

**MARIA JOÃO COELHO**

**CORPO, PESSOA E AFECTIVIDADE**  
**Da fenomenologia à bioética**

**Tese de Mestrado em Filosofia apresentada à Faculdade  
de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa**

**Lisboa, 1997**

# ÍNDICE

<b>ÍNDICE .....</b>	<b>2</b>
<b>AGRADECIMENTOS.....</b>	<b>1</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>2</b>
<b>CAPÍTULO 1 CORPO, PESSOA E AFECTIVIDADE. ANÁLISE FENOMENOLÓGICA .....</b>	<b>4</b>
1.1 - CORPO: ENQUADRAMENTO FENOMENOLÓGICO DA PROBLEMÁTICA DO CORPO EM MERLEAU-PONTY.....	4
1.2 - PESSOA: REFLEXÃO NA LINHA DE JEAN LADRIÈRE E PAUL RICOEUR.....	13
1.3 - AFECTIVIDADE: A NOÇÃO DE AFECTIVIDADE A PARTIR DE GHISLAINE FLORIVAL.....	17
<b>CAPÍTULO 2 CORPO, PESSOA E AFECTIVIDADE. DA FENOMENOLOGIA À ÉTICA.....</b>	<b>22</b>
2.1 - PESSOA E RESPONSABILIDADE ÉTICA: A RESPONSABILIDADE PESSOAL SEGUNDO RENÉ SIMON..	22
2.2 - A RESPONSABILIDADE MORAL COLECTIVA. A DIMENSÃO DA INTERSUBJECTIVIDADE NA PERSPECTIVA DE HANS JONAS.....	25
2.3 - RESPONSABILIDADE ÉTICA E SOLICITUDE: PROBLEMÁTICA CORPO E AFECTIVIDADE EM PAUL RICOEUR.....	28
<b>CAPÍTULO 3 CORPO, PESSOA E AFECTIVIDADE. DA ÉTICA À BIOÉTICA .....</b>	<b>30</b>
3.1 - A DIMENSÃO BIOÉTICA DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA. O RELACIONAMENTO INTERSUBJECTIVO NAS SITUAÇÕES LÍMITES A PARTIR DAS CONSIDERAÇÕES DE VERSPIEREN.....	30
3.2 - O RESPEITO ÉTICO PELA VIDA HUMANA NA SUA FASE INICIAL. UMA REFLEXÃO NA LINHA DE LUÍS ARCHER.....	33
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>39</b>
1. UMA RELEITURA DA BIOÉTICA NA FENOMENOLOGIA .....	39
2. O RESPEITO ÉTICO PELA VIDA HUMANA.....	40
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>41</b>
1. ANÁLISE FENOMENOLÓGICA.....	41
2. ANÁLISE ÉTICA .....	41
3. ANALISE BIOÉTICA .....	42
4. DOCUMENTOS RELEVANTES E DECLARAÇÕES OFICIAIS .....	42
5. OBRAS CONSULTADAS .....	42

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Professor Doutor Michel Renaud, meu orientador de Tese, agradeço os exímios ensinamentos, a incansável disponibilidade, o incentivo e apoio durante todo o período de investigação e o modo exemplar como me orientou na realização da presente tese.

Aos Professores Doutores: Isabel Carmelo Rosa Renaud, Fernando Gil, Maria Luísa Couto Soares, Pedro Paixão.

A toda a família, em particular aos primos Manuela Martins, Helder Martins, Carlos Alves.

Aos Amigos.

## INTRODUÇÃO

A ciência e a tecnologia tomaram nos últimos anos uma enorme importância devido aos seus progressos. Relativamente aos aspectos positivos a humanidade posiciona-se de modo consensual, admirando as novas capacidades e ensaiando possibilidades novas de aplicação desses mesmos conhecimentos. Porém, há que considerar os aspectos negativos que os mesmos comportam com rigor e profundidade, emergindo num caminho novo de procura de harmonia através de uma análise das condições do agir humano em direcção à sua compreensão e posterior fundamentação de princípios e deveres.

Enquadrada neste ideal, por um lado de aceitação dos enormes progressos que a ciência e a tecnologia têm feito de modo a descobrir os segredos da nossa vida natural e resolver os problemas mais incidentes, mas por outro lado atenta à experiência humana reveladora de dimensões outras de inquietação. Propus-me elaborar, ao fim de longa investigação, um estudo que induza ao reexame do fenómeno humano numa atitude de busca de soluções aceitáveis, através da nossa capacidade de pensar e amar. Precisamente quando a ciência e a medicina alcançam uma capacidade maior de salvar a saúde e a vida, as ameaças contra essa mesma vida tornam-se mais incómodas. Coloca-se em questão o Homem e o sentido da sua existência. E surge, perante a impossibilidade de um recurso à tradição filosófica, a partir da própria racionalidade a necessidade de edificar uma nova Ética capaz de explicar os problemas humanos e de pautar os seus comportamentos em sociedade. Ainda que o ponto de apoio seja sempre a ética tradicional, considera-se fundamental a procura de edificação de uma Ética, que não seja unicamente científica ou caímos no risco de deixar de lado os problemas vitais, mas uma ética que se revista de um carácter subjectivo, aventurando-se na abordagem das questões verdadeiramente profundas e fundamentais para a vida de cada um de nós.

Neste sentido iniciarei a presente reflexão situada numa análise mais fenomenológica de modo a articular a problemática: corpo, pessoa, afectividade. Não tanto com a preocupação de uma incursão histórica pelo desenvolvimento das noções em causa, mas antes numa atitude de atenção mais demorada pelos contributos da fenomenologia para a nossa pensatividade actual, radicada numa perda crescente de sentido e valorização daquilo que constitui a unidade do humano em si mesmo, e que importa agora revitalizar em ordem a uma aproximação de compreensão do homem, esse ser misterioso e vulnerável que sempre se revela como fim, num verdadeiro apelo de Ser e de Amor. Apoiada pela análise fenomenológica, e entendendo a pessoa como relação, atitude, abertura ao outro, surge a necessidade de equacionar as relações interpessoais, a intersubjectividade, numa procura dos seus fundamentos e princípios éticos. A via da ética aparece deste modo como uma intenção, uma procura, uma interrogação acerca das acções humanas em ordem ao estabelecimento de normas e critérios que devem orientar essas mesmas acções com vista à harmonia, ao equilíbrio entre o indivíduo e a sociedade.

A última parte do trabalho apresentado, consistirá na abordagem da temática que desde o início se constituiu como objectivo - corpo, pessoa e afectividade, numa visão pautada por um aprofundamento dessa disciplina nova que hoje se torna cada vez mais importante - a bioética. À luz das ciências da vida e suas tensões inerentes, a bioética suscita esforços para permitir os benefícios das novas técnicas e limitar os seus perigos.

Donde, a reflexão proposta compreende as três dimensões: fenomenológica, ética e bioética, numa articulação cujo ponto central é, em última análise a pensatividade e genuinidade humana, no seu modo de funcionamento próprio, com as suas leis, a sua finalidade, os seus direitos, a sua dignidade que é necessário em cada instante compreender, respeitar e valorizar como a forma de existência mais excelente e plena, absolutamente valiosa mas finita, limitada, frágil.

Felizmente, as várias leituras feitas ao longo dos dois anos que precederam a realização desta reflexão, os estudos acompanhados pelos excelentes professores que me conduziram neste propósito, a visão englobante resultado da articulação dos diversos autores estudados e a crescente preocupação que desde sempre me embuiu o espírito e o coração, transformaram a inquietação em reflexão serena motivada pelo desejo e esperança no Homem. Que o homem tem uma capacidade de abertura ao outro a partir do seu próprio esquema corporal, que a relação é acabamento de si mesmo, que a sua dignidade extraordinária e impecável não o deixa nunca ser tratado como um meio, não o deixa ser instrumentalizado, mas o possibilita de se reconhecer sempre como fim, como valor absoluto, são algumas das certezas que se vão revelando ao longo da própria história da humanidade. Esse reconhecimento será tanto mais permanente e valorizado quanto maior for a sensibilização e formação através de novos princípios éticos e dos novos ensinamentos que a bioética possibilita pela sua

reflexão, em ordem a um posicionamento pessoal numa atitude-síntese, a resolver por cada pessoa no seu foro íntimo e afectivo de acordo com as suas próprias opiniões, ideias e interesses. Só assim pode insurgir-se a claridade da esperança num Homem revelado numa relação não de actuação para dominar e modificar, mas numa relação de serenidade e confiança, de quem aceita voluntariamente como um limite pleno de sentido aquilo que não pode, não deve modificar pois é nesse limite que se revela a grandeza e a dignidade próprias que nos enforma e nos leva à aproximação da perfeição, do sublime, do eterno. Nos leva ao Amor, à verdadeira Vida, à forma absoluta e suprema do Ser!

# Capítulo 1

## Corpo, pessoa e afectividade. Análise fenomenológica

### 1.1 - Corpo: Enquadramento fenomenológico da problemática do corpo em Merleau-Ponty.

A escolha da temática do corpo como capítulo primeiro da nossa reflexão, reside no facto de ser o corpo o meio por excelência de acesso ao mundo e a toda a experiência vivencial possível. Propomo-nos analisar pormenorizadamente a noção de corpo e seguindo a perspectiva fenomenológica, mais concretamente o estudo de Merleau-Ponty, elaborar um projecto que se pretende aproximativo de compreensão dessa dimensão complexa e profunda pela qual se encontra enraizado cada ser a um mundo, para seguidamente se intentar o seu modo de aceder através do sentido a um mundo de significações que simultaneamente se antecede e é por ele mesmo criado. O propósito do nosso trabalho reside nessa tentativa de aprofundamento de uma parte significativa da Fenomenologia de Merleau-Ponty: compreender o corpo humano enquanto mediador de toda a experiência possível. Partiremos de uma leitura tão atenta e fidedigna quanto possível do autor, e apoiada em leituras outras de autores preocupados com a mesma problemática, vamos procurar efectuar a compreensão mesma da corporeidade e das relações que ela comporta.

Neste sentido, parece estruturar-se à nossa frente uma dialéctica activa da dimensão espaço-temporal à sexualidade e desta à linguagem. Esta a ordem que pretendemos descobrir, evidenciar e esclarecer nos seus múltiplos aspectos. Do mesmo modo procuraremos, tanto quanto pudermos, relacionar cada uma das dimensões originárias - espaço e tempo - como uma unidade complexa e aberta que denominaremos unidade corporal. Só assumindo tal entrelaçamento se torna possível a emergência de uma consciência intencional, constitutiva, significante. É o surgimento de uma nova ontologia, em que se denota a necessidade implícita de um compromisso e atitude assumida de abertura, condição de possibilidade do sujeito, do mundo e dos outros. A visão de mediação que nos preocupa impõe-se desde o início como visão de sentido, e este fundamentar-se-à como veremos na imediatez do sentido. É este o caminho que nos propomos seguir: do corpo como mediador à via de sentido. Este é também o caminho da Pessoa, da linguagem e da comunicação.

Mostraremos como uma certa vivência do corpo exige a presença de outro corpo com o qual descobrirá um mundo comum sobre o qual ambos se realizarão e completarão sem nunca se confundirem ou perderem identidade. Merleau-Ponty retoma o ensinamento magistral do fundador da Fenomenologia, E. Husserl, mas retoma-o no seu modo próprio de modo a inserir na sua leitura peculiar do mundo e do homem no mundo, o tema do corpo. O mesmo tema, que Gabriel Marcel introduziu, e que Merleau-Ponty desenvolve à maneira de uma teoria da percepção: o corpo deriva no lugar da simbólica geral do mundo. Na nossa análise fixaremos essencialmente dois capítulos da obra *Fénoménologie de la Perception* a saber, “*La synthèse du corps propre*” e “*Le corps comme expression et la parole*”<sup>1</sup> como referências centrais ao nosso comentário.

Merleau-Ponty afirma desde logo “vamos reconhecer ao corpo uma unidade distinta da do objecto científico. Vamos descobrir a partir da sua «função sexual» uma intencionalidade e um poder de significação.”<sup>2</sup>

É a partir desta afirmação primordial que podemos intentar compreender como o filósofo da «*Phénoménologie de la Perception*» operou uma transformação do conceito de corpo próprio a partir do conceito de transcendência e transportou a estrutura existencial do *Dasein* para o plano concreto da corporeidade como âncora do existente no mundo. E quais as consequências que a mesma noção transportou para a Fenomenologia. As ciências reduziram o corpo a um objecto natural movido por uma causalidade. Porém, nós não podemos considerar o corpo uma coisa ou um objecto ao qual a consciência vem de imediato associada. Tal perspectiva tem de ser criticada e abandonada. A experiência do corpo não pode ser reduzida à objectividade e conceptualização, tão pouco pode unicamente relacionar-se exterior e mecanicamente. A originalidade da noção de Merleau-Ponty radica

---

<sup>1</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1993, cap. IV - “*La Synthèse du corps propre*” e cap. VI - “*Le corps comme expression et la parole*”

<sup>2</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1993, p.203.

na reversibilidade dos pólos, na relação significante-significado expressão objectiva da unidade própria do corpo que, é à vez gesto e expressão linguística. Tal como afirma o nosso autor, é o corpo que nos coloca na origem da própria linguagem na medida em que ele exercita a expressão. O corpo é o corpo expressivo, a partir da compreensão dada no gesto. O corpo é relação cruzada de onde emerge o sentido. Podemos analisar esse «sentido» a partir de três considerações: o sentido sensível - depende de uma disposição global do corpo aplicada aos cinco sentidos; o sentido como orientação espacializante e temporalizante da exterioridade vivida; e por fim, o sentido como resultado da experiência activa da motricidade.

Isabel Renaud<sup>3</sup> afirma no seu estudo, *Communication et Expression chez Merleau-Ponty*, o corpo próprio é o meio de manifestar um sentido (que é e não é), de fazer existir esse sentido, de o projectar e de o comunicar. A sua função de significar e de indicar ocorre numa direcção dupla: de um lado é ele mesmo meio de acesso a um mundo sem nunca se confundir com esse mundo ao qual pertence, por outro lado ele reenvia a um ego que não poderá afirmar-se sem ele e que de igual modo não se confunde com ele. O corpo surge como unidade vivida, campo primordial de possibilidade da experiência. Isabel Renaud problematiza de modo exemplar a importância de uma consideração tão original do corpo ao afirmar que a transcendência do mundo físico natural é inaugurada através da introdução pelo corpo de formas-significação.

Fixemo-nos por ora no primeiro dos aspectos indicados. O corpo que se encontra inserido num mundo todo a definir, ocupando nele lugar privilegiado, uma vez que é a partir de si que se organizam e derivam todos os lugares possíveis. Reafirma-se deste modo a tese já desenvolvida quer por Husserl quer por Heidegger. Porém numa leitura hermeneútica de Merleau-Ponty descobrimos que na sua perspectiva o corpo está longe de ser considerado à maneira cartesiana, como objecto. E já não é igualmente entendido como em Husserl, para quem o corpo próprio é «*medium*» participante da coisificação física e psíquica, suporte das sensações e poder de ter sensações em si mesmo. O corpo é agora entendido como campo primordial onde toda a experiência aparece. Na realidade o corpo é a maneira mesma de nós acedermos ao mundo, deste nos ser revelado e dele tomarmos consciência. É o corpo que nos permite a experiência do mundo, nos faz situados num mundo e nos permite em última instância a comunicação. Onde, o corpo é abertura. Não é em si nem para si, é o conjunto das condições concretas sobre as quais se actualiza um determinado projecto existencial. O que implica a existência nele próprio de uma vida pessoal e outra pré-pessoal.

Consideremos agora os três grupos de fenómenos enunciados por Merleau-Ponty: a espacialidade, a sexualidade e a linguagem. Atendamos primeiro ao fenómeno da espacialidade na sua exigência intrínseca de relação à temporalidade para aí situarmos o corpo. Porém, para melhor compreendermos o alcance pretendido por Merleau-Ponty vêmo-nos obrigados a recorrer a um texto de Kant de modo a explicitarmos mais facilmente o que é este algo denominado por *espaço do corpo*. Foi precisamente o texto de Kant de 1768, *Do primeiro Fundamento da diferença das regiões do Espaço*, que possibilitou a definição do espaço do corpo a partir da «quiralidade do espaço» a qual supõe a não-congruência de certos objectos no espaço. No caso do corpo encontra-se facilmente a não-congruência e a não-sobreponibilidade das mãos. O que o texto traz de importante é a prova das relações das coisas umas com as outras a partir do seu próprio interior. No entanto é necessário aceitar que as relações no interior de um sistema para serem completamente fundadas e determinadas, exigem um espaço exterior como ponto de referência, e esse facto é por Merleau-Ponty muito bem visto.

É esta referência que permite dizer que são as mesmas partes «*partes extra partes*» que coincidem no espaço exterior e na situação do sistema interior. Sem no entanto ser visível essa ligação. Em resumo, só a partir da região com as suas várias orientações: esquerda-direita; alto-baixo; diante-atrás; se determinam sistemas de situações. Não podemos conhecer nenhuma região espacial se não tivermos consciência da sua relação com os lados do nosso corpo, se não conhecermos primeiramente a ordem segundo a qual se processa a relação. É neste sentido que o problema do conhecimento do espaço implica o conhecimento da coisa. O erro do intelectualismo foi reduzir em seguida o «*motivo da coisa*» ao «*motivo do espaço*». Uma análise mais atenta da espacialidade corporal manifesta imediatamente um carácter original: não há qualquer justaposição das partes ou órgãos corporais, antes uma implicação mútua. Onde, a afirmação do surgimento de um esquema corporal que envolve e implica todas as partes e órgãos do corpo tornando-o um todo portador de uma determinada postura e tendo em vista um projecto existencial que já de si suscita harmonia do próprio corpo.

---

<sup>3</sup> I. CARMELO ROSA RENAUD, *Communication et Expression chez Merleau-Ponty*, U. Nova, Lisboa, 1985.

A nossa proposta de comentário à problemática do esquema corporal fixa-nos de imediato ao capítulo “*Le corps comme objet et la physiologie mecaniste*”<sup>4</sup> onde observamos claramente o envolvimento de todo o corpo se nos debruçarmos um pouco sobre a questão do membro-fantasma, exemplo com o qual Merleau-Ponty ilustra esta problemática. Parece haver uma pulsação existencial que continuamente compromete e impele a uma parte do corpo que não existe mais. O membro-fantasma não se transforma numa recordação ou imagem do membro desaparecido, mas é “como um antigo presente que não se decide a transformar-se em passado.”<sup>5</sup> Denota-se a revitalização mágica de uma integridade suposta à qual se ajusta perfeitamente a ilusão do membro-fantasma. Afirma-se então uma relação da ordem da espacialidade corporal que é o mesmo que dizer, da espacialidade de situação em oposição à espacialidade de posição.

O espaço em que o corpo se move não é nem o espaço objectivo nem o espaço da representação, é o produto de uma síntese imediata efectuada pelo corpo e possibilitada ela mesma pelo esquema corporal. Há um corpo que actua, que «per-faz» determinados comportamentos. Este corpo agente é um corpo situado, que se vai determinando através da sua motricidade. É pela motricidade que acedemos ao mundo, por uma experiência sempre original e originária. O espaço corporal é o primeiro na ordem da realidade, uma vez que a experiência motriz mediada pelo corpo nos leva a contar com a presença de um mundo projectado pelo próprio esquema corporal. Como afirma Isabel Renaud “nós não podemos reflectir sobre o corpo sem pensar o mundo do qual ele próprio é estrutura original”<sup>6</sup> e o espaço inteligível só aparece como seu prolongamento, como necessidade de tematização e conceptualização. A objectividade do espaço corporal só é possível enquanto construção de mediação entre um determinado ponto e um horizonte. O saber do corpo manifesta-se nas relações estabelecidas entre o seu comportamento e o comportamento visado. Levanta-se aqui a questão da intencionalidade. O esquema corporal possui carácter dinâmico e constitui-se em sistema aberto de possibilidades abrindo caminho a um compromisso entre corpo e mundo. É precisamente através dos sucessivos compromissos e acções que se vai realizando o movimento do corpo, antecipado pelo «poder motriz» do próprio corpo e esta intencionalidade motriz é que se erige como exigência da distância dada pelo corpo.

Merleau-Ponty compreende a implicação do espaço com a unidade corporal. O corpo é o mediador e o medidor da distância; mede absolutamente a distância entre duas coisas porque mede a distância entre ele próprio e a coisa. A capacidade de distância é resultado de uma aprendizagem do corpo como objecto e sua extensão no espaço. O corpo contém em si a sua própria medida. É precisamente esta propriedade que segundo Merleau-Ponty diferencia o corpo dos objectos; o facto de ele próprio poder reflectir-se, ser tocante-tocado, sentinte-sentido. E a aprendizagem mais não visa do que, a capacidade globalizante de integração de qualquer distância. A espacialidade do corpo forma uma experiência *sui generis*, uma vez que o movimento corporal implica uma postura global, uma maneira de ser no mundo, de habitar e abraçar esse mundo. E simultaneamente o corpo é criador de sinais e significações. Nós somos capazes de sentir, ver, falar... de diversos modos, e em cada situação somos capazes de melodiosamente transpor uma infinidade de outras situações possíveis e equivalentes. É o emergir da nossa capacidade humana de simbolizar, de significar. Merleau-Ponty mostra-nos claramente esta ideia quando se serve da comparação entre o corpo são e o corpo doente numa tentativa de clarificação da própria definição do corpo, concluindo magnificamente o capítulo que, nos servirá de pano de fundo quando nos fixarmos em breve na questão da linguagem, ao deixar antever a simplicidade que a existência exige e que é tão só e unicamente a necessidade de viver. Neste sentido diz o autor: “O corpo não é portanto um objecto. A sua unidade é sempre implícita e confusa. Ele é sempre outra coisa que não é ele próprio, sempre sexualidade ao mesmo tempo que liberdade, enraizado dentro da mesma natureza no momento exacto em que se transforma pela cultura, nunca fechado sobre si mesmo e nunca totalmente ultrapassado. Quer se trate do corpo de outro ou do meu próprio corpo, eu não tenho outro meio de conhecer o corpo humano a não ser o de o viver, isto é, de retomar para mim mesmo o drama que o atravessa e de me confundir com ele.”<sup>7</sup> É no corpo e pelo corpo que tudo vive. O corpo fenomenológico é o corpo vivido, afectivo, entrelaçado. O que se

---

<sup>4</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1993, Cap. “*Le corps comme objet et la physiologie mécaniste*”.

<sup>5</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1993, p.101.

<sup>6</sup> I. CARMELO ROSA RENAUD, *Communication et Expression chez Merleau-Ponty*, U. Nova, Lisboa, 1985.

<sup>7</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1993, cap. VI “*Le corps comme expression et la parole*”, p.231.

reafirma é que o corpo é “*um si*” não por transparência como o pensamento, mas “*um si*” por confusão, por inerência daquele que vê e é visto, toca e é tocado, sente e é sentido.

Merleau-Ponty continuando o seu estudo fenomenológico, porém numa perspectiva radicalmente diferente, sinónimo de maturidade de um pensamento valioso nos nossos dias, escreveria bem mais tarde (quase duas décadas depois) em *O Olho e o Espírito*: “o corpo move-se, desdobra-se, é enigmático porque simultaneamente vidente e visível. Ao contrário do pensamento que assimila totalmente o que pensa, transformando-se no que pensa; o corpo é “*um si*” confuso, que se compreende no meio das coisas, que tem um verso e um reverso, um passado e um futuro...”<sup>8</sup> O que simultaneamente nos situa no centro da sua teoria da percepção e nos reporta à dimensão da temporalidade. Fixemo-nos primeiramente na teoria da percepção. Tudo o que nós podemos perceber no mundo, as coisas e os outros, só é possível como extensão do poder corporal. Consideremos então a consciência um modo de compromisso com o mundo, um «eu posso», uma referência activa a um dado e da qual o corpo é o veículo, numa correlação da consciência de si com a consciência do mundo, razão pela qual se admite o «primado da percepção».

Em “*O Olho e o Espírito*” Merleau-Ponty serve-se ainda do espelho para mostrar que é possível o corpo ser vidente-visível, porque há uma reflexividade do sensível que se traduz e redobra. Por meio do espelho completa-se o meu exterior; a minha parte de trás que nunca é visível por mim próprio sem espelho passa bruscamente, através dele a ser visível. Há aqui um mimetismo implícito que só o corpo possui. É o mesmo corpo que se divide e depois se reflecte para coincidir consigo próprio. E esta coincidência dá-se na imagem, numa imagem desarticulada-articulante, reenviada das coisas ao corpo, mas sempre numa atitude de unidade por parte do corpo. Impõe-se, por ora a conclusão do corpo como estrutura de possibilidade de vivência do mundo através do seu encontro e da sua abertura por uma relação dialéctica. Abertura só possível porque eu sou o meu próprio entrelaçamento com a corporeidade e esta última é consciência, intencionalidade. Assumir tal condição é assumir plenamente o meu corpo numa atitude natural de compromisso e intencionalidade por um acto puro de querer dar atenção e dar significado. Isto é dizer, de querer percorrer a via do sentido. Uma via que, como afirmámos no início da nossa reflexão, emerge segundo três orientações: 1) sentido sensível; 2) sentido enquanto orientação espacializante e temporalizante da exterioridade vivida; 3) sentido resultante da experiência activa da motricidade. Em relação à primeira orientação de sentido, resta-nos afirmar que os cinco sentidos dependem, cada um deles, das disposições orgânicas factuais no entanto, no projecto de existência são eles que incarnam as possibilidades concretas de relação com as coisas e com os outros. Temos vindo a afirmar o corpo como unidade perceptiva reversível, porém a reversibilidade do corpo não é análoga da reflexão pura, pela mediação espacio-temporal é que o corpo é relação reversível de exterioridade e interioridade. Consideremos agora o poder que os sentidos têm entre si de reversibilidade. Porém como compreender esta reversibilidade dos sentidos? E como relacionar os sentidos com o sentido? Vimo-nos obrigados a citar G. Florival no seu artigo “*Phénoménologie de l’affectivité*”<sup>9</sup> quando em nosso auxílio afirma “Ver, é igualmente tocar. Entende-se igualmente perceber e mesmo compreender pois a percepção, enquanto intencionalidade concreta e reflexão anuncia a possibilidade de uma flexibilidade categorial do sentido, como significação.” Ora, se a abertura do corpo ao mundo versa o sentido é porque o objecto chama a atenção e a consciência dirige diariamente a atenção para objectos aos quais dá significado constituindo-se como consciência intencional. Da simultaneidade de consciência de si e consciência do mundo surge a percepção como fundamento daquele que percebe e do que é percebido. Por percepção entende Merleau-Ponty a experiência onde se une consciência-mundo, e assim ela coincide com essa experiência constituindo-se como fundamento daquele que percebe e do que é percebido, uma vez que ambos surgem em mútua união. A percepção é a síntese sujeito-mundo, vivência verdadeira de uma unidade dada imediatamente e anterior à reflexão, uma vez suposto o acordo espontâneo entre sujeito e mundo. A presença implícita do mundo deriva do nosso carácter de abertura a esse mundo que é de já de si significante, tal é a percepção primordial, experiência do originário criadora do Homem e mesmo do mundo.

A consciência perceptiva é pois fundante e desde logo relação com o mundo, relação a um todo que é mesmidade e diferença e que jamais será totalmente consciencializado. Há uma opacidade necessária, possibilidade de desvelamento, dado a percepção ser simultaneamente experiência de imanência e de transcendência. Imanência, porque o que é percebido não pode ser totalmente estranho àquele que percebe e Transcendência na medida em que o ultrapassa. Não há portanto,

<sup>8</sup> M. MERLEAU-PONTY, *O olho e o Espírito*, Vega, Lisboa, 1992, p.21

<sup>9</sup> G. FLORIVAL, “*Phénoménologie de L’Affectivité*”, em AAVV, *L’Affect philosophe*, Vrin, Paris, 1990, p. 94.

um sentido absoluto contido na percepção. O sentido resultante é sempre imperfeito, incompleto, tocante de alguma ausência de sentido.

A percepção implica os dois elementos que lhe deram origem e que nunca são totalmente unificados - coisa e consciência - pois, a percepção não é plenamente coisa nem plenamente consciência. As coisas vão-se revelando pouco a pouco, numa série ininterrupta de perspectivas, porém vão transcendendo essas mesmas perspectivas nunca sendo por isso inteiramente percebidas. Resta sempre um fundo de opacidade, ambiguidade. E porque incompleto, o sentido é dialéctico, ambíguo, em permanente realização e exercitação pela corporeidade. É ainda no capítulo em que nos temos vindo a situar que Merleau-Ponty identifica a experiência da percepção com a experiência de significação: “Quando percebo uma coisa - seja por ex. uma chaminé - não é pela concordância dos seus diferentes aspectos que me faz concluir a existência da chaminé como geométrica e significação comum de todas as suas perspectivas, mas inversamente, percebo a coisa na sua própria evidência e é o que me dá a segurança de obter, pelo decorrer da experiência uma série indefinida de pontos concordantes. A identidade da coisa pela experiência perceptiva é só um aspecto da identidade do corpo próprio no decorrer dos movimentos de exploração, uma é então do mesmo tipo da outra: como o esquema corporal, a chaminé é um sistema de equivalências que não se funda sob o reconhecimento de uma qualquer lei, mas sob a égide de uma presença corporal. Embrenho-me com o meu corpo pelas coisas, elas coexistem comigo como sujeito encarnado, e esta vida nas coisas nada tem de comum com a construção de objectos científicos.”<sup>10</sup>

Portanto, para compreender alguma coisa tenho de lhe reconhecer uma significação que concordará com o conteúdo da minha percepção. Inversamente, a partir do espectáculo actual que me é dado, posso eu próprio representar-me de um modo virtual, como pura significação, como certos fenómenos retinianos e cerebrais que localizo numa imagem virtual do meu corpo. O aspecto perceptivo da consciência é ainda o corpo.

Tal concepção possibilita-nos compreender a experiência que eu e os outros têm de mim mesmo como um entrelaçamento de significações tais, que algumas delas ao serem percebidas passam à actualidade, ao presente vivo, enquanto outras não deixam de ser vistas virtualmente. Onde, eu retenho aspectos que já vi e antecipo outros aspectos por ver numa relação entre várias perspectivas que denota a experiência da consciência que vive a sua actividade e se prolonga nela numa abertura ao passado e ao futuro. Incorpora-se assim a temporalidade. Essa larga dimensão do presente reter o passado e de se projectar no futuro. O presente vivo aparece a partir daqui como relação permanente que através da retenção sustenta as fases temporais do passado.

As modalidades vividas do passado encaixam-se umas por relação às outras, e é a partir do presente vivido que se focam os horizontes sucessivos pela projecção das vivências possíveis, à medida do projecto de ser do existente. Portanto, não podemos conceber a existência real distinta de um passado, um presente e um futuro. Os instantes que se diferenciam e, que constituem o sistema de retenções, recolhem em si mesmo todo o sistema de projecções. Por esse motivo não pode conceber-se a existência real distinta de um passado, um presente e um futuro. É de um só movimento que o próprio tempo se move e os instantes que se diferenciam e que, constituem o sistema de retenções, recolhem em si mesmo todo o sistema de projecções. Assim, o tempo é entendido em Merleau-Ponty à maneira Heideggeriana - uma «*ek-stase*». E por isso ele mesmo afirma quase no final de *Phénoménologie de la perception* que, “Afectante e afectado são um só, porque a posse do tempo não é senão a transição de um presente a um presente.”<sup>11</sup>

Eu sou em cada instante, estou presente em cada instante da minha vida, mas o meu presente que no preciso momento passa logo a ser um passado ou um futuro, é a minha vida inteiramente. Ainda aqui é a temporalidade que torna possível a unidade da existência. Os fenómenos de passado, presente e futuro constituem-se em «*ek-stases*» da temporalidade, mas tal como para Heidegger, na unidade extática da temporalidade o futuro tem primazia. Esta «*ek-stase*» é a própria subjectividade pois à medida que se faz relação presente de si a si, desenha uma interioridade, uma ipseidade, a qual constituirá objecto da nossa reflexão ainda neste capítulo, quando nos debruçarmos sobre a temática da pessoa.

O que em última análise nos permitimos concluir é que o nosso corpo, utilizando os seus órgãos como mediadores, necessita de «disponibilidade» para atender ao que o rodeia, carece de motivação para a partir daquilo que é o seu ângulo de visão, o que o seu horizonte lhe oferece, querer apreender uma significação, uma subsumção anterior e a partir daí organizar o seu próprio estilo

<sup>10</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1993, cap. VI “*Le corps comme expression et la parole*”, p.216.

<sup>11</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1993, p.487.

corporal, desenvolvendo um modo vivencial muito próprio, único. Aprender a atribuir significações, aprender a conferir sentido, é aprender a habitar o corpo, a utilizar o corpo segundo um estilo, como um conjunto de vivências que se vão organizando e reorganizando, fazendo e refazendo a cada momento, a cada olhar, a cada toque, em ordem a uma integração permanente dos hábitos, conhecimentos, movimentos, significações adquiridas, ou dito de outra forma, aprendidas, e cujo objectivo é sempre o equilíbrio do corpo como um nó de significações vividas sob uma significação primordial comum, que sempre se presente e se anuncia, mas que simultaneamente nos escapa...

Conclui-se que para cada indivíduo há uma transposição intersensorial absolutamente original; há um estilo pessoal possível de ser encontrado e reconhecido em todas as acções e criações de um mesmo ser. Cada homem, tem de reconhecer primeiramente o seu corpo como unidade, descobrir em seguida cada uma das suas funções e por um processo de aprendizagem e sucessivas tentativas de organização edificar o seu próprio mundo de significações. Ao reconhecer um órgão como um órgão, um sentido como um sentido tem de tomar consciência que cada um deles e o seu conjunto funcional, lhe são dados como os meios de acesso a um mesmo mundo - e é aqui que reside a evidência antipredicativa de um mundo único. Nós não vimos a totalidade do corpo e do objecto a não ser implicando uma tarefa comum a realizar. Onde, a evolução do sujeito através do seu corpo deve ser em ordem a um acesso a uma relação interhumana a cumprir, segundo uma sequência calculável a partir dos factos que a engendram. O nosso corpo atravessado por uma vida anónima prolonga-se até ao corpo do outro. Esse prolongamento acontece a partir do momento em que os olhares se cruzam, em que as mãos se tocam, em que o desejo emerge, acontecendo um cruzamento, uma intercorporeidade. O corpo do outro e o meu passam a ser um todo, um sistema único, e esta experiência de imediatez e evidência do outro só é possível porque a minha subjectividade exige a presença do outro e do seu corpo. O que nos leva a considerar outra modalidade corporal, não menos importante que a espacialidade e que é a sexualidade. Cada ser apresenta-se desde a origem definido sexualmente. Aparece como homem ou como mulher, e por esta diferença pode mover-se numa afectividade sexual. No entanto consideraremos a afectividade em capítulo próprio, o que nós pretendemos agora evidenciar é a existência de uma função primordial ou dimensão original que se desenvolve pela dimensão sexual. Dito de outro modo, o que está em causa é saber se a sexualidade é a projecção de um mundo específico, antecipado ou construído sobre um mundo natural através da intencionalidade do sujeito, ou se por outro lado, os mundos que nós projectamos são especificados pela maneira última como o sujeito escolheu existir. A nossa resposta segue a orientação de Merleau-Ponty, nós podemos descobrir como imanente à via sexual, uma função assente sobre poderes internos orgânicos de cada sujeito, “há um Eros e uma Libido que animam um mundo original, dando valor ou significação sexuais aos estímulos exteriores e delineiam para cada sujeito o uso que ele fará do seu corpo objectivo.”<sup>12</sup>

Desde o início que afirmamos que o corpo não é um objecto, no entanto nós vimos o corpo, nós percebemos o corpo e habitamo-lo, acrescentamos agora que o corpo visível e percebido objectivamente esconde uma percepção secreta: o esquema sexual individual portador de uma intencionalidade própria. Falando numa linguagem fenomenológica, os objectos e as percepções não estão impregnados de uma textura sexual a não ser mediante uma intencionalidade sexual, isto é dizer de um outro modo que há um mundo da sexualidade onde o sujeito não acede a não ser com o auxílio de uma intenção específica cujo mundo é o seu correlato. A intencionalidade sexual não pode apropriar-se através de uma percepção objectiva, nem por uma significação intelectual uma vez que não a encontramos no domínio do entendimento ou da consciência, trata-se de uma compreensão erótica de um corpo por outro corpo. É por esta dimensão sexual que cada ser humano pode construir a sua própria história, porque “na sexualidade de um homem projecta-se a sua maneira de ser a respeito do mundo, isto é dizer, a respeito do tempo e a respeito dos outros homens.”<sup>13</sup> Por sexualidade entenda-se o sinal privilegiado que agarra e recolhe em si a existência dada, anónima. Uma forma de exprimir a própria existência, uma significação existencial, uma manifestação ou sintoma do drama existencial.

Portanto, a sexualidade é em Merleau-Ponty «reduzida» à existência. O que significa por outras palavras que, entre a sexualidade e a existência há uma osmose. Não podemos conceber o homem sem essa dimensão necessária, tal como sem cada uma das outras dimensões ou sistemas constituintes, uma vez que entre todas as suas dimensões há uma solidariedade essencial e necessária à sua maneira de existir como um homem total, como um ser em situação, aberto à vida interhumana pela

---

<sup>12</sup> M. MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la Perception, Gallimard, Paris, 1993, p.182.

<sup>13</sup> M. MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la Perception, Gallimard, Paris, 1993, p.185.

sua própria vivência dos factos, portadores de uma pluralidade de significações consideradas a partir da função dominante que emerge em cada situação.

Suspendamos por ora as considerações que a intersubjectividade e intercorporeidade nos merecem e que em devido capítulo abordaremos mais pormenorizadamente, para nos determos naquele que agora se constitui como fenómeno de relevada importância: o problema da Linguagem.

Iniciaremos a nossa análise com uma crítica à abordagem desta questão por parte da psicologia empirista e intelectualista de modo a clarificarmos o percurso de Merleau-Ponty através do confronto com outras perspectivas, o modo como ele próprio vai descobrindo e delineando o movimento de constituição da subjectividade e da própria intersubjectividade. Neste sentido situaremos as nossas considerações numa reflexão aprofundada do capítulo VI de *Phénoménologie de la Perception*<sup>14</sup>.

Para Merleau-Ponty, o intelectualismo e o empirismo não poderiam ter encontrado esse movimento de constituição que o seu estudo pretende edificar, pois ambas as concepções partem já do plano do constituído, mais extraíram à palavra o seu poder de significação. Em seu entender na concepção empirista a evocação da palavra não é mediatizada por qualquer conceito uma vez que se apresenta como o resultado de estímulos ou «estados de consciência» obedecendo às leis da mecânica nervosa, logo a palavra é desprovida de poder interior, de sentido e eficácia.

Tão pouco se considera o sujeito falante. O sujeito é ainda o produto das causalidades que o determinam extrinsecamente. Donde, mundo e sujeito são reduzidos à dimensão do objecto. A concepção intelectualista considera já o sujeito, porém, não o sujeito falante mas unicamente o sujeito pensante, o sujeito constituinte que tudo visa constituir por uma rede de símbolos construídos artificialmente. A palavra aparece por um mecanismo psicológico ou psíquico a envolver o pensamento. Ora, Merleau-Ponty faz incidir a sua crítica a esta concepção na redução da vida perceptiva a uma dimensão abstracta e universal na qual permanece esquecido o estrato originário.

Se é verdade que há um sujeito que pensa, mais verdade ainda é que há um pensamento transmissível. É por esta consideração que Merleau-Ponty ultrapassa as dificuldades inerentes às concepções apresentadas. As relações entre pensamento e palavra não são simplesmente exteriores, não se pode extrair da experiência natural um pensamento separável das palavras. Elas estão intrinsecamente implicadas, de tal modo que o sentido é prisioneiro da palavra e esta é a sua existência exterior, e Merleau-Ponty diz-nos isso claramente quando afirma que “a palavra e o pensamento só admitiriam esta relação exterior se eles fossem um e outro tematicamente dados; na verdade eles são desenvolvidos um no outro”<sup>15</sup> É esta relação inseparável que nos permite dizer que o pensamento se acaba pela palavra. Fixa-se aqui a impossibilidade do pensamento puro, a presença de um pensamento na palavra como algo de que o intelectualismo não suspeitou. Palavra e sentido completam-se.

É a linguagem o elo que possibilita a mútua coexistência, o sentido constitui a palavra pronunciada por intermédio da linguagem, abrindo novas possibilidades à nossa experiência. O centro da questão remonta à significação própria da palavra, o que nos reporta às considerações de De Waelhens<sup>16</sup> acerca das significações de toda a palavra. Segundo o seu estudo, por um lado temos a inerência da palavra a uma língua constituída sobre um passado cultural e do qual participamos pelo uso aprendido, o que nos permite comunicar com o outro e compreender o que ele nos faz entender. Por outro lado, a originalidade e inovação de determinadas circunstâncias acompanhada de um comportamento e estilo próprios, pode investir a palavra de uma significação inédita.

O que nos permite concluir que a significação conceptual se forma sobre uma significação gestual imanente à palavra. Como muito bem observara Merleau-Ponty, a comunicação em última análise não é feita com representações ou pensamentos, mas com um sujeito falante que tem um estilo e um modo de ser muito próprios com um mundo que ele mesmo visa. Isto é dizer, que ainda aqui é o meu corpo enquanto abertura que me permite comunicar com o outro e assumir a minha dimensão linguística, através da minha conduta e intencionalidade as quais visam obter a reciprocidade dos gestos e intenções do outro. Ele próprio no-lo diz quando afirma que “a comunicação ou a compreensão dos gestos obtém-se pela reciprocidade das minhas intenções e dos gestos de outro, dos meus gestos e das intenções legíveis na conduta de outro. Tudo se passa como se a conduta do outro

---

<sup>14</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1993, cap. VI- “*Le corps comme expression et la parole*”.

<sup>15</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1993, cap. VI- “*Le corps comme expression et la parole*”, p. 212.

<sup>16</sup> A. DE WAELEHENS, *Une Philosophie de l’ambiguïté. Le existentialisme*, Nauwelaerts, Louvain, 1967.

habitasse o meu corpo ou como se as minhas intenções habitassem o seu.”<sup>17</sup> Assim, a significação gestual é captada pelo estilo, de modo directo e imediato, o que faz com que a palavra tenha um sentido para mim. Ela exprime-me, constitui-me e experiencia o meu corpo, fundando mesmo o seu sentido na própria experiência do corpo. Portanto, o problema da origem e aprendizagem da linguagem que foi sempre motivo de atracção para Merleau-Ponty, é apresentado no capítulo em que nos apoiamos já como prenúncio daquilo que mais tarde, nos Cursos na Sorbonne, o nosso autor virá a admitir: a não espontaneidade da Linguagem.

Ao estudar a aquisição da linguagem durante o primeiro ano da criança, afirma a precocidade das manifestações expressivas o que supõe uma resposta e uma relação com o outro. Logo, as primeiras palavras não podem ser espontâneas, a relação com o exterior precede a linguagem. Uma explicação para tal facto pode residir no constante apelo à linguagem a que a criança está sujeita, mas indo mais longe a verdadeira resposta pode ser uma atracção geral do ser pela linguagem.

O que nos leva a reafirmar que, a primeira palavra pronunciada não exprime um sentido conceptual, ela supõe um sentido não dito pelo qual é captado o sentido conceptual. O mesmo sentido comporta uma significação gestual imanente à fala inserida numa acção e sedimentada sobre uma experiência. Esta constituição da linguagem em experiência é que torna possível a transformação do pensamento em palavra, do silêncio em expressão, do natural em vivido e tal possibilidade só é dada pela relação directa entre o meu corpo e a linguagem. Porém, Merleau-Ponty alerta-nos para o facto de que “nós não podemos dizer da palavra nem que ela é uma «operação da inteligência» nem que ela é um «fenómeno motor»:ela é inteiramente motricidade e inteiramente inteligência.”<sup>18</sup> Isto é, a unidade corporal ou estilo do qual já nos ocupámos, é ainda condição de possibilidade da imediatez ou imanência de sentido. É o estilo que se erige como mediador entre palavra e linguagem. E a condição última da linguagem é a existência da intersubjectividade. O eu encontra o outro unicamente através da experiência vivida, e a consciência que temos um do outro acontece numa situação comum. O mundo é o mesmo para mim e para o outro e é nele que comunicamos. A pertinência de tal afirmação reside na necessidade da existência de um mundo comum, fundo originário de significações imanes, existenciais, que habitam inseparavelmente as palavras e que possibilita a comunicação e encontro entre sujeitos, supondo desde logo a comunicação entre corpos. Uma comunicação que se faz para além das palavras, que implica uma abertura radical a cada momento inscrita na plenitude do ser. Abertura essa que deriva da função que a própria linguagem possui de se retomar e se projectar para além de si mesma não caindo nunca numa transparência total e igualmente nunca abandonando a ambiguidade e multiplicidade de significações. Somos conduzidos doravante para a importância da comunicação e nesse sentido Merleau-Ponty indica-nos o caminho a seguir ao afirmar “a comunicação completa-se quando o meu comportamento encontra neste caminho o seu próprio caminho. Há a confirmação de outro por mim e de mim por outro.”<sup>19</sup> Revela-se o apelo à existência como um apelo à comunicação. Dito de outro modo, o Homem completa-se e acaba-se a si mesmo pela comunicação. Compreende-se assim a amplitude que Merleau-Ponty concede à linguagem - amplitude de comunhão, de autenticidade. comunicar com alguém não consiste numa troca simples de conceitos, não é um modo de transmitir uma interioridade a outra interioridade, é antes uma maneira de referência conjunta a um mundo a descobrir. Aquilo que Heidegger tinha dito que constituía o «ser-em-comum» autêntico.

Importa agora referir o modo de existência do mundo sobre o qual se estabelece a linguagem e a comunicação. A subjectividade significa em Merleau-Ponty, a inseparabilidade corpo-mundo. O sujeito está situado no mundo através da sua corporeidade e esta é essencialmente abertura a um mundo onde se encontram reunidas a solicitação e o acolhimento. O mundo comum a que se tem vindo a fazer referência, é fundado no seio do gesto que origina a palavra, a partir de um fundo originário de significações imanes que vão ilustrando a comunicação entre sujeitos falantes.

Donde, transforma-se o mundo natural em mundo cultural significativo, por uma experiência vivida sob a forma de anonimato. E esse mundo cultural que, é o mesmo para mim e para o outro, é inseparável de mim, é o fundo onde me projecto e é ele mesmo projecto, não deixa de ser anónimo. O mundo conserva na sua alteridade um certo ocultamento, um véu de opacidade, uma certa estranheza, um sentido escondido. E por isso mesmo, o mundo é verdadeiro convite ao desvelamento. A partir dele o sentido vai-se desenvolvendo.

---

<sup>17</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1993, cap. VI- “*Le corpus comme expression et la parole*”, p. 215.

<sup>18</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1993, cap. VI- “*Le corpus comme expression et la parole*”, p. 227.

<sup>19</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1993, cap. VI- “*Le corpus comme expression et la parole*”, p. 216.

O nosso corpo vai agarrando e assumindo uma certa modulação do sentir, da existência. É uma comunhão com o mundo e com o outro, é o resultado da experiência do ser no mundo, e tal experiência inicialmente vivida, completa-se com a compreensão. O que nos permite afirmar a exigência de reflexão emergente dessa experiência primeira e absolutamente fundamental. Porém, porque o fundo originário revela sempre um carácter anónimo, porque sempre nos escapa algum sentido, porque a expressão e a comunicação estão sempre a completar-se, a transcender-se, é impossível assumir totalmente o mundo e bem assim não há racionalização total, não há transparência total, tudo se retoma e tudo se refaz a cada instante. A reflexão é ainda e sempre reveladora de algo ainda irreflectido. Podemos, então, ver a reflexão como a experiência da presença e da tensão do outro em relação a mim, o que nos reenvia ao sujeito incarnado. Isto é, regressamos á perspectiva inicial que considera o corpo como questão fundamental, que o situa a partir de uma espacialidade e de uma temporalidade e que, através de um esquema corporal se prolonga além de si mesmo, tornando imediata a presença do mundo e do outro, experienciando uma vivência nunca acabada em ordem ao plano superior que é o da comunicação dessa mesma vivência, que é de resto, a vivência do sentido. Procurar o sentido é querer criar, significar, comunicar, em última análise não é senão querer assumir um viver verdadeiramente humano que, sempre implica um compromisso, um modo próprio de habitar o mundo, um re-fazer contínuo. Concluamos, tudo se vive, tudo se comunica e tudo significa a partir dessa estrutura corporal. À maneira de De Waelhens, permitamo-nos afirmar, tudo se faz, se desfaz e refaz pelo curso mesmo do tempo numa síntese inacabada que tem por lei suprema o «é assim» de tal estrutura.

## 1.2 - Pessoa: reflexão na linha de Jean Ladrière e Paul Ricoeur.

O propósito do nosso trabalho leva-nos neste momento, feita a análise da problemática do corpo, a equacionar a questão da pessoa. Como um dia se questionou X. Thévenot, também nós intentamos saber quais os critérios que fazem dizer de um ser da espécie humana que já é ou já não é uma pessoa? Actualmente, os progressos das ciências biológicas e médicas, a crescente importância da bioética, o irromper da interdisciplinaridade e a necessidade de uma reflexão hermenêutica suscitada pelo levantar de novas questões e problemáticas, tornam muito difícil o estabelecimento de fronteiras, critérios e soluções aceitáveis. O conceito de pessoa, é essencialmente um conceito de Filosofia e em última análise, de Teologia. Porém, ao perguntar-mo-nos se se pode definir uma pessoa, como com qualquer outra definição incorre-se no risco de redução; a pessoa não se pode definir, reduzir, fixar ou limitar. Mas pode aproximar-se de uma definição por respeito próprio, numa tentativa de se saber cada vez mais e melhor se compreender o que admitimos ser o modo mais perfeito da realidade do ser.

Prosseguindo a nossa análise fenomenológica, vamos procurar estabelecer uma reflexão na linha dos estudos de Paul Ricoeur e Jean Ladrière, tentando sempre que possível o cruzamento dos aspectos mais relevantes, emergentes dos estudos referidos. Em relação ao primeiro autor vamos centrar-nos essencialmente em *Lectures 2* e *Soi-même comme un autre*<sup>20</sup>, numa aproximação daquilo que Ricoeur edificou como uma fenomenologia hermenêutica da pessoa constituída a partir de quatro estratos centrais: linguagem, acção, narração e via ética. Tomando o mesmo ponto de partida do nosso autor, a distinção entre ética e moral, clarificaremos o fio condutor da constituição da pessoa em ordem à sua estrutura ternária. Uma referência à pessoa através da linguagem faz-nos seguidamente transpor para uma teoria da acção atendendo neste contexto aos escritos de Jean Ladrière, que atenderemos mais pormenorizadamente em *L'articulation du sens*<sup>21</sup>. E, concluiremos, estabelecendo uma relação *praxis* - ética.

Dada a amplitude da problemática da pessoa, temos primeiramente de procurar entender a influência de Landsberg e Mounier em Ricoeur, antes de iniciarmos propriamente a nossa análise. À medida que Ricoeur orienta a sua reflexão no sentido da hermenêutica, vamos percebendo, que o mesmo vai inscrevendo o seu projecto em parte numa posição de continuidade e em parte de ruptura com a fenomenologia e com as filosofias existencialistas. O movimento *Esprit* foi, no entanto, importante para a filosofia da pessoa uma vez que através dele grandes filósofos trouxeram à luz, noções como as de compromisso histórico do homem, acto pessoal, direcção da própria vida histórica. Nesse movimento encontramos o filósofo alemão Paul-Louis Landsberg, que na sua luta contra o nazismo mostrou a decisão face a um Estado como forma privilegiada de um compromisso. Ricoeur vê, *L'Essai sur l'expérience de la mort*<sup>22</sup> como uma “espécie de meditação filosófica onde o sentido da pessoa é à vez posto à prova pela experiência da morte e exaltado pela ameaça de desespero que esta experiência guarda”<sup>23</sup>. É uma meditação em que se desdobra o gesto de assumir uma morte necessária e singular e simultaneamente se ripostar a esse mesmo morrer através da esperança. Landsberg, pergunta-se por uma experiência específica da morte, pela qual a morte se mostra como pertencente ao homem na plenitude da sua existência pessoal. Eis, a sua originalidade, a busca de uma necessidade específica que se ligue à «minha» morte, uma necessidade onde o outro representa todos os outros.

No seu entender, eu provo a morte no interior da minha própria existência e esta experiência passa também pela morte dos outros, pela morte dos que me estão próximos e me são queridos, uma vez que essa vivência me leva à participação da existência do outro. Numa segunda parte da mesma meditação, Landsberg defende a convicção de que a necessidade de morrer não é o prolongamento de uma possibilidade imanente à existência pessoal. A morte é simultaneamente um convite ao desespero e uma provocação à mais longínqua possibilidade de me procurar a mim mesmo, só deste modo a existência pessoal se pode enraizar no ser eterno pela afirmação da esperança. Neste sentido a esperança opõe-se ao desespero e toda a meditação se erige sob um acto de foro religioso: o acto da esperança viva e vivida. Ora, se a experiência da morte hoje nos revela em última análise a grandeza

<sup>20</sup> PAUL RICOEUR, *Lectures 2 - la contrée des philosophes*, ed. Seuil, Paris, 1992. PAUL RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, ed. Seuil, Paris, 1990.

<sup>21</sup> JEAN LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, ed. Cerf, Paris, 1984.

<sup>22</sup> PAUL RICOEUR, *Lectures 2 - la contrée des philosophes*, “L'Essai sur l'expérience de la mort” de P.-L. Landsberg, ed. Seuil, Paris, 1992, p.191-194.

<sup>23</sup> PAUL RICOEUR, *Lectures 2 - la contrée des philosophes*, “L'Essai sur l'expérience de la mort” de P.-L. Landsberg, ed. Seuil, Paris, 1992, p. 191.

ética do Homem, importa regressarmos à posição defendida pelo personalismo no seguimento das perspectivas de Landsberg e de todo o movimento *Esprit*. Podemos afirmar com Michel Renaud, que o personalismo de Mounier e a filosofia existencialista eram reciprocamente a favor “duma compreensão da pessoa mergulhada na esperança e nos dramas concretos da sua existência.”<sup>24</sup> Mounier não cessou de dizer, que a pessoa é o suporte de uma atitude, de uma perspectiva, duma aspiração. A pessoa é uma entidade descoberta essencialmente pela sua situação e para lá das vicissitudes históricas, da surpresa do acontecimento e da sua resposta inventiva perante cada situação, ela não cessa de se ligar a um núcleo fixo de valores. Esta perspectiva permite a coexistência de uma ontologia da subsistência, nela existe a referência a uma ordem hierárquica de valores e um sentido de singularidade e criatividade, mas essa transcendência apontada é susceptível de ser atacada na medida em que Mounier deixa antever a predicação nietzscheana do niilismo. Pese embora a ilusão da inovação, o seu movimento cultural não deixou de se debater com os seus próprios equívocos e o personalismo acabou por ser ultrapassado devido à vulnerabilidade dos seus pressupostos.

A noção de pessoa, pelo contrário, ganhou novas formas, continua a ser uma questão fundamental. Ricoeur pretendeu essencialmente concentrar-se no argumento filosófico da pessoa. O termo parece-lhe mais apropriado do que consciência, sujeito ou indivíduo. No entanto ele próprio se questiona com a possibilidade de falar da pessoa de modo independente do personalismo. E a sua resposta consiste na necessidade de encontrar um estatuto epistemológico apropriado para a noção de «atitude», noção como já dissémos enunciada também por Mounier. Para Paul Ricoeur “a pessoa é o lar de uma «atitude» à qual podem corresponder «categorias» múltiplas e muito diferentes”<sup>25</sup>. Ricoeur limita-se a definir a pessoa por uma «atitude», no sentido que lhe atribuiu Éric Weil. E aquilo que em seu entender pode melhor caracterizar essa «atitude» é a noção de crise; são os anos de crise económica e social que revelam também uma crise da pessoa. Assim, na crise Ricoeur prova o limite da tolerância, de modo a fazer face aos critérios da crise ele enuncia o seu critério de *engagement* “*l’engagement* não é uma propriedade da pessoa, mas um critério da pessoa”<sup>26</sup>. O carácter de compromisso é revelado na descoberta da relação circular entre a historicidade do compromisso e a actividade hierarquizante, o que nos permite ver na atitude - pessoa um determinado comportamento em respeito ao tempo. Dito de outro modo, com este critério do compromisso, Ricoeur afirma a virtude da duração de uma fidelidade a uma direcção ou causa escolhidas, acolhimento da alteridade e da diferença na identidade da pessoa.

Para a sua constituição de uma fenomenologia hermenêutica da pessoa, nomeou quatro estratos, a saber: linguagem, acção, narração e via ética. Atendamos à questão da linguagem. A ideia contemporânea da pessoa deve muito à contribuição dos filósofos linguísticos, pois como o próprio autor nos diz “se tudo não é linguagem, tudo, na experiência, não acede ao sentido a não ser sob condição de ser transportado à linguagem”<sup>27</sup>. O que nos convida a termos o homem falante como condição primeira do ser-homem. O agir humano distingue-se do comportamento animal ao ser transformado em linguagem, a fim de ser significante. A filosofia linguística dá-nos o primeiro esboço da pessoa como singularidade. Do ponto de vista da semântica, é a estrutura da linguagem que permite designar os indivíduos, sobre a base dos operadores específicos de individualização que as descrições definem. Ora, a linguagem permite-nos uma visão individualizante a favor desses operadores, pois através dela podemos designar uma pessoa e distingui-la de todas as outras, é o que Ricoeur nos pretende mostrar quando afirma que, “designar um indivíduo e um só, tal é a «visée» individualizante”<sup>28</sup>. A pessoa aparece aqui como um particular de base, possibilitada a sua identificação pela linguagem e sua notável conservação das operações linguísticas. Assim, a pessoa é uma entidade à qual nós fazemos referência, e essa referência dá-nos um estatuto lógico elementar da terceira pessoa gramatical, que é precisamente um «si». A passagem dos indivíduos ao indivíduo que cada um de nós é, faz-se pela ligação dos indivíduos a um único esquema espacio-temporal, porém, ainda aqui esta referência é comum a todos os indivíduos, logo é necessário seguirmos a via da identificação da qual nos ocuparemos mais adiante.

Do ponto de vista da pragmática, a relação da filosofia linguística com uma filosofia da pessoa torna-se mais decisiva, pois, ao tematizar pela primeira vez o «eu» e o «tu», reenvia-nos à noção de compromisso. Isto é, eu comprometo-me no acto da minha afirmação, através da minha linguagem.

---

<sup>24</sup> MICHEL RENAUD, “*Fenomenologia e Hermeneutica. O projecto filosófico de Paul Ricoeur*” in Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, Tomo XLI, 1985, p. 407.

<sup>25</sup> PAUL RICOEUR, *Lectures 2 - la contrée des philosophes*, ed. Seuil, Paris, 1992, p. 199.

<sup>26</sup> PAUL RICOEUR, *Lectures 2 - la contrée des philosophes*, ed. Seuil, Paris, 1992, p. 200.

<sup>27</sup> PAUL RICOEUR, *Lectures 2 - la contrée des philosophes*, ed. Seuil, Paris, 1992, p.209.

<sup>28</sup> PAUL RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, ed. Seuil, Paris, 1990, p.40.

Recorrendo à teoria dos actos do discurso podemos afirmar com Paul Ricoeur “é a força ilocucionária dos actos do discurso que exprime o compromisso do locutor no seu discurso”<sup>29</sup>. O sujeito falante designa-se a si mesmo cada vez que especifica o acto ilocucionário no qual compromete a sua palavra, e a relação ao outro é igualmente evidente no contexto da pragmática, uma vez que qualquer um pode dizer algo a qualquer outro. Resta, a afirmação da necessidade da linguagem como instituição que precede e autoriza qualquer um a falar. Donde, a tríade linguística: locução, interlocução e linguagem como instituição é homóloga à tríade de «l’ethos»: estima de si, solicitude e instituições justas.

O nosso autor só torna possível a reformulação desses estratos numa estrutura ternária a partir da distinção entre ética e moral. É por uma espécie de convicção que ele reserva “o termo ético para a «visée» de uma vida a cumprir sob o signo das acções estimadas boas, e o termo moral para o carácter obrigatório, marcado pelas normas, obrigações, interdições”<sup>30</sup>. Sublinharemos de modo mais demorado esta distinção entre ética e moral, no capítulo II<sup>31</sup>, por ora reconhecemos unicamente o carácter convencional da distinção atribuída aos dois termos pelo nosso autor, designando o primeiro dos dois conceitos, a dimensão teleológica do agir humano e o segundo, a dimensão deontológica. O seu maior interesse é a possibilidade de designar por «ética» o dinamismo da procura ética e sua efectuação limitada ao agir sob a regulação das normas.

Uma das características de distinção dos dois termos é precisamente a tensão existente entre uma e outra, donde, em cada situação em que temos de aplicar um ou outro dos dois termos, nós sentimos o apelo de realização de um e outro.

Retomemos a nossa problemática. Ricoeur propõe-nos a seguinte definição de «l’éthos»: “desejo de uma vida a cumprir - com e para os outros - nas instituições justas”<sup>32</sup>. São estes os três termos fundamentais para a constituição ética da pessoa. Vejamos mais pormenorizadamente cada um desses termos. No desejo de uma vida a cumprir, toma-se o desejo antes de qualquer imperativo com o seu elemento ético presente na noção de estima de si. É o sujeito que se estima a si mesmo enquanto capaz de agir intencionalmente. Assim, a estima de si não é aqui vista como forma de egoísmo ou solipsismo, o termo diz respeito, em última análise a todas as pessoas gramaticais. E recuperamos aqui os dois componentes da estima de si, isto é, o agente ao ter poder de se designar a si mesmo como autor responsável tem a capacidade de agir segundo as suas intenções mais, através da sua iniciativa pode modificar o curso das coisas. Neste sentido é o agente que temos de estimar como primeiro, mas por outro lado temos de reconhecer a acção humana como interacção sob as formas de cooperação e conflito.

Surge então a expressão: com e para os outros, faz-se apelo à solicitude no movimento de si para o outro. Reconhece-se aqui o apelo ético mais profundo, aquele por meio do qual se institui o outro como meu semelhante e eu próprio como semelhante do outro. O que se pretende é uma igualdade moral pelas diversas vias do reconhecimento dessa semelhança. A solicitude é a constituição da própria identidade narrativa em três modos diferentes como nos diz Ricoeur: “a unidade narrativa de uma vida que íntegra em si mesmo a dispersão, a alteridade marcada pela noção de acontecimento com o seu carácter contingente e aleatório, e cada história da vida confunde-se com todas as histórias da vida”<sup>33</sup>. Num sentido, a história da minha vida é um segmento da história de outras vidas humanas.

E por fim, as instituições justas. O conceito de instituição comporta a relação com o outro, o outro que é uma pessoa distinta. Não se pode conceber a acção sem padrões de excelência e as estruturas avaliativas e normativas implicadas nos padrões de excelência são as instituições. Neste contexto não se entendem as instituições num sentido político, jurídico ou moral, mas no sentido de uma teleologia reguladora da acção. O apelo à justiça distributiva, é o apelo à instituição como um esquema de distribuição em regime de igualdade dos direitos e deveres, das obrigações e culpas, das vantagens e desvantagens. Este problema da justiça deriva num problema ético difícil para todas as sociedades, visto que nenhuma se propõe a essa distribuição igualitária, porém, é sobre a busca de uma proporcionalidade digna, que Ricoeur faz incidir a distinção da relação com o outro através da mediação das estruturas de distribuição. Neste sentido, o nosso autor separa-se da perspectiva de Mounier. Enquanto Mounier propõe uma dialéctica a dois termos: pessoa e comunidade, Ricoeur apresenta-nos uma estrutura ternária: estima de si, solicitude e instituições justas.

<sup>29</sup> PAUL RICOEUR, *Lectures 2 - la contrée des philosophes*, ed. Seuil, Paris, 1992, p. 211.

<sup>30</sup> PAUL RICOEUR, “*Éthique et morale*” in Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, Tomo XLVI, 1990, p. 5.

<sup>31</sup> Veja-se no estudo em curso, Capítulo II, 2.3 - Responsabilidade Ética e solicitude.

<sup>32</sup> PAUL RICOEUR, *Lectures 2 - la contrée des philosophes*, ed. Seuil, Paris, 1992, p.204.

<sup>33</sup> PAUL RICOEUR, *Lectures 2 - la contrée des philosophes*, ed. Seuil, Paris, 1992, p.220.

O Homem é um enigma prático, chamado a descobrir progressivamente a sua própria face, o seu rosto, através dos seus actos. Ele é continuamente posto à prova. Está sempre situado e sempre a conquistar-se a cada situação.

Toda a situação repete o enigma, cada situação é o resultado de todas as acções passadas, é o traço histórico das suas respostas passadas. O que nos conduz ao problema do tempo na constituição da pessoa. A pessoa, dissemos logo no início do presente capítulo, não existe senão sob o regime de uma vida que se desenrola desde o nascimento até à morte. E é aqui que se levanta o problema da identidade. Aquilo que nos permite afirmar a permanência de si através do tempo, o que podemos considerar idêntico ao longo da vida. E Ricoeur vê o equívoco fundamental da questão da identidade, de um modo preciso, “por identidade podem entender-se duas coisas diferentes: a permanência duma substância imutável, que o tempo não afecta. Fala-se neste caso de mesmidade. Mas temos um outro modelo de identidade.”<sup>34</sup> Temos em confronto dois tipos de identidade: «idem», mesmidade, permanência ao nível substancial e «ipse», ipseidade, permanência do meu eu específico individualizado e simultaneamente permanência através do tempo. Esta dialéctica da ipseidade e da mesmidade é interior à constituição ontológica da pessoa e joga-se no desenvolvimento da história, duma história onde pode surgir conflito entre a identidade e a universalidade. O conceito de pessoa integra o carácter dinâmico e tensional. A pessoa conhece-se como um eu, único, consciente e responsável, mas por outro lado a pessoa não está encerrada em si mesmo, é aberta ao mundo, à relação com o outro. As experiências de identidade e relação conduzem à noção de pessoa. Assim, ser pessoa é ser-com e ser-para o outro, esta a experiência que constitui o ser mais íntimo do homem, o próprio eu idêntico a si mesmo mas, também aquilo que menos nos pertence. A pessoa é relação dialógica. O outro é outro-eu a quem nos podemos comunicar e por quem podemos ser confirmados.

Ricoeur trouxe para a actualidade uma nova interpretação de mesmidade, a mesmidade que não é a «mesma coisa» mas o «mesmo sentido».

E assim, a teoria da pessoa pode entender-se como uma teoria da acção, sobretudo como relação entre duas questões colocadas pela acção humana, a questão do sentido e a da motivação. O poder do agir do próprio agente, que se exprime através de metáforas, conduz-nos à passagem do plano meramente prático para o plano ético. É assim que nós tocamos na essência da responsabilidade. O Homem é responsável diante de si mesmo, como muito bem nota Jean Ladrière, “o homem é responsável por si próprio, bem como é egológico”.<sup>35</sup> Por trás da norma ele é a invenção do seu próprio ego patente na lenta ascensão ao longo do tempo, da afirmação do humano no Homem. E isso vê-se de modo mais claro ainda na atitude da promessa. De facto, a promessa reúne a tríade linguística com a tríade ética. Ao prometer-se qualquer coisa, aquele que promete tem de manter-se na identidade daquilo que disse e prometeu que faria, por outro lado há nessa mesmidade o anúncio da estima de si e o surgimento do outro a quem se dirige a promessa. A promessa ilustra a maneira luminosa de que pode reverter-se a perfeição ética. Somos a cada instante convocados a dizermos o que é que é de nós próprios. Em suma, o discurso ético é o esforço para compreender e justificar a acção humana. A pessoa é esta tensão entre o ser-para o outro e o ser-em si, tensão continuamente assumida de modo a realizar o equilíbrio entre a consciência de si e do outro. O ser da pessoa manifesta-se no agir livre. Através da liberdade o homem alcança a dignidade. A liberdade situa-o naquela profundidade em que ele se encontra só, frente a si mesmo, dando orientação através das suas decisões ao conjunto da sua vida no horizonte histórico da realidade. Vive em tensão para a plenitude, para a sua realização.

É por aqui que nos permitimos afirmar a noção de pessoa, em sentido último, como uma noção que pertence à Teologia, pois se ela aparece como absolutamente valiosa, é porque ela foi querida por si mesma por parte de Deus. Eis o grande mistério, que não nos permite encontrar na linguagem uma definição para a pessoa, mas sempre uma aproximação a essa noção.

---

<sup>34</sup> PAUL RICOEUR, *Lectures 2 - la contrée des philosophes*, ed. Seuil, Paris, 1992, p.218.

<sup>35</sup> JEAN LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, ed. Cerf, Paris, 1984, p.158.

### **1.3 - Afectividade: A noção de afectividade a partir de Ghislaine Florival.**

A temática da afectividade embora não tenha, ao longo da tradição filosófica, um papel relevante não deixa em determinados pensadores de ser tomada na sua acepção e desenvolvida na sua plenitude como campo privilegiado de reacção e relação de cada individuo ao outro e ao mundo. Uma filosofia da afectividade, estruturada temática e metodologicamente, retoma o problema da relação da alma e do corpo que, desde a Antiguidade clássica Grega tem sido colocada em causa. Porém, a nossa reflexão não retomará tal problemática, mas centrar-se-à numa análise de aproximação aos estudos de Ghislaine Florival, para seguindo a orientação fenomenológica encontrar algumas conclusões sobre o problema da afectividade.

Qualquer estudo da afectividade terá de partir da experiência, mais concretamente da experiência de existir, de sermos seres-com, de existirmos em relação com o outro. Neste sentido retomamos o corpo próprio como o ponto central a partir do qual se organizam todas as modalidades existenciais, dentro das quais a percepção é a intenção mais originária, uma vez que é ela que permite em relação ao sentido, a sua diferença, a sua direcção e a sua significação, constituindo igualmente o modo de encontro do corpo com o mundo e com os outros. A afectividade acompanha a percepção mas com uma estrutura própria, ela aparece como o momento de receptividade do vivido. A afectividade revela o tempo na sua estrutura fundamental ao abstrair-se de qualquer conteúdo perceptivo. Ela envolve o conjunto de todas as reacções do individuo perante as situações e mostra-se ao longo da existência que, se vai apresentando a si mesma segundo um duplo horizonte que, se constitui efectivamente como presente na relação tensional acção-paixão da corporeidade. É nas relações pessoais que a experiência afectiva se manifesta de modo privilegiado. A percepção de outro no meu «presente vivo» compromete imediatamente a afectividade na sua bipolaridade: angústia e desejo. O corpo reconhece-se no outro e dá-se conta directamente dessa exteriorização de si no outro. As nossas percepções cruzam-se no mundo que nos é comum e que, ora nos separa, ora nos une de modo interrelacional. E esse reconhecimento do corpo no outro dá-se através do gesto e da palavra, o que já pormenorizadamente tentámos clarificar logo no primeiro sub-capítulo do nosso estudo presente. Importa agora considerar que, a palavra que é originariamente gesto, toma-se no afecto. Entendemos deste modo que, gesto e palavra se articulam sobre uma mesma intencionalidade afectiva uma vez que o corpo é entendido como poder de expressão natural. O ser encontra-se mediado afectivamente pela presença do outro, e é ele próprio outro para o outro e simultaneamente estranho a si mesmo.

Cada estado afectivo inscreve-se na vida de cada um, tendo por base as primeiras experiências afectivas e o grau de intensidade em cada percepção da articulação entre desejo e angústia, os quais estão presentes desde a origem da vida. É esta afectividade original que dá a cada ser uma medida intensiva, conferindo-lhe todas as suas modulações singulares, positivas ou negativas. E em cada etapa da existência o corpo delinea a experiência afectiva a partir do afecto original. O primeiro afecto original de cada ser pode situar-se no momento do nascimento como uma angústia do ser, uma vez que é o momento da separação, isto é, da expulsão de um ser do seu meio materno. É representada deste modo uma ruptura com a unidade afectiva original. A partir deste momento cada ser encontra aberto o horizonte do mundo como o Outro. Embora, não tenhamos sido nós a decidir o início da nossa própria vida, o nosso primeiro batimento do coração, o nosso nascimento, somos no entanto atravessados a partir desse momento pelo mundo. E é aqui que surge o desejo como desejo de regresso a uma união afectiva plena no interior do meio materno como necessária ao compromisso de existência de cada ser.

Donde, nas primeiras etapas da vida, desejo e angústia fundam-se correlativamente, possibilitando o reconhecimento de uma corporeidade própria. E à medida que cada ser vai descobrindo o seu lugar através das suas relações parentais, vai-se também reconhecendo como um ser sexuado, com uma dimensão tal que, essa sexualidade mais do que um facto biológico positivo é o próprio sentido da significação humana. As relações ganham novo significado quando os seres assumindo a sua condição de seres sexuados, isto é, sexualmente diferenciados, podem colocar-se uns frente a outros como homens em relação às mulheres e o mesmo acontecendo reciprocamente. É a experiência afectiva, desse reconhecimento de sentido e de significação ao nível da sexualidade diferenciada, a condição de possibilidade de inscrição de cada ser no encadeamento dos significantes. Mais, é essa experiência reveladora da dimensão humana de sentido que, confere uma orientação natural e uma significação cultural a cada ser, simultaneamente como uma alteridade individual e sexuada. É precisamente esta alteridade sexuada que é constitutiva do devir relacional de cada pessoa, pois é a individualização sexual aquilo que confere à afectividade a sua concretude especificamente relacional, pois condiciona todos os modos de encontro quer sociais quer pessoais.

Como afirma G. Florival “a verdade do mundo cultural - material, científica, técnica ou estética - das diversas civilizações, em todas as suas manifestações sociais - éticas e políticas - é tomada originalmente no seu «sentido afectivo originário» que é a diferença sexuada.”<sup>36</sup> Donde, a verdade do sentido, constitutivamente relacional, depende da polaridade sexuada. Porém, esta análise não esgota totalmente o campo da diferença afectiva, há ainda a considerar que, paralelamente ao horizonte interno da temporalidade vivida há um horizonte externo - que não é intuitivo nem percebido - que se estende em todas as direcções como face «invisível» e, como horizonte único de toda a experiência possível. O que nos faz considerar de novo a vida intersubjectiva. A abertura do ser, a si próprio e aos outros, depende da sua própria disposição que é o modo fundamental de abertura do *Dasein*. Por ora, suspendamos aqui a consideração deste modo fundamental de abertura do *Dasein*, para o retomarmos adiante de modo aprofundado à luz dos ensinamentos de Heidegger.<sup>37</sup>

Prossigamos a nossa reflexão. A angústia, sentida pelo ser «jogado» no mundo à sua própria facticidade mas, por outro lado inseparável do seu projecto de ser-no-mundo, é condição afectiva na génese do individuo. O mundo, como horizonte, como elemento constituinte do existente, é sempre «o aí» dado à experiência afectiva como natureza primordial, inaugural.

Uma análise da Síntese passiva conduz-nos tal como conduziu Michel Henry<sup>38</sup>, à infinitude do ser aberto ao mundo. O ser-no-mundo, na sua experiência de finitude e de movimento inquieto, constitui a abertura da existência como transcendência às coisas e aos outros, o que só é possível sobre esse fundo originário de si como prova de si. Há algo em nós que orienta o nosso ser biológico, que unifica as nossas sensações que, está imerso no nosso sentir, na nossa vida.

Assim não somos unicamente um «eu penso» somos igualmente um «eu posso». O movimento do corpo é conhecido de uma maneira imediata, por uma experiência interna transcendental do próprio movimento. O que nos faz entender o corpo como corpo vivente, que não é unicamente um corpo transcendente (que na terminologia Husserliana significa aquilo que está fora de nós, a extensão) mas também um corpo transcendental (o que é dado dentro de nós, na nossa consciência). É por meio do movimento do corpo, da sua experiência interna transcendental que é revelado o ser originário do corpo e aí podemos igualmente encontrar todas as determinações da subjectividade transcendental. Podemos afirmar que a subjectividade se manifesta nas suas diversas modalidades afectivas, através das relações no mundo, relações existenciais e de oposição, vividas com as coisas e no encontro com os outros. E todas estas modalidades afectivas só podem ser consideradas como minhas na medida em que são fundadas na realidade propriamente subjectiva - essência pura da imanência e essência absoluta da manifestação - independente de toda a exterioridade e da qual procede toda a compreensão. Explicitemos um pouco mais esta noção de subjectividade com o estudo de Michel Henry. Segundo este autor, o corpo é na sua essência subjectividade, uma vez que a sua natureza originária coincide com a sua natureza sensível e é ela o fundamento de toda a existência. Por outro lado, o corpo possui ainda uma região de imanência absoluta a qual revela a unidade do corpo subjectivo. O que nos permite verificar que o nosso sentir é constitutivo, isto é, é unificador das nossas sensações, permitindo estabelecer uma relação entre o movimento e o sentir como uma relação de continuidade possibilitadora do nosso conhecimento do corpo subjectivo.

Existe um estatuto ontológico da vida interior subjectiva que é princípio de unidade da vida corporal, e tal estatuto fundamenta-se na estrutura ontológica da subjectividade indissociável: do sentir, da acção e do próprio corpo.

A singularidade da experiência afectiva vivida na sua plenitude é indizível, uma vez que o próprio ser é originariamente mistério. O que a linguagem objectiva pode fazer é mostrar a fenomenalidade afectiva na manifestação dos seus efeitos. Porém, a experiência de uma imanência afectiva não existiria se não pudesse ser por nós trazida à expressão que a diz. O que nos leva a afirmar com G. Florival que “a afectividade é participação na vida do mundo através do próprio movimento da transcendência intersubjectiva”.<sup>39</sup> É numa permanente tensão vida-morte que cada ser vai sentindo o afecto na sua polarização desejo-angústia. Essa polarização de afecto ao cruzar espaço e tempo vividos é indicadora, a partir da reversibilidade constituinte da corporeidade, da afectividade como síntese passiva imediata, presença a si do desdobramento de si. É a estrutura sexuada que permite a cada ser uma existência autêntica e que o torna participante do drama afectivo originário, possibilidade de

<sup>36</sup> GHISLAINE FLORIVAL, “*Phénoménologie de l’ affectivité*” in AAVV, *L’ affect Philosophe*, Vrin, Paris, 1990, p.104.

<sup>37</sup> M. HEIDEGGER, *El ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982.

<sup>38</sup> M. HENRY, *L’ essence de la manifestation*, Puf, Paris, s.d.

<sup>39</sup> GHISLAINE FLORIVAL, “*Phénoménologie de l’ affectivité*” in AAVV, *L’ affect Philosophe*, Vrin, Paris, 1990, p. 108.

afirmação e desenvolvimento pessoal em cada encontro relacional. A afirmação pessoal não significa porém, o ressurgimento de um personalismo ou de uma posição egocêntrica ou mesmo solipsista, pretende sim significar de modo afectivo a noção de ser como relação ética de compromisso e responsabilidade humana em que cada um se reconhece como pessoa e simultaneamente reconhece o outro como outra pessoa. É neste sentido que se pode compreender o Homem como ser situado no mundo, mas que não se reduz à situação que o circunscreve, ele tem a função de humanizar o mundo. Ora, é ainda e sempre a consciência que constitui e funda o saber, mesmo quando definida como abertura ao mundo pela intencionalidade.

E se depreendemos que a afectividade é constitutiva da consciência intencional não podemos ficar unicamente pelos ensinamentos de Husserl, temos de compreender aquilo que Merleau-Ponty pretendeu mostrar ao afirmar que para lá das formas pré-dadas, existe também uma linguagem constituída face ao vivido pré-reflexivo. Trata-se de reconhecer o paradoxo da afectividade: cogito e vivido afectivo constituem-se reciprocamente. Porém, mais do que Husserl ou Merleau-Ponty, quem melhor nos coloca a questão da afectividade é Heidegger. Em “Ser e Tempo” (§ 35 a §40) com a problemática do ser quotidiano, Heidegger revela as estruturas existenciais do Dasein e mostra a possibilidade de pensar a existência como próprio existir. A partir do Dasein, da sua dimensão existencial e através da experiência ôntica da quotidianidade revela-se a maneira como o mundo se dá a nós. É assim que a cada momento podemos saborear a brisa do ar, viver a beleza de uma paisagem, sentir o prazer de rever um amigo, emocionarmo-nos com a perda de um ente querido, entristecermos com uma má notícia. A nossa disposição afectiva comporta harmonia ou desacordo com o mundo, e o mundo manifesta toda a dimensionalidade do ser. O ser, mesmo sendo permanente tarefa a fazer, faz e confere sentido, mas o sentido precede-o sempre. Na análise da afectividade, ainda que os conceitos de experiência vivida e corpo sirvam de ponto de apoio, é o conceito de *Stimmung* que melhor orienta a nossa compreensão desta dimensão existencial. A disposição do ser se deixar ser afectado é à vez de ordem ôntica e ontológica. Fundamentalmente, ela mostra o modo de ser-no-mundo e, o que é anterior a todo o conhecimento e querer, o originário do mundo. No entanto, como nós estamos no mundo sempre felizes, tristes ou indiferentes, a *Stimmung* é ambivalente aparecendo sempre como aquilo que surpreende e comportando três caracteres: a facticidade, que deriva do facto da nossa relação constante com o passado - pessoal e impessoal; a abertura à totalidade como ser-no-mundo-com os outros na coexistência; e, por último a capacidade de ser afectado no reencontro com as coisas e os outros. É precisamente esta análise do sentimento de situação que faz surgir a angústia como reveladora da estrutura total do mundo e o aborrecimento como estrutura total do tempo. Partindo da experiência do aborrecimento Heidegger pretende mostrar-nos a estrutura originária conduzindo-nos à questão do tempo, uma vez que o aborrecimento marca o carácter próprio da nossa temporalidade. Compreender a profundidade desta relação ontológica do aborrecimento à temporalidade leva-nos primeiramente a aceder à descrição do aborrecimento vivido, superficial. Esse aborrecimento fugidivo, que de todos os modos tentamos ultrapassar ocupando-nos durante esse tempo das mais fúteis tarefas, de modo a regeitá-lo. Há um aborrecimento objectivo, que podemos ilustrar seguindo o mesmo exemplo do nosso autor: eu leio um livro, ele aborrece-me. O aspecto objectivo que deriva do objecto (livro) como aborrecido em si mesmo, é uma explicação inadequada que vamos colocar de lado, o que devemos compreender é o aborrecimento em si mesmo. É o sujeito que transporta o seu afecto para o livro, e o afecto encontra-se à vez nas coisas e em nós. Assim, o aborrecimento, tal como todos os estados afectivos, é um ser híbrido, de um lado ele apresenta um carácter activo e por outro lado revela-se como disposição passiva, o que mostra fundamentalmente o nosso modo de ser e os seus dois aspectos estruturais enraizados no tempo: a suspensão, que faz com que o tempo atrasado nos tente oprimir e, o vazio que nos deixa na indeterminação de qualquer actividade.

Há ainda o aborrecimento na sua profundidade como aborrecimento neutro. O que não é aborrecido para nenhuma pessoa, isto é dizer, não é aborrecido para mim, para ti ou para alguém, mas é simplesmente aborrecimento. E é nesta forma de aborrecimento que se manifesta o que de obscuro existe na afectividade, pois é aqui que o *Dasein* percebe que não pode opôr-se a este poder absoluto do aborrecimento. Não há nenhum limite para o aborrecimento, ele invade todos os objectos, todos os comportamentos e torna manifesta a sua maneira de nos afectar, permitindo que o Dasein se deixe interpretar por ele na sua existência. A partir daqui tudo é igual, tudo é indiferente, é o vazio total tomado de uma só vez e impedindo qualquer atitude. Tudo está suspenso, e nessa nudez aparece o si do Dasein que está lá e que tem de assumir o seu ser na totalidade das suas possibilidades porém, sem qualquer informação - eis a grande viragem, a abertura do Dasein a todas as suas possibilidades de ser autêntico, o que indica a tensão originária do Dasein na sua unicidade pontual. Heidegger encontra nos dois momentos do aborrecimento profundo a estrutura do tempo nas suas duas dimensões, a saber, ao deixar-vazio corresponde o horizonte do tempo, à tensão corresponde o instante. É o horizonte total do

tempo, o que em última análise fascina o Dasein e lhe permite apoderar-se no instante, do seu ser autêntico, da sua liberdade. O tempo indiferente na sua totalidade torna possível o surgimento do instante e a abertura do Dasein ao momento da decisão no qual ele mesmo se abre (*Da-sein*) e se torna aberto à situação.

A todos os níveis da vida afectiva joga-se a bipolaridade: afectos (prazer-dor) e estados (alegria-tristeza), vivida no instante, no fluxo temporal. Em cada afecto é a existência que é tomada na sua relação à temporalidade na sua totalidade e não unicamente em relação a cada uma das dimensões temporais. E esta consideração impõe-nos uma referência à análise da afectividade do ponto de vista ético. O meu prazer momentâneo pode na realidade ser destrutivo para a minha existência, porém a afectividade não é imediatamente portadora de valor ético, ela não depende de uma vontade consciente do sujeito. A existência encontra aqui o que constitui a sua capacidade de receptividade mais radical: a sua capacidade de ser afectada é uma disposição existencial. Aquilo que está em jogo no afecto é a relação da existência ao ser, a qual é vivida como uma doação que é oferenda ou promessa acolhida ou como uma doação que aniquila ou ameaça. E aqui reside a manifestação bipolar da afectividade. Resta compreender como através de cada situação particular o ser recebe essa dádiva que o interpela a existir e sempre o reenvia à existência do outro. O mesmo convite à compreensão faz-nos Ghislaine Florival ao afirmar que “no afecto se joga concretamente a doação do ser, sob a forma de uma modalidade particular pela qual essa doação se recebe e assume na existência”<sup>40</sup>. O outro é o *medium* de tal doação de ser, nele se anuncia a doação originária. Podemos entender daqui em diante o modo como a afectividade se estrutura entrelaçando a relação longitudinal do existir ligado ao fundo habitual do sentir com a relação vertical no encontro com os outros e que especifica a modalidade própria do sentir. Para explicar neste encontro a reciprocidade da afectividade temos de recorrer, no sentido de uma mediação metodológica, à análise genética.

O movimento do existir revela-nos os dois afectos originais, já enunciados na nossa reflexão presente, angústia e desejo. De um modo geral, o desejo abre o futuro no anúncio antecipado da promessa e liga-nos ao passado pela recordação. Porém, nesta abertura ao projecto de vida somos confrontados com a realidade da finitude, com uma existência mortal que nos faz encontrar a angústia no próprio interior do desejo. Na perspectiva das condições genéticas de toda a existência é possível falarmos do nascimento da angústia, de uma angústia ambígua tanto em relação ao passado como ao futuro.

Em relação ao passado, e voltando ao acontecimento da génese afectiva e ao momento da ruptura à nascença, porque representa a perda do prazer e da segurança acompanhada do risco de uma regressão ao indiferenciado. No que respeita ao futuro, a angústia manifesta existencialmente o ser jogado no movimento solitário de um existir a realizar.

Angústia e desejo anunciam, desde o acontecimento da primeira separação, as condições de uma temporalidade aberta condicionada, pela relação de alteridade mãe-criança, a uma temporalidade existencial. A mesma relação de alteridade só pode transformar-se numa relação polar objectiva se, a criança se puder desligar dela para encontrar o seu ponto de vista acerca da mesma, só possível através do complexo de Édipo numa situação triádica.

Objectivação e resolução edípica são existencialmente contemporâneas. E a criança descobre nesta relação afectiva a sua própria singularidade polarizada: através do seu próprio corpo, ela pode identificar-se com um dos dois polos parentais do desejo e entrar no tempo da sua própria história individual. G. Florival alerta-nos para a importância e profundidade dessa relação quando diz que “a relação parental, enquanto assumida afectivamente pela criança, engendra de uma vez por todas o compromisso no tempo e a sua abertura ao «sentido»”<sup>41</sup>. Ela comporta uma significação afectiva imediatamente simbólica, cultural, relacional, marcada pela connaturalidade afectiva, mediada pelo corpo segundo a sua própria polaridade e aberta ao projecto de uma *parole* pessoal.

O próprio ser é encarado como dádiva da qual brota uma dimensão afectiva através da qual se efectua a sua singularidade como pessoa. Num pensamento mais agostiniano ousaríamos dizer que esta dimensão afectiva deve ser por cada um acolhida como um dom Divino inquestionável e misterioso, acolhido em silêncio e desenvolvido como apelo a realização inter-pessoal. Numa crescente consciência de finitude duma vida que a cada instante nos escapa nessa caminhada em direcção à morte.

---

<sup>40</sup> GHISLAINE FLORIVAL, “*Vie affective et temporalité*”, Revue Philosophique de Louvain, Tome 85, Maio 1987, p.217.

<sup>41</sup> GHISLAINE FLORIVAL, “*Vie affective et temporalité*”, Revue Philosophique de Louvain, Tome 85, Maio 1987, p.221.

Mas que paralelamente nos reenvia a cada instante a um tempo primordial originário, pleno de sentido e afectividade e que se constitui em projecto de existência, numa atitude de compromisso e abertura desde sempre às coisas, aos outros e ao mundo; enfim, ao horizonte inefável, indizível de transcendência e imanência simultâneas.

## Capítulo 2

### Corpo, pessoa e afectividade. Da fenomenologia à ética.

#### 2.1 - Pessoa e responsabilidade ética: A Responsabilidade pessoal segundo René Simon.

O Homem é pessoa, na medida em que é um ser de relação. Esta relação é constituída de si. Para isso, o homem não é um indivíduo isolado, fechado sobre si mesmo. Este ser de abertura aos outros, reconhece-se como único e irrepetível, como fim em si mesmo, com capacidade de agir racional e livremente. Ele encontra-se, inventa-se, na medida em que se perde nos outros, em que se derrama na relação. Uma relação que é originária, apelo à resposta pela palavra e pela acção, pelo dizer e pelo agir, a uma «vocação». A pessoa designa-se imediatamente na sua singularidade individual, porém, é sempre na relação com o outro que ela se constitui, revela a sua grandeza e se torna efectivamente numa pessoa responsável. É aqui que a ética começa, com a relação com o outro, com a emergência da iniciativa humana. É a acção humana que verdadeiramente nos faz interrogar o estatuto das condições da própria acção. Impõe-se então uma reflexão de modo a clarificar aquilo que é constitutivo da acção humana enquanto tal. Nesta medida podemos tentar encontrar as normas, os critérios de orientação da acção, tendo como ponto de partida neste campo a noção de responsabilidade em ordem ao questionamento da pessoa na sua relação responsável.

Vamos centrar a nossa análise nos importantes estudos, que neste contexto, têm sido elaborados com o rigor e a profundidade próprias de um dos grandes pensadores do nosso tempo, o teólogo francês René Simon, mais especificamente na sua obra *Éthique de la Responsabilité*<sup>42</sup>.

Antes, de emergirmos na problemática da responsabilidade, impõe-se uma incursão à distinção estabelecida entre os termos de ética e moral. O interesse particular desta distinção reside nos autores, que à vez, os opoem e os unem. É o caso do sentido que lhes atribuiu P. Ricoeur e E. Lévinas. Porém, sempre se encontra entre os termos algo de análogo, e a distinção «ética-moral» e sua articulação liga-se a temáticas essenciais do pensamento. Interessa-nos de modo particular a distinção estabelecida por P. Ricoeur, mas reconhecemos, tal como René Simon, o carácter convencional da distinção atribuída aos dois termos pelo autor referido, designando, como oportunamente afirmámos, um dos conceitos, a dimensão teleológica do agir humano e o outro, a dimensão deontológica. O seu maior interesse é a possibilidade de designar por «ética» o dinamismo da procura ética e sua efectuação limitada ao agir sob a regulação das normas. Uma das características de distinção dos dois termos é precisamente a tensão existente entre uma e outra, donde, em cada situação em que temos de aplicar um ou outro dos dois termos, nós sentimos o apelo de realização de um e outro. Por aqui se compreende porque, R. Simon prefere utilizar a expressão «ético-moral». Simon retoma a estrutura ternária de Ricoeur como «triângulo-base da ética», tomando como indiferente qualquer um dos polos («eu», «tu», «ele») como ponto de partida uma vez que qualquer um exige a sua referência aos outros dois, tendo por condição última a unidade dos três na dialéctica que os anima.

Simon privilegia o polo da instância «Tu» e da atitude de «solicitude» para expor a sua teoria sobre a responsabilidade. Como ele próprio afirma “a relação ao outro e ao mundo é determinante na constituição do sujeito”<sup>43</sup>. Essa relação é considerada por um lado dada, como estrutura incoativa, e por outro lado ela mesma é dadora no seu próprio desenvolvimento.

Mas nesta relação, o outro é aquele que diante de mim tem uma face, que fala e que me solicita. Não consideramos aqui a relação de intersubjectividade em que ambos os constituintes da mesma, são dados em igualdade. O sentido estritamente ético da relação de responsabilidade que nos preocupa de momento é assinalado pela relação de alteridade designada numa assimetria originária e como tal irredutível. É desse sentido que se ocupou Simon, o sentido da “responsabilidade anterior a toda a situação de reciprocidade e de igualdade”<sup>44</sup>. Denota-se assim a responsabilidade como apelo e

<sup>42</sup> RENÉ SIMON, *Éthique de la Responsabilité*, Ed. Cerf, Paris, 1993.

<sup>43</sup> RENÉ SIMON, *Éthique de la Responsabilité*, Ed. Cerf, Paris, 1993, p.88.

<sup>44</sup> RENÉ SIMON, *Éthique de la Responsabilité*, Ed. Cerf, Paris, 1993, p.157.

vocação antes de qualquer iniciativa pessoal. O nosso autor fala também de Amor, o que nos leva nesta linha a encontrarmos o pensamento de Lévinas, Jean-Luc Marion e Finkielkraut ao considerarem o Amor inicial desenhado sobre um fundo de respeito primordial, de uma vulnerabilidade, de uma responsabilidade que me assinala desde logo a presença do outro. Lévinas diria mesmo, neste contexto, que eu sou responsável pela responsabilidade do outro, que o Amor me precede como apelo que vem do outro. O Amor designa deste modo a prova da responsabilidade, num conjunto de elementos, que pode exprimir-se através da conjugação verbal «respondo a, respondo com, respondo para outro». Nota-se aqui a irrupção do outro de modo independente da minha liberdade e responsabilidade. O outro surge como apelo ao qual se tem de responder no discurso e na acção. O termo responsabilidade comporta a noção de «resposta», quando alguém é responsável queremos dizer, que se encontra em situação de ter de responder a qualquer coisa.

Colocada a responsabilidade como passividade pré-original, resta-nos a questão da decisão livre e de uma responsabilidade activa. A responsabilidade que não vem do outro mas que designa uma relação de natureza ética em que eu sou convocado ao serviço do outro numa atitude de bondade. É por aqui que somos conduzidos a uma transcendência que jamais se conhece totalmente, mas como afirma René Simon “que se deixa aproximar somente pela «visage» do outro homem, na sua pobreza e no seu sofrimento”<sup>45</sup>. Se nos situarmos nos escritos Bíblicos compreendemos em vários textos a profundidade da responsabilidade assumida pelo homem sofredor e descobrimos igualmente o enraizamento do pensamento de Lévinas em noções e metáforas como: eleição, expiação, santidade, infinito... Invocamos deste modo situações de densidade existencial muito forte em que a responsabilidade é o sentimento que me compromete, já não com o passado, mas com o futuro indeterminado, e aqui importa referir de modo particular as situações em que é da nossa iniciativa que depende o que acontecerá ao outro.

É por esta via que podemos afirmar que responsabilidade ética não se pode reduzir à simples relação de alteridade. A relação de alteridade não tem qualquer significação se não releva da instituição, da norma e da lei. Como muito bem nota Simon “ a ilimitação da minha responsabilidade em respeito ao outro e a incessante correcção que deve ser suscitada com a irrupção do terceiro estão desde sempre aí ”<sup>46</sup>. Em Ricoeur este apelo mostra uma relação reversível. A terceira pessoa é ainda uma pessoa, é contemporânea das duas anteriores e a sua razão de ser objectiva.

Na relação intersubjectiva está presente a 3ª instância como regra e instituição. A relação triádica é sempre dada como ponto de partida no dinamismo do movimento que a percorre, no reconhecimento e no respeito das diferenças existentes entre a minha liberdade e a tua liberdade, entre a minha e a tua responsabilidade, através da mediação da instituição. Simon é inovador na utilização do termo instituição pois vê na sua posição de exterioridade uma «unidade plural», unidade de uma relação dinâmica e constitutiva das diferenças na sua própria identidade. E só assim podemos entender a regra e a instituição como instâncias concretas deste processo de identificação diferenciada e possibilidade de existência da comunidade de pessoas. É a partir do seu fundo originário que se erigem os valores, as normas, os imperativos, as proibições, enfim, como o próprio autor nos diz “que se estrutura a vida em comum dos indivíduos e dos grupos colocando em jogo a forma da lei como princípio de universalização das máximas de conduta”<sup>47</sup>. A instituição em última análise assegura as referências objectivas comuns de ordem juridico-moral e a tradição cultural. Sem a referência à instituição não poderia haver qualquer projecto de vida, ela é a condição indispensável ao desenvolvimento harmonioso dos indivíduos e dos grupos, embuídos de interesses divergentes só ultrapassados pelas soluções de compromisso. E é a própria instituição que assegura as relações interpessoais para além dos termos que as separam, isto é, por meio da instituição eu reconheço esta terceira pessoa anónima que me é revelada no discurso onde ela própria se encontra representada. E é esse carácter de anonimato que precisamente me faz compreender e ter em consideração os sem-nome, pois eles são essencialmente pessoas, semelhantes. É ainda esta via da instituição e da regra que nos leva a entender a passagem da ética à moral na perspectiva de Ricoeur. Por esta via encontramos igualmente a noção de valor.

O valor está próximo das noções abstractas de: justiça, fraternidade, igualdade, solidariedade. A noção de valor faz referência a uma regra que está já presente e inscreve-se na história cultural, ela reaproxima-nos do termo «le» e simultaneamente reenvia-nos ao polo «Eu», pois apela à avaliação e à preferência. E por último faz intervir o polo «Tu». O valor apresenta-se assim como um compromisso entre as preferências das consciências singulares e as situações eticamente já determinadas. A sua

<sup>45</sup> RENÉ SIMON, *Éthique de la Responsabilité*, Ed. Cerf, Paris, 1993, p.160.

<sup>46</sup> RENÉ SIMON, *Éthique de la Responsabilité*, Ed. Cerf, Paris, 1993, p.164.

<sup>47</sup> RENÉ SIMON, *Éthique de la Responsabilité*, Ed. Cerf, Paris, 1993, p.92.

objectividade reside precisamente na sua inscrição numa história cultural através da instituição e da regra, o que o faz aparecer como esse jogo entre as liberdades e as situações éticamente qualificadas. Se, como dissemos, é a partir do valor que nós passamos à moral, isto é, à ordem das relações e das condutas definidas pelo imperativo e pela lei. Nós encontramos-nos perante a norma, como a entende René Simon “a norma que se apresenta como uma regra objectiva à qual a minha actividade é conforme e que tem valor moral”<sup>48</sup>, a «norma-obrigação» que me obriga sob as condições de interdição, imperativo e lei.

Embora a norma reúna as três noções: interdição, imperativo e lei, uma vez que têm em comum a ideia de objectividade e de universalidade, convém explicitarmos o sentido de cada um dos termos. Fixemo-nos primeiramente na interdição: ela revela um ser dividido entre o seu interesse egoísta e uma preferência acentuada pelo dever. A interdição simboliza uma fractura, uma ruptura. O sujeito, o grupo, a comunidade, está diante de algo como um obstáculo, como uma resistência à sua conduta. Mas, no seu sentido mais profundo, a interdição situa-se no seio da intenção ética, como nos refere Simon, “entre aquilo que podemos considerar um processo de humanização estendido a uma utopia sempre a vir, de um lado e de outro, aquilo que em mim e em nós, opõe uma resistência a essa efectivação”.<sup>49</sup>

A interdição eleva-se, portanto, sobre um fundo de Transcendência, e deste modo deixa de ter unicamente o sentido inicial de delimitar e erigir fronteiras entre o indivíduo e a sociedade, para encontrar o seu sentido essencial de abertura, de possibilidade de criação de um espaço de liberdade entre mim e os outros. É por aqui que nos é permitido encontrar e reconhecer as regras para os nossos desejos e liberdades, a própria interdição é possibilidade de reconhecimento e comunicação efectivas. Quase em geito de jogo linguístico com os termos, podemos concluir com Simon “a interdição deriva numa *entre-dicção*, num *entre-dizer*, numa *inter-locução*, que se completam na *inter-acção*”<sup>50</sup>.

Só deste modo o ser humano pode «provar» o sentimento da responsabilidade, na medida em que ele está dividido interiormente, numa palavra à medida do pensamento de Ricoeur, na medida em que se encontra cindido. Dito de outro modo, ele é já o que ele podia ser, é igual a si mesmo, mas ele ainda não é o seu apelo a ser, ainda não é plenamente o que poderá ser. Nesta tensão interior fundamental do ser, entre o ser que ele se dá a si próprio no presente e o ser que aparece a si mesmo como o que pode vir a ser, é que se funda a responsabilidade. Refira-se ainda, que o ser a vir não é um ser exterior, ele é uma espécie de invólucro do ser presente, do ser actual e constitui-se como exigência. Donde, só podemos afirmar-nos como responsáveis na medida em que «provamos» em nós essa exigência do ser a vir, a acontecer como acabamento de nós próprios. A verdadeira resposta que a responsabilidade requer de cada um é, em última análise, a resposta ao mais profundo apelo ao acabamento do ser por si mesmo. E a iniciativa é em parte aquilo que é agora, no presente, e em parte é sempre a sua própria antecipação. Ser responsável é poder responder por aquilo que fazemos de nós mesmos nessa caminhada em direcção ao futuro, e em cada instante, em cada resposta está já aí o próprio ser a ocorrer.

Podemos concluir a nossa reflexão, afirmando que a força da responsabilidade reside no facto de a responsabilidade que cada ser humano, cada pessoa tem por si mesmo é simultaneamente uma responsabilidade para com todos os homens, e assim para com toda a realidade criada.

Quer seguindo a perspectiva ética de Ricoeur definida pela «visée» de uma vida boa com e para o outro nas instituições justas, quer se opte pela perspectiva de Lévinas de uma responsabilidade originária identificada na relação com o outro, quer ainda a responsabilidade de René Simon e seu sentido enraizado no próprio apelo do ser. O que se erige sempre como mais importante é essa proximidade do ser ao infinito, de algo originário que se anuncia e que confere sentido ao agir humano. A abertura à Transcendência como exigência de unificação, de autenticidade, de resposta verdadeiramente humana.

---

<sup>48</sup> RENÉ SIMON, *Éthique de la Responsabilité*, Ed. Cerf, Paris, 1993, p.106.

<sup>49</sup> RENÉ SIMON, *Éthique de la Responsabilité*, Ed. Cerf, Paris, 1993, p.107.

<sup>50</sup> RENÉ SIMON, *Éthique de la Responsabilité*, Ed. Cerf, Paris, 1993, p.108.

## **2.2 - A responsabilidade moral colectiva. A dimensão da intersubjectividade na perspectiva de Hans Jonas.**

Actualmente, a intervenção da acção humana é tão preocupante quanto inovadora. O homem através do seu saber desenvolveu novas técnicas e introduziu na vida quotidiana um modo de estar intimamente ligado à tecnologia. Os meios técnicos são cada vez mais perfeitos, operando as mais diversas transformações sobre a natureza. Porém, à medida que os progressos científicos vão sendo aplicados, o homem vai sucessivamente alterando o seu modo de vida, podemos mesmo dizer, a sua qualidade de vida. Se as transformações tivessem unicamente sentidos positivos, não resultaria daqui qualquer tipo de preocupação ou necessidade de reflexão, mas a verdade é, que todo o desenvolvimento suscita novas questões, novos problemas para os quais o homem tem de encontrar uma resposta ética inteiramente nova.

Diante da novidade das questões, uma atitude ética surge necessariamente como a busca de harmonia entre as decisões que se prolongam na acção e a obrigação de escolher a melhor solução. Para compreendermos toda a problemática ligada a esta nova ética, é necessário determo-nos um pouco no significado da própria ciência. A ciência, com ela dizemos todas as ciências, não é um fenómeno natural. Como muito bem nos fez notar Jean Ladrière “a atitude científica é de natureza artificial”.<sup>51</sup> A ciência para aparecer necessita que no espírito humano se encontrem as condições fundamentais para o seu surgimento.

A nossa reflexão surge no âmbito de uma problemática ligada à necessidade de articular os novos desenvolvimentos científicos com uma nova ética centrada no princípio de uma responsabilidade colectiva.

Feita a análise da questão da responsabilidade pessoal, o que nos preocupa de momento é essencialmente a problemática da responsabilidade no contexto do pensamento do autor de *Le Principe Responsabilité*, Hans Jonas<sup>52</sup>. Logo na apresentação da obra em questão encontramos a sua importância enunciada por Greisch, como uma exigência de meditação acerca desta situação paradoxal, numa tentativa de desembaraço dos problemas emergentes através do rigor do conceito de imperativo categórico e das normas racionais válidas para o agir ético numa situação inédita. Tendo sempre em vista o futuro, mas o futuro próximo, a nova orientação do conceito de responsabilidade implica a sua aplicação no direito civil e penal. Donde, o conceito de responsabilidade está intimamente ligado ao conceito de imputabilidade, na medida em que na esfera da acção qualquer agente se encontra numa relação de reciprocidade com o outro e tem de responder perante os actos praticados.

Para Hans Jonas ser responsável significa aceitar o ser «*pris en otage*» por aquilo que nele há de mais frágil e mais ameaçador. Somos os arquitectos da sociedade do futuro, desse modo somos já prisioneiros do futuro que construímos. É o agir mesmo da humanidade futura que é visado, através do seu viver e da sua sobrevivência. E aquilo que pode ameaçar o homem ao nível da sua vivência é tão complexo que basta referirmos alguns dos perigos para ponderarmos seriamente nestas questões, atendamos ao caso da situação actual do ecossistema e suas consequências devido à actividade humana, ou aos problemas levantados com as novas técnicas de reprodução e de prolongamento da vida. Estas são unicamente algumas das variadas ameaças a que o homem está exposto actualmente, mas não podemos esquecer, que é o homem quem coloca em perigo o homem.

H. Jonas tem como preocupação os riscos da tecnologia, como ele mesmo diz “a submissão da natureza destinada à felicidade humana é arrastada, pela desmedida do seu sucesso, que se estende actualmente à natureza do próprio homem”.<sup>53</sup> Em nenhuma época como a nossa se fez acentuar tanto os perigos e os riscos da tecnologia sobre o próprio mundo humano, uma vez que é o futuro da humanidade que começa a ser colocado em questão. O que é preocupante é a possibilidade dos efeitos incontroláveis da *praxis* técnica. Presentemente, essa é a grande questão colocada à humanidade face ao horizonte indeterminado do futuro a par da necessidade de uma nova obrigação moral imposta pela presença do homem num mundo futuro ameaçado. Por todos estes motivos enumerados é que podemos falar de um novo sentido de responsabilidade. Assim, a responsabilidade é tomada por Hans Jonas na sua irreversibilidade, no seu sentido único. O seu pensamento encontra-se com o de Lévinas, na fragilidade e vulnerabilidade da responsabilidade.

<sup>51</sup> JEAN LADRIÈRE, “*Approche philosophique de la problématique bioéthique*”, in *Revue des Questions Scientifiques*, Bruxelles, 1981, 152 (3), p. 353-383.

<sup>52</sup> HANS JONAS, *Le Principe Responsabilité*, ed. Cerf, Paris, 1990.

<sup>53</sup> HANS JONAS, *Le Principe Responsabilité*, ed. Cerf, Paris, 1990, p.13.

Segundo o autor, a ética tradicional, em nenhuma das suas perspectivas - teleológica, deontológica ou discursiva, é capaz de encontrar uma resposta viável para a gravidade da situação actual. O objecto da ética tradicional eram as relações humanas, tanto no plano intersubjectivo como no plano colectivo, implicando reciprocidade e correspondência de direitos e deveres. Porém, face ao inédito poder que o homem adquiriu com os progressos científicos e técnicos, impõe-se um novo conceito de responsabilidade e bem assim, uma nova ética. Como o autor afirma, estamos perante algo novo, “a nova terra da prática colectiva, naquela em que entrámos com a tecnologia de ponta, é ainda uma terra virgem da teoria ética”.<sup>54</sup>

Se atendermos à perspectiva Kantiana de uma relação dever - poder inaugurada com a expressão «Se tu deves, tu podes», numa altura em que o equilíbrio natural não era perturbado mas antes considerado um estado de equilíbrio permanente e limitado no espaço e no tempo. Podemos entender, que devido a um acréscimo considerável de saber e poder de agir do homem, hoje reclama-se uma ética tão nova como as novas eventualidades a serem confrontadas, e a fórmula que melhor se adequa à nossa realidade é a fórmula ética de Hans Jonas: “Tu podes, tu deves”<sup>55</sup>. É a natureza e a amplitude desse poder que determinam a responsabilidade. Ora, se o dever é comandado pelo poder tecnológico e este por sua vez, pode tornar-se de tal modo incontrolável e imprevisível, que seja capaz de destruir de modo irreversível as condições de existência do homem, então, eis-nos perante uma questão difícil.

A responsabilidade na medida em que versa sempre um futuro longínquo e um presente, começa ela própria a estar sob ameaça uma vez que o futuro é cada vez mais incerto e indeterminado. A orientação do novo princípio de responsabilidade é em direcção a um futuro que excede o horizonte fechado à interioridade daquele agente que pode reparar os seus actos. É uma responsabilidade fundamentada e distinta definitivamente do carácter de imputabilidade. Logo, como nos faz entender Hans Jonas, a responsabilidade surge-nos agora de modo indefinido, devido a esse carácter de imprevisibilidade e ignorância perante o nosso agir presente, e de modo imperioso, pelos valores e finalidades que são postos em jogo. Resulta daqui um novo princípio ético fundamental, enunciado por Hans Jonas do seguinte modo: “jamais a existência ou a essência do homem na sua integralidade, devem ser postas em jogo no futuro”<sup>56</sup>.

Isto é, a existência do ser humano não deve ser posta em questão, há em respeito à existência humana uma obrigação absoluta, a obrigação de existir. E assim, não pode elaborar-se um princípio da responsabilidade sem nele estar implicada a vida humana. A inclusão da vida no fundamento do princípio de responsabilidade, é imposta pelo próprio estatuto ontológico do mesmo princípio, pois, o que se impõe justificar é a continuação da existência. O que se pretende é a preparação de um futuro capaz de permitir a sobrevivência do homem, numa atitude de respeito pelas suas condições físicas e biológicas.

O princípio primeiro duma ética deste tipo, como escreve Hans Jonas, “não se encontra a ele mesmo na ética enquanto doutrina do fazer, mas na metafísica enquanto doutrina do ser, onde a ideia do homem forma uma parte”<sup>57</sup>. Seguindo o argumento de Leibniz o possível passa à existência na medida em que a sua essência se encontra no ser divino, donde a essência implica a existência, razão suprema desta pretensão a ser. Jonas modifica o argumento leibniziano no sentido de uma exigência ética. Em seu entender, o dever- ser de algo é oposto ao nada, e o único ser capaz de implicar o seu próprio dever- ser é o ser vivo e com ele a vida. Esta afirmação ontológica originária é condição para a afirmação de que é a possibilidade do valor que conduz ao dever-ser. “O valor ou o «bem» é a única coisa pela qual a possibilidade reclama a existência - que funda segundo uma reivindicação do ser, um *dever-ser*”<sup>58</sup>. Encontramos assim, uma finalidade no interior da própria natureza humana. A vida é orientada para fins e em todo o fim é o ser que se reclama a favor dele mesmo e contra o não ser. O que nos conduz à tese de uma ontologia do bem, isto é, há um apelo que vem do bem e que obriga a consciência, como nos ensina Hans Jonas “Escutar este apelo é precisamente o que ordena a lei moral”<sup>59</sup>.

Concluimos, que no plano humano é o bem que contém em si a exigência da sua realidade à maneira de um imperativo. Neste sentido Jonas, regeita os dois «dogmas»: o que não considera a existência da metafísica e o da impossibilidade de passar do ser ao dever-ser. Com as novas

<sup>54</sup> HANS JONAS, *Le Principe Responsabilité*, ed. Cerf, Paris, 1990, p.15.

<sup>55</sup> HANS JONAS, *Le Principe Responsabilité*, ed. Cerf, Paris, 1990, p.177.

<sup>56</sup> HANS JONAS, *Le Principe Responsabilité*, ed. Cerf, Paris, 1990, p.62.

<sup>57</sup> HANS JONAS, *Le Principe Responsabilité*, ed. Cerf, Paris, 1990, p.70.

<sup>58</sup> HANS JONAS, *Le Principe Responsabilité*, ed. Cerf, Paris, 1990, p.76.

<sup>59</sup> HANS JONAS, *Le Principe Responsabilité*, ed. Cerf, Paris, 1990, p.123.

tecnologias e o novo conceito de saber científico exige-se cada vez mais a presença de uma metafísica. Mas retomemos a questão da responsabilidade, neste ponto essencial, para caracterizarmos aquela que no dizer de Hans Jonas “é a origem e o modelo de toda a responsabilidade”<sup>60</sup>, a responsabilidade parental.

A responsabilidade parental é de natureza ontológica, pois a nova criança totalmente dependente dos seus progenitores, introduz neles a obrigação incondicional de lhe assegurarem as condições de desenvolvimento da sua existência. É esta responsabilidade irrevogável e irreversível que nos permite entender a responsabilidade em toda a sua amplitude, aplicada a todas as pessoas. Cada pessoa, enquanto existente, pode sempre atribuir-se a responsabilidade última dos seus actos, aí reside a sua autenticidade.

---

<sup>60</sup> HANS JONAS, Le Principe Responsabilité, ed. Cerf, Paris, 1990, p.179.

### **2.3 - Responsabilidade ética e solicitude: problemática corpo e afectividade em Paul Ricoeur.**

Nos pontos anteriores deste capítulo reflectimos já sobre a responsabilidade do ponto de vista pessoal e colectivo, retomamos agora o pensamento de Ricoeur para nos centrarmos na problemática do corpo e da afectividade, agora numa perspectiva ética.

Quando nos referimos à questão da pessoa, desde logo a identificámos como um particular de base a partir da sua individualização, ora afirmamos agora a pessoa como particular de base a partir do seu próprio corpo, uma vez que só o corpo pode ser localizado num único esquema espacio - temporal. Logo no primeiro capítulo aprofundámos a temática complexa do corpo mas numa linha fenomenológica, recorremos neste momento à reflexão ética para equacionarmos de modo mais completo o critério do corpo como critério primeiro de acesso à noção de pessoa. Dizer que as pessoas são os corpos, é uma afirmação um tanto evasiva e ténue, o que vamos procurar explicitar é antes a pessoa que possui um corpo, a pessoa que tem como referência o seu corpo, precisamente porque o possui.

Se regressarmos à referência identificante da pessoa, constatamos que ao falarmos de pessoas queremos dizer, entidades. Não nos interessa agora a pessoa com poder de autodesignação, a pessoa que se designa como um «si». A nossa preocupação primeira é o surgimento dos indivíduos, desde logo, como dependentes do seu esquema espacio - temporal. Neste sentido, entendemos que este critério é o que nos faz ser únicos, é ele que nos contém, nos possui e nos permite ligar-mo-nos a nós próprios.

Mas assim, caíriamos no risco de ocultação da questão do «si», tal como Strawson na sua obra *Les Individus*<sup>61</sup>. No risco de uma identificação ambígua. Segundo Ricoeur “a identidade é definida como mesmidade e não como ipseidade”<sup>62</sup>, e o primado da mesmidade em relação ao «si» é evidente na reidentificação. Isto é, mais do que a possibilidade de vários interlocutores falarem da mesma coisa, é a possibilidade de eles identificarem uma mesma coisa na multiplicidade dos seus efeitos e ocorrências. E ainda aqui, é a referência espacio -temporal a condição dessa possibilidade. Qualquer coisa só pode ser considerada a mesma numa referência sua em tempos diferentes. No entanto a mesmidade essencial é a da referência espacio - temporal em si mesmo, uma vez que se não fosse tal referência idêntica não poderia ocorrer nenhuma identificação, nenhuma mesmidade.

O que nos pode impedir de uma consideração de identidade ambígua é tão só a compreensão dessa difícil problemática que diz respeito à maneira como o nosso corpo é também idêntico. A dificuldade reside no facto de a mesmidade do nosso corpo ocultar a sua ipseidade. Isto é, o nosso corpo próprio é por um lado um corpo qualquer, no sentido em que é algum corpo situado no meio de outros corpos, mas por outro lado um aspecto de «si», a sua própria maneira de aceder ao mundo. Só recorrendo à pragmática da linguagem podemos intentar resolver a dificuldade.

A referência identificante reenvia-nos à questão da auto-designação, e aqui irrompe a teoria da reflexibilidade como possibilidade de o «si» visar as três pessoas gramaticais - «eu», «tu», «ele». Donde, todas as pessoas possuem uma consciência que lhes permite designarem-se a si mesmas em primeira pessoa, dito de outro modo, todas as pessoas através de um acontecimento mental podem ter uma experiência em primeira pessoa, todas as pessoas são seres ou entidades portadoras de auto-designação.

A receptividade pode ser encarada na medida em que a lei determina a liberdade, o afecto. Por aqui podemos recorrer a uma confirmação com o apoio dos escritos que Kant reservou na *Crítica da Razão Prática* ao respeito. O respeito é o sentimento, a afeição ao princípio de autonomia, é o *mobile* de um factor de passividade centrado no coração do próprio princípio de autonomia. O respeito em Ricoeur não pode ser entendido sem a sua referência à estrutura ética triádica. O respeito devido às pessoas não pode constituir um princípio heterógeno, o respeito só pode efectivar-se e desenvolver-se no plano da obrigação, da regra. Assim, a norma do respeito devido às pessoas liga-se à estrutura dialógica da «visée» ética, bem assim à solicitude. Para explicar a significação do respeito assim entendido, recorreremos à regra de ouro, que o próprio Ricoeur enumera também: “ Não faças ao teu próximo o que detestarias que ele te fizesse”<sup>63</sup>. Esta regra não é de índole filosófica, ela aparece em moldes diferentes em escritos Evangélicos e em outros escritos religiosos e culturais, mas compete à filosofia esclarecer o seu sentido e encontrar a sua justificação. O que esta regra traz de novo à nossa reflexão é o seu carácter de abertura aos acontecimentos inéditos e desse modo à iniciativa moral. E a necessidade de filiação entre a solicitude e a norma. Em sentido positivo, aquilo que é, ou pode ser permitido, é aquilo que pode resultar em favor de mim mesmo e simultaneamente em favor do outro. Em sentido negativo, aquilo que é

<sup>61</sup> P. STRAWSON, *Les Individus*, ed. Seuil, Paris, 1973.

<sup>62</sup> PAUL RICOEUR, *Soi-Même comme un Autre*, ed. Seuil, Paris, 1990, p.45.

<sup>63</sup> PAUL RICOEUR, *Soi-Même comme un Autre*, ed. Seuil, Paris, 1990, p.255.

proibido, interdito, é aquilo que pode resultar de uma acção não correcta, nem para mim nem para nenhuma outra pessoa. Temos aqui patente a norma da reciprocidade e a sua exigência de desenvolvimento sobre uma dissimetria entre os protagonistas da acção, ou seja, de um lado encontramos o agente e do outro a vítima.

Todas estas considerações alertam-nos para as consequências da interacção. As relações humanas nem sempre são benéficas ou harmoniosas, nem sempre são relações de solidadriedade, amizade ou amor, há que considerar as influências negativas e num sentido extremo a possibilidade de ocorrência de uma quebra total de relações através da morte. Entre os dois extremos da interacção humana, amor e morte, desenvolvem-se outros estados intermédios classificados também por sentidos positivos ou negativos, e que podem igualmente equivaler-se num desenvolvimento desde a solicitude até à interdição da morte. Podemos ilustrar alguns, tais como, a violência, a mentira, a tortura, sob condição de resposta negativa como forma de interdição. Dito à maneira de Paul Ricoeur “a todas as figuras do mal responde o *não* da moral”<sup>64</sup>. Entendemos melhor porque é o primado da ética sobre a moral que ainda por aqui se afirma, pois, é a solicitude o modo positivo que sempre se deve defender e instaurar, e que nos faz preservar a nossa dignidade. Mas esta relação da solicitude com o princípio ético não oferece uma leitura linear, é preciso determo-nos um pouco mais pois o autor que vimos seguindo, suscita a nossa reflexão sobre a incidência desta questão. A solicitude e a estima de si não podem viver-se nem pensar-se uma sem relação à outra.

---

<sup>64</sup> PAUL RICOEUR, Soi-Même comme un Autre, ed. Seuil, Paris, 1990, p.258.

## Capítulo 3

### Corpo, pessoa e afectividade. Da ética à bioética

#### **3.1 - A dimensão bioética da dignidade da pessoa humana. O relacionamento intersubjectivo nas situações limites a partir das considerações de Verspieren.**

Ao abordar a questão da dignidade da pessoa humana, no domínio da Filosofia e da Ética, encontramos-nos frequentemente perante considerações gerais de conteúdo impreciso e vago e com fundamentos discutíveis. Enquanto as formulações científicas se nos apresentam com exactidão e rigor e são quase universalmente aceites sem crítica ou discussão, os princípios e normas éticas requerem ponderação e dificilmente se chega a um acordo, dada a profundidade das questões. No entanto se pretendemos adentrarmo-nos nas questões que verdadeiramente se constituem como profundas e fundamentais para a nossa vida, teremos de aceitar as dificuldades inerentes. A própria tecnologia, os progressos científicos, a engenharia genética, as ciências biomédicas, ao levantarem continuamente problemas que requerem soluções viáveis, «forjam» uma Ética capaz de satisfazer a necessidade de explicar racionalmente os problemas humanos e de pautar os comportamentos do homem, nesse contexto começa a surgir uma nova disciplina - a bioética.

O projecto actual da ciência tecnológica traduz-se no conhecimento para dominar, isto é, no domínio despótico do mundo dos factos, incluindo o homem, a sua vida e a sua morte. Há no entanto quem pretenda defender a natureza desse domínio, quem reconheça a necessidade de um equilíbrio ecológico, quem se preocupe com o respeito pela dinâmica própria da natureza e suas leis. E, porque não intentar compreender e reconhecer igualmente a existência da natureza humana? Porquê a resistência e as contínuas pressões àqueles que se preocupam com o comportamento e as acções humanas, com questões tão peculiares como as de definir a natureza humana, estabelecer condicionantes à sua acção e fundamentar princípios básicos de respeito pela vida, pela liberdade, pela igualdade. Será que actualmente o homem iludido pela pretensão de um modo de ser incondicionado e absoluto, pretende rejeitar qualquer tipo de condições, determinações ou limites?! A Ética não poderá deixar de se preocupar com a práxis humana procurando sempre a mediação entre a razão e a liberdade.

Pensadores de todos os tempos consideraram o homem o centro das suas reflexões, procurando a sua verdadeira natureza, a característica peculiar que o distingue de todos os outros seres, aquilo que o pode constituir num valor absoluto, digno de respeito, desde a sua origem até ao seu fim. Só o Homem pode afirmar-se como criatura única no Universo, capaz de assumir livremente o seu próprio destino como autor único e insubstituível do seu próprio actuar, mas dotado de uma razão que o submete a uma lei conatural. A vida pertence à Pessoa, vimos já que é um dom pessoal, mas que se derrama no outro. A vida não se esgota, pois, em cada pessoa, ela dilui-se na sociedade, nas relações interpessoais. O que torna o homem um valor absoluto é a sua dignidade. Assim, a dignidade da pessoa deve ser fundada em leis universais e imutáveis, que a razão deve por si mesma encontrar. A dignidade é uma ideia que situa a perfeição moral do homem numa antropologia que permite deduzir obrigações morais.

Mas o que entendemos por dignidade? Hoje, a palavra é empregue com sentidos muito diferentes, provocando múltiplas contradições. Assim, a expressão: Dignidade da pessoa, impôs-se na nossa própria cultura. Analisemos o que significa o termo dignidade no sentido social e moral. No primeiro sentido, dignidade designa o posto, a função reconhecida a uma pessoa em função dos seus méritos. Esta conotação de dignidade é informante e não inalienável. Ela pode ser retirada à pessoa ao mesmo tempo que a sua função. Mais frequente é o uso do termo com sentido moral, e que no contexto da nossa análise se torna mais importante. A dignidade entendida desse modo liga-se ao comportamento de uma pessoa diante de uma prova, isto é dizer, que a moral, a dignidade, devem conduzir o comportamento da pessoa.

O enquadramento da nossa reflexão com Verspieren, impõe-se como condição de compreensão, de um lado, desta consideração da dignidade nas relações intersubjectivas, do outro, da dignidade como exigência.

Como muito bem nota Verspieren “o termo de dignidade, assim aplicado, evoca lucidez, coragem, aceitação da realidade, ausência de mesquinhez, e assim pudor, discrição, vontade de não fazer

pesar sobre o outro o seu infortúnio”.<sup>65</sup> É este o sentido que predomina nas relações interpessoais, não significando outra coisa que não equivalência à decência ou conformidade às normas da sociedade. Por contraposição, utiliza-se a expressão «perca de dignidade» para dizer o estado em que se encontra um indivíduo. Annick Barrau, socióloga, diz-nos “hoje a dignidade opõe-se cada vez mais à decadência, física e moral, também por extensão ao sofrimento intolerável e à degradação da consciência”<sup>66</sup>. Encontramos aqui dois estados, qualificados de dignidade e perda de dignidade, que por sua vez, operam uma separação entre uma ordem dita humana e uma ordem infra-humana. Tal separação surge no contexto de uma sociedade como a nossa em que predomina a imagem e a aparência. É a imagem do corpo belo, que permite definir um indivíduo como aceitável e digno para a comunidade humana. Mas, a partir do momento em que a imagem do corpo começa a sofrer alterações visíveis, seja por motivo de doença ou por uma qualquer causa indeterminada, suscita espontaneamente repulsa por parte da sociedade instaurando uma certa instabilidade e perturbação no seio das relações sociais.

Passando nessa altura a considerar-se que tal indivíduo «caíu» em estado de indignidade. Tem sido esta separação o motivo de discordância entre vários pensadores e, entre a comunidade ética ganha cada vez mais valor a posição de recusa face a tal separação à medida, que se vai erigindo a problemática da dignidade da pessoa nos seus estados limites.

Falar de dignidade humana, compreende no nosso estudo, referência à pessoa no início e fim da sua vida. Uma vez que reservamos o capítulo seguinte à vida humana na sua fase inicial, fixamo-nos por ora na situação dramática dos doentes terminais. Normalmente uma pessoa doente em fase terminal da vida necessita de cuidados especiais para poder manter a sua dignidade, e precisa acima de tudo de se sentir digna durante esse período de tempo. Qualquer pessoa quer manter a dignidade até ao final da sua vida, quer morrer dignamente e tem esse direito. No entanto, dizer morte digna é dizer vida digna, pois, só no sentido de defesa e respeito pela vida ainda, que em circunstância limite, se permite a expressão morte digna, uma vez que o uso de tal expressão mais não significa do que uma forma de defesa humana, servindo a linguagem para exprimir algo que pura e simplesmente se reduz à ausência ou inexistência de vida. As categorias ontológicas da vida são usadas indevidamente quando aplicadas a algo, que só se conhece e define pela negação. Assim morrer dignamente significa o desejo que as pessoas têm de querer: amor, ternura, respeito pelo seu corpo, cuidados de limpeza, direito a uma imagem elegante. As reacções de repulsa, de desgosto, de piedade não podem ser aceites. É ainda a importância da aparência, da imagem, uma preocupação com aquilo que sabem ser susceptível de causar horror e obstáculo ao relacionamento com os outros. O facto, é que logo que uma pessoa é colocada num estado de indignidade, perturba imediatamente o meio que o rodeia e cessa, portanto, a representação que se faz espontaneamente de todo o ser humano, donde, o emprego de qualitativos que tendem a negar a sua pertença à comunidade humana. Nos doentes, as alterações do corpo são várias vezes descritas friamente, as pessoas têm repulsa em relação à degradação corporal, o próprio doente tende a ter uma imagem negativa de si próprio. É preciso então, incentivar o respeito por si mesmo, não se deve agir negativamente, deve antes promover-se, tal como nos ensina Verspieren “o envio de mensagens de respeito, de ternura e de amor, para dizer-lhe, que embora as alterações físicas, ele pode ainda inspirar sentimentos positivos”<sup>67</sup>. Só agindo deste modo, podemos permitir ao doente a possibilidade de manter a sua dignidade. Importa fazer aqui um breve parentesis de modo a não incorrerem no risco de afirmar que a dignidade depende unicamente da qualidade da relação que se estabelece com o doente. Embora seja necessário estabelecer uma boa relação:doente - médico - família - sociedade, é importante reafirmar que a dignidade não depende do estado corporal do indivíduo nem das suas capacidades mentais, tão pouco da qualidade das suas relações. O que nos propomos analisar é a existência de uma dignidade, um valor, um direito ao respeito. A interrogação ética obriga-nos a «construir» essa dignidade, precisamente aí onde ela está ameaçada é que urge suscitá-la. E a dignidade só pode compreender-se numa relação humana produzida pelo reconhecimento do homem no outro como seu semelhante. O que nos permite afirmar que a dignidade adquire mais um valor ético do que propriamente filosófico, designando um projecto comum, social e político. Reenviando-nos à questão, que no início do presente capítulo, afirmámos ter sempre constituído interrogação radical e central de toda a humanidade: O que temos todos nós em comum?

Ao longo da História humana, vários autores, filósofos, teólogos e sociólogos têm tentado definir o que se entende por pessoa humana. Sobre esta problemática também nós nos debruçámos ao longo do nosso trabalho em capítulo específico. Fixemo-nos por ora no valor ético da dignidade humana.

---

<sup>65</sup> PATRICK VERSPIEREN, *Dignité, Perte de dignité, Decheance*, p. 2.

<sup>66</sup> ANNICK BARRAU, *Quelle mort pour Demain?*, L'Harmattan, Paris, 1992, p.155.

<sup>67</sup> PATRICK VERSPIEREN, *Dignité, Perte de dignité, Decheance*, p. 4

O conceito da dignidade humana contém, desde o início, a exigência categórica de respeitar a natureza moral do homem.

Séneca, já na antiguidade clássica afirmava “ o único bem é a perfeição moral; nada subsiste sem perfeição moral, e precisamente a perfeição moral tem a sua sede na melhor parte de nós, isto é dizer, naquela parte que é dotada de razão”.<sup>68</sup> Porém, só muito mais tarde, com Kant, o conceito de dignidade viria a converter-se numa categoria central da Ética. Para ele a dignidade constitui-se em valor supremo. A moralidade só está garantida quando se pressupõe a capacidade do homem submeter as suas normas à validade universal de leis naturais e deliberar a determinação das suas acções, motivações e tendências subjectivas. É, portanto, a capacidade de se dar leis a si mesmo, isto é, a autonomia, que fundamenta a dignidade humana. Kant sintetiza tal fundamentação ao afirmar que a legislação “que determina todo o valor, tem que ter, uma dignidade, é dizer, um valor incondicional, incomparável, para o que unicamente a palavra «respeito» proporciona a expressão conveniente da estima que um ser racional há-de ter de si mesmo.”<sup>69</sup> Para Kant, a dignidade humana é tanto um enunciado formal sobre a capacidade moral do homem em geral como um equivalente da exigência de agir de maneira moralmente recta. Deste modo, o conceito assinala a obrigação de conceber e aplicar a moralidade no sentido da finalidade da pessoa como critério supremo da existência humana. A dignidade da pessoa identifica-se agora com a capacidade moral e a obrigação de moralidade do homem, demonstrável pela filosofia transcendental e susceptível de interpretação deontológica. É aqui que o saber se mostra insuficiente; para reconhecer a dignidade humana é necessário o relacionamento ético, só numa atitude de verdadeiro compromisso com o outro, meu semelhante, é que se edifica a relação de respeito pela dignidade de cada pessoa.

A Teologia precede a Ética. “A dignidade da pessoa humana radica na sua criação à imagem e semelhança de Deus”<sup>70</sup>. O homem é um ser criado por Deus. A vida não é um engenho humano, a vida é um Dom. Foi concedido ao homem, através do mais puro e gratuito acto de Amor, o viver sem interferência da sua vontade. No entanto é necessária a sua vontade para o desenvolvimento da sua vida, uma vontade que deve funcionar no sentido de colaboração com esse acto primeiro. A pessoa recebe uma filiação sagrada, daqui a sua abertura transcendental. Assim, o valor da vida é um valor supremo e transcendente e em nenhuma situação pode ser reduzido ou preterido. Ao afirmar-se a vida como valor absoluto, diz-se a dignidade do Homem, pois só os valores absolutos são o seu fim mesmo, não podendo nunca ser instrumentalizados.

Donde, a vida é indestrutível e traz consigo a obrigatoriedade à preservação. A dignidade da pessoa humana exige um agir responsável e livre. É o exercício da vida moral que atesta a dignidade humana. Veja-se a posição de João Paulo II “Numa escala de valores o direito pessoal do indivíduo à vida física e espiritual, à sua integridade psíquica e funcional, encontra-se no topo. A pessoa é a medida e o critério da bondade ou da responsabilidade em toda e qualquer manifestação humana”.<sup>71</sup>

Mesmo nos seus estados limites qualquer ser humano permanece pessoa. A pessoa é perene, e essa perenidade é assegurada pela correlação entre os princípios de interioridade, exterioridade e totalidade, numa linha unitária e evolutiva de aperfeiçoamento pessoal, permanecendo ela mesma para aquém e para além da própria morte.

E como a vida humana tem valor primordial, oferece-nos aqui o direito a afirmar que a eliminação deliberada da vida de uma pessoa doente, quer por Eutanásia activa quer passiva, é um acto ilícito e criminoso pois provoca o maior de todos os sofrimentos: a morte. Mesmo nos casos de eminência de uma morte inevitável, apesar de todos os meios utilizados deve imperar o bom senso. Ninguém tem direito sobre a sua vida ou sobre a vida dos outros, mas todos nos encontramos moralmente obrigados a colaborar com a vida. Bem assim, a dor, o sofrimento, eliminam-se na vida e pela vida, não pela morte. A dignidade da pessoa apela a um projecto comum, social e político, pois é em última análise, algo a promover, é uma exigência da eticidade humana, e é o exercício da vida moral que atesta a dignidade humana.

---

<sup>68</sup> SÉNECA, *Epistulae Morales*, 71, 32s

<sup>69</sup> IMMANUEL KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.79

<sup>70</sup> NOVO CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, p.381.

<sup>71</sup> J. PAULO II, *Discurso a três mil médicos*, D.C., 1980, nº1796, p.1037.

### **3.2 - O respeito ético pela vida humana na sua fase inicial. Uma reflexão na linha de Luís Archer.**

A revolução da engenharia genética, ilustrada pela descoberta do código genético e pela descoberta das leis elementares que presidem à formação da vida, transformou o destino dos homens. Porém levantou também novas questões éticas, ignoradas pelos nossos antecessores. A importância das questões ligadas ao desenvolvimento da biologia levou a que, os termos ética e bioética se tivessem tornado na nossa sociedade e no uso corrente da linguagem, em palavras comuns ligadas a uma reflexão cada vez mais profunda, complexa e importante. Duas das missões nobres do homem são, provavelmente, aprofundar e transmitir conhecimentos. Todavia, surge paralelamente ao progresso do conhecimento, uma terceira e relevante missão, a saber: o bom uso desses progressos do conhecimento, o dever de favorecer os seus efeitos benéficos e limitar os seus efeitos perversos.

Abrem-se assim novas vias à reflexão ética que, nos permitem traçar o plano deste estudo em duas partes distintas. Uma primeira parte será consagrada à análise das novas técnicas de reprodução medicamente assistida e suas consequências éticas. Neste sentido seguiremos as reflexões de Luís Archer. Na segunda parte, mais pessoal, procuraremos uma análise crítica das soluções propostas, das dificuldades e dos perigos que persistem, tomando como ponto de partida os princípios de fundamentação axiológica do Conselho Nacional de Ética para as ciências da Vida.

Actualmente, os desenvolvimentos científicos proporcionados pela engenharia genética trazem ao homem amplas possibilidades de inovação e desenvolvimento da vida, conferindo-lhe poderes que até aqui eram reservados unicamente à natureza e transferindo a sua área de influência para níveis muito elevados de domínio desde a biologia e medicina até à indústria, à agricultura, à economia, ao direito e à ética. No entanto para compreendermos o alcance da engenharia genética, importa recordar todo o processo de reprodução natural, no qual homem e mulher colaboram em igual medida na formação da criança. Cada um deles produz uma célula sexual ou gâmeta (do grego γαμεο). Esses gâmetas são: o óvulo (gâmeta feminino) - produzido pelo ovário, e o espermatozóide (gâmeta masculino) - produzido pelo testículo. A união dos dois gâmetas diz-se «fecundação» e todo o processo, cuja cinética é inalterável, decorre em três etapas que, passamos a explicitar: na primeira etapa temos a transferência de espermatozóides para o interior da vagina (acto sexual), na segunda etapa dá-se o encontro e fusão de um espermatozóide com um óvulo no interior de uma das trompas de falópio (ovócito) e na terceira e última etapa acontece a implantação do embrião na mucosa uterina (nidação). O desenvolvimento da ciência genética permitiu a intervenção do factor artificial, ainda que em áreas restritas, no processo reprodutivo, transformando-o numa reprodução medicamente assistida, a qual permite por um lado suprimir a infertilidade e por outro deficiências na efectuação de uma das fases enunciadas. Ao nível da primeira etapa, as soluções podem consistir: na inseminação artificial homóloga - IAH - que, consiste na transferência artificial de espermatozóides do marido; ou na transferência artificial dos dois tipos de gâmetas directamente para uma das trompas de falópio, processo denominado por GIFT - gâmetas intra fallopian transfer. Se as causas de infertilidade se estendem à segunda etapa é necessário possibilitar o encontro e fusão dos gâmetas num local extra-corporal. Temos deste modo a fertilização «*in vitro*» que, pode efectivar-se segundo dois processos: FIVETE - fertilização «*in vitro*» e transferência de embriões; ZIFT - zygote intra fallopian transfer, em que os zigotos formados *in vitro* são transferidos para uma das trompas de falópio. Tem-se colocado actualmente a possibilidade de tornar artificial a terceira parte do processo reprodutivo. O que tornaria possível falar de gravidez masculina ou mais assustador ainda, falar de um projecto que envolve inúmeras objecções - a «ectogénese», ou seja, o total desenvolvimento embrionário *in vitro* através da construção de um útero artificial sem qualquer ligação ao organismo feminino.

Porém, a utilização destas técnicas possibilita aquilo que a reprodução natural mantém inalterável, a dissociação do processo reprodutivo no espaço e no tempo. Em termos de espaço a dissociação ocorre a partir do momento em que as diferentes fases do processo reprodutivo passam a ocorrer em espaços laboratoriais e hospitalares. A dissociação temporal é possibilitada pela técnica de congelamento de gâmetas e embriões, assim, a recolha de esperma, fertilização e transferência de embriões podem realizar-se em épocas muito afastadas. Em última análise, esta dissociação pode permitir mesmo um tipo de inseminação denominada inseminação *post mortem*, em que uma viúva teria a possibilidade de ser inseminada com espermatozóides do marido defunto. Outras questões igualmente graves, levantadas pela dissociação espacio-temporal, estão relacionadas com a dissociação da paternidade e da maternidade. Considerados os materiais biológicos essenciais na reprodução - óvulo, espermatozóide e útero. Podem, na reprodução medicamente assistida, os mesmos provir de pessoas

estranhas ao casal. Donde, a inseminação artificial com dador anónimo, é responsável pela dissociação da paternidade e da maternidade, a nível biológico e social e igualmente responsável pela despersonalização do material reprodutor e do processo da gravidez.

Os factos citados, têm suscitado inquietação social e levaram já a que a maioria dos países estabelecesse estruturas várias de reflexão e aprofundamento de problemas tão graves como os que a ciência genética pode levantar. No que respeita a Portugal também uma variedade de grupos e instituições se têm debruçado sobre estes problemas. Vamos centrar-nos porém, no Relatório - Parecer sobre a reprodução medicamente assistida, elaborado pelo Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida<sup>72</sup>.

Segundo o referido Relatório - Parecer, os dois mais antigos centros de RMA do país são: o Hospital de Santa Maria (Lisboa) e os Hospitais da Universidade (Coimbra), actualmente funcionam mais quatro centros: a Maternidade Dr. Alfredo da Costa, “um centro de natureza privada sob responsabilidade do médico que dirige a equipa do Hospital de Santa Maria, pelo que os critérios adoptados do ponto de vista ético são idênticos aos verificados nesse Hospital”<sup>73</sup>. E ainda um centro no Hospital de S. João (Porto) e outro no Centro Hospitalar de Gaia. Todos os centros praticam regularmente a reprodução artificial homóloga com transferência de embriões, no entanto nem todos admitem a existência de embriões excedentários. Em relação à primeira questão, importa reafirmar o porquê da aceitabilidade da RMA homóloga e os argumentos de recusa da RMA heteróloga com dadores. O conselho pensa que “a fundamentação ética deve apoiar-se num conceito de natureza humana, sem limitar esta à vertente puramente biológica, nem a alargar indevidamente, a ponto de a não distinguir da natureza não-humana”<sup>74</sup>. Entendem-se como dimensões da natureza humana, a racionalidade, a temporalidade, a historicidade, a finalidade e a liberdade pelo que, qualquer comportamento ético deve promover e respeitar a realização de cada ser humano, na sua relação constitutiva com e para os outros, no quadro das instituições justas. A liberdade é o fundamento da auto-realização pessoal e social e exige a não-instrumentalização de cada pessoa, o que nos leva a afirmar por um lado, a obrigação de tratar cada pessoa como um fim em si mesmo e por outro, a possibilidade de realização de todas as potencialidades da pessoa. Neste sentido, a liberdade ética significa ausência de coacção externa e de pressões interiores, permitindo conciliar “o direito da futura mãe à autodeterminação e o respeito pelos direitos e interesses do filho, que se poderão resumir ao direito à vida e à integridade física, psicológica e estivesse unicamente em função dos pais, ele exige que a vida de cada indivíduo resulte de uma decisão de existencial, ao direito à família, ao cuidado dos progenitores e a crescer num ambiente familiar idóneo, e ao direito a uma identidade genética e psicológica”<sup>75</sup>. Este princípio não sucederia se a opção pelos filhos Amor. Se tal decisão não se reduz ao acto conjugal mas, necessita de expressar-se através das técnicas da RMA, torna-se útil recorrer à consideração da acção humana como englobante, incorporadora sempre de sentido e assim qualquer que seja a decisão, ela será significativa única de amor do casal. Nessas condições, como muito bem observou o Conselho, “a RMA homóloga fica inserida no amor conjugal que a motivou e é conotada por ele, não podendo ser acusada de constituir instrumentalização do processo reprodutivo”<sup>76</sup>. Sendo procedimento de aceitação consensual desde que, se realize a favor de casais heterossexuais com garantias de estabilidade e cuja infertilidade não seja possível de suprir através de outras vias, isto é, a sua utilização só deve acontecer depois de esgotadas todas as outras terapias. Outra das condições que se deve exigir, segundo o estudo de Luís Archer, é a execução das técnicas “sob a direcção e responsabilidade dum médico e em estabelecimentos públicos ou privados expressamente autorizados para o efeito pelo Estado, e que se obtenha o consentimento expresso e por escrito das pessoas envolvidas, depois de terem sido inteiramente informadas acerca de todas as eventuais consequências”<sup>77</sup>.

Embora estes procedimentos de reprodução medicamente assistida encontrem amplo consenso ao exigirem o respeito incondicionado pelos critérios éticos fundamentais, há ainda a referir a posição da

---

<sup>72</sup> CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA, *“Relatório - Parecer sobre Reprodução Medicamente Assistida”* (3/CNE/93)

<sup>73</sup> CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA, *“Relatório - Parecer sobre Reprodução Medicamente Assistida”* (3/CNE/93), p.12.

<sup>74</sup> CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA, *“Relatório - Parecer sobre Reprodução Medicamente Assistida”* (3/CNE/93), p.12.

<sup>75</sup> PARLAMENTO EUROPEU, “Recomendação sobre os problemas éticos e jurídicos da manipulação genética”, de 16/03/1989.

<sup>76</sup> CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA, *“Relatório - Parecer sobre Reprodução Medicamente Assistida”* (3/CNE/93), p.15.

<sup>77</sup> LUÍS ARCHER, *Desafios da Nova Genética*, ed. Brotéria, Lisboa, 1991, p. 109.

Igreja patente no Documento “Donum Vitae”<sup>78</sup>. Do ponto de vista da Igreja, Deus inscreveu no homem e na mulher a vocação à participação no seu Mistério de Criação através do matrimónio, o qual possui bens e valores específicos de união e procriação.

Assim, a Igreja sob o aspecto moral, condena as intervenções artificiais na procriação e origem da vida humana. Pode ler-se em “Donum Vitae”, “aquilo que é tecnicamente possível não é necessariamente, por esta simples razão, admissível do ponto de vista moral”<sup>79</sup>. Considerada a vida humana sagrada desde o seu início e até ao seu fim, para a Igreja Católica não pode admitir-se a utilização da RMA, pois dar-se-ia a perda da originalidade e dignidade da geração. Ainda assim muitos moralistas católicos têm vindo a posicionar-se favoravelmente em relação à procriação artificial homóloga, havendo mesmo Hospitais Católicos Europeus a praticá-la.

Fixemo-nos por ora nos procedimentos de condenação consensual aplicados à utilização das técnicas de RMA que, felizmente existem actualmente para determinadas situações, como o da utilização das técnicas de RMA para originar crianças que viessem a ter um só progenitor - só pai ou só mãe, “quer por inseminação *post mortem*, quer por procriação de uma mulher isolada (sem ligação, nem de direito nem de facto, a um homem) ou dum homem isolado (por recurso a mãe de substituição)”<sup>80</sup>. Embora em Portugal o recurso a inseminação *post mortem* ou a procriação de uma mulher isolada não seja permitido, o mesmo já não se verifica em Espanha devido há existência de legislação<sup>81</sup> onde se permite a utilização de esperma congelado, durante os seis meses posteriores ao falecimento do indivíduo que o forneceu, desde que tenha havido escritura pública ou testamento para o efeito. A mesma lei admite a procriação artificial duma mulher que não tenha qualquer ligação com um homem.

Também o cientista Luís Archer nos alerta, ao longo da sua reflexão, para o facto de já não existir a nível Internacional, consenso em condenar “a maternidade de substituição nos casos de irmãs ou parentes próximos, ou ainda no caso de falecimento da mulher que forneceu o óvulo e para quem se ia transferir o embrião produzido *in vitro*”<sup>82</sup>. No entanto mesmo nestas situações continua a vigorar o princípio da não-instrumentalização pois exige-se à mãe de substituição que não retire do processo qualquer benefício material. Acresce ainda a questão da RMA heteróloga que, desde o início deste século começou a praticar-se na Europa, de um modo clandestino em alguns casos e que dada a sua descrição tem vindo a entrar nos costumes de muitas sociedades de modo acrítico. Os defensores da reprodução com dadores evocam unicamente a sua operacionalidade, ela é tecnicamente possível e parece satisfazer o desejo de certos casais inférteis.

Porém as objecções à reprodução heteróloga são mais veementes e determinantes, levando-nos a uma reflexão esclarecida e atenta das possíveis consequências para os intervenientes: em relação ao dador, verifica-se a sua instrumentalização com a despersonalização do seu potencial reprodutor e a negação da sua auto-realização procriativa ao desresponsabilizá-lo de um projecto parental. Com relação ao casal beneficiário podemos afirmar o separatismo existente entre a sua realidade sexual e a sua expressão procriativa, a intromissão de um elemento fundamental estranho (portador de genes) responsável pela quebra da sua unidade procriativa e a redução da sua capacidade de transmissão de vida para 50% dos genes. Relativamente ao nascituro verifica-se a privação do seu direito às relações filiais com o seu progenitor. A Suécia foi o primeiro país a consignar, a qualquer indivíduo maior de idade, o direito ao conhecimento da identidade do dador de esperma que esteve na sua origem, numa lei que entrou em vigor em 1985<sup>83</sup>.

O crescente reconhecimento de tal direito tem vindo em muitos países a inviabilizar o anonimato dos dadores e, conseqüentemente a fazer diminuir o número daqueles que defendem a RMA heteróloga. São essencialmente os motivos evocados, que levaram em Portugal, à rejeição da utilização da reprodução com dadores quer pelo Conselho Nacional de Deontologia Médica<sup>84</sup>, quer pelo Conselho Nacional

---

<sup>78</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Instrução “Donum Vitae” sobre o respeito à vida nascente e a dignidade da procriação, Editorial A.O., Braga, 1987.

<sup>79</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Instrução “Donum Vitae” sobre o respeito à vida nascente e a dignidade da procriação, Editorial A.O., Braga, 1987, p.15.

<sup>80</sup> CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA, “Relatório - Parecer sobre Reprodução Medicamente Assistida” (3/CNE/93), p.17.

<sup>81</sup> LEY 35/1988 de 22 de Noviembre sobre *Técnicas de Reprodución Asistida*, Boletín Oficial del Estado 282:33373-33378.

<sup>82</sup> LUÍS ARCHER, *Desafios da Nova Genética*, ed. Brotéria, Lisboa, 1991, p. 110

<sup>83</sup> Act 1984, 1140 on Insemination.

<sup>84</sup> REVISTA DA ORDEM DOS MÉDICOS, nº 7, Julho de 1986, p.10-12.

de Ética para as Ciências da Vida ao afirmar que “não pode considerar a RMA heteróloga como eticamente aceitável”<sup>85</sup>.

O próprio Parlamento Europeu tem vindo a contribuir para a restrição e rejeição deste modo de reprodução desde, que declarou como indesejáveis todas as formas de reprodução heteróloga<sup>86</sup>.

Do ponto de vista ético, o mais grave de todos os problemas é a existência de um elevado número de embriões excedentários congelados. É sobre esta problemática, que vai agora incidir de modo mais demorado a nossa reflexão dada a sua complexidade, quer devido à própria identidade do embrião quer devido às soluções apresentadas como possíveis para o seu destino. Existem três tipos de respostas à questão da identidade do embrião: os que vêem o embrião como um «amontoado» de células, excrescência do corpo maternal - a própria biologia faz abandonar esta resposta ao mostrar que o embrião desde a fecundação é uma entidade distinta do corpo maternal, ele possui as suas potencialidades genéticas próprias e singulares e poderá um dia tornar-se numa criança. Há a opinião partilhada por importantes pensadores e que defende o embrião como uma pessoa desde a sua concepção - esta posição tem sido reafirmada sucessivamente pela Igreja na defesa da vida e sua protecção desde a concepção, “o fruto da geração humana, portanto, desde o primeiro momento da sua existência, isto é, a partir da constituição do zigoto, exige o respeito incondicional, moralmente devido ao ser humano na sua totalidade corporal e espiritual. O ser humano deve ser respeitado e tratado como pessoa desde a sua concepção”<sup>87</sup>, este conteúdo doutrinal revela-nos o embrião como pessoa e exige, que seja defendido na sua integridade, tratado e curado, como qualquer outro ser humano. Alguns biólogos defendem com base na capacidade de divisibilidade do embrião, que embora este seja desde a sua fecundação um ser da espécie humana, não é nos primeiros tempos uma pessoa, uma vez que a pessoa é indivisível.

A terceira e mais credível opinião, sustentada actualmente por filósofos e teólogos, afirma que o embrião transformar-se-á numa pessoa mas num momento que é impossível de discernir. Sob influência de S. Tomás de Aquino e Aristóteles, também os pensadores contemporâneos procuraram encontrar o momento preciso daquilo que hoje podemos entender como a personalização, o que nos conduz a afirmações do género: o embrião é uma pessoa somente a partir do momento em que ele é indivisível (depois dos catorze dias), logo que possua uma consciência e um cérebro suficientemente desenvolvido, logo que emita «mensagens» à sua mãe. A pertinência da questão da identidade e estatuto do embrião está relacionada com o respeito que lhe é devido, uma vez que se não tivermos em conta o seu respeito tornam-se legítimos comportamentos como: a criação de embriões só para fins de investigação, a criação de seres humanos geneticamente idênticos por clonagem e a transferência de embriões para úteros de outras espécies não humanas. Ora, parece-nos que a posição ética a seguir, perante a dificuldade de classificar o embrião como pessoa, é a de considerar que este ser embrionário, que em determinada etapa da gestação se transformará em pessoa, tem o direito a um respeito radical, que começa pelo direito de continuar a viver.

Retomando as importantes considerações de Xavier Thévenot podemos encontrar a fundamentação deste direito ao respeito segundo os pontos de vista filosófico e teológico. Do ponto de vista filosófico encontramos três razões que contribuem para a fundamentação do respeito devido ao embrião: a origem, a comunicação e a finalidade pessoal. Ora, o embrião é o fruto de actos humanos importantes: actos sexuais que implicam o Amor, um projecto. Mesmo quando o embrião tem a sua origem numa FIVETE, está implícito o Amor dos pais, o seu projecto e o próprio empenhamento dos médicos intervenientes, logo como afirma Thévenot “quanto mais uma realidade encontra a sua origem em actos pessoais, mais ela apela ao respeito”<sup>88</sup>.

Por outro lado o embrião à medida que se desenvolve entra cada vez mais na conversação humana: conversação física, psicológica e social, apelando por esse mesmo motivo a um maior respeito. E por último, o embrião humano está destinado a entrar no mundo da pessoa humana.

Mas, como nos diz ainda Thévenot há uma quarta e decisiva razão: “o embrião é uma realidade humana, um «germe» de pessoa humana”<sup>89</sup>. Na sua essência ele possui uma proximidade com a pessoa, que nenhuma outra realidade possui. Donde, o embrião ao participar da mesma dignidade da pessoa, merece a mesma protecção e respeito que a pessoa humana plenamente desenvolvida. Enquanto a

---

<sup>85</sup> CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA, *“Relatório - Parecer sobre Reprodução Medicamente Assistida”* (3/CNE/93), p.17.

<sup>86</sup> PARLAMENTO EUROPEU, “Recomendação sobre a fertilização artificial in vivo e in vitro”, 16.03.89.

<sup>87</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Instrução “Donum Vitae” sobre o respeito à vida nascente e a dignidade da procriação, Editorial A.O., Braga, 1987, p.19.

<sup>88</sup> XAVIER THÉVENOT, *La Bioéthique*, Ed. Paulines, Paris, 1989, p.68.

<sup>89</sup> XAVIER THÉVENOT, *La Bioéthique*, Ed. Paulines, Paris, 1989, p.69.

controvérsia acerca da difícil questão do estatuto do embrião se mantém a nível internacional, dividindo as melhores Comissões de Ética, o Conselho Nacional aplica “o princípio ético que estabelece ser gravemente ilícito atentar contra uma entidade de que se duvida se, sim ou não, constitui um sujeito investido de plena dignidade humana. Seguindo este princípio, o Conselho de modo nenhum considera eticamente aceitável que embriões excedentários sejam destruídos, dados a outros casais ou usados em investigações não em seu benefício”<sup>90</sup>.

Resta-nos ponderar sobre o destino dos embriões excedentários congelados, que actualmente existem em número considerável e que não poderão ser utilizados pelos casais que os originaram. No estado actual dos conhecimentos científicos sabemos, que para realizar uma FIVETE fecundam-se mais embriões do que os três ou quatro possíveis de transferir para o útero, posteriormente, congelam-se esses embriões em número excedente afim de permitir uma eventual tentativa de utilização pelo casal que lhe deu origem. Porém, poucos são os casais em que se efectiva a utilização desses embriões.

Na realidade cada vez mais aumenta o número de embriões congelados para os quais na prática existem três hipóteses: a sua dação a outros casais, a sua utilização para investigação e a sua destruição, depois de decorrido um período legalmente estabelecido. Qualquer uma das hipóteses viola os princípios éticos enunciados ao longo do presente estudo, trazendo inconvenientes que podem originar situações éticas inaceitáveis. Vejamos, a hipótese da dação de embriões a outros casais tem o inconveniente de fazer uma mulher suportar a gestação de um embrião que não é originalmente seu e ainda de originar uma criança com dois pais e duas mães. A utilização de embriões para fins de investigação é ainda mais controverso, mesmo não considerando como investigações, os ensaios clínicos, observações e alterações técnicas de cuja aplicação se possa prever maior eficácia dos métodos de reprodução artificial. Essa investigação faz parte da chamada experimentação em benefício da vida do próprio embrião manipulado, e é unanimemente aceite sob determinadas condições. Mas aqui, dois princípios fundamentais entram em conflito: o do respeito devido ao embrião e o da necessidade de investigação. Quanto ao estatuto do embrião já detalhadamente nos pronunciámos, convém unicamente referir que é unanimemente condenável qualquer experimentação em embriões *in vitro* depois de catorze dias desde a sua fecundação. Assim, a Europa encontra-se perante o terrível dilema, enunciado por Luís Archer : “ou continuar a sacrificar embriões por praticar a FIVETE sem mais conhecimentos científicos; ou sacrificá-los à aquisição desses conhecimentos”<sup>91</sup>. Em relação à última das hipóteses propostas, a destruição dos embriões, é claramente uma hipótese que não oferece qualquer argumento defensável, pelo que está fora de questão.

Deste modo, e atendendo, a que o próprio congelamento dos embriões é considerado pelo Magistério uma “ofensa ao respeito devido aos seres humanos uma vez que os expõe a graves riscos de morte ou de dano à sua integridade física, priva-os ao menos temporariamente do acolhimento e da gestação maternas, pondo-os numa situação susceptível de ulteriores ofensas e manipulações”<sup>92</sup>.

Permitimo-nos concluir, que os médicos que praticam a RMA deverão agir de modo a evitar toda a fecundação inútil de embriões e toda a congelação. A solução ideal residiria num avanço científico possibilitador de não criação de quaisquer embriões excedentários do que aqueles que o casal se tenha comprometido a utilizar posteriormente. Porém, porque os avanços técnicos ainda não atingiram o nível ideal, preconizamos a solução apresentada pelo Conselho Nacional de Ética: “ há apenas a solução de garantir que todos os embriões excedentários sejam, mais tarde, transferidos para a mulher que para eles contribuiu, ou, se se julga que essa garantia não é realista, impedir radicalmente a formação de embriões excedentários, não inseminando mais que 3 ou 4 ovócitos em cada ciclo.”<sup>93</sup> Felizmente em Portugal já duas equipas seguem este procedimento de modo a evitar a formação de embriões excedentários, o mesmo acontecendo com muitas equipas a nível mundial. A par de benefícios inegáveis surgem problemas graves e polémicos, impondo-se cada vez mais a necessidade de reflexões e debates éticos e a formação de instâncias onde, longe das pressões quer por parte dos casais inférteis, quer pelas ciências médicas, quer pelo peso económico de intermediários, quer dos vários profissionais envolvidos, se possam ponderar e aprofundar estas questões de modo a preservar a dignidade da vida humana. Esse é o grande desafio colocado hoje à humanidade perante os desenvolvimentos da ciência genética, decidir que humanidade queremos construir, tendo em conta os princípios éticos fundamentais. Apesar das limitações

---

<sup>90</sup> CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA, *“Relatório - Parecer sobre Reprodução Medicamente Assistida”* (3/CNE/93), p.21.

<sup>91</sup> LUÍS ARCHER, *Desafios da Nova Genética*, ed. Brotéria, Lisboa, 1991, p. 116.

<sup>92</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Instrução “Donum Vitae” sobre o respeito à vida nascente e a dignidade da procriação, Editorial A.O., Braga, 1987, p.25.

<sup>93</sup> CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA, *“Relatório - Parecer sobre Reprodução Medicamente Assistida”* (3/CNE/93), p.21.

encontradas, há ainda lugar para a engenharia genética de melhoramento, desde que o homem possua a sabedoria de respeitar a dignidade de todas as pessoas humanas, na sua liberdade e igualdade. Atendendo ao valor não instrumental de cada pessoa, a engenharia genética deve restringir-se a valores fundamentais que se podem presumir como universalmente desejados.

# Conclusão

## 1. *Uma releitura da bioética na fenomenologia*

O propósito do nosso trabalho, desde o início procurou reflectir a urgência de uma análise da complexa problemática: corpo, pessoa e afectividade, à luz de uma nova sociedade, em que os progressos científicos e técnicos não cessam de se fazer notar, deixando lugar a um questionamento de natureza ética. O nosso objectivo, mais do que procurar uma resposta, ou simplesmente afirmar a sua possibilidade, é sensibilizar para a importância das novas situações, com que uma sociedade tecnológica como a nossa tem de se confrontar, situações que devido ao seu carácter inédito, de imprevisibilidade em alguns casos, deixam ao homem novas possibilidades de acção.

Compreender o homem na sua dinâmica específica, no seu agir, é incursar desde o início num caminho de compreensão fenomenológica. Foi esse caminho que nos colocou diante da complexidade que uma análise do género comporta, pois conduz-nos a pensar o que parece ainda vedado à conceptualização e a pressupor o factor indeterminado como fonte e origem de toda a experiência numa dádiva de Amor puro que contém em si a possibilidade de realização e superação por uma vivência do mundo através do seu próprio encontro e da sua abertura a uma relação dialéctica.

Assumir uma tal condição, implica no homem o seu entrelaçamento com a corporeidade que se faz consciência, intencionalidade, numa atitude natural de querer percorrer a via do sentido. O corpo é colocado desde o início como mediador. Cada homem deve reconhecer primeiramente o seu corpo como unidade, portador de um estilo vivencial próprio e organizador de um mundo de significações. Mas essa compreensão deve ser em ordem a um acesso a uma relação interhumana, em ordem ao outro. Só por essa relação o homem se realiza, constituindo-se nas suas várias dimensões, descobrindo o risco da sua existência, a importância da comunicação e da relação com e para o outro, a sua capacidade de experiência afectiva, o desejo interno de sempre querer ser mais, querer ir mais além, superando-se e recolhendo em si o sentido que à vez é inexplicável e indizível mas eternamente presente e apelante. Só assim podemos afirmar a existência humana como o grau mais excelente de existência criada, como este jogo consigo e com o Divino, numa exigência e esforço de concretização plena em cada instante.

Incursar nesta caminhada fenomenológica é assumir de certa forma também essa atitude indissociável do sentir e do fazer, não esquecendo a nossa preocupação ética profundamente enraizada na consciência de uma afirmação crescente pela necessidade de compreensão filosófica. Assim, o pano de fundo que se foi erigindo diante de nós trouxe-nos de novo às questões do fenómeno da acção humana na actualidade, de confronto de sentido, da necessidade de renovar a forma e a abordagem das questões fundamentais inspirando uma reflexão interdisciplinar. Onde, o que nos é permitido concluirmos através deste estudo é a capacidade de abertura do ser humano e a adesão livre da sua existência ao questionamento ético e bioético sobre os efeitos da sua capacidade de agir, numa atitude de ponderação que não pode dizer unicamente respeito aos filósofos, teólogos, médicos e juristas, mas que é pertença de cada pessoa na medida em que no mais íntimo de si, se denota o apelo a uma iniciativa numa afirmação e criação constante de sentido.

## **2. O respeito ético pela vida humana.**

Não cessámos de afirmar o valor da vida como valor supremo e transcendente. A vida traz consigo a obrigatoriedade à preservação, há um valor absoluto vinculado à realização do ser da pessoa humana. Ainda que mantendo solidamente tal convicção, ao longo da experiência humana dão-se situações nas quais o homem vê o valor da sua vida confrontado perigosamente com outros valores importantes como, a fidelidade à sua fé, a liberdade, a defesa das pessoas que ama... Nestas situações dramáticas, a virtude da prudência deve imperar de modo a atender-se sempre à pessoa como totalidade em simbiose, tendendo sempre à harmonia, e impõem-se igualmente decisões baseadas nos princípios éticos fundamentais.

Por que, dor e sofrimento se podem apresentar desproporcionados em relação à própria vida, é necessário colocar ao seu serviço os meios técnicos, mas sempre numa submissão ao princípio fundamental da realidade imutável e inviolável da vida. O princípio último é sempre o do respeito por esse valor absoluto que é a vida, nunca esquecendo que o rumo é imprimido pelo Criador e que é preciso aceitar os limites do equilíbrio da natureza nunca o colocando em causa. O serviço à vida que cada Homem tem imprimido, não significa uma luta desesperada contra a morte. Estar ao serviço da vida numa atitude de respeito por ela mesma, é estar consciente do que se deve e pode fazer em cada momento. É saber aceitar a fragilidade e sensibilidade que a própria natureza humana comporta. E é nessa aceitação que se determinam os limites da Ciência, da Medicina e da Técnica. Elevando-se os actos até aos valores mais sublimes e absolutos. Numa atitude cada vez mais pessoal e humilde, em defesa permanente dos direitos à liberdade, à dignidade e à integridade da pessoa, à informação e à formação. Neste processo, para lá dos princípios e dos deveres éticos que devem imperar, é necessária a reflexão e compreensão filosófica, mais, a formação dos técnicos especializados, em particular, e de cada pessoa em geral, pois, é com o carácter e a virtude que podemos encontrar verdadeiras soluções.

O homem é um ser de Amor. Cuidar e acompanhar é amar, cada pessoa é digna de ser amada e respeitada por si mesma, isso deve-se a que foi amada em si mesmo, no seu início, por Deus e esse Amor deve ser preservado ao longo de toda a vida. Deve ser esta a convicção profunda a pautar o nosso comportamento durante toda a vida, até ao esgotamento de toda a vida, num profundo respeito pelo valor Absoluto da vida de cada ser humano. Respeito e valor radicados no Amor absoluto, no Infinito. Esta a verdadeira conclusão da nossa reflexão. Os nossos limites, a nossa caminhada só podem elevar-se ao maior Bem que nos é concedido. Deus! O Amor!

# BIBLIOGRAFIA

## 1. ANÁLISE FENOMENOLÓGICA

- A. De WAELHENS, Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme, Nauwelaerts, Louvain, 1967.
- E. NUNES, "Para uma Ontologia do corpo subjectivo a partir da Obra de Michel Henry" in *Brotéria*, 139 (1994) pp. 85-109.
- G. FLORIVAL, "Phénoménologie de l'affectivité" in *L'Affect Philosophe*, Vrin, Paris, 1990, pp. 87-110.  
"Structure, origine et affectivité. Quelques réflexions à propos de la corporéité."  
— "Vie affective et temporalité" in *Revue Philosophique de Louvain*, 85 (1987), pp. 198-224.
- I. C. ROSA RENAUD, *Communication et Expression chez Merleau-Ponty*, U. Nova, Lisboa, 1985.  
— "Sentido e expressão em Merleau-Ponty", in *Brotéria*, 112 (1981), pp. 267-274.
- J. TAMINIAUX, *Le regard et l'excédent*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1977.
- J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, Cerf, Paris, 1984. *Filosofia e Praxis Científica*, Rio de Janeiro, 1978.  
— "Approche philosophique de la problématique Bioéthique" in *Revue des Questions Scientifiques*, Bruxelles, 1981.
- M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, (1.<sup>a</sup> edição: 1945).  
Utilizámos a ed. de 1993.  
— *L'Oeil et l'Esprit*, Gallimard, Paris, 1964. Utilizámos  
— *O Olho e o Espírito*, Vega, Lisboa, 1992.  
— *O Primado da Percepção e suas consequências filosóficas*, Papirus, S. Paulo, 1990.  
— Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos: 1949-1952. 1.  
— *Filosofia e Linguagem*. 2. Psicossociologia e Filosofia, Papirus, S. Paulo, 1990.
- M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, P.U.F., Paris, 1964.
- M. RENAUD, "Fenomenologia e Hermeneutica. O projecto filosófico de Paul Ricoeur" in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 41 (1985), pp. 75-90.  
— "O discurso filosófico e a unidade da verdade nas primeiras obras de Paul Ricoeur" in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 46 (1990), pp. 18-35.
- X. TILLIETTE, "Le corps et le temps dans la Phénoménologie de la Perception", in *Studia Philosophica* 24 (1964), pp. 193-209.

## 2. ANÁLISE ÉTICA

- E. MOUNIER, *O Personalismo*, Moraes Editores, Lisboa, 1976.
- H. JONAS, *Le principe Responsabilité*, Cerf, Paris, 1990.
- J. MARITAIN, *A Filosofia Moral Agir* Editora, Rio de Janeiro, 1973.
- J. DE FINANCE, *Conocimiento del Ser*, Editorial Gredos, Madrid, 1971.  
— *Ensayo sobre el obrar humano*, Editorial Gredos, Madrid, 1966.  
— *Éthique Générale*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma, 1967.
- J. L. ARANGUREN, *Ethica*, Revista Occidente, Madrid, 1958.
- M. RENAUD, "O Homem como destino pessoal"
- P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris, 1964.  
— Lectures 2 - La contrée des philosophes, Seuil, Paris, 1992.  
— Philosophie de la Volonté II. Finitude et culpabilité, Aubier, Paris, 1960.  
— Soí-même comme un autre, Seuil, Paris, 1990.  
— *Temps et récit, III*, Seuil, Paris, 1985.  
— "Paul Ricoeur" in *Esprit*, 140 (1988)
- P. STRAWSON, *Les Individus*, Seuil, Paris, 1973.
- R. SIMON, *Éthique de la Responsabilité*, Cerf, Paris, 1993.  
— *Moral*, Herder, Barcelona, 1984.

### 3. ANALISE BIOÉTICA

- A. BARRAU, *Quelle mort pour demain?*, L'Harmattan, Paris, 1992.
- A. F. ISAMBERT, "De la bio-éthique aux comités d'éthique" in *Études*, (1983).
- J. BERNARD, *A Bioética*, Instituto Piaget, Lisboa, 1994.
- L. ARCHER, *Desafios da Nova Genética*, Brotéria, Lisboa, 1991
- "Primeira transferência de um gene bacteriano para seres Humanos" in *Brotéria-Genética*, 11 (1990), pp. 67-85.
- P. VERSPIEREN, Dignité. Perte de dignité, Déchéance
- X. THÉVENOT, *La bioéthique*, Centurion, Paris, 1989.

### 4. DOCUMENTOS RELEVANTES E DECLARAÇÕES OFICIAIS

- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Instrução "Donum Vitae" sobre o respeito à vida nascente e a dignidade da procriação*, Apostolado da Oração, Braga, 1987.
- CONGRESO DE LOS DIPUTADOS, Ley 35/1988 de 22 de Noviembre sobre, Técnicas de reproducción Asistida, Boletín oficial del Estado 282: 33373-33378.
- CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA, "Relatório - Parecer sobre Reprodução medicamente assistida", (3/CNE/93)
- INSEMINATION COMMITTEE, Act 1984, 1140 on Insemination.
- JOÃO XXIII, *Pacem in Terris*, Paulistas, Lisboa, 1990.
- JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica, Veritatis Splendor.*, Rei dos Livros, Lisboa, 1993.
- "Discurso a três mil médicos", D.C., 1980.
- NOVO CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, Gráfica de Coimbra, 1993.
- PARLAMENTO EUROPEU, "Recomendação sobre os problemas éticos e jurídicos da manipulação genética", 16/03/1989.
- "Recomendação sobre a fertilização artificial *in vivo* e *in vitro*", 16/03/1989.
- "Recherche biomédicale et Respect de la Personne Humaine", La Documentation Française, Paris, 1988.
- "Responsabilité scientifique et Bioéthique" in *Cahiers du*
- Mouvement Universel de la Responsabilité Scientifique, 28 (1992).

### 5. OBRAS CONSULTADAS

- CIÊNCIA E ÉTICA NA SAÚDE*, Estudos-Vol.I, Sociedade "Pedro Hispano", Porto, 1991.
- B. ESPINOSA, Ética, Relógio D'Água, Lisboa, 1992.
- ENCYCLOPAEDIA OF BIOETHICS, Nova Iorque, 1978.
- E. BARBOTIN, *Humanité de l'Homme*, Aubier, Paris, 1970.
- F. HEINEMANN, *A Filosofia no Século XX*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993.
- G. BACHELARD, *O Novo Espírito Científico*, E. 70, Lisboa, 1986.
- I. KANT, *Crítica da Razão Prática*, E. 70, Lisboa, 1985.
- artigo inédito "Sobre o sentido interno", in *Análise*, 16 (1992), pp. 145-147.
- I. MATOS DIAS, *Elogio do Sensível - corpo e reflexão em Merleau-Ponty*, Litoral Edições, Lisboa, 1989.
- J. GIL, "Sobre o Espaço do Corpo" in *Análise 2 (1984)*, pp. 199-215.
- L. LAVALLE, *Traité des valeurs*, P.U.F., Paris, 1951.
- M. L. COUTO SOARES, "Vom Innerem Sinne" in *Análise*, 16 (1992), pp. 149-155.
- M. HEIDEGGER, *El Ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982.
- Les problèmes fondamentaux de la *phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1985.