libreria Editrice Vaticana [= *Idem, Louvado Sejas*, Lisboa: Edições Paulinas, 2015]

«[64] Se pelo simples facto de serem humanas, as pessoas sentem-se movidas a cuidar do ambiente de que fazem parte, os cristãos, em particular, advertem que a sua tarefa no seio da criação e os seus deveres em relação à natureza fazem parte da sua fé;

[68] O descuido no compromisso de cultivar e manter um correcto relacionamento com o próximo, sendo ele devedor da minha solicitude e custódia, destrói o relacionamento interior comigo mesmo, com os outros, com Deus e com a terra;

[78] Um mundo frágil, como um ser humano a quem Deus confia o cuidado do mesmo, interpela a nossa inteligência para reconhecer como deveremos orientar, cultivar e limitar o nosso poder;

[139] Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise sócio-ambiental. As directrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza;

[194] Para que surjam novos modelos de progresso, precisamos de converter o modelo de desenvolvimento global, e isto implica reflectir responsabilmente sobre o sentido da economia e dos seus objectivos, para corrigir as suas disfunções e deturpações. Não é suficiente conciliar, a meio termo, o cuidado da natureza com o ganho financeiro, ou a preservação do meio ambiente com o progresso. Neste campo, os meios-termos são apenas um pequeno adiamento do colapso. Trata-se simplesmente de redefinir o progresso (...) no contexto dum[a] economia (...) sustentável;

[208] Sem a capacidade [de sair de si mesmo rumo ao outro], (...) não se consegue impor limites para evitar o sofrimento ou a degradação do que nos rodeia. A atitude basilar de se auto-transcender, rompendo com a consciência isolada e a auto-referencialidade, é a raiz que possibilita todo o cuidado dos outros;

[231] *O amor, cheio de pequenos gestos de cuidado mútuo, é também civil e político (...); o amor à sociedade e o compromisso pelo bem comum são uma forma eminente de caridade, que toca não só as relações entre os indivíduos, mas também as macrorrelações (...) sociais, económicas e políticas;*

[232] *Cuida-se do mundo e da qualidade de vida dos mais pobres com um sentido de solidariedade que é, ao mesmo tempo, consciência de habitar numa casa comum que Deus nos confiou; estas acções (...) podem transformar-se em experiências espirituais intensas».*

Não há como ignorar: este conjunto de cláusulas impõe inadiáveis desafios a qualquer estilo de vida consagrada. A sociedade espera, hoje mais do que nunca, que as comunidades religiosas continuem a testemunhar com renovado vigor aquela arte de cuidar que tão bem souberam aperfeiçoar aos longo dos séculos quando criaram na sociedade civil uma notável e insubstituível rede de serviços promotores de saúde, de ensino, de assistência social, de cultura e de lazer, em face dos quais o sector público não soube, não pôde ou pura e simplesmente não quis assegurar, tornando-se ele próprio, neste último caso, negligente.

Um esperançoso *cuidar de ti*, e não um amedrontado “ter cuidado contigo”, continua a ser, parece-me, o signo existencial que melhor define a radicalidade evangélica de uma vida entregue à vida dos demais: não necessariamente para fazer coisas por eles, mas tão-só, em face da sua vulnerabilidade, fazê-los ser...

Conclusão

Concluo em síntese recapitulativa.

A questão do sentido pressupõe-se a si mesma. No que à vida concerne – e não é isso o que verdadeiramente importa? – o sentido transcende e simultaneamente perpassa as nossas perplexidades, convocando-as e antecipando-se ao acto de perante elas ser questionado. Em bom rigor, a pergunta que transforma o sentido no seu próprio objecto de inquérito, sobreexcede infinitamente o acto de colocar a questão do sentido.

Impossibilitados pela nossa finitude de aceder com absoluta transparência e com cartesiana evidência ao fundo enigmático e misterioso da existência humana, ainda assim – e se a tal nos dispusermos – talvez o seu sentido ecoe na rumorejante doação de uma Presença viva em cuja paradoxal vulnerabilidade somos desafiados a “con-sentir” com Ela.

Apesar de tudo aquilo que a espuma oceânica dos dias deposita na orla costeira das nossas preocupações, a questão do sentido continua a ser, porventura, o problema humano por excelência. Convenhamos, porém: não há qualquer desfecho resolutivo para a questão do sentido da vida. Não, a tensão enigmática continua tão desafiadora e provocante como sempre. A única esperança a que, ao que tudo indica, nos podemos agarrar, intima-nos a cuidar da Vida cuidando do vivente, como se na forma de uma vinculação relacional à compreensão compassiva do outro residisse o sentido pleno daquilo que a vida contém de mais profundo e difícil de vislumbrar. «O que posso fazer por ti, exposto na tua vulnerabilidade?» A resposta talvez a consigamos encontrar no solícito pedido que, no evangelho de Lucas, o bom samaritano dirige ao estalajadeiro: “– Cuida dele; quando eu voltar acertaremos contas” (Lc. 10, 35).

Ora, onde seria suposto tudo convergir para um nivelamento excludente da diferença e para um anulamento do carácter imprevisível – e, por isso mesmo, indomesticável – da manifestação do “outro”, é precisamente aí que a arte de cuidar da vida do vivente se converte em desígnio ético: desvelo, benevolência e solitude, eis o que se espera em face da “in-esperada” imprevisibilidade e da “in-quietante” fragilidade do outro.

Enfim, pretender visar o sentido e o cuidado “da vida” em abstracto (abstracção, aliás, à sombra da qual cada um acaba habitualmente a cuidar da sua “vidinha”...) não fará de todo qualquer “sentido” sem entender o alcance daquele belíssimo inciso immortalizado por S. Ireneu de Lyon, *Gloria Dei vivens homo* [«a glória de Deus é o homem vivo» (*Adv. Haer.* IV, 20, 7)].

Bibliografia

- AA.VV., *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, org. Conselho Pontifício «Justiça e Paz», Lisboa: Principia Editora, 2005
- AMARAL António, “Do estético amor da sabedoria à sabedoria do amor oblativo”, in AA.VV., *Construir a Civilização do Amor*, Lisboa: SCJ, 2007, pp. 97-115
- AUGUSTINUSHIPPONENSIS, *Confessiones*, in *Corpus Christianorum: Series Latina*, Vol. 27 [Sancti Augustini Opera], Turnholt: Brepols, 1981
- BROWNING Don, *Religious Ethics and Pastoral Care*, Philadelphia: Fortress, 1983
- BRYANT Sophie, “Sympathy”, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 12, ed. James HASTINGS, New York: Charles Scribner’s Sons, 1961, 152-155
- CLEBSCH William – JAEKLE Charles, *Pastoral Care in Historical Perspective: An Essay with Exhibits*. New York: Harper & Row, 1964
- CORDO Margarida, “Cuidar de nós mesmos. Autoestima verdadeira”, *Vida Consagrada* 381 (2014) 283-292
- DAVIES Paul, “Care. Carefulness”, in *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, vol. 1, ed. George BUTTRICK, New York: Abingdon, 1962, 537
- DAVION Victoria, “Autonomy, Integrity, and Care” in *Social Theory and Practice* 19 (1993) 2, 161-182
- ESCOBAR Digna, *Perspectiva fenomenológica sobre el poder del cuidado humano*, Instvoc: Yaracuy, 2004
- FERREIRA Manuel J. Carmo, *Vida consentida ou com sentido?*, Lisboa: Graal, 1999, 5-31
- FRANCISCO I [BERGOGLIO Jorge M.], *Littera encyclica Laudato Si*, 24.05.2015, Libreria Editrice Vaticana [= *Idem*, *Louvado Sejas*, Lisboa: Edições Paulinas, 2015]

- GADAMER Hans-Georg, *O Mistério da Saúde. O Cuidado da Saúde e a Arte da Medicina* [= *Über die Verborgenheit der Gesundheit – Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993], Lisboa: Edições 70, 2009, 105
- GREGORIUS NYSSENUS, *De hominis opificio*, in *Patrologiae cursus completus*, Series Graeca, 44, 123C-256C, ed. J.-P. MIGNE, Paris, 1863
- HAMINGTON Maurice – MILLER Dorothy (eds.), *Socializing Care*, New York: Rowman & Littlefield, 2006
- HELD Virginia, *The Ethics of Care*, New York: Oxford University Press, 2006
- HENRY Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Éditions du Seuil, 2000
- IRENEUS LYONENSIS, [Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis] *Libros quinque Adversus Haereses* [Greek and Latin], ed. William Harvey, Cantabrigiae: Typis academicis, 1857
- KLAM Sébastien, *Je te soigne, tu me soignes, Dieu nous soigne: une humanité soignée: l'éthique du care au regard de la théologie catholique*, Thèse de doctorat em Théologie orient. Christophe BOURIAU, Nancy: Université de Lorraine - Département de Philosophie, 2015
- KUHNEN Tânia, “A ética do cuidado como alternativa à ética de princípios: divergências entre Carol Gilligan e Nel Noddings”, in *Revista Internacional de Filosofia da Moral* 9 (2010) 155-168
- MAYEROFF Milton, “On Caring”, in *International Philosophical Quarterly* 5 (1965) 3, 462-474
- McARDLE Patrick (2008). *Relational Health Care: A Practical Theology of Personhood*, Saarbrücken: VDM Verlag, 2008
- NODDINGS Nel, *Starting at Home: Caring and Social Policy*, Berkeley: University of CA Press, 2002
- OGLETREE Thomas, *Hospitality to the Stranger: Dimensions of Moral Understanding*, Philadelphia: Fortress, 1985

- PELAY Raquel, *Reflexiones desde la ética del cuidar*, Madrid: Comisión Sectorial de Humanización y Ética del Cuidar, 2009
- PELLUCHON Corine, “Du principe d'autonomie à une éthique de la vulnérabilité”, in Actes du colloque *Grandeurs et leurs de l'autonomie. Pour une prise en compte de la vulnérabilité en médecine*, 29 novembre 2009, pub. in *Médiasèvres*, 156, Paris: Centre Sèvres, 2010, p. 83-102
- PELLUCHON Corine, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2011
- PIERRON Jean-Philippe, *Vulnérabilité - Pour une philosophie du soin*, Paris: PUF, 2010
- PILLET Erik, *Tous fragiles, tous humains*, Paris: Albin Michel, 2012
- PINDARUS, *Pythicae*, in [Pindari] *Carmina cum fragmentis*, ed. Bruno SNELL – Herwig MAEHLER, Leipzig: Teubner, 1997
- RAFFARD Agnès, “Care et vulnérabilité dans la relation de soin”, *Ethica* 20 (2016) 2, 37-59
- REICH Warren, “History of the Notion of Care”, in *Encyclopedia of Bioethics*, ed. Warren REICH, New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995, 319-331
- RICCEUR Paul, “Autonomie et vulnérabilité”, in *Le Juste*, t. II, Paris: Éditions Esprit, 2001
- ROBINSON Fiona, “Global care ethics: beyond distribution, beyond justice”, in *Journal of Global Ethics* 9 (2013) 131-143
- RUDDICK Sara, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, New York, NY: Ballentine Books, 1989
- SANDER-STAUDT Maureen, “Care Ethics”, in *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [<http://www.iep.utm.edu/>] 22/3/2016
- SANDRIN Luciano, *Como enfrentar a dor. Entender, aceitar e interpretar o sofrimento*, Lisboa: Paulinas Editora, 2008
- SANDRIN Luciano, *Cuidarse a sí mismo; para ayudar sin quemarse*, Madrid: PPC, 2007

- SLOTE Michael, *The Ethics of Care and Empathy*, New York: Routledge, 2007
- SOLLICITUDE (Éthique de la), in *Dictionnaire des sciences humaines*, dir. de Sylvie Mesure et Patrick Savidan, Paris: Presses universitaires de France, 2006, 1264
- SOUSA Antonino, *O cuidar como relação de construção. Aproximação a uma ética teológica do cuidar*, Dissertação de Mestrado sob orient. Jerónimo TRIGO, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Teologia, 2015
- TATNELL Ryan – MALPAS Phillipa, “*The morality of care: case study and review*”, in *Journal of Medical Ethics* 38 (2012) 763-764
- TEUBER Andreas, “Simone Weil: Equality as Compassion”, in *Philosophy and Phenomenological Research* 43 (1982) 2, 221-237
- TRONTO Joan, *Moral Boundaries. A political argument for an ethic of care*, New York - London: Routledge, 1994
- WEST Robin, *Caring for Justice*, New York: New York University Press, 2000