



# A fundamentação filosófica das noções de *cuidado* e de *responsabilidade* no pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo

*Marília Manuel Rosado Carrilho*

Tese apresentada à Universidade de Évora  
para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia

ORIENTADORAS: *Professora Doutora Maria Fernanda da Silva Henriques*  
*Professora Doutora Irene Filomena Borges Duarte*

ÉVORA, JUNHO DE 2015





*Em nome dos que choram,  
Dos que sofrem,  
Dos que acendem na noite o facho da revolta  
E que de noite morrem,  
Com a esperança nos olhos e arames em volta.  
Em nome dos que sonham com palavras  
De amor e paz que nunca foram ditas,  
Em nome dos que rezam em silêncio  
E falam em silêncio  
E estendem em silêncio as duas mãos aflitas.  
Em nome dos que pedem em segredo  
A esmola que os humilha e os destrói  
E devoram as lágrimas e o medo  
Quando a fome lhes dói.  
Em nome dos que dormem ao relento  
Numa cama de chuva com lençóis de vento  
O sono da miséria, terrível e profundo.  
Em nome dos teus filhos que esqueceste,  
Filho de Deus que nunca mais nasceste,  
Volta outra vez ao mundo!*

Ary dos Santos, Kyrie



## AGRADECIMENTOS

Comecei a escrever esta dissertação no dia 18 de Agosto de 2012. O cansaço próprio de quem tem de ganhar a vida fez-me adiar, hesitar, desistir e retomar. E em nenhuma destas fases eu tinha certeza. Mais tarde, cheguei à conclusão de que aquilo que fazemos é a única coisa de que nos podemos orgulhar ou envergonhar e desistir é coisa que envergonha!

O meu primeiro agradecimento é dirigido às professoras doutoras Fernanda Henriques e Irene Borges Duarte. À professora doutora Fernanda Henriques agradeço o rigor e a exigência, bem como a sua presença sempre disponível, atenta e compreensiva, acompanhando quer as dificuldades processuais, quer as emocionais. À professora doutora Irene Borges Duarte agradeço o rigor e a orientação, indispensáveis para que este trabalho ganhasse forma.

O meu segundo agradecimento é dirigido a Marijke de Koning. A sua disponibilidade e orientação dotaram o trabalho de investigação da seriedade e fidelidade necessárias para pensar com justiça Maria de Lourdes Pintasilgo.

O meu terceiro agradecimento é para Maria Henriqueta Gaspar Garrancho e para João Serra Raposo. À Henriqueta agradeço a bondade e a dedicação que só uma amizade pode proporcionar. Sem a sua presença, o trabalho teria sido muito mais solitário e difícil. Ao João agradeço a extrema paciência e o carinho que me dedicou, sobretudo nos momentos de dúvida e cansaço que um trabalho desta envergadura acarreta.

O meu quarto agradecimento vai para os meus pais, Carmino Barbas Carrilho e Maria Joaquina Rosado Carrilho. A família, com as virtudes e os defeitos que sempre lhe apontamos, é, sem dúvida, o pilar da vida: dos ensinamentos e dos afetos.

O meu quinto agradecimento é para os professores e colegas do Programa de Doutoramento em Filosofia. Um percurso é sempre melhor quando feito em conjunto. Sem desconsideração pelos demais, gostaria de agradecer, especialmente, aos colegas Maria do Céu Pires e António Júlio Rebelo.

## RESUMO

*A fundamentação filosófica das noções de cuidado e responsabilidade no pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo.*  
*A herança de Martin Heidegger e Hans Jonas.*

A dissertação é constituída por dois momentos: uma primeira parte, onde se apresenta o pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo, sobretudo na sua vertente filosófica de defesa de uma ética global, e uma segunda parte, onde se apresentam os pensamentos de Martin Heidegger e Hans Jonas e se analisa a herança destes no pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo.

Pretende-se demonstrar que as noções de *cuidado e responsabilidade*, centrais no pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo, possuem raiz filosófica e, ainda, analisar essa fundamentação através da articulação do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo com o pensamento de Martin Heidegger e Hans Jonas. Para tal, a análise do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo far-se-á no sentido de desocultar a influência que o pensamento de Heidegger e de Jonas tiveram nas suas concepções sociais e políticas.





## ABSTRACT

*The philosophical foundation of the notions of care and responsibility of Maria de Lourdes Pintasilgo's thought.*

*The legacy of Martin Heidegger and Hans Jonas.*

The essay consists of two stages: a first part, which presents the thought of Maria de Lourdes Pintasilgo, especially in its philosophical strand of a global ethic, and a second part, where the thoughts of Martin Heidegger and Hans Jonas are presented, as well as the analysis of their legacy in the thought of Maria de Lourdes Pintasilgo.

It is intended to show that the notions of *care* and *responsibility*, that are central in Maria de Lourdes Pintasilgo's thinking, have philosophical roots, and also to examine that foundation through the articulation between Maria de Lourdes Pintasilgo's thinking and the thought of Martin Heidegger and Hans Jonas in order to uncover their influence in her social and political conceptions.



# Índice

AGRADECIMENTOS.....	5
RESUMO .....	7
ABSTRACT.....	9
ABREVIATURAS .....	15
INTRODUÇÃO.....	19
1. Apresentação .....	21
2. Propósito da investigação .....	24
3. Estrutura do trabalho .....	27
4. Aspetos formais gerais .....	31
5. Aspetos formais específicos .....	32
CRONOLOGIA DE CONCEITOS.....	37
1. Apresentação do documento .....	39
2. Cronologia de Conceitos .....	43
3. Análise da Cronologia de Conceitos .....	45
PRIMEIRA PARTE – <i>MUDAR A VIDA</i> .....	53
CAPÍTULO PRIMEIRO – A sociedade científico-tecnológica .....	55
1. A era tecnocientífica: denúncia de um mal-estar .....	58
2. Uma sociedade de exploração.....	66
2.1. A exploração da natureza.....	66
2.2. A exploração no trabalho.....	70
3. Mudar a vida – Liberdade e escolha .....	76

CAPÍTULO SEGUNDO – A engenharia humana e social.....	81
1. Tecnicismo <i>versus</i> humanismo.....	86
2. O tempo da vergonha .....	87
3. Movimentos sociais – vozes consciencializadoras da sociedade .....	93
4. A existência e interpelação do Outro.....	96
5. O afeto como união natural dos seres humanos.....	100
CAPÍTULO TERCEIRO – A emergência de um novo paradigma .....	105
1. A necessidade de mudar a vida.....	108
2. A teoria das brechas .....	112
3. A importância do risco .....	114
4. O papel da utopia .....	115
5. A exigência de um outro paradigma.....	120
5.1. O esgotamento do paradigma de «desenvolvimento» .....	122
5.2. A proposta de um novo paradigma: «qualidade de vida» .....	126
6. O papel da regulação.....	128
7. Uma nova ordem, um novo contrato social .....	131
8. Uma consciência cívica diferente .....	135
9. A pessoa como sujeito.....	137
9.1. A formação de uma «massa crítica».....	140
CAPÍTULO QUARTO – Uma outra governação.....	143
1. Os erros da governação .....	149
2. As virtudes de uma governação .....	158
2.1. A escuta e o diálogo.....	160
2.2. O cuidado.....	164
3. As mulheres e a «nova cultura política» .....	166
4. O que deve ser governar? .....	172
5. O que se deve exigir ao/à governante? .....	180

6. Ética e política: que ligação?.....	184
CAPÍTULO QUINTO - Uma ética global .....	189
1. A proposta de uma nova ética .....	193
1.1. Uma ética do cuidado .....	197
1.2. Uma ética da responsabilidade.....	200
1.3. Uma ética do futuro.....	205
2. Os princípios da ética global .....	208
SEGUNDA PARTE – <i>CUIDAR O FUTURO</i> .....	215
CAPÍTULO PRIMEIRO – O cuidado como fundamento ontológico do ser humano: Martin Heidegger.....	221
1. Ontologia fundamental – a filosofia heideggeriana como projeto.....	224
2. A definição de um método: a fenomenologia .....	231
3. Analítica Existenciária – do existir ao Ser.....	236
4. <i>Dasein</i> – o ente que, sendo, compreende o Ser.....	239
5. Ser-no-mundo – existir situado e em relação .....	245
6. O tempo como horizonte de compreensão do Ser .....	248
7. O cuidado – estrutura originária do <i>Dasein</i> .....	250
8. O cuidado enquanto abertura dirigida e afetiva.....	257
9. O duplo sentido do cuidado.....	265
9.1. O cuidado como ocupação.....	267
9.2. O cuidado como solicitude .....	271
CAPÍTULO SEGUNDO – A responsabilidade futura como horizonte de ação: Hans Jonas.....	279
1. Do ser ao dever – a fundamentação ontológica da ética da responsabilidade	284
2. A negação da vida como anulação do Ser – a ameaça de catástrofe .....	288
3. Um tempo diferente, um mundo mudado.....	290
4. A noção de dano .....	301

5. De uma ética antropocêntrica a uma ética holística .....	303
6. Uma nova ética – o projeto da ética da responsabilidade .....	307
7. Responsabilidade – princípio da ética para a civilização tecnológica .....	314
7.1. A responsabilidade enquanto sentimento .....	315
7.2. A responsabilidade enquanto dever-ser .....	319
7.3. A responsabilidade enquanto condição da ação causal.....	323
8. Responsabilidade política: a ação que visa o coletivo.....	326
9. O futuro como horizonte da ação responsável.....	338
<b>CAPÍTULO TERCEIRO – O cuidado como afeto originário do ser humano: a herança de Martin Heidegger.....</b>	<b>345</b>
1. O cuidado.....	350
2. A fundamentação ontológica do cuidado .....	358
3. O ser humano como ser-com-os-outros-no-mundo .....	361
4. A vida humana como ex-sistência .....	366
<b>CAPÍTULO QUARTO – A responsabilidade como exigência da condição humana de ser-com: a herança de Hans Jonas.....</b>	<b>369</b>
1. A responsabilidade.....	372
2. O medo e a regulação da ação humana.....	387
3. O exercício do poder.....	390
4. A utopia: o possível ou o impossível? .....	392
5. O futuro como horizonte .....	395
<b>CONCLUSÃO – Ainda temos de cuidar o futuro? .....</b>	<b>399</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>407</b>
<b>ÍNDICE TEMÁTICO .....</b>	<b>451</b>

## ABREVIATURAS

São apresentadas as abreviaturas utilizadas ao longo da dissertação das obras mais referidas e citadas de Maria de Lourdes Pintasilgo, Martin Heidegger e Hans Jonas. Optou-se por fazer as abreviaturas dos títulos das obras consultadas e das quais se faz a referência completa na Bibliografia.

### **Dos textos de Maria de Lourdes Pintasilgo:**

*MV – Mudar a vida*

*SQC – Sulcos do nosso querer comum*

*MR – As minhas respostas*

*DM – Dimensões da mudança*

*PD – Palavras dadas*

*NPC – Para um novo paradigma: um mundo assente no cuidado*

**Dos textos de Martin Heidegger:**

*CT – Conceito de tempo*

*SeT – Ser e tempo*

*OHF – Ontologia. Hermenêutica da facticidade*

*PHCT – Prolegómenos para uma história do conceito de tempo*

*Lógica – Lógica. A pergunta pela essência da linguagem*

**Dos textos de Hans Jonas:**

*IR – Princípio de responsabilidade*

*TME – Técnica, medicina e ética*

*EF – Para uma ética do futuro*



# INTRODUÇÃO

---

*O escritor defende a sua solidão  
mostrando o que nela e somente  
nela encontra.*

María Zambrano

---



# INTRODUÇÃO

Estrutura da introdução:

1. Apresentação
2. Propósito da investigação
3. Estrutura do trabalho
4. Aspetos formais gerais
5. Aspetos gerais específicos



# INTRODUÇÃO

## 1. Apresentação

Para onde caminhamos? Que futuro traçamos com as ações do presente? Estas são perguntas que continuamente qualquer sociedade deve colocar, assumindo a dimensão reflexiva necessária à prática consciente da ação livre.

O presente possibilita o vislumbre do futuro, mas este permanece sempre além, um horizonte para onde caminhamos mas o qual definimos com as ações do presente. Assim, o trabalho reflexivo é um trabalho sempre inacabado, de exigência permanente, porque o futuro está sempre aí. E o futuro exige as certezas que só um plano pode facultar e as estratégias que só a vontade de agir pode fazer cumprir. Esta é uma tarefa em que a dúvida e a incerteza são regras fixas num jogo de assombrosa responsabilidade: joga-se a vida de seres humanos sem forma de poder desistir ou sequer imaginar as falhas. Assim, os estudos, previsões e prognósticos apresentam-se como a única forma de justificar, o mais objetivamente possível, a ação do presente sempre e inevitavelmente construtora do futuro. Parece pouco, insuficiente e arriscado tomar uma incerteza como guia. Contudo, a vida obriga a tomadas de decisão constantes que ditam o rumo da vida e do mundo e é aqui, nas ações responsáveis, que o dever ético da governação deve ser pensado. Ao facto de sermos seres criadores, descobridores e inventores, não podemos deixar de

acrescentar que somos, igualmente, cuidadores e responsáveis pela teia de ligações que nos une uns os outros, seja direta, seja indiretamente, agora e no futuro. É, então, nas tomadas de decisão estratégicas do presente, tendo em conta o futuro, que a reflexão ética faz sentido e deve ser pensada. Neste contexto, ganha particular importância a governação e a definição dos seus valores e da sua atuação. Sobre a governação recai o peso de organizar a possibilidade de ser dos seres humanos e o equilíbrio da natureza. Trata-se do dever de zelar pelo mundo, compreendendo-o como construção humana mas também como construção natural.

É sobre a inquietação constante do constructo social e as suas implicações que esta dissertação vai incidir. A teoria política e social de Maria de Lourdes Pintasilgo tentou responder às inquietudes de um presente que ela sentiu ser de mudança. «É preciso mudar a vida», afirmou diversas vezes. A segunda metade do século XX afigurou-se-lhe como o tempo em que urgia parar e formular as questões sobre o rumo das democracias atuais. As inquietações cruciais são as de como enfrentar um futuro que parece agora ainda mais duvidoso e incerto e em que, cada vez mais, os desafios globais chocam com a diversidade e exigência dos seres humanos enquanto pessoas imersas nas suas vidas efetivas, tornando muito difícil a tarefa de encontrar princípios e ações comuns.

Maria de Lourdes Pintasilgo nasceu em Abrantes, a 18 de janeiro de 1930. Se estivesse entre nós seria, de certeza, a mulher ativa, a mente inquieta

---

e a voz incómoda que foi durante a sua vida. Mudar o mundo, mudando as mentalidades e as estruturas políticas, foi a demanda da sua vida, tendo como horizonte o sonho de uma sociedade mais humana, ou seja, uma sociedade em que o afeto e a justiça sejam os elos que liguem os seres humanos entre si e os conduzam a um “caminho” comum. Faleceu a 10 de julho de 2004 sem ver esse mundo mudado, como tanto desejou. Mas despediu-se dele com a esperança de que as novas gerações protagonizassem essa mudança<sup>1</sup>.

Para nós, herdeiros das suas ideias, deixou os seus escritos, uns publicados, outros entretanto disponíveis para consulta através da plataforma *on-line* da fundação que criou e que hoje preserva o seu legado: *Fundação Cuidar o Futuro*<sup>2</sup>. Foi esta herança que assumi e sobre a qual decidi trabalhar na vertente que mais me fascina: a ética. Assim nasceu esta investigação sobre o pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo no âmbito de doutoramento em Filosofia.

---

<sup>1</sup> Para um conhecimento biográfico completo de Maria de Lourdes Pintasilgo, sugere-se a leitura de *Uma história para o futuro. Maria de Lourdes Pintasilgo*, da autoria de Luísa Beltrão e Barry Hatton, cuja referência se inclui na Bibliografia.

<sup>2</sup> A *Fundação Cuidar o Futuro* foi instituída pela Associação *Graal* no ano de 2001 e teve como primeira presidente, a título vitalício, Maria de Lourdes Pintasilgo. O nome «cuidar o futuro» adveio da publicação do relatório elaborado pela Comissão Independente para a População e Qualidade de Vida a que Maria de Lourdes Pintasilgo presidiu entre 1992 e 1997, sob a égide das Nações Unidas. Para além dos projetos e ações várias, a fundação detém o *Arquivo Pintasilgo*, forma de preservar e tornar acessível a consulta pública os muitos documentos que Maria de Lourdes Pintasilgo deixou. O *Arquivo Pintasilgo* encontra-se no seguinte endereço eletrónico: <http://www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Site/default.aspx>.

## 2. Propósito da investigação

A presente dissertação pretende cumprir três objetivos que se resumem em três palavras - expor, articular e desocultar:

- Expor a tese de Maria de Lourdes Pintasilgo, um pensamento ainda pouco conhecido e pouco estudado;
- Articular, de forma coerente, as ideias de Maria de Lourdes Pintasilgo, tentando construir uma rede conceptual;
- Desocultar a influência filosófica de Martin Heidegger e de Hans Jonas, presente no pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo e sintetizado na sua máxima «cuidar o futuro».

A exposição articulada do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo afigurou-se pertinente dada a sua presença em diversos e distintos textos, que vão desde os livros, aos artigos e às comunicações, quer em Portugal quer no estrangeiro, em âmbitos específicos e distintos. Dada a diversidade de formas em que Maria de Lourdes Pintasilgo expressou o seu pensamento, tornou-se, para mim, necessária a sua sistematização para seu melhor conhecimento e compreensão. Aliás, é a própria Pintasilgo quem afirma que foi com muita pena que não organizou o seu pensamento de forma sistemática. Referindo-se a isso, escreveu num dos seus últimos textos, o seguinte:



---

Viveu sempre com a pena de não ter podido registar momentos que foram decisivos na evolução do seu pensamento e na compreensão das formas diversas que ele assumia. (...) Foi com um sentimento de frustração que foi encontrando textos de conferências, notas esparsas, esboços de livros que desejava publicar. Faltou a dimensão pessoal de *cuidar o futuro*, por isso, hoje tenta escrever.<sup>3</sup>

A desocultação da influência do pensamento de Heidegger e Jonas considerou-se fundamental não só pela importância que Maria de Lourdes Pintasilgo confessou que eles tiveram no seu próprio pensamento, como pela sua defesa da Filosofia como base teórica essencial para o pensamento social e político. Sobre o papel da Filosofia, escreveu Pintasilgo:

[A filosofia] é estruturante da ação e confere às questões com que a política se confronta os critérios de pensamento capazes de fundamentar prioridades e de aferir a bondade dos métodos.<sup>4</sup>

Esta sua concepção da Filosofia é, ainda, pouco estudada. Posto isto, dar visibilidade ao pensamento filosófico de Maria de Lourdes Pintasilgo tornou-se o objetivo principal desta dissertação e justifica que a investigação sobre o seu pensamento tenha sido feita no âmbito de doutoramento em Filosofia.

---

<sup>3</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (2005) *Palavras dadas*, Lisboa, Livros Horizonte, p.199.

De notar que a citação está escrita na terceira pessoa do singular, uma vez que Pintasilgo adotou esta forma de se referir a si própria nesta coletânea de textos, em resposta aos que lhe dedicaram no livro *Mulher das cidades futuras*. Esclarece porque decidiu referir-se a si própria na terceira pessoa, quando escreveu no prefácio: «Há ainda um “eu” que se transforma em terceira pessoa – “ela” é mais objectiva do que “eu” para dizer só o essencial das histórias/História em que tem participado. Pedacos de autobiografia ficcionada? Talvez... que essa é a tendência actual no movimento das mulheres.» (*Ibidem*, p. 12.)

<sup>4</sup> PT/FCF/CDP/MLP – 0190.002, “Formas alternativas de governação: de que estamos a falar? da governação nacional ou da governabilidade internacional?”, s.l., 2002-2003, 9 fls., p. 2.

Considera-se necessário referir que o estudo do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo se cingiu à sua vertente filosófica, sobretudo no que diz respeito às propostas de orientação da vida em sociedade, e que esta foi uma decisão tomada e assumida por mim. Assim, à possível crítica da lacuna na abordagem de âmbitos tão importantes do seu pensamento, como a influência do Cristianismo ou a irrupção das mulheres na sociedade, respondo que o caminho trilhado através do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo foi deliberadamente escolhido tendo em conta o objetivo principal e o âmbito em que foi feita a investigação: a Filosofia. O descuro na análise de algumas temáticas em Pintasilgo é, assim, resultado do caminho definido e percorrido ao longo da investigação.

No que concerne à apropriação que Maria de Lourdes Pintasilgo fez das teses de alguns filósofos e filósofas, decidi trabalhar especificamente as noções de **cuidado** em Martin Heidegger e de **responsabilidade** em Hans Jonas. Pintasilgo mencionou vários pensadores, contudo, no âmbito desta investigação, cingi-me aos dois pensadores referidos, por duas razões: a primeira, pela impossibilidade de empreender este tipo de investigação a todos os filósofos e filósofas mencionados/as por Pintasilgo; a segunda, e principal, pela importância fulcral que o pensamento de Heidegger e Jonas tiveram na definição do lema que é transversal a todo o pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo: «cuidar o futuro». Esta importância não foi deduzida pela forma como os dois filósofos foram mencionados nos textos de Pintasilgo, ou pela

quantidade de vezes que foram citados por ela, mas sim pela importância que ganhou essa influência no seu pensamento.

### **3. Estrutura do trabalho**

A dissertação apresenta a seguinte estrutura: introdução, cronologia de conceitos, corpo, conclusão, bibliografia e índice temático.

A introdução contempla a apresentação do âmbito da investigação levada a cabo e o alcance que pretende atingir tal trabalho, bem como a exposição das opções formais eleitas para tornar a dissertação num todo coeso, dotado de sentido e de leitura acessível.

A cronologia de conceitos pretende ser uma “ferramenta” de apoio à leitura do texto das primeira e segunda partes, possibilitando identificar conceitos-chave do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo, bem como perspetivar a sua evolução. É acompanhada de apresentação e análise do documento.

O corpo da dissertação apresenta-se dividido em duas partes: a Primeira Parte, intitulada *mudar a vida*, e a Segunda Parte, intitulada *cuidar o futuro*. Pelos objetivos e conteúdo de cada uma, considerou-se suficientemente esclarecedor e, ao mesmo tempo, apelativo, usar expressões da própria Maria

de Lourdes Pintasilgo para intitular as duas partes deste trabalho que tem o seu pensamento como base<sup>5</sup>.

*Mudar a vida* – pretende ser a sistematização do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo, sobretudo no que diz respeito à mudança que defende necessária e que culminou na proposta de uma ética global, do **cuidado** e da **responsabilidade**.

*Cuidar o futuro* – tem como objetivo pôr a descoberto a influência dos filósofos Martin Heidegger e Hans Jonas no pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo, expresso no lema «cuidar o futuro».

A primeira parte apresenta-se com um carácter mais expositivo e menos relacional e problematizador. Considerou-se essencial que assim fosse por dois motivos: por um lado, para uma compreensão abrangente do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo, ao mesmo tempo que focalizada na sua proposta teórico-prática de fundamentação filosófica – «cuidar o futuro»; por outro, para construir o caminho, através das suas ideias, de forma a compreender toda a base argumentativa que suporta a sua proposta. Entendi que, sem a prévia

---

<sup>5</sup> Considera-se importante referir que as expressões «mudar a vida» e «cuidar o futuro» são também títulos de publicações através das quais Maria de Lourdes Pintasilgo expressou as suas ideias. Ambas se constituíram como publicações marcantes no percurso teórico da engenheira. *Mudar a Vida* é título da revista, publicação do Graal – Movimento Internacional de Mulheres, dedicada à reflexão crítica sobre a sociedade, um olhar direcionado para a reflexão e proposta de mudanças, consideradas necessárias, para uma sociedade mais igualitária, sobretudo entre homens e mulheres. Para esta revista, escreveu Pintasilgo artigos de suma importância entre 1978 e 1985. *Cuidar o Futuro* foi o título escolhido pela Comissão Independente para a População e Qualidade de Vida, presidida na altura por Maria de Lourdes Pintasilgo, para o relatório do estudo que teve como objetivos identificar os problemas da população mundial e propor alterações para melhorar a sua vida.

apresentação articulada do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo, a revelação da influência do pensamento filosófico não seria possível.

A segunda parte distingue-se da primeira, desde logo, porque apresenta a leitura filosófica do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo, objetivo maior desta investigação. O caminho percorrido na primeira parte com o pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo tende a chegar à análise filosófica, empreendida agora na segunda parte. Assim sendo, a primeira parte apenas refere a dívida de Pintasilgo para com o pensamento filosófico, enquanto na segunda se ultrapassa a mera referência e se faz a análise das heranças de Heidegger e Jonas no seu pensamento.

Quanto à estrutura que constitui cada parte do corpo da dissertação, expõe-se que a primeira apresenta cinco capítulos e a segunda, quatro capítulos.

Mais especificamente, e no que diz respeito à primeira parte, os capítulos 1 e 2 pretendem expor a dimensão de análise que Maria de Lourdes Pintasilgo faz do mundo no tempo em que vive e as denúncias que assinala e que justificam a sua proposta de mudança. Os capítulos 3 e 4 têm como objetivo apresentar as propostas de Pintasilgo para resolução dos problemas por ela tratados nos capítulos anteriores. No seguimento de uma crescente abertura à leitura filosófica do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo, adensa-se a exposição da defesa que fez da Filosofia, agora já no capítulo 5, destinado à apresentação e análise da tese de uma ética global, assente no

**cuidado** e na **responsabilidade**. Este capítulo encerra a primeira parte, fazendo a “ponte” para a segunda.

Os dois primeiros capítulos da segunda parte são dedicados à exposição e análise do pensamento de Martin Heidegger e de Hans Jonas, respetivamente, que foi feita com o propósito de compreender os conceitos que fundamentam o lema «cuidar o futuro». Assim, o capítulo 1 apresenta e articula o pensamento de Heidegger para a compreensão do conceito de **cuidado** e o capítulo 2 apresenta e articula o pensamento de Jonas para a compreensão do conceito de **responsabilidade**. Os capítulos 3 e 4 apresentam-se como os diálogos teóricos entre Pintasilgo, Heidegger e Jonas. Mais especificamente, o capítulo 3 apresenta as conclusões da investigação quanto à desocultação da influência do pensamento de Heidegger em Pintasilgo e o capítulo 4 apresenta as conclusões da investigação levada a cabo, mas desta feita, na revelação da influência do pensamento de Jonas em Pintasilgo. Tanto no capítulo 3 como no capítulo 4, apresentam-se as influências diretas, na medida em que foram confessadas por Maria de Lourdes Pintasilgo nos seus textos, e as influências inferidas, não confessadas por Pintasilgo, mas que a investigação permitiu distinguir. Deste modo, os capítulos 3 e 4 assumem-se como o momento para o qual a dissertação tende. Finalizada a segunda parte, segue-se a conclusão que, dando seguimento à análise feita até ali, expõe aquele que a investigação determinou como o ponto comum a Martin Heidegger e Hans Jonas e no qual Maria de Lourdes Pintasilgo assentou toda a sua tese: a importância da afetividade nas tomadas de decisão que constroem o futuro.

A bibliografia apresenta um texto introdutório que explicita a estrutura e forma adotadas para a apresentação da informação bibliográfica que sustentou toda a investigação.

A dissertação termina com um índice temático.

#### **4. Aspetos formais gerais**

A dissertação está escrita em língua portuguesa, pelo acordo ortográfico de 1990, que entrou em vigor em 2009. Tal opção visa dar cumprimento à resolução nº 8 de 2011 da Presidência do Conselho de Ministros e da Circular nº 4 de 2011 da Universidade de Évora. A exceção corresponde às citações que, no seu original, estão em língua portuguesa pré-acordo ortográfico. Nestes casos, optou-se pela apresentação da versão original da sua publicação.

As palavras ou expressões-chave de Pintasilgo, Heidegger e Jonas, aparecem destacadas entre aspas angulares. No caso de Pintasilgo, consideraram-se tais palavras ou expressões quer da sua autoria, quer adotadas de outro/a autor/a, mas que tenham passado a fazer parte estruturante e significativa do seu pensamento. São exemplo destas palavras e expressões as constantes no documento intitulado *Cronologia de Conceitos*.

Todas as citações estão em língua portuguesa, com tradução da minha autoria. De todas elas se faz a referência da fonte (o original ou a tradução consultada), em nota de rodapé, transcrevendo-se o texto original dos três autores principais.

As palavras «cuidado» e «responsabilidade» aparecem destacadas a negrito. Tal serve, por um lado, para evidenciar a sua importância, transversal a toda a dissertação, e, por outro, para tornar presente o seu propósito: a exploração da fundamentação filosófica dos dois conceitos no pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo.

As notas de rodapé são de dois tipos: apresentação da referência bibliográfica de uma citação e texto de confrontação ou complemento do expressado no texto principal. Algumas notas deste segundo tipo apresentam citações, cuja referência bibliográfica se indica logo em seguida, entre parêntesis.

## **5. Aspetos formais específicos**

Para além das questões formais gerais que foram explicitadas anteriormente, há que ter em conta algumas notas formais mais específicas.

A. Assim, sobre as citações de textos de Maria de Lourdes Pintasilgo, é preciso referir que:



- a. As que estão em língua portuguesa foram mantidas na sua forma original, contemplando a escrita em língua portuguesa pré-acordo ortográfico. Mantiveram-se também as formas de destaque que Pintasilgo utilizou, como o sublinhado, o negrito ou o uso de maiúsculas;
- b. Quanto às citações que, no original, estão noutras línguas (francês ou inglês) procedi à sua tradução, transcrevendo a citação original em nota de rodapé;
- c. A forma de colocação da referência bibliográfica das citações de textos do *Arquivo Pintasilgo*, base de dados *on-line*, foi indicada pela coordenadora do Centro de Documentação e de Publicações da Fundação *Cuidar o Futuro*. Em alguns casos, aparece um ponto de interrogação na data. Trata-se de reprodução, fiel, da informação que consta do arquivo.

B. Sobre Martin Heidegger, há a considerar os seguintes aspetos:

- a. As obras de Heidegger analisadas para esta investigação foram traduções em português do projeto “Heidegger em Português”, coordenado pela professora doutora Irene Borges Duarte (mais especificamente, as obras: *O Conceito de Tempo*, *Caminhos de Floresta e Lógica - A Pergunta pela Essência da Linguagem*) e traduções em castelhano (*Ser y Tiempo*; *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad e Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo*). A obra central de Heidegger, *Ser e Tempo* (1927), foi

analisada em duas traduções: a do espanhol José Gaos e a do chileno Jorge Eduardo Rivera. Para além destas, foram ainda consultadas as obras do filósofo *Introdução à Metafísica e Carta sobre o Humanismo*, ambas em traduções portuguesas. Contudo, estas últimas não foram alvo da análise minuciosa de que foram objeto as anteriores, dado o objetivo desta investigação. As referências bibliográficas de todas estas obras estão feitas na bibliografia. A juntar às referências das obras e artigos consultados, são apresentadas as de outras obras e artigos que se consideram importantes para o estudo de Martin Heidegger;

- b. A compreensão dos conceitos basilares de Heidegger, inclusive os seus neologismos, constituiu um desafio e uma dificuldade, sobretudo aquando da confrontação com tomadas de posição diferentes quanto à sua tradução. Contudo, esta dificuldade foi ultrapassada recorrendo ao já mencionado projeto “Heidegger em Português”, quer através dos glossários presentes nas obras já traduzidas por este projeto, quer na pessoa da sua coordenadora, Irene Borges Duarte. Daí, a opção pela tradução de alguns conceitos de Heidegger de forma diferente de ambas as traduções castelhanas de *Ser e Tempo*;
- c. No contexto desta preocupação com a tradução e, conseqüentemente, com o sentido, adotou-se como metodologia colocar entre parêntesis retos, após o conceito traduzido, o

---

conceito original, em língua alemã. Tal decisão pretende conotar o texto do rigor e da sinceridade que se julga merecer, dado que alguns dos conceitos não resultam de uma tradução do castelhano para o português, mas sim de uma compreensão que cruza as referidas traduções usadas (sobretudo da obra *Ser e Tempo*, doravante *SeT*) e a orientação do trabalho de investigação sobre Heidegger já realizado em língua portuguesa. Aliás, seria impossível traduzir diretamente os conceitos do castelhano para o português pois ambos os tradutores, Gaos e Rivera, apresentam traduções divergentes;

- d. Deve referir-se que se mantém o conceito *Dasein*, fazendo apenas uma explicitação do seu significado e sentido na primeira vez em que ele surge no texto. Assim, o conceito *Dasein* aparece na sua forma original, na língua alemã, como aliás já muitos investigadores, em diversas línguas, optaram por fazer. A sua tradução aparece apenas se ela servir o propósito de explicitação do seu sentido, conforme o contexto do que é expressado.

C. Quanto ao pensamento de Hans Jonas, deve-se ter em conta o seguinte aspeto:

- a. A obra-mestra de Jonas – *Princípio de Responsabilidade, uma ética para a civilização tecnológica* – foi escrita originalmente em alemão (1979). Posteriormente, foi traduzida para o inglês pelo próprio filósofo (1984). Assim, afigurou-se rigoroso e fiel fazer a

leitura e análise da versão em língua inglesa. As restantes obras do filósofo foram analisadas através de traduções, incluídas na bibliografia.

# **CRONOLOGIA DE CONCEITOS**

Estrutura da Cronologia de Conceitos:

1. Apresentação do documento
2. Cronologia de Conceitos
3. Análise da Cronologia de Conceitos



## CRONOLOGIA DE CONCEITOS

### 1. Apresentação do documento

Desde o início da investigação que se afigurou pertinente a construção de um documento que registasse os diversos conceitos<sup>6</sup> utilizados por Maria de Lourdes Pintasilgo e os distribuísse cronologicamente, de forma a perceber a evolução do seu pensamento. Tal construção deve-se à constatação de que Maria de Lourdes Pintasilgo utilizou um grande número de conceitos. São palavras e expressões que a engenheira elevou à importância de conceito estrutural da sua teorização. Assim se perspectivou a *Cronologia de Conceitos*, que aqui se apresenta como parte integrante do trabalho.

A *Cronologia de Conceitos* foi um documento elaborado paulatinamente, crescendo e tomando forma à medida que se iam lendo os (muitos) textos de Maria de Lourdes Pintasilgo. Deles se retiveram as ideias e os conceitos-chave que a própria confessava serem estruturadores do seu pensamento. São palavras repetidas ou por ela destacadas, em torno das quais as suas

---

<sup>6</sup> Para se compreender a aceção da palavra “conceito”, toma-se como referência a definição de Roger Payot: «Um conceito é uma palavra que significa, e o seu significado é tomado no contexto das outras palavras, às quais ele se refere, e mais, que permitam defini-lo pela relação com elas». (PAYOT, Roger (1999) "Fin de la métaphysique et la mort de Dieu", in Renée Bouveresse (dir): *La Métaphysique*, Paris, Éditions Ellipses Marketing, pp. 129-144, p. 133.)

Confira-se o texto original: «*Un concept est donc un mot signifiant, et sa signification est prise dans le contexte des autres mots, auxquels il renvoie et plus encore, qui permettent de le définir par relation avec eux.*»

denúncias e propostas giravam e ganhavam corpo. Este documento pretende, pois, dar uma visão cronológica do pensamento de Pintasilgo através dos conceitos-chave, uns próprios, outros adotados dos autores e autoras “com quem ela pensou”<sup>7</sup>. No entanto, é de referir que não foi possível ler e analisar todos os textos de Maria de Lourdes Pintasilgo, dada a dimensão da base de dados do *Arquivo Pintasilgo*, disponibilizados *on-line*. A análise da totalidade dos textos implicaria uma investigação de maior duração.

Este documento serve a dissertação, por um lado, para a enriquecer, apresentando uma outra forma de conhecer e analisar o pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo e, por outro, para apoiar o texto do corpo da dissertação quando nele se evidencia a adoção ou abandono de conceitos. É por esta segunda razão que, ao longo da dissertação, se poderão encontrar referências à consulta deste documento como complemento para a compreensão do que se expôs.

---

<sup>7</sup> Foi Isabel Allegro de Magalhães, no artigo intitulado “A dimensão do cuidar e a resignificação do espaço público no pensar e agir de Maria de Lourdes Pintasilgo”, constante do número 21 da revista *ex aequo – Ecos de palavras dadas*, quem definiu a forma de pensar de Maria de Lourdes Pintasilgo como «pensar com». Escreveu Magalhães o seguinte: «Sem quaisquer mecanismos miméticos ou tendência «citativa», o seu trabalho é o de *pensar com*, entretecendo redes entre elementos diversos ou até contraditórios, que a pesquisa e o estudo lhe trouxeram ao encontro. Participante numa epistemologia científica, como engenheira, não transpõe conceitos directamente de um para outro contexto, antes transfere percepções e opera por teias de analogias, num modo por si tão apreciado como o de pensar «entre-saberes». (MAGALHÃES, Isabel Allegro: “A dimensão do cuidar e a resignificação do espaço público no pensar e agir de Maria de Lourdes Pintasilgo”, in HENRIQUES, Fernanda (org.) (2010) *Ecos de Palavras Dadas. Maria de Lourdes Pintasilgo cinco anos depois*, Revista *ex aequo*, nº 21, Porto, Edições Afrontamento, pp. 37-51, p. 39.)

Neste mesmo artigo, Magalhães analisa grande parte do percurso teórico de Pintasilgo, identificando quais as palavras-chave e mostrando como elas foram estruturadoras do pensamento da engenheira, ao longo da sua vida.



Ao elaborar-se a *Cronologia de Conceitos* seguiu-se uma lógica de simplificação para uma fácil e clara leitura. Por esta razão, o documento foi feito na estrutura de tabela, na qual as décadas do século XX e os anos do século XXI ocupam o topo das colunas e os conceitos e expressões se distribuem pelas linhas, algumas das quais foram deixadas de forma intencional, servindo de indicadores cronológicos da vigência de cada conceito. Assim, temos, por exemplo, a linha que acompanha o conceito de «amor» que tem início na década de 50 e termina na década de 70. Aqui optou-se por colocar, logo na linha abaixo, o conceito de «cuidado» que, de certa forma, substituiu o conceito de «amor». Colocou-se a linha do conceito de «cuidado» a começar na coluna da década de 80, seguindo até à última coluna da tabela, dando a indicação de que este conceito esteve presente no pensamento de Pintasilgo desde a década de 80 até à sua morte.



## 2. Cronologia de Conceitos

Década de 50	Década de 60	Década de 70	Década de 80	Década de 90	2000 a 2004
<b>Mulher / Movimentos sociais</b> (“minorias ativas”)					
<b>Universidade</b>					
<b>Diálogo</b>					
<b>Amor</b>					
<b>Dirigente</b>			<b>Cuidado</b>		
			<b>Medo</b>		
<b>Governante/Governança</b>					
<b>Noosfera</b>					
<b>Trabalho</b> (como direito e forma de mudar a vida)					
<b>Mudar a vida / Revolução fundadora</b>					
<b>Autodeterminação / Autossuficiência</b> (da pessoa e dos povos)					
<b>Interdisciplinaridade</b> (interligação: tudo tem que ver com tudo)					
<b>Participação ativa</b>					
<b>Agir localmente, pensar globalmente</b>					
<b>Responsabilidade e Liberdade</b> (relação de implicação)					
<b>Ação</b> (“agir a palavra”)					
<b>Eu-com-os-outros-no-mundo</b>					
<b>Ética</b> (tornar o desejável mais próximo de se tornar possível)					
<b>Poder</b> (“para” e não “sobre” – “para” definir estratégias e “para” agir)					
<b>“Para que serve?” e “A quem serve?”</b> (questões prévias da ação política)					
<b>Brechas</b> (teoria das)					
<b>Utopia</b> (horizonte de valores e ideais)					
<b>Descentralização</b>					
<b>Economia ao serviço da pessoa</b>					
<b>Natureza</b> (objeto ético)					
<b>Qualidade de vida</b> (novo paradigma)					
<b>Mínimos</b> (necessidades básicas exigem a definição de direitos básicos)					
<b>Rede</b> (modelo de organização social)					
<b>Regulação</b> (da economia, da ciência e da tecnologia)					
<b>Novo contrato social</b> (imperativo de responsabilidade ética)					
<b>Sujeito</b> (“ator social”)					
<b>Massa crítica</b>					
<b>Nova cultura política</b>					
<b>Teoria e Prática</b> (circularidade)					
<b>Ética global</b> (cuidado, responsabilidade, futuro)					



### 3. Análise da Cronologia de Conceitos<sup>8</sup>

A primeira coisa a dizer nesta análise tem a ver com o sentido basilar da *Cronologia de Conceitos*. Na verdade, não se trata de supor que houve uma evolução linear ou contínua do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo. Deve-se considerar antes que se trata de uma “construção”, ou seja, do desenvolvimento de um pensar que se pautou sempre pela integração do novo, nunca menosprezando o já adquirido ou pensado<sup>9</sup>.

Começando pelos conceitos «mulher/movimentos sociais», «universidade» e «diálogo», que aparecem logo na primeira coluna e se prolongam até à última da tabela, perpassaram toda a história do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo, tendo-se mantido como bases edificantes de toda a construção teórica que ela viria a empreender. A questão da «irrupção da mulher»<sup>10</sup> foi um dos temas centrais em Maria de Lourdes Pintasilgo. A defesa da «irrupção da mulher» na sociedade teve a sua origem na

---

<sup>8</sup> Para além das referências à *Cronologia de Conceitos* que se irão registar ao longo da dissertação, proceder-se-á à análise deste documento, esperando capacitar o/a leitor/a de uma visão global da construção do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo.

<sup>9</sup> No prefácio do livro *Dimensões da mudança* (doravante *DM*), Eduardo Prado Coelho caracteriza o pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo como um «pensamento que se pensa». Eis como o descreveu: «Em primeiro lugar, a dificuldade está em que se trata efectivamente de um pensamento próprio, isto é, de uma elaboração pessoal feita através da experiência, do confronto com a complexidade das coisas, das conjuncturas polémicas, da rectificação persistente, do ajustamento obstinado dos conceitos. Ou, por outras palavras, trata-se de um pensamento que se pensa, e não de um pensamento já pensado.» (PINTASILGO, Maria de Lourdes (1985) *Dimensões da mudança*, Porto, Edições Afrontamento, p. III.)

<sup>10</sup> Em vez de «emancipação», Maria de Lourdes Pintasilgo preferia apelidar os movimentos das mulheres de «irrupção». No texto intitulado “A mulher, uma nova forma no mundo, hoje”, Pintasilgo repete a ideia de irrupção da mulher, através da repetição da frase: «A irrupção da mulher, como força nova no mundo». (PT/FCF/CDP/MLP – 0044.020, “A mulher, uma nova forma no mundo, hoje”, Lisboa?, 1971-1973, 38 fls.)

constatação de uma discriminação das mulheres em relação aos homens. Pintasilgo confessa-o no texto autobiográfico que se inclui na coletânea intitulada *Confidências de mulheres: anos 50-60*, ao afirmar:

Foi também nos anos 50 que despertou e cresceu em mim aquilo que viria a tornar-se convicção profunda sobre o papel das mulheres na sociedade. (...) Através da Acção Social Universitária e, mais tarde, no meio fabril, percebi que as mulheres viviam não só sexualmente discriminadas pelos homens mas dominadas por eles, em formas que violavam toda a dignidade da pessoa humana.<sup>11</sup>

A sua defesa de que as mulheres dão um contributo diferente (mais “humano”) à vida social e política foi central e esteve presente ao longo de toda a sua vida. Igualmente duradoura foi a consideração da formação universitária como basilar para a formação do cidadão, dando-lhe as bases científicas e humanas para chegar a ser um «dirigente». O próprio conceito de «dirigente» tornou-se importante em Pintasilgo (vemo-lo presente um pouco mais abaixo na *Cronologia*). Contudo, depois da década de sessenta, vai dar lugar ao conceito de «governante». Pintasilgo não faz uma distinção entre um conceito e o outro. Aliás, ela mantém o seu entendimento do que é um «dirigente», mas o vocábulo que passa a expressar essa ideia, a partir da década de setenta, será o de «governante». Ainda que apenas como suposição, assume-se que a

---

<sup>11</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1993) “Maria de Lourdes Pintasilgo”, in BARREIRA, Cecília (org.): *Confidências de Mulheres. Anos 50-60*, Lisboa, Editorial Notícias, pp. 321-327, p. 325. Apesar de ser um tema central em Maria de Lourdes Pintasilgo, o seu feminismo não é desenvolvido neste trabalho dado o enfoque claro e já expresso desta investigação. Contudo, afigura-se necessário notar como o tema da Mulher foi importante para Maria de Lourdes Pintasilgo.

substituição da palavra «dirigente» pela de «governante» se tenha devido à própria experiência de vida de Maria de Lourdes Pintasilgo, uma vez que este «governante» surge na década em que ela inicia funções ligadas à governação<sup>12</sup>.

Um as linhas acima, no documento, temos presentes os conceitos de «amor», «cuidado» e «medo», todos em linhas seguidas. A opção de colocar estes conceitos de forma seguida, e desobedecendo à lógica do documento de agrupar os conceitos por década, justifica-se por duas razões. Primeira, pela vontade de tornar clara a “passagem” de «amor» para «cuidado»; segunda, para agrupar «medo» a «cuidado» e «amor». Assim, a reunião destes três conceitos quis evidenciar a forte presença das emoções no pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo, bem como a evolução da sua conceptualização<sup>13</sup>.

Tal como foi explicitado no ponto 1., alguns dos conceitos presentes na *Cronologia de Conceitos* não são de Maria de Lourdes Pintasilgo, mas sim apropriações que ela fez de outros autores e autoras. Assim, temos como conceitos de autores com quem Maria de Lourdes Pintasilgo pensou o «cuidado», de Martin Heidegger, Michel Foucault, Emmanuel Levinas, Hannah Arendt, Carol Gilligan e das éticas do cuidado; «noosfera», de Teilhard de

---

<sup>12</sup> É na década de setenta que Maria de Lourdes Pintasilgo inicia a sua participação no governo, nomeadamente, a partir de 1969, ao fazer parte do governo de Marcelo Caetano como Procuradora à Câmara Corporativa nas X e XI legislaturas do Estado Novo. Após a revolução de Abril de 1974, volta a ser convidada para cargos de governação, desta vez como Secretária de Estado da Segurança Social.

<sup>13</sup> Após as primeiras sete linhas da *Cronologia*, nota-se a permanência da lógica de agrupamento dos conceitos por década, bem como a manutenção de todos eles até ao fim da vida de Maria de Lourdes Pintasilgo. É interessante notar que Pintasilgo pensou até ao fim da sua vida. Aliás, estão documentados textos e cartas que ficaram inacabados, interrompidos pela sua morte. Entre estes, figuram os textos que foram publicados postumamente no livro *Palavras Dadas*.

Chardin; «responsabilidade», de Hans Jonas; «eu-com-os-outros-no-mundo», de Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty; «poder para», de Jonas; e, por último, «economia ao serviço da pessoa» e «qualidade de vida», de Amartya Sen e Roger Garaudy.

Por sua vez, são de Pintasilgo os conceitos: «minorias ativas»; «mudar a vida» e «revolução fundadora» (que ela, repetidamente, expõe nos seus textos, inclusivamente destacando a expressão através da divisão por sílabas); «autodeterminação» e «autossuficiência»; «interdisciplinaridade»; «participação ativa»; «agir a palavra»<sup>14</sup>; as questões «para que serve? e a quem serve?»; a «teoria das brechas»; «rede»; «sujeito / ator social»<sup>15</sup>; «massa crítica» e «ética global».

Esta análise da *Cronologia de Conceitos* permite retirar três conclusões importantes:

---

<sup>14</sup> A defesa da correspondência entre a palavra e a ação teve influências tanto da Filosofia, sobretudo através do pensamento de Hannah Arendt, como da ação cristã, sobretudo pela *Acção Católica*, através do lema «Ver, Julgar e Agir». A explicação deste lema vem da própria Pintasilgo, quando escreveu: «A Acção Católica foi muito importante, porque funcionava segundo uma metodologia própria: “Ver, Julgar e Agir”, ou seja, estar atenta às coisas e aos factos e analisá-los para ver o que era preciso fazer, e então fazê-lo. Isto dava a sensação de que a pessoa, para ser responsável, tinha obrigação de olhar à sua volta, para conhecer as coisas tais como eram. E de agir no sentido de ir ao encontro das pessoas que estavam numa situação difícil e a quem o cuidado dos outros podia ajudar.» (PINTASILGO, Maria de Lourdes (1995) “Um olhar diferente sobre as coisas”, in BETTENCOURT, Ana Maria e PEREIRA, Maria Margarida Silva (org.): *Mulheres políticas – As suas causas*, Lisboa, Quetzal, pp. 215-227, p. 217.)

<sup>15</sup> De forma muito clara, Pintasilgo expressou o que entende por «ator social» quando escreveu: «De uma forma simples, o sujeito é *ator social*; é por ele que acontecem a mudança e a transformação das ideias e das instituições.» (PINTASILGO, Maria de Lourdes (1999) “Femmes et hommes au pouvoir”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 115.)

Confira-se o texto original: «*En d’autres termes, plus simples, le sujet est acteur social; par lui adviennent le changement et la transformation des idées et des institutions.*»



1. As décadas de setenta e oitenta são as que apresentam maior número de novos conceitos-chave nos textos de Maria de Lourdes Pintasilgo;
2. Apesar da noção de «noosfera» (do teólogo e filósofo Teilhard de Chardin) aparecer nos textos de Maria de Lourdes Pintasilgo ainda na década de setenta, é na década de oitenta que aparece a maior parte dos conceitos e temas filosóficos: tratamento da relação de implicação entre «liberdade e responsabilidade» (âmbito de pensamento ético); a defesa da «ação» (proveniente, sobretudo, de Hannah Arendt); o «eu-com-os-outros-no-mundo» (de Heidegger e Merleau-Ponty); a «economia ao serviço da pessoa» no que esta defesa implica de viragem para o humano; a «natureza como novo ator social», na linha do pensamento ético-ecológico e até a definição de um outro contrato social, que já não o de Jean-Jacques Rousseau. Acrescenta-se, ainda, a defesa da definição de mínimos, uma corrente ética que tem ganho maior projeção já neste século.
3. Apesar de na década de noventa se ter registado o aparecimento de menos conceitos-chave, é preciso notar que o conceito de ética global foi formulado nesta época. Ainda que os conceitos de «cuidado» e «responsabilidade» tenham surgido nos textos de Pintasilgo da década de oitenta, a verdade é que a formulação e defesa da necessidade de uma «ética global» (do **cuidado**, da **responsabilidade** e tendo o futuro como horizonte que exige a salvaguarda da vida e da sua qualidade) aparecem depois, na

década de noventa, tendo sido ainda mais desenvolvidas nos textos dos últimos quatro anos de vida de Pintasilgo<sup>16</sup>, permitindo concluir que o seu pensamento seguia um crescente aprofundamento filosófico.

Resta explicitar a opção de deixar na última linha do documento o conceito de «ética global». Esta opção prende-se com o desejo de tornar este conceito duradouro na mente do/a leitor/a e, de certa forma, evidenciá-lo como o culminar do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo, aqui analisado na sua vertente filosófica.

---

<sup>16</sup> São destes anos os textos fundamentais para esta investigação, constantes da antologia de textos intitulada *Para um novo paradigma. Um mundo assente no cuidado*, a saber: “Cuidar o futuro”, de 2000; “Ética, cidadania e política”, de 2002, e “Uma ética global num mundo de problemas globais”, de 1998.

## **PRIMEIRA PARTE**

### ***MUDAR A VIDA***

---

*A grande empresa é mudar a vida. Mudar as estruturas, mudando-nos. Mudar o olhar que pomos nas coisas e com ele fazer nascer novas possibilidades de relação, de acção, de organização.*

Maria de Lourdes Pintasilgo

---



## **PRIMEIRA PARTE – *MUDAR A VIDA***

### Estrutura da Primeira Parte:

Capítulo Primeiro – A sociedade científico-tecnológica

Capítulo Segundo – A engenharia humana e social

Capítulo Terceiro – A emergência de um novo paradigma

Capítulo Quarto – Uma outra governação

Capítulo Quinto – Uma ética global



# **CAPÍTULO PRIMEIRO – A sociedade científico- tecnológica**

Estrutura do capítulo:

1. A era tecnocientífica: denúncia de um mal-estar
2. Uma sociedade de exploração
  - 2.1. A exploração da natureza
  - 2.2. A exploração no trabalho
3. Mudar a vida – Liberdade e escolha





## **CAPÍTULO PRIMEIRO**

### **A sociedade científico-tecnológica**

Maria de Lourdes Pintasilgo parte da confissão da sua desilusão e da denúncia daqueles que considera serem os problemas da sua época. Filha do seu tempo, soube olhar em redor e perspetivar o futuro com base na análise do presente. As suas denúncias ajudam-nos, por um lado, a compreender a sua visão das sociedades científico-tecnológicas da segunda metade do século XX e, por outro, justificam as teorias e defesas que fez, sobretudo nos domínios político e social da vida humana.

Com a finalidade de dar visibilidade à análise e denúncia que Maria de Lourdes Pintasilgo fez das sociedades científico-tecnológicas, este capítulo pretenderá dar conta do mal-estar que Pintasilgo considerou existir e que impulsionou o seu desejo de mudança. Assim, e num primeiro momento, tentar-se-á apresentar as mudanças que o progresso científico-tecnológico introduziu na vida humana, nomeadamente:

- O alcance global das ações humanas;
- A vulnerabilidade da natureza e, conseqüentemente, do ser humano;
- A imprevisibilidade dos fenómenos naturais;
- A quantificação dos aspetos da vida humana;

- A incerteza acerca do futuro;
- O ser humano ao serviço da economia.

Num segundo momento, far-se-á a articulação das denúncias que a pensadora fez com a sua defesa da necessidade de mudar a vida, centrando essa mudança na ação humana. À importância que Pintasilgo concedeu à mudança, associa-se a sua defesa da vida humana como construção livre e consciente, pautada pela decisão e pela ação, e tendo como horizonte o futuro.

## **1. A era tecnocientífica: denúncia de um mal-estar**

Assumindo uma atitude crítico-interventiva, denuncia mal-estar em vários campos: as democracias representativas que estão esgotadas; os ditames da economia que controlam os seres humanos; os movimentos da ciência e da tecnologia, “alimentados” pelas suas próprias descobertas e cujos resultados nem sempre são benéficos. Neste contexto, sentido com desilusão e tristeza, emerge a questão: “que valor tem a vida humana?” A questão surge, sobretudo, na segunda metade do século XX e a ela não são alheios muitos dos acontecimentos de então. Maria de Lourdes Pintasilgo avalia-os e anuncia um mal-estar camuflado pelos ímpetus consumistas e pelo mito do eterno progresso, formas de pensar e de estar que se instalaram, sobretudo, nas sociedades do Hemisfério Norte, como ela afirmou:

Vivemos numa sociedade em que se multiplicam as necessidades artificiais para alimentar o consumo de bens também artificiais. É um círculo vicioso de que dificilmente se consegue sair. No fundo, o que está em causa é a própria ideologia da industrialização – a crença na universalidade da ciência e da tecnologia – que o Hemisfério Norte tenta impor ao Hemisfério Sul.<sup>17</sup>

A denúncia deste tipo de sociedade foi tema de análise para vários pensadores, entre eles Gilles Lipovetsky. Aliás, Maria de Lourdes Pintasilgo foi sua leitora, referindo o filósofo francês em alguns dos seus textos. Dele, refere a ideia de «altruísmo indolor»<sup>18</sup>, atendendo a um interesse pelos problemas e necessidades humanas muito pouco enraizado no sentimento. Trata-se de um altruísmo sem dor, uma vida sem afeto sentido pelo Outro. Ao «altruísmo indolor» de Lipovetsky, Pintasilgo associa a noção de «cegueira social», que resulta, sobretudo, de uma ignorância voluntária sobre os problemas dos outros. Pintasilgo é perentória em afirmar que um dos grandes defeitos é a falta de atenção, justificada muitas vezes com a desculpa do “eu não sabia”, muitas

---

<sup>17</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1980) *Sulcos do nosso querer comum*, Porto, Edições Afrontamento, p. 118.

<sup>18</sup> Livro constante da biblioteca pessoal de Maria de Lourdes Pintasilgo, *O Crepúsculo do Dever* de Gilles Lipovetsky contempla a noção de «altruísmo indolor». O filósofo aborda o conceito especificamente no capítulo IV: “as metamorfoses da virtude”, expondo a desilusão que reina nas sociedades contemporâneas quanto à moral. Escreveu Lipovetsky: «Quando, de todos os lados, se verifica a escalada da angústia da degenerescência moral, a nossa época já não tem fé no imperativo de viver para o outro, no ideal preponderante do próximo». A constatação do filósofo perante os números que apresenta é acompanhada da confessada desilusão de que «o imperativo altruísta perdeu a sua força de obrigação moral.» (LIPOVETSKY, Gilles (1992) *Le Crépuscule du Devoir*, tradução portuguesa de Fátima Gaspar e Carlos Gaspar: *O Crepúsculo do Dever*, Alfragide, Publicações Dom Quixote, 4ª edição, 2010, p. 150)

vezes usada pelos governantes<sup>19</sup>. Esta é uma problemática central em Pintasilgo e ponto de partida para a sua defesa da compaixão, da ligação ao outro.

De todos os tipos de mal-estar que Pintasilgo denunciou, interessa aprofundar aquele que, no seu entender, marca este tempo como a época tecnocientífica. Para Maria de Lourdes Pintasilgo, o desenvolvimento da técnica e da ciência inaugurou uma nova era, época das mudanças constantes, do desenvolvimento sem precedentes e a uma velocidade nunca antes registada, assim como do novo poder do ser humano: o de transformar em grande escala. A Revolução Industrial iniciou este processo, que parece ser contínuo e imparável. Contudo, esta denúncia não pretende negar a utilidade da técnica. Para Pintasilgo é inegável que o ser humano é um ser de técnica. A capacidade de criar artefactos é uma das suas características específicas. A abertura e adaptabilidade humanas, bem como a constante procura de soluções que façam ultrapassar as suas limitações, são tão características como essenciais para a sua sobrevivência. Enquanto capacidade criativa, inventiva e adaptativa, a *techné* é essencial ao ser humano. Modificar, melhorar, aperfeiçoar são ímpetus indissociáveis do ser humano e Pintasilgo não negou que ser um ser de *techné* permite viver melhor. As conquistas em vários âmbitos, como na medicina, por exemplo, provam-no: há ganhos reais e

---

<sup>19</sup> A expressão “eu não sabia” foi usada por Maria de Lourdes Pintasilgo como mostra da ignorância voluntária a que muitos cidadãos se sujeitam e cujo perigo maior reside naquelas a quem se deve o exercício do poder político. No livro *Palavras Dadas*, escreveu: «A ignorância (“eu não sabia...”) permanece uma desculpa do exercício frouxo e não elaborado do poder.» (PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 285).

No mesmo texto, Pintasilgo defende que a ignorância deve ser sempre reconhecida e corrigida.

evidentes, possibilitados pela ciência e pela técnica, que Pintasilgo reconhece. Então, de que fala ela quando denuncia os efeitos da era tecnocientífica? O cerne da sua crítica reside na ambivalência dos efeitos de algumas invenções da ciência e da técnica. Para Pintasilgo, resultados que ponham em risco a vida e a sua qualidade serão consequências suficientes para pôr em causa a legitimidade da sua prática. Assim, impõe-se avaliar a legitimidade da ação técnico-científica, colocando em questão quais os propósitos da técnica. A defesa de Pintasilgo é clara: a definição do(s) propósito(s) é fundamental para aferir a legitimidade de uma invenção científica ou tecnológica. Para efetivar este dever de questionamento sobre os propósitos da ação, são repetidas as questões: «para que serve?» e «a quem serve?». Transcreve-se, a seguir, o excerto de um dos muitos textos onde Pintasilgo coloca aquelas questões-chave:

Inseridos simultaneamente em sistemas de produção e de consumo, de ensino e de aprendizagem, de concepção e de execução, sabemos que toda a actividade que realizamos é marcada por uma orientação política.

Por isso pairam, inevitavelmente, sobre cada actividade as questões:

«para que serve? A quem serve?».<sup>20</sup>

A denunciada e receada ambivalência da ciência e da tecnologia levam-nos à defesa de Pintasilgo de que nenhuma ação é neutra. Assim, para ela, a falta de questionamento sobre os propósitos da ação científico-tecnológica

---

<sup>20</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1983) “Agir localmente, pensar globalmente”, in *MV*, nº 44, *op. cit.*, p. 4.

resulta numa arriscada ausência de crítica sobre o obrar humano e essa falta de julgamento, escreveu ela, coloca em risco a própria vida:

Quer dizer, faz parte da nossa História contemporânea esta passagem dramática: a passagem da descoberta científica que no ponto de partida merece ser legítima, ao ponto de chegada da realidade tecnológica que afinal é intrinsecamente destrutiva.

Isto só por si leva necessariamente a pôr condições que são condições de comportamento ético muito importantes. Se a ciência e a tecnologia não são neutras, não são também onnipotentes. Embora o conhecimento tenha possibilidade de ir ainda mais longe, para nós é o Espírito que julga tudo. E não só julga as nossas actividades morais ou das sociedades, julga também a ciência e a tecnologia...

Às vezes tenho a sensação que para certas mentalidades a ciência e a tecnologia parecem ser um jardim idílico em que o Espírito não tem essa possibilidade de julgamento...<sup>21</sup>

Para Pintasilgo, é, então, com o entendimento de que a ação humana não é neutra e que os seus resultados são ambíguos que se torna necessário exercer uma crítica eficaz: atenta, constante e que busque a finalidade da ação. Significa que o ser humano deve ser capaz de estipular os propósitos que orientam a sua ação, resultado da reflexão do que é desejável, para que as consequências da ação não sejam inesperadas mas, sobretudo, não sejam destrutivas. É neste contexto de defesa do julgamento da ação pelo Espírito que Pintasilgo defendeu a ética como meio capaz de regular os ímpetos tecnocientíficos. A importância que conferiu à ética é, a meu ver, um dos

---

<sup>21</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (s.d.) “Na tecnologia”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 230.

pontos mais interessantes do seu pensamento e que justifica o trabalho de investigação realizado. Aliás, é minha convicção que o fascínio de uma leitura filosófica do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo reside em perceber a complementaridade que ela estabeleceu entre a teoria e a prática, o pensamento e a ação, a Filosofia e a vivência quotidiana em sociedade, desejando o melhor e definindo estratégias para o conseguir. Interessou a Pintasilgo a aliança entre uma mente desperta e crítica e uma vontade de agir, convicta de que a vida se faz vivendo.

No contexto que defende o ser humano como ator da sua vida, a necessidade de definir os propósitos da ciência e da técnica é a chamada de atenção para a legitimidade de algumas ações humanas à luz da centralidade que, para Pintasilgo, deve ter a vida humana. Definiu, de forma clara, esta prioridade, quando escreveu da seguinte forma:

Em termos da pessoa humana, de cada pessoa humana, não vejo prioridade; a prioridade real é a vida, a primeira realidade é a que diz respeito à possibilidade de subsistência, à própria possibilidade de continuar a viver.<sup>22</sup>

Ao valor da vida vem associada a qualidade da mesma, fundamental para a realização plena de cada indivíduo como pessoa. Assim, questionar os propósitos das invenções científicas e tecnológicas é pensar o que se pretende com elas, na certeza de que não deve haver diminuição da possibilidade de realização e dignidade da vida humana.

---

<sup>22</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *MR, op. cit.*, p. 92.

A posição de Maria de Lourdes Pintasilgo, expressa nas imensas palavras que proferiu e escreveu, não foi diferente da prática que empreendeu, que a própria designou como «engenharia humana e social»<sup>23</sup>. Para ela, a engenharia era uma forma de pensar e de fazer que não se deve exercer apenas ao nível da ciência e da técnica, mas também ao nível do humano e das suas relações. Para Pintasilgo, importam as pessoas: as relações que estabelecem entre si e aquilo que constroem em conjunto. Juntas, unidas pelo afeto, as pessoas constroem mundo. É assim que o mundo que espreita no futuro é sempre responsabilidade de cada pessoa, parte integrante e atuante no global que é a humanidade.

Temos, portanto, a centralidade do humano. Porquê a defesa da necessidade, e até urgência, desta centralidade? E como se conjuga tal defesa com a crítica às sociedades científico-tecnológicas? Lembremo-nos que o século XX foi o século de criação de alguns artefactos tecnocientíficos de destruição de massas. A II Guerra Mundial foi o ponto de viragem no pensamento acerca do humano. A Declaração Universal dos Direitos Humanos foi o resultado da necessidade de definir e registar por escrito o que se

---

<sup>23</sup> Na obra *Sulcos do Nosso Querer Comum*, Maria de Lourdes Pintasilgo afirma não saber enunciar, afinal, qual é a sua profissão, pois demarcou-se da profissão diretamente relacionada com a sua formação académica (Engenharia Química) e passou a interessar-se totalmente pelos assuntos sociais. É nesta dificuldade em assumir claramente qual a sua profissão que afirma aquela que talvez seja a melhor designação: «engenheira humana e social». Pintasilgo expressou-o do seguinte modo: «Tirei o curso de engenharia químico-industrial e exerci essa profissão durante vários anos. Desde então tenho feito muitas outras coisas, de modo que não posso dizer exactamente qual é a minha profissão. Talvez a “engenharia humana e social”...» (PINTASILGO, Maria de Lourdes: *SQC, op. cit.*, p. 75.)



entendia por dignidade humana, estipulando direitos fundados, desde logo, na existência. O documento assinalou o momento histórico importante do século XX na viragem para o humano. Contudo, e apesar de todos os esforços de entendimento entre nações, Maria de Lourdes Pintasilgo considerava que esta tarefa ainda não estava terminada. Os casos de violação dos direitos humanos continuam a ser a infeliz prova de que falta associar a ação à palavra. Preocupava Maria de Lourdes Pintasilgo o facto das sociedades se organizarem sob a lógica de produção-consumo, funcionando mais pela quantidade do “ter” e menos pela qualidade do “ser” e do “estar”. Como resultado, apontou ela, a errada consideração de que o progresso é linear e sempre positivo. O progresso científico-tecnológico tornou-se sinónimo de desenvolvimento (pela possibilidade conquistada de um poder antes confinado aos mais ousados sonhos humanos) e este, sinónimo de felicidade. Para Pintasilgo, criou-se uma sociedade em que as invenções e o lucro são os objetivos e cada indivíduo trabalha para os atingir, o que o converte em “peça” da complexa engrenagem de uma “máquina” atualmente de dimensão planetária<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> A globalização tornou-se um facto que, para Maria de Lourdes Pintasilgo, se verifica, sobretudo, através de três grandes aspetos: a informação (os *media*); a economia (que passou a ser a nível mundial) e a exploração da natureza com consequências nefastas que se fazem sentir por todo o planeta.

## **2. Uma sociedade de exploração**

A consideração do ser humano como “peça” na engrenagem do movimento do progresso científico e tecnológico colocou o problema da exploração do ser humano, sobretudo pelo capitalismo desregulado. A economia de mercado é o contexto que envolve a ciência e a tecnologia, impulsionando-as na medida em que lhes dá uma finalidade: inventa-se, porque há o desejo de comercialização do que se inventa. Significa que os mercados passaram a propiciar, cada vez mais, as invenções científico-tecnológicas. Neste contexto de produção-consumo, o lugar central é ocupado pela obra ou produto e em torno dela operam como “fornecedores”, por um lado, a natureza (fornecedora de matéria-prima) e, por outro, o ser humano (fornecedor de mão de obra). Neste contexto, denunciou Pintasilgo que, para dar resposta às exigências das sociedades científico-tecnológicas, passou a ser prática a exploração: da natureza, enquanto fonte de recursos, e das pessoas, enquanto trabalhadoras.

### **2.1. A exploração da natureza**

O alerta de Maria de Lourdes Pintasilgo teve como objeto também a natureza. O impacto imprevisível das consequências da ação científico-tecnológica colocou a natureza na posição de objeto moral. Por um lado, é

«explorada» pelas transformações que sofreu, e, por outro, é «revoltada», mediante a mutação do seu equilíbrio vital, impossível de se autorregenerar totalmente. Maria de Lourdes Pintasilgo di-lo diretamente: «tudo se passa como se a natureza se levantasse e revoltasse contra a dominação e exploração de que foi objeto».<sup>25</sup>

O anúncio das alterações climáticas, não apenas nos gabinetes fechados dos teóricos especialistas, mas também em documentários<sup>26</sup> que pretenderam fazer chegar a mensagem consciencializadora ao maior número possível de pessoas, colocou-nos o problema de que a natureza está a mudar não “naturalmente”, mas por efeito da ação humana. As alterações climáticas já registadas demonstram que as consequências das ações humanas têm, espacialmente, um alcance global e, temporalmente, uma continuidade a longo prazo. É pelo perigo de causar dano à natureza que se coloca a exigência de lidar com o risco, sobretudo através da imprevisibilidade dos possíveis efeitos nefastos. A constatação é dura: não há como fazer a natureza regenerar-se após algumas perdas. Significa que, no que diz respeito à ação humana e

---

<sup>25</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1993) “La problématique de la population: au carrefour de la complexité”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 246.

Confira-se o texto original: «*Tout se passe comme si la nature se réveillait et se révoltait contre la domination et l'exploitation dont elle est l'objet.*»

<sup>26</sup> Neste contexto, é curioso notar a projeção que conseguiu o documentário de 2006, *Uma verdade inconveniente*, apresentado pelo ex-vice presidente dos Estados Unidos da América, Al Gore. O documentário teve como finalidade ampliar o alcance dos avisos acerca do aquecimento global. O facto é que o documentário conseguiu fazer passar a milhões de pessoas em todo o mundo os alertas para as alterações climáticas e de como elas têm origem na ação humana. Uma tentativa de consciencialização que “saiu” dos limites dos contextos científico, académico e político para os cidadãos. Curioso o facto de esta ter sido a demanda de um político. O documentário tem, ainda, a característica de apresentar uma visão a longo prazo, algo que Maria de Lourdes Pintasilgo sempre defendeu como característica essencial de um bom político.

quando o objeto é a natureza, o ser humano passou a ter de lidar com duas novas variáveis: a total incerteza quanto às consequências a curto, médio e a longo prazos e a irreversibilidade dessas mesmas consequências<sup>27</sup>. É por estas evidências que “caem” os mitos da independência e da regeneração da natureza e se torna manifesta uma fragilidade não antes pensada. A constatação é a de que a natureza é vulnerável: é mutável pela ação humana e pode sofrer perdas irreparáveis. E tal evidência transforma-se em problema. Para Maria de Lourdes Pintasilgo, é necessário abandonar o «paradigma bíblico» da dominação da natureza que atribui ao ser humano poderes divinos:

Não vivemos todos (e «todos» é o Hemisfério Norte, todos os países industrializados) dum paradigma que é profundamente bíblico, «Dominai a Terra»? Este «dominai a Terra» veio justificar e tornar indiscutível toda a conquista científica e tecnológica.

Hoje nós damo-nos conta que esse «domínio da Terra» tem limites. Atrevo-me a pôr esta questão: Será ou não que estamos face a um outro paradigma, um paradigma de limites que está também inscrito na nossa pessoa humana?<sup>28</sup>

A exploração da natureza coloca um problema que, no entender de Pintasilgo, deve ser avaliado seriamente: a vulnerabilidade da natureza determina a do ser humano. A fundamentação desta ligação é feita através de

---

<sup>27</sup> No que concerne à relação ser humano-natureza, o professor e investigador Viriato Soromenho-Marques tem desenvolvido toda uma reflexão, exatamente em torno do risco deste dualismo em que nos encontramos: o desespero ou a esperança, o colapso ou o desenvolvimento sustentável? A sua obra *Metamorfoses. Entre o colapso e o desenvolvimento sustentável* é uma boa referência para confrontação na análise desta problemática que também foi alvo de reflexão por parte de Maria de Lourdes Pintasilgo.

<sup>28</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (s.d.) “Na tecnologia”, in *NPC, op. cit.*, p. 235.

dois aspetos: por um lado, porque o ser humano é um ser vivo e, como tal, tem um vínculo de essência com a natureza porque é parte dela<sup>29</sup> e, por outro, porque o esgotamento previsto de alguns recursos afeta diretamente a sobrevivência do ser humano. Maria de Lourdes Pintasilgo estabelece, assim, uma ligação de importância vital entre a natureza e a vida humana:

Dada a atual taxa de exploração dos recursos naturais, ambos equilíbrio ecológico e sobrevivência da mais vulnerável população já foi colocada em risco.<sup>30</sup>

A denúncia da exploração da natureza, “vítima” da ação humana, coloca-a como objeto dessa ação. Sendo a ação humana praticada de forma livre e consciente, a natureza ganha o estatuto de objeto ético. É, portanto, na condição de objeto moral que a natureza deve passar a ser entendida e considerada nas tomadas de decisão do ser humano. Esta consideração da natureza e a sua ligação com a sobrevivência humana são pontos de afinidade teórica que Maria de Lourdes Pintasilgo tem com o filósofo Hans Jonas, a qual será aprofundada na segunda parte desta dissertação.

---

<sup>29</sup> Esta ligação da essência humana parece, para Maria de Lourdes Pintasilgo, estar esquecida na época sobre a qual pensa, dado que a relação entre o ser humano e a natureza se faz, cada vez mais, de forma mediada pelos artefactos técnicos. O sentimento de pertença à natureza acaba por se desvanecer, a par da ideia de invencibilidade, pois as incompletudes humanas são colmatadas pelos inventos da ciência e da técnica.

<sup>30</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1994) “An improved quality of life”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 270. Confira-se o texto original: «*Given the current rate of exploitation of natural resources, both the ecological balance and the survival of the most vulnerable populations have already been put at risk.*»

## 2.2. A exploração no trabalho

O outro tipo de exploração apontado por Maria de Lourdes Pintasilgo foi o da exploração do ser humano, enquanto trabalhador.

A revolução industrial foi o marco da mudança, tanto na forma de produzir, como na de consumir. A produção passou a ser a tônica dominante das sociedades. As trocas e transações passaram a fazer-se a nível planetário e, como consequência, a competição a nível global tornou a produção em maior escala e com maior exigência, elevando os números da quantidade e os níveis de perfeição (fazer mais e melhor, ou modelos que superem os já existentes). Maria de Lourdes Pintasilgo aponta que o centro deste movimento passou a ser a obra, enquanto objetivo e resultado da produção. Neste nexos encontra-se o ser humano, na sua dimensão de *homo faber*, com mudanças marcantes na sua vida. Inaugurada a era dos *tempos modernos*<sup>31</sup> (espelhada, magnificamente, pelo filme de Charlie Chaplin), o trabalhador depara-se com um novo papel: o da especialização. Especializado numa determinada função, o seu trabalho equipara-se ao das máquinas, quase confundindo-se com elas.

---

<sup>31</sup> O filme *Tempos Modernos* data de 1936 e foi escrito, realizado e protagonizado por Charlie Chaplin. Faz-se aqui referência uma vez que eternizou a imagem do mundo industrializado, em que o ser humano é mais uma peça na engrenagem complexa da técnica. Ao movimento contínuo e repetido das máquinas junta-se o mesmo tipo de movimento do operário. Quem é capaz de esquecer os momentos cômicos em que Chaplin quebra o seu “movimento técnico” e o caos se instala na fábrica. Igualmente impossível de esquecer são as repercussões dos movimentos repetidos que Chaplin continua a executar mesmo quando já terminou o seu expediente na fábrica. O riso é a reação imediata, mas a reflexão sobre as consequências físicas do trabalho operário acompanha a cena fílmica.

Dos sacrifícios desta mudança no trabalho testemunhou Pintasilgo quando trabalhou na CUF. Confessou o quanto a impressionou e fez pensar:

O progresso técnico – que profundamente a entusiasmava – obrigava os trabalhadores a pagarem um preço que lhes custava a vida. Como ficar indiferente?<sup>32</sup>

O trabalhador torna-se numa peça da complexa engrenagem da produção, o que, na perspetiva de Maria de Lourdes Pintasilgo, retira o sentido último do trabalho: ser meio de realização pessoal do ser humano. Diz ela a propósito:

E aqui reside o perigo maior da civilização técnica. O que conta é o trabalho final, o que interessa é a produção, é o rendimento, é a possibilidade de se atingir rapidamente o resultado previsto, é a “coisa” objeto do progresso técnico. Em certa medida, o sujeito subordina-se-lhe. (...) Se o homem tem de submeter-se às leis da matéria na execução da obra, e se é a produção da obra que conta no diálogo homem-trabalho (e quem entre em contacto profundo com o mundo técnico não pode ver outro caminho possível), ele corre então o risco de se demitir da sua própria condição de homem. Os valores humanos que gozam de mais prestígio estão então ligados à esfera do “fazer”, da produção de resultados concretos e visíveis. (...) E porque é a obra, o resultado final que conta, é possível tornar o homem num elo da cadeia de produção ou um mero vetor económico, sacrificando-o ao homem abstrato, irreal, ou ao homem das gerações futuras. Na execução da obra dilui-se o esforço pessoal, a atitude

---

<sup>32</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 117.

íntima que a tornou possível, o princípio espiritual que lhe deu origem.<sup>33</sup>

Tal forma de trabalho não cumpre o propósito da obra e, portanto, não permite ao trabalhador sentir que é um criador. Acrescentaria, à revelia de Maria de Lourdes Pintasilgo, que se trata, sobretudo, da falta do trabalhador se sentir imprescindível. A “mecânica” das funções especializadas, impeditiva da contribuição criativa do trabalhador, faz dele uma “peça” substituível.

Com esta perspetiva, voltamos ao ponto-chave da defesa de Pintasilgo: a pessoa deve ser o centro e a sua vida deve ser o valor fundamental. Esta defesa perpassa toda a sua obra. O lema «cuidar o futuro» significa cuidar de si, dos outros e do mundo para possibilitar vida digna a todos. Uma utopia? Exatamente a maior crítica feita a Pintasilgo: ser utópica. Contudo, ela defendeu que a utopia era a colocação das metas a atingir e que cada passo dado na sua perseguição seria uma aproximação. Como diz o poema “Pedra filosofal”: «o sonho comanda a vida»<sup>34</sup>. No caso de Maria de Lourdes Pintasilgo, assim era, como ela própria expressou:

O grande problema ético é aqui e sem rodeios a prioridade absoluta da vida humana – a urgência de responder a esse sofrimento para tentar salvar da diminuição e da destruição a riqueza humana de cada uma de entre esses milhões de pessoas. É a preservação da espécie humana que está em causa não só na materialidade da sua

---

<sup>33</sup> PT/FCF/CDP/MLP - 0012.027, “A civilização técnica”, s.l., s.d., 7 fls., p. 2.

<sup>34</sup> O poema “Pedra filosofal” é de António Gedeão e foi publicado na sua obra *Movimento Perpétuo* que data de 1956. (GEDEÃO, António (1982) *Poesia completa (1956-1967)*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 8ª edição, p. 20.)



existência mas também na dignidade última de consciência reflexiva e criadora.<sup>35</sup>

Em síntese, para Maria de Lourdes Pintasilgo, a cadeia produção-consumo usa o ser humano. Ele é produtor e consumidor e este contexto leva-o a mais consumir para mais produzir, uma circularidade que parece anular a necessidade de qualquer questionamento. Contudo, Pintasilgo defende que este deve existir, pois o movimento circular e autómato de produção-consumo coloca o ser humano como meio (para a obtenção do crescimento e lucro) e não como fim (dignificação e bem-estar), que mais adiante se verá como qualidade de vida<sup>36</sup>.

A quantidade de obras produzidas, assim como o lucro obtido na sua comercialização são os indicadores da eficiência da economia de mercado, de

---

<sup>35</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1995) “A bioética e os países em desenvolvimento”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 286.

<sup>36</sup> Esta questão da colocação do ser humano como meio ou como fim remete-nos para o campo da ética, diretamente para a ética kantiana, ainda que Maria de Lourdes Pintasilgo não o tenha mencionado. Contudo, ela apontou o problema da consideração do ser humano como meio e não como fim. Pintasilgo posicionou-se a favor da pessoa como fim em si, tal como o filósofo havia concebido. Eis as palavras de Kant: «Ora eu afirmo: o homem, e em geral qualquer ser racional, existe como fim em si mesmo, e não como mero meio a ser usado arbitrariamente por uma qualquer vontade; em todas as suas acções, tanto naquelas que lhe dizem respeito como nas que respeitam a outros seres racionais, ele deve sempre ser considerado simultaneamente como fim». (KANT, Immanuel (1785) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, tradução portuguesa de Filipa Gottschalk: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Lisboa Editora, 2003, p. 100.).

A exposição desta defesa assume a forma de imperativo quando Kant o expressou da seguinte forma: «Age de tal forma que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre simultaneamente como um fim, e nunca simplesmente como um meio». (KANT, Immanuel: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *op. cit.*, p. 101.)

Apesar de não se ter registado qualquer referência de Maria de Lourdes Pintasilgo ao pensamento de Kant, considerou-se pertinente o estabelecimento desta “ponte teórica”, dada a importância da defesa que Pintasilgo faz do Outro como fim da ação humana.

um trabalho regido pelas leis invisíveis, mas presentes, da competição. Esta é outra das denúncias de Maria de Lourdes Pintasilgo. Há esvaziamento de sentido na atividade humana. A quantificação da vida, resultado da racionalidade económica que impregnou a vida das sociedades, tornou a felicidade “medível” e relegou a subjetividade para segundo plano. Tal situação é, segundo Pintasilgo, resultado de uma visão mecanicista do trabalho à qual ela opõe uma visão energética. Esclarece-o, quando escreveu assim:

Numa perspectiva mecanicista do trabalho, o homem não existe como sujeito: permanece objeto das leis que regem a aplicação da sua «força» e a execução do seu trabalho.

Ora quando uma sociedade inteira adopta, ainda que inconscientemente, esta perspectiva, visando apenas a quantidade de trabalho realizado (objectivo tecnocraticamente definido como aumento de produtividade ou como única forma de conseguir o crescimento económico necessário), ela está implicitamente afirmando que os homens estão todos subordinados ao trabalho. E se tal objetivo não é enquadrado numa política global de metas sociais prioritárias e determinantes de todas as outras decisões, os homens tornam-se escravos do trabalho e cada vez mais alheios ao resultado e às finalidades desse trabalho. (...)

A uma interpretação mecânica do trabalho, opõe-se aquilo a que, em termos físicos, poderíamos chamar uma interpretação **energética**, cujas leis poderão ser expressas em termos de «termodinâmica social».

Na «termodinâmica social», o trabalho realizado está intimamente ligado à energia interna de cada elemento do corpo social. Isto significa, logo à partida, que o trabalho não se mede apenas em

termos do que produz; é igualmente importante saber **como** é que esse trabalho produz – à custa de quê, em ordem a quê.<sup>37</sup>

Maria de Lourdes Pintasilgo aponta que, à medida que se foi registando o progresso científico-tecnológico, houve um decréscimo dos valores humanos e sociais. Por isso, não se cansou de denunciar o que sentiu como erros do seu tempo, ao mesmo tempo que apresentava o tempo em que viveu como tendo diferenças desafiantes para a ação humana. A ciência e a técnica, de “mãos dadas”, unem-se a uma economia de mercado a nível global e conseguem mudar a dinâmica das sociedades e as vidas dos seres humanos. É este o mundo mudado, que ela encontrou tanto nos livros como na vida, que exigirá respostas diferentes. A análise da sua época levou Maria de Lourdes Pintasilgo a defender a necessidade de mudança, expressa pelo lema «mudar a vida». Neste texto que data de 1980, defendeu o seguinte:

No decénio que se aproxima devemos fazer tudo para superar a mentalidade a que costumo chamar «tecnicista» ou «economicista». Isto é, a ideia, muito generalizada entre nós, de que o progresso resulta do crescimento quotidiano da riqueza e da acumulação das aquisições técnicas.

Continua-se a pôr a tônica no crescimento económico visto como um fim, mas não se põem as verdadeiras questões: Combater a inflação, mas para quê? O que é que se quer produzir? Em que espaço? Para viver como? Em que sociedade?

---

<sup>37</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1978) “Mudar o trabalho”, in *MV* nº 3, *op. cit.*, p. 3.

Quer-se eliminar o desemprego? Sem dúvida. No contexto atual trata-se de um flagelo. Mas como se deve conceber o trabalho? Será que o homem é feito para o trabalho ou o trabalho é que é feito para o homem?<sup>38</sup>

As questões que colocou refletem a sua inquietude e o seu desejo de mudança. Desde muito cedo que defendeu a necessidade de «mudar a vida»<sup>39</sup>. O desencanto sentido por si mesma e escutado dos outros justificou a procura da forma adequada de mudar a vida.

### 3. Mudar a vida – Liberdade e escolha

As denúncias que Maria de Lourdes Pintasilgo fez são, sobretudo, ruturas com ideias feitas. Uma delas é, desde logo, a desmistificação de que o futuro não é previsível nem caminha sempre no sentido do melhor. A par desta, está a constatação de que a natureza não é totalmente regenerável e que nenhum dos seus recursos é eterno. Para Pintasilgo, este contexto leva à conclusão de que não somos felizes, nesta incerteza que nos “bate”. É preciso, pois, parar para pensar. Num tempo em que parar não parecia ser opção (recorde-se a expressão *time is money* que traduzia bem a urgência dos tempos), foram as possíveis consequências de alguns atos de cariz científico-

---

<sup>38</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *SQC*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>39</sup> A expressão «mudar a vida» está presente na *Cronologia de Conceitos*. Aqui pode verificar-se que esta expressão remonta à década de setenta, tal como a expressão associada de «revolução fundadora».

tecnológico (como por exemplo, a bomba atômica) que exigiram a reflexão sobre o futuro, que se constrói com as ações do presente. Mas, para além dos factos históricos cujos impactos se tentou, a todo o custo, minimizar e evitar que se repetissem (como o genocídio), há que lidar ainda, no presente, com a discriminação, a pobreza e a privação de meios básicos de sobrevivência para muitos milhões de pessoas no mundo. Todos estes factos demonstraram a Maria de Lourdes Pintasilgo que a missão não está terminada. Será, pois, à questão com a qual se iniciou este percurso com Pintasilgo que regressamos: para onde caminhamos? Para ela, a grande questão da existência humana é a possibilidade de escolha, a qual tem como condição essencial a liberdade.<sup>40</sup> Para Pintasilgo, a vida faz um apelo constante à decisão e à ação. Agir é sempre preferível a não agir. No seguimento desta defesa, criticou duramente o conformismo e a ignorância, que deviam ser ultrapassados por cada indivíduo. Para Pintasilgo, não há palavra proferida, nem decisão tomada, que não exijam a sua concretização através da ação<sup>41</sup>. Assim, as escolhas e as decisões assumem um papel fundamental na definição da ação futura, delimitadora da vida de cada um e de todos, enquanto sociedade. A propósito, escreveu ela estas belíssimas palavras:

---

<sup>40</sup> É no texto que Maria de Lourdes Pintasilgo dirige a Ana Gomes, na obra intitulada *Palavras Dadas*, que escreveu a simples frase: «E a grande questão da nossa existência é a possibilidade de escolha. (PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 33).

Frase simples e, no entanto, plena de compreensão quanto ao complexo desafio que é a vida humana. Para Pintasilgo, a existência livre e consciente-reflexiva coloca a obrigação da escolha. E, enquanto escolha livre, obrigará sempre à responsabilidade.

<sup>41</sup> Esta consideração de Maria de Lourdes Pintasilgo sobre a ação tem, para além de outras influências, a da Hannah Arendt, na sua definição de *vita activa*. Para Arendt, a ação seria a atividade que os seres humanos exercem sem a mediação das coisas ou da matéria, um pensamento que elabora, que realiza. Para Pintasilgo, palavra e ação, o mesmo é dizer pensamento e ação, confundem-se, não sendo possível conceber um sem o outro.

Posso ler a vida como uma sucessão de acasos. Mas posso vivê-la como escolhas que me obrigaram à ousadia de as tomar no momento certo. Em etapas decisivas da vida olhar para trás e ler o que aí fomos escrevendo. Naquela bifurcação, escolher a decisão que se revela com a evidência das coisas simples.

Em etapas decisivas da vida, é necessário olhar para trás, fugir à tentação da repetição e inaugurar o nosso próprio caminho. A decisão impõe-se então ao *acaso*.<sup>42</sup>

Em síntese, é na defesa das palavras que conduzam à ação que Maria de Lourdes Pintasilgo sustenta a necessidade de mudar a vida. Era esse tipo de palavras que ela proferia, acompanhadas do entusiasmo e sentido de dever de alguém que julga existir para agir.

Por ter sido a defesa que perpassa todo o seu pensamento social e político, «mudar a vida» foi o título adotado na primeira parte desta dissertação. Neste capítulo, em particular, foi analisado como este lema se justificou, por um lado, pelo mundo que se constata mudado e, por outro, pela inevitabilidade da escolha no desenrolar da vida. Para Maria de Lourdes Pintasilgo, deixar a vida ao acaso não é próprio do ser humano, ele que é um ser de **cuidado**, como se verá mais adiante. Assim, «mudar a vida» é o lema (que é missão) que Maria de Lourdes Pintasilgo definiu para as sociedades da era tecnocientífica. É um «mudar a vida» que apela à ação consciente, fruto de uma escolha ponderada

---

<sup>42</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 34.

e assumida porque, como afirmou, «a vida não tem lugar para espectadores». <sup>43</sup>

Para Maria de Lourdes Pintasilgo, a mudança deve ser realizada em duas vertentes:

1. na qualidade da relação entre os humanos, em que o fundamento é o **cuidado**;
2. na garantia da sobrevivência das gerações futuras, **responsabilidade** que deve ser sentida e assumida.

Colocam-se, aqui, o **cuidado** e a **responsabilidade** pela primeira vez, ambos como fundamento de uma melhor forma de estar (ou ser) no mundo, tanto no mundo natural como no mundo social.

Voltando à questão “para onde caminhamos?”, estamos em condições de compreender que esta obriga as sociedades a reverem os princípios e as finalidades que orientam as suas decisões e ações. E mesmo que cada tentativa leve consigo as marcas da dúvida e da incerteza, os seres humanos devem a si próprios, enquanto grupo organizado e responsável pelo bem comum, o questionamento sobre o que decidir e como agir para viver melhor e mais justamente – a procura do bem comum. Foi isto que interessou a Maria de Lourdes Pintasilgo durante toda a sua vida.

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 20.





## **CAPÍTULO SEGUNDO – A engenharia humana e social**

Estrutura do capítulo:

1. Tecnicismo *versus* Humanismo
2. O tempo da vergonha
3. Movimentos sociais – vozes concientizadoras da sociedade
4. A existência e interpelação do Outro
5. O afeto como união natural dos seres humanos



## CAPÍTULO SEGUNDO

### A engenharia humana e social

A denúncia que Maria de Lourdes Pintasilgo fez do tecnicismo nas sociedades da segunda metade do século XX é assaz curiosa. Uma mulher cuja formação académica é de cariz científico-técnico (engenharia química) parte do conhecimento do tecnicismo do mundo laboral para defender a falta de humanidade deste sistema universalizado de produção-consumo. Confrontada com os sacrifícios humanos, defende reflexão crítica para que, quando necessário, haja regulação da execução deste “movimento” técnico-científico. Dado este contexto, poderemos, afirmar que em Maria de Lourdes Pintasilgo a humanidade ultrapassou a tecnicidade?<sup>44</sup> Conseguir a resposta a

---

<sup>44</sup> No prefácio do livro *Cuidar o Futuro. Um programa radical para viver melhor*, Maria de Lourdes Pintasilgo refere o livro de Jonas Salk e Jonathan Salk, que data de 1981: *World Population and Human Values: a new reality*, sobre o conceito-chave de «curva sigmoide». À análise de Salk de que a curva de desenvolvimento populacional tem um padrão sigmoide, Pintasilgo vê a possibilidade de uma mudança de valores. Escreveu: «a mudança de uma zona para outra corresponderia a uma mudança de valores: a competitividade agressiva daria lugar à cooperação, a independência feroz à interdependência, a expansão ao equilíbrio.» (PINTASILGO, Maria de Lourdes (1998) *Cuidar o Futuro. Um programa radical para viver melhor*, Lisboa, Trinova, p. VIII).

Assim, a um movimento que, durante algum tempo, pareceu ser de crescimento (a primeira parte da curva da linha), contrapõe-se a constatação de que esse crescimento não é linear (na segunda parte da linha). É este momento que Pintasilgo considera ser propício à reflexão sobre os limites da civilização. E confessa como esta obra foi pertinente para a sua própria reflexão sobre a população: «tornou-se claro, então, que a urgência da estabilização da população estava ligada a uma outra urgência que Salk qualificava de equilíbrio, ao dizer: “o equilíbrio tornar-se-á evidente nas relações entre os seres humanos e a Natureza”». Pintasilgo remata, concluindo: «Adquiri a convicção de que a sociedade deve enfrentar todos os elementos que contribuem para um equilíbrio dinâmico da população em harmonia com o ambiente e susceptível de garantir a plenitude da vida das gerações futuras». (PINTASILGO, Maria de Lourdes: *Cuidar o Futuro. Um programa radical para viver melhor*, *op. cit.*, p. IX).

esta questão, expondo a base argumentativa que a sustenta, será o objetivo deste capítulo, abrindo a análise do pensamento de Pintasilgo ao papel preponderante que deu à afetividade.

Segundo Eduardo Lourenço, Maria de Lourdes Pintasilgo tentou humanizar a política<sup>45</sup>. Essa tentativa foi empreendida, a meu ver, através da chamada de atenção que fez: o ser humano deve ser o centro de toda a “mecânica” econômica, científica e técnica das sociedades. Para Pintasilgo, é preciso voltar a colocar o ser humano no centro das decisões, sobretudo das decisões político-econômicas.

A preocupação que Maria de Lourdes Pintasilgo teve com o humano adveio das duas grandes influências no seu pensamento: o Cristianismo e a Filosofia. A primeira está presente desde os primeiros escritos, apesar de se registrar um decréscimo com o passar dos anos. Já a influência da segunda é verificável a partir da década de 70, mantendo-se até ao final da sua vida, sendo mais constante e profunda a partir dos anos oitenta. O maior impacto desta influência registou-se nos textos da década de noventa e entre os anos 2000 e 2004, ano da sua morte<sup>46</sup>. Ambas determinaram a centralidade

---

Para uma breve apreciação da curva sigmoide de Salk, pode ser consultada uma análise disponível *on-line* em: <http://unurthed.com/2011/10/24/salk-on-world-population-and-human-values/>, última consulta em 10/11/2014.

<sup>45</sup> No prefácio do livro *Sulcos do Nosso Querer Comum*, uma compilação de entrevistas feitas a Maria de Lourdes Pintasilgo durante a vigência do V Governo Constitucional, Eduardo Lourenço analisa a prática de uma política cristã que Pintasilgo tentou levar a cabo e como esse seu empreendimento consistiu numa «humanização da política», expressão que considero suficientemente forte para ser aqui destacada. (PINTASILGO, Maria de Lourdes: SQC, *op. cit.*, p. 17.)

<sup>46</sup> Para uma outra perspectiva, que complementa a análise da evolução do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo, aconselha-se a consulta da *Cronologia de Conceitos*.

indiscutível do humano na reflexão e na definição dos valores reguladores da ação, centralidade que fundamenta a essência humana de ser-uns-com-os-outros.

Tendo como horizonte esta temática, o presente capítulo irá expor, num primeiro momento, a perplexidade de Maria de Lourdes Pintasilgo perante a inumanidade que se verificava e se deixava perpetuar no mundo em que viveu. Desse «tempo de vergonha» que denunciava, abre-se caminho para o ponto-chave da realização da pessoa: a capacidade de autossuficiência. A centralidade do humano, necessária para mudar este «tempo da vergonha», é exigida pelos movimentos que irrompem na sociedade e que Pintasilgo apelida de «minorias ativas». Neste que se constitui como um segundo momento, analisar-se-á como estes movimentos sociais contribuem para a centralidade do humano nas sociedades. No terceiro momento do capítulo, passar-se-á da análise dos movimentos sociais para a análise, de grande influência filosófica, da importância do Outro como elemento da correlação Eu-Tu, fundadora de uma alteridade que é originária no ser humano. Na exposição desta alteridade, destaca-se a importância concedida ao afeto como elo de ligação entre os humanos, já na parte final do capítulo, fazendo a “ponte” para o capítulo seguinte.

## 1. **Tecnicismo *versus* humanismo**

Maria de Lourdes Pintasilgo defende que os técnicos são quem melhor conhece as limitações da técnica. A falibilidade da ciência e da técnica e o seu uso nem sempre aplicado em fins benéficos deram a Pintasilgo a certeza de que o progresso deve ser objeto de análise e de crítica. Assim o exprime:

Ninguém melhor do que os técnicos conhecem a ambiguidade da técnica – ambiguidade no facto de se alicerçar num princípio de incerteza ou num sistema de probabilidades, ambiguidade na maneira como vai ser utilizada.<sup>47</sup>

Apesar da sua formação em engenharia, é a sua vida que nos dá a perspetiva da sua preocupação constante com a humanidade. Em Maria de Lourdes Pintasilgo, a determinação de lutar pela humanidade foi maior do que o deslumbramento pela ordenação e invenções da técnica, ainda que, como ela mesma assumiu, a técnica fosse a sua forma própria de pensar e de trabalhar, sobretudo na ordenação do método e no rigor do tratamento dos assuntos:

Tenho, no entanto, pela técnica uma enorme estima e devo à técnica muito daquilo que constitui a minha visão do mundo. É, de certa maneira, aos fundamentos da estrutura física e química do universo,

---

<sup>47</sup> PT/FCF/CDP/MLP - 0044.038, “As engenheiras na sociedade”, Lisboa, 16 abril 1970, 61 fls., p. 27.

e à sua interpretação matemática, que vou buscar muitas das referências racionais da minha forma de encarar os problemas.<sup>48</sup>

Em que medida, então, o pensamento sobre o humano se manifestou em Maria de Lourdes Pintasilgo?

## 2. O tempo da vergonha

Maria de Lourdes Pintasilgo traça a sua teoria político-social com base na denúncia crítica das sociedades do Hemisfério Norte na segunda metade do século XX. Essa denúncia atinge o ponto mais alto quando ela denomina o tempo em que vive, e profundamente analisa, como o tempo da vergonha, como a seguir se cita:

Como não sentir este tempo como o “tempo da vergonha”? Tanto progresso, tanta conquista da ciência, tão grande aumento da riqueza mundial e tanta perturbação em todos os sistemas de suporte de vida. (...)

“Tempo da vergonha”, este. Vergonha da incapacidade de pormos em prática tantas resoluções, declarações, convenções originadas no sistema das Nações Unidas. (...)

Vergonha por serem tão claros os números, a vergonha de não termos vergonha. Uma vergonha que deve ter um fim. É preciso que termine. O fim não depende de nenhuma entidade fora de nós. É

---

<sup>48</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *SQC, op. cit.*, p. 78/9.

aqui, no mundo, com os instrumentos do mundo, que é preciso proclamar a urgência desse fim.<sup>49</sup>

As palavras são duras. Vergonha é uma palavra forte. «Este é o tempo da vergonha», afirmou Pintasilgo. É uma denúncia sentida como perplexidade, que podemos resumir na pergunta: “como pode a humanidade considerar que segue no caminho do desenvolvimento quando, num mundo de partilhas globais e, portanto, vida global, coexistem riqueza e pobreza?” Para ela, a perplexidade é assumida como problema: como é possível que o desenvolvimento científico, técnico e económico de algumas nações se coadune com a falta de comida, água potável e cuidados de saúde de outras nações? A sua inquietação, acompanhada de indignação, foi a não utilização dos meios já inventados e ao dispor dos seres humanos para colmatar as necessidades dos muitos milhões de pessoas que estão na pobreza. É o problema do uso da ciência e da técnica para o bem-estar dos seres humanos, ou seja, o problema da distribuição da riqueza e, também, da partilha do conhecimento (património que considera universal). Perante este contexto de efetivas desigualdades entre os seres humanos, considera Pintasilgo que não podemos afirmar que somos social e culturalmente evoluídos. Diante da injustiça que constitui a desigualdade no acesso aos bens essenciais, há questões que surgem e assolam todos aqueles que a ela forem sensíveis. Destaco as seguintes:

---

<sup>49</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 87/8.



- Num mundo que já teve, na sua história, o momento de considerar e objetivar a dignidade da pessoa humana para todo e qualquer indivíduo, escrevendo a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, como tolerar a existência de desigualdade de oportunidades e de tratamento entre os seres humanos? – Trata-se do problema do cumprimento do previamente acordado e estipulado (o mesmo é afirmar a adequação da ação à palavra);
- Como permitir que uns tenham em excesso e a outros falte o mais básico para viver? – Aqui ressalta o problema da distribuição da riqueza que é, no fundo, o de um mundo que é global mas não o é efetivamente, porque não é igualitário;
- Como vive a consciência sabendo que uns vivem e outros sobrevivem? – Este é o problema da igualdade de oportunidades e do sentimento da responsabilidade que deve unir os indivíduos;
- Como permitir, e nalguns casos resignar-se, à continuação da existência deste estado de coisas? – Finalmente, estamos no problema do conformismo e da inação, entraves que Pintasilgo aponta à mudança.

Estas questões que ajudam a explicar o sentido da vergonha de que Maria de Lourdes Pintasilgo nos falou, apontam para o duplo sentido da vergonha: pela situação e pela perpetuação da situação. Do seu ponto de vista, a pobreza é a vergonha de qualquer sociedade e o ponto mais crítico da demissão de responsabilidade de um Estado para com o seu povo, vergonha

que não se restringe aos limites de uma nação. Num mundo globalizado, os problemas são globais e, conseqüentemente, as soluções devem ser globais. Nesse contexto, Pintasilgo utiliza a expressão «internacionalização da vida humana»<sup>50</sup> para evidenciar, exatamente, esta **responsabilidade** a nível global. A «internacionalização da vida humana» coloca os problemas de qualquer nação como um problema de todas as nações. Deste modo, a pobreza existente nos países do Hemisfério Sul constitui um problema dos países do Hemisfério Norte ou, pelo menos, devia constituir. Assim resulta que, para Maria de Lourdes Pintasilgo, é como humanidade que devemos pensar e agir e por ela que o devemos fazer.

Pintasilgo vai ainda mais longe ao afirmar que o flagelo da pobreza se constitui como uma violação dos direitos humanos, defendendo que tal estado resulta da impossibilidade de acesso a mínimos de sobrevivência digna e chegando a enunciar, por diversas vezes, quais são esses mínimos que devem ser garantidos para todos: alimentação, habitação, educação e cuidados de saúde<sup>51</sup>. Eis como o expressou:

---

<sup>50</sup> Num dos seus textos, Pintasilgo expressa muito bem o sentido da expressão «internacionalização da vida humana» ao escrever: «A primeira nota que decorre imediatamente da internacionalização da vida humana é a da pequenez do mundo. Mundo sem fronteiras, mundo sem distâncias, cada vez mais mundo sem segredos, tal é a primeira realidade com que nos deparamos». (PT/FCF/CDP/MLP – 0012.018, “A Igreja e o problema africano”, s.l., 1958, 12 fls., p. 1.)

<sup>51</sup> Esta defesa da identificação de mínimos éticos e sua garantia a todos os seres humanos é uma proposta de filosofia prática. A definição de mínimos, em oposição à proposta de máximos (ou felicidade), é a proposta de uma ética da justiça, dado que propõe mínimos axiológicos e normativos que pretendem ser princípios de convivência justa numa sociedade pluralista. Para a definição destes mínimos exigíveis, é imprescindível o diálogo e o entendimento, uma razão cordial, como identificou a filósofa Adela Cortina.

Há condições de vida que são em si mesmo um risco, não escolhido, sofrido, ameaçador. O risco de não ter que comer nem com que alimentar os filhos e os idosos. O risco de não ter nem habitação nem condições sanitárias mínimas e estar assim sujeito a condições de saúde inaceitáveis. O risco de ficar indefinidamente à margem do processo de educação e de não ter a possibilidade de intervir na evolução da vida social.<sup>52</sup>

Deste modo, para Maria de Lourdes Pintasilgo, humanizar passa por definir mínimos que garantam uma existência digna e por criar as condições que permitam o acesso a todos. No seu entender, o acesso aos mínimos constitui a base para os dois fatores cruciais na autodeterminação do indivíduo: a autossuficiência e a independência. Quer para o indivíduo, na sua vida, quer para o povo, na sua dinâmica de grupo organizado, isso significa poder criar, trabalhar, decidir, agir. Trata-se de garantir a capacidade de construir a vida, definindo o futuro. Maria de Lourdes Pintasilgo resumiu esta cadeia de ideias da seguinte forma:

Uma economia ao serviço do Homem está intimamente associada ao conceito de auto-suficiência individual e colectiva. (Por auto-suficiência entendo o direito de cada um dominar a sua própria existência e o direito de cada nação se determinar a si própria). (...)  
Ser autossuficiente não é só, nem necessariamente, cada um bastar-se a si próprio. É antes, e sobretudo, cada um ser plenamente pessoa: pessoa que produz, mas que também convive; pessoa que

---

<sup>52</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 61.

consome, mas que também cria; pessoa que trabalha, mas que também contempla.

Para tal, exige-se uma subversão corajosa de valores, de modo a que o ciclo da produção/acumulação/consumo seja definitivamente quebrado. Se é a economia que serve o homem e não vice-versa, todos os cidadãos terão que assumir-se como eixo vital do sistema social em que se movem.<sup>53</sup>

O «tempo da vergonha» é também o tempo da “queda” de alguns mitos. A certeza de estar a seguir o rumo correto e a convicção de que o caminho se faz no sentido ascendente (do bom, do melhor, do perfeito) são crenças que, para Maria de Lourdes Pintasilgo, precisam ser desfeitas, pois a realidade não as corrobora. Pelo contrário, a realidade mostra que não há destino, não há linearidade, não há continuidade nem unicamente decisões que conduzam ao melhoramento da vida. A vida não é uma acumulação no sentido do “mais” e “melhor”, mas sim progresso e dúvida, seguimento e abrandamento, até mesmo rutura, à maneira da análise do desenvolvimento científico que fez Thomas Kuhn e que Maria de Lourdes Pintasilgo adotou como análise da mudança de paradigma. O «desenvolvimento», conceito que indica esse caminhar no sentido ascendente, já não traduz a realidade das vidas humanas no planeta, no final do século XX. Algo escapa a essa engrenagem: trata-se do dito movimento perpétuo que se entusiasma e se impulsiona pelos ganhos que ele mesmo consegue, como foi analisado no capítulo anterior. Escapa-lhe o humano. Ainda assim, o esquecimento do humano não é total, uma vez que

---

<sup>53</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1980) “Uma economia ao serviço do Homem”, in *MV* n<sup>o</sup> 28, *op. cit.*, p. 4.

este irrompe através das formas que a organização da sociedade possibilita, como são exemplo os movimentos sociais.

### **3. Movimentos sociais – vozes consciencializadoras da sociedade**

A sociedade pulsa mudança quando se ouvem vozes que gritam “não”, “basta” e tantas outras palavras de ordem, num desabafo que tem, no seu âmago, o sentir da injustiça na primeira pessoa. Tais reivindicações surgem, sobretudo, dos grupos socialmente desfavorecidos, conjuntos de indivíduos que, partilhando experiências comuns, se unem reclamando a mudança da sociedade. Estes grupos que “gritam” constituem-se, para Pintasilgo, como «vozes consciencializadoras» da sociedade, uma vez que denunciam injustiças e, com isso, incitam à mudança em nome da justiça social. Maria de Lourdes Pintasilgo identifica estes grupos, clara e repetidamente, nos seus textos: os movimentos ecologistas, os movimentos pacifistas e os movimentos das mulheres. Estes grupos, com as suas reivindicações, tornam evidentes as diferenças que existem entre os indivíduos e, sobretudo, as diferenças na consideração e oportunidades que a sociedade lhes confere. Ora, nesta medida, é preciso explicitar que as pessoas de que Maria de Lourdes Pintasilgo fala são pessoas diversas, com vidas distintas e oportunidades diferentes, ou seja, estamos a tratar da pessoa concreta, do indivíduo que está situado

espácio-temporalmente mas, sobretudo, socialmente. Para ela, é sobre a sua própria situação que cada pessoa sente, pensa e age, tendo como finalidade sua a realização. Trata-se defesa da autonomia da pessoa como cidadã (ou «ator social»), como Maria de Lourdes Pintasilgo escreveu:

O ser humano é também uma existência, isto é, sou: o que sinto e penso, o que digo, o que mostro, o que faço. A minha existência modela-se a cada momento: importância de cada atitude, de cada gesto (actualidade daquela frase moralista de que “a maior obra-prima da nossa vida somos nós próprios”), não no sentido de nos transformarmos a golpes de vontade mas no sentido da construção do nosso próprio projecto por cada decisão.<sup>54</sup>

É em situação que é possível perceber quem se é, dado que é o contexto que potencia o ser de cada indivíduo. E são as pessoas, vendo a vida através da sua perspectiva e sentindo na “pele” as suas necessidades, que melhor sabem o que lhes falta, o que as preocupa e o que ambicionam. Pintasilgo defende que é por terem essa consciência que, muitas vezes, sabem a solução, tornando-se agentes da mudança. É da pessoa que sente, pensa e vive num mundo concreto, que Maria de Lourdes Pintasilgo falou. Foi a pessoa concreta, sujeito da ação que constrói a vida, que ela quis empoderar. As suas palavras são claras:

---

<sup>54</sup> PT/FCF/CDP/MLP - 0044.036, “Verdades e mitos na definição da mulher”, s.l., 1968-1970?, 9 fls., p. 7.

Todas as pessoas são parte de um tempo e de um lugar que os envolve, os determina, os faz pensar e agir segundo o grau de porosidade mental que os caracteriza.<sup>55</sup>

É de cada indivíduo, na primeira pessoa, consciente do que devem ser os seus direitos numa sociedade justa e, portanto, harmoniosa que os movimentos sociais pretendem dar conta, dando-lhe espaço para “fazer ouvir a sua voz”. Trata-se de cada indivíduo assumir o papel cívico de pensar a sua sociedade e intervir nela. Mais precisamente, e nas palavras de Pintasilgo, trata-se das «massas humanas tomando consciência dos seus direitos fundamentais».<sup>56</sup> Nesta sua defesa, é obrigatório referir a influência determinante que teve a pedagogia de Paulo Freire. O seu projeto de educação para a liberdade tinha como objetivo a alfabetização e tal passava não apenas pela aprendizagem da leitura e escrita mas, sobretudo, pela *conscientização* – processo de tomada de consciência de si e da sua condição no seio da sociedade. Tratava-se, pois, de um método que possibilitasse essa tomada de consciência, ao fazer do saber um instrumento que dê ao cidadão a capacidade de «interferir na realidade conhecida»<sup>57</sup>.

É neste sentido que é preciso dar liberdade, o que, no espaço da comunidade, significa abertura e recetividade à expressão, nossa e dos outros. Este é um exercício de cidadania a que, no entender de Maria de Lourdes

---

<sup>55</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 137.

<sup>56</sup> PT/FCF/CDP/MLP - 0044.039, “La femme et la profession”, s.l., 1970-1972?, 18 fls., p.10.

<sup>57</sup> FREIRE, Paulo (1967) *Educação como Prática da Liberdade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, edição portuguesa Dinalivro, Lisboa, 5ª Edição, s.d., p. 113.

Pintasilgo, todos estamos obrigados pelo dever de vivermos uns com os outros. Se estivermos atentos e quisermos, é fácil ouvir as vozes dos oprimidos. E é, igualmente, fácil perceber o que expressam as suas palavras: são apelos, alertas, manifestos em nome da justiça, da dignidade e da harmonia social. Para Pintasilgo, as suas reivindicações são exigências de mudança, de ação, mas também consideração do Outro na sua existência e dignidade.

#### **4. A existência e interpelação do Outro**

Como se disse, para Maria de Lourdes Pintasilgo, os movimentos sociais funcionam como sistema de alerta. As “vozes” que reclamam ser “ouvidas” são as que não se sentem “escutadas” e que exigem ser uma “presença”, considerada e atuante, na sociedade. Se há “vozes” não “ouvidas” é porque há falhas na escuta do Outro. Mas a presença do Outro é incontornável, dado que somos-uns-com-os-outros. Trata-se da consideração do Outro como meu igual, merecedor da minha atenção e respeito, tal como eu espero dele, “outro” que sou para ele. Ele constitui-se como o elemento de alteridade da relação Eu-Outro, pensada por Maria de Lourdes Pintasilgo com o apoio do pensamento de filósofos como Ricoeur, Buber ou Levinas. A presença do face-a-face de que falou Levinas está presente quando Pintasilgo escreve: «O outro só se



constitui na alteridade quando é olhado face a face. E é esse mesmo movimento que nos constitui ao nível do ser»<sup>58</sup>.

Assim, temos que a existência de uma “voz” não “ouvida” é a existência de falta de consideração do Outro, a sua presentificação perante o Eu, comparência que interpela e obriga a ser-com-ele. Trata-se da relação Eu-Tu instaurada como natural modo de ser, patenteando a influência do pensamento heideggeriano em Pintasilgo, como se irá analisar na segunda parte da dissertação. A presença das teses de Buber e Levinas determinou a defesa de Pintasilgo de uma intersubjetividade constitutiva do ser humano, que se efetiva no confronto do Eu com o Outro. Para Pintasilgo, é a defesa de que não pode haver sentido de humanismo se não se considerar o Outro como correlato de uma alteridade fundamental – somos uns com os outros e é nessa relação que a pessoa se constrói. A propósito, escreveu Maria de Lourdes Pintasilgo:

O “eu” é a consciência do sujeito, é o progressivo caminho para um centro sem o qual a existência não tem consistência, é a unidade de uma história, projecto e devir. O eu-com-os-outros vai mais além – é a inequívoca dimensão de uma relação que não é escolhida mas um dado da própria vida. Essa relação situa-se no mundo, na articulação com as suas múltiplas coordenadas.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 208.

<sup>59</sup> PT/FCF/CDP/MLP – 0197.014, “Relações entre a espiritualidade a acção das fundações – terceiro setor, na perspectiva do homem como ser social”, Porto Alegre, 2001, 14 fls., p. 3.

O Outro “está aí” e a sua presença funda a alteridade enquanto forma específica de ser pessoa<sup>60</sup>. Para Pintasilgo, é pela consideração da pessoa em relação, que surge a necessidade da ética. Neste contexto, e regressando às “vozes não escutadas”, a sua existência na sociedade é o sinal de que há uma falha ética. Se excluimos uma pessoa, qualquer que seja, então excluimos o Outro como correlato da relação ética.

Mas há, ainda, dois outros aspetos a considerar quando falamos do Outro. Ele é, de facto, aquele/a que está ao nosso lado e com quem mantemos relação direta, mas não só. O Outro é, também, aquele/a que existe, ainda que não se relacione diretamente connosco, porque não está próximo fisicamente, mas que, ainda assim, pode vir a sofrer as consequências das nossas ações. E o Outro é, também, aquele/a que ainda não existe, ou seja, todos os seres humanos em potência – as gerações futuras -, dotados do direito de existir e ser, tal como nós existimos e tentamos ser<sup>61</sup>.

Como é que este humanismo tomou conta do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo? No meu entender, é aqui que assume importância a

---

<sup>60</sup> No pensamento de Levinas, a presença do Outro é marcada e vivida pelo Eu na confrontação com a expressão do seu rosto. Para o filósofo, a «epifania do rosto» abre a humanidade e a sua expressão é a revelação do Outro para mim. A relação estabelece-se com a comunicação possibilitada pela linguagem. A intersubjetividade é modalidade do ser, mas tal não significa que haja fusão entre o Eu e o Outro. Antes pelo contrário: a relação marca exatamente a separação dos dois elementos, tornando o Outro como transcendente – o infinito. Na análise feita ao pensamento de Levinas, na obra *Atlas de la Philosophie*, o rosto do Outro chama o Eu a uma responsabilidade que não é atributo, mas sim estrutura constitutiva. (KUNZMANN, Peter; BURKARD, Franz-Peter; WIERMANN, Franz (1991), *Atlas zur Philosophie*, tradução francesa de Zoé Housez e Stéphane Robillard: *Atlas de la Philosophie*, s.l., La Pochothèque, Le Livre de Poche, 1999, p. 247.)

<sup>61</sup> O apelo é, claramente, à possibilidade de existência no futuro e este é um dos pontos de toque entre Maria de Lourdes Pintasilgo e Hans Jonas, como será analisado na segunda parte da dissertação.

conceção de «noosfera», mencionada em alguns dos seus textos. Pintasilgo apropria-se da noção do filósofo francês Teilhard de Chardin para a consideração de que às várias camadas que o planeta tem devemos juntar uma outra: os seres humanos. Estes estão unidos através de um “laço invisível”, como Pintasilgo afirmou no excerto que se segue:

O laço ôntico que liga todos os humanos na noosfera não permite separar de forma nítida uns dos outros. Se é certo que há uma história pessoal e única é certo também que as histórias humanas se entrelaçam em todas as dimensões da existência.<sup>62</sup>

De acordo com esta conceção, as vidas humanas estão entrelaçadas, unidas por uma relação necessária, à qual não se pode escapar, porque constitutiva do humano. Esta ligação é de cariz dinâmico, dado que os seres humanos não são estáticos. É a ação humana que confere à «noosfera» o seu dinamismo. Assim, a camada de humanos tem uma importância vital, dado que exerce uma “carga” sobre o planeta, através da sua ação transformadora. Como se pode perceber, a esta conceção não é estranha a apresentação feita por Maria de Lourdes Pintasilgo da natureza como objeto ético, dado que é um objeto “transformável” pela ação dos seres humanos. Este poder de dominação transformadora que os seres humanos exercem sobre a natureza confere a esta “camada humana” uma imensa **responsabilidade** que tem de ser assumida. Assim, constatamos a influência dos seres humanos, indiscriminadamente, uma vez que constituem uma das camadas que cobrem o

---

<sup>62</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 196.

planeta, relacionada com as outras camadas, na medida em que a sua ação as modifica.

## **5. O afeto como união natural dos seres humanos**

Ao falar dos movimentos sociais, enquanto grupos de pessoas que demandam justiça, uma questão se levanta: “porque é que nem todos se sentem obrigados a considerar o Outro?” Para Maria de Lourdes Pintasilgo a resposta seria, tão simplesmente, a falta de afeto. A desumanização que a sociedade tecnocientífica vive advém da relegação do afeto para segundo plano. As lógicas de descoberta > invenção > produção > consumo e da pessoa ao serviço da economia relegaram para segundo plano o afeto. Aliás, a defesa do afeto e do sentimento é, arrisco-me a afirmá-lo, a “chamada de atenção” mais importante de todo o pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo. Atendendo ao que tem vindo a ser explicitado, poderemos ver como, para ela, o afeto assume um lugar de suma importância:

- A ausência de afeto é a causa do mal-estar que Pintasilgo denuncia, identificada através de expressões como «altruísmo indolor» (que vimos ter sido apropriado de Lipovetsky) e «cegueira social»;
- A viragem para o humano, que o lema «mudar a vida» supõe, tem como base o afeto, enquanto elo que possibilita a compaixão e a cumplicidade entre os humanos;

- O “dar voz” e escutar quem fala só é possível porque o afeto leva à atenção ao Outro;
- A mudança só é possível porque o afeto permite que cada pessoa sinta os problemas e, ao senti-los, se comprometa na ação.

O afeto é ponto fundamental na tese de Maria de Lourdes Pintasilgo. No seu entender, foi a falta de afeto que conduziu as sociedades científico-tecnológicas à situação de insatisfação e é ele a esperança de que algo pode ser feito para mudar a vida. Para Maria de Lourdes Pintasilgo, só o afeto abre o Outro ao Eu, ligando os humanos entre si. Possibilita relações de igual para igual e predispõe o ser humano à escuta, compreensão e comprometimento (deixando-se afetar), mobilizando-se para a ação. É importante notar como o afeto atravessa todo o pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo, desde o seu início, tal como é possível verificar na *Cronologia de Conceitos*. Segundo a minha interpretação, é possível concluir que o afeto aparece, sobretudo, com a carga da fé cristã. É sob esta influência que o afeto é amor e compaixão pelo outro. Qualquer um dos conceitos (amor e compaixão) aparece, em Pintasilgo, no contexto da procura de união afetiva e efetiva entre os indivíduos. O conceito de «amor», como já referido, está presente nos textos de Pintasilgo desde o início até à década de setenta. Depois, deixa de aparecer com tanta frequência, dando lugar ao conceito de «cuidado», que se manterá até aos seus últimos textos, ganhando notoriedade e profundidade cada vez maiores. A importância do conceito de **cuidado** em Pintasilgo cresceu a par do desenvolvimento do seu pensamento ético, a partir da década de oitenta e teve

o seu auge entre os anos 2000 e 2004. Nos textos destes anos, a presença das referências ao pensamento filosófico aumentou significativamente em comparação com os anos anteriores e notam-se diferenças, quer na argumentação, quer na utilização de conceitos e na referência a filósofos e filósofas. Maria de Lourdes Pintasilgo não abandonou os valores cristãos como fundamento do seu pensamento sobre o humano, mas deixou a Filosofia “ganhar terreno” à medida que amadurecia na vida e no pensamento<sup>63</sup>. O seu pensamento foi-se adensando, não chegando, apesar de tudo, a ser sistemático, coisa de que a própria se arrepende<sup>64</sup>. Contudo, a utilização de conceitos de pensadores e pensadoras como bases teóricas das suas próprias ideias foi notável. Para mim, a viragem de Maria de Lourdes Pintasilgo para a Filosofia pareceu ser uma tentativa de fundamentar mais solidamente as ideias que já tinha. A um afeto baseado na narrativa cristã, campo que nem todos partilham, Pintasilgo contrapôs, mais tarde, o afeto fundado no pensamento

---

<sup>63</sup> Numa entrevista que concedeu a Anabela Mota Ribeiro, Maria de Lourdes Pintasilgo refere ambas as influências e como passou da fé para a Filosofia, ainda que nunca tendo abandonado a primeira. Na entrevista, Pintasilgo assume essa passagem, quando afirma: «Primeiro tive, como toda a gente, na adolescência, a ilusão de que era preciso fazer um estudo racional de tudo, inclusive da fé. Li os romances paradigmáticos que demonstravam, por absurdo, que não era possível chegar a Deus. Obviamente devorei Dostoievski na sua procura de Deus, quer nas coisas que Aliocha diz nos «Irmãos Karamazov», quer naqueles que são tomados por outras ideias e valores. Depois, passei aos filósofos» (PINTASILGO, Maria de Lourdes (2004) Entrevista a Anabela Mota Ribeiro, *Suplemento do Diário de Notícias*, publicada postumamente, disponível *on-line*: <http://anabelamotaribeiro.pt/31563.html>, última consulta em 10/11/2014).

<sup>64</sup> No texto dedicado a José Portela, publicado no livro *Palavras Dadas*, Maria de Lourdes Pintasilgo confessa a sua tristeza por não ter sistematizado o seu pensamento. Escreveu, falando de si própria: «Viveu sempre com a pena de não ter podido registar momentos que foram decisivos na evolução do seu pensamento e na compreensão das formas diversas que ele assumia. (...) Foi com um sentimento de frustração que foi encontrando textos de conferências, notas esparsas, esboços de livros que desejava publicar. Faltou a dimensão pessoal de *cuidar o futuro*, por isso, hoje tenta escrever.» (PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 199.)

filosófico. De Levinas a Buber, passando por Gilligan, Heidegger e Jonas, com cada um/a Maria de Lourdes Pintasilgo pensou a concepção do afeto como constituinte do ser humano e fundador do ser-com-os-outros, relação inevitável que apela à **responsabilidade**. Escreveu Pintasilgo:

Pensar o Outro. E não passamos nós a vida a pensar o Outro? Que significa? Que possibilidades abre esse pensar o Outro? Pensar o outro vem da capacidade de pensar enquanto dimensão do ser. É a totalidade que emerge, que se exprime, que se reproduz, que cria cultura, que se estrutura. Onde estariam Leonardo ou Picasso, Mozart ou Schönberger, Nijinski ou Pina Baush se não tivessem nascido numa comunidade em que todos os seres estão ligados ônticamente uns aos outros? É essa pertença que funda os humanos na sua humanidade.<sup>65</sup>

Para Maria de Lourdes Pintasilgo, mudar a vida é repensá-la. Para tal, é preciso repensar os valores que guiam as nossas ações e repensar-se a si mesmo, enquanto agente interveniente na sociedade global em que vive e da qual é responsável. É, igualmente, repensar os sistemas políticos e sociais. Para Pintasilgo, o humano anda esquecido e é preciso trazer este valor para o centro das decisões e das ações políticas para inventar uma nova forma de viver. Maria de Lourdes Pintasilgo confessou esta sua pretensão da seguinte forma:

---

<sup>65</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 96.

É ao nível dos objetivos que a sociedade deve ser repensada. O que é que pode permitir que nos reencontremos uns aos outros para uma vida harmoniosa? Será somente a quantidade de bens materiais acumulados? Não será preciso inventarmos uma nova maneira de viver?<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *SQC, op. cit.*, p. 106.



# **CAPÍTULO TERCEIRO – A emergência de um novo paradigma**

## **Estrutura do capítulo:**

1. A necessidade de mudar a vida
2. A teoria das brechas
3. A importância do risco
4. O papel da utopia
5. Exigência de um outro paradigma
  - 5.1. O esgotamento do paradigma de «desenvolvimento»
  - 5.2. A proposta de um novo paradigma: «qualidade de vida»
6. O papel da regulação
7. Uma nova ordem, um novo contrato social
8. Uma outra consciência cívica
9. A pessoa como sujeito
  - 9.1. A formação de uma «massa crítica»



## CAPÍTULO TERCEIRO

### A emergência de um novo paradigma

Maria de Lourdes Pintasilgo apresentou os sintomas de um mal-estar nas sociedades científico-tecnológicas. Para ela, este mal-estar é denunciado pelas diversas “vozes” sociais que reclamam e anunciam um tempo de crise. Este é o prenúncio de uma mudança que a engenheira defende necessária e que deve ser tentada.

O capítulo anterior expôs a necessidade de uma viragem para o humano, defendendo a centralidade da pessoa e a procura de uma vida com qualidade. Para o conseguir, há que «mudar a vida».

Neste capítulo, será apresentada a tese de Maria de Lourdes Pintasilgo de «mudar a vida», analisada, em específico, como mudança de paradigma. A abordagem desta mudança será precedida pela exposição dos três grandes fatores que, para ela, a possibilitam: as brechas, o risco e a utopia. Nesse sentido, o capítulo desenvolver-se-á em cinco momentos articulados. Primeiro, faz-se a apresentação da defesa do paradigma de qualidade de vida. Segue-se a proposta de regulação (da economia, da ciência e da tecnologia) que pretende responder ao movimento quase automático da ciência e da tecnologia, cada vez mais distante da reflexão crítica. À proposta de regulação associa-se a defesa de Pintasilgo da constituição de uma «massa crítica». Esta pretende ser o resultado de uma educação que vise a formação de mentes conscientes,

esclarecidas e capazes de refletir e definir o que é desejável para a vida futura. Seguir-se-á a apresentação do ambicionado resultado da mudança a empreender: um «novo contrato social». No culminar deste percurso, far-se-á o destaque ao pensamento filosófico, um aliado fundamental para a ação, no entender de Pintasilgo.

## 1. A necessidade de mudar a vida

É com a consciência das desigualdades que imperam entre os seres humanos que Maria de Lourdes Pintasilgo utiliza, repetidamente, palavras de apelo à mudança. Mudar a vida é o imperativo que, na sua opinião, cada vez mais se impõe. Eis as suas palavras:

**A grande empresa é mudar a vida.** Mudar as estruturas mudando-nos. Mudar o olhar que temos nas coisas e com ele fazer renascer novas possibilidades de relação, de ação, de organização.<sup>67</sup>

A defesa de uma mudança urgente é sustentada pelas evidências que Pintasilgo apontou, já enunciadas anteriormente, e que agora se sintetizam:

- O progresso não é ilimitado;
- A natureza não é totalmente regenerável;

---

<sup>67</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1978) “A única mudança real”, in *MV*, nº 1, *op. cit.*, p. 2.

- Os alcances da ação humana são globais e intemporais.

Neste apelo, usa uma expressão cujo sentido é o de uma revolução de fundo, uma revolução estrutural a partir das bases. Trata-se da expressão «re-vo-lu-ção fun-da-do-ra», que aparece destacada nos seus textos: «Digo para mim mil vezes, escuto-me a dizer aos outros estas palavras “re-vo-lu-ção fun-da-do-ra”». <sup>68</sup> A mudança, que é uma revolução (re-vo-lu-ção fun-da-do-ra), pretende ir ao âmago das estruturas e das mentalidades, ou seja, é uma revolução estrutural e fundadora de uma nova forma de viver social, que só se pode cumprir com a mudança de paradigma <sup>69</sup>.

A convicção da necessidade de mudança é, para Pintasilgo, total e dotada de uma enorme força que se percebe quando escreveu, por exemplo, que «é preciso arrancar e demolir e depois construir e plantar» <sup>70</sup>. Mas mudar não é rápido porque não é fácil. E não é fácil, porque há barreiras, como o conformismo e o consenso. O conformismo é, talvez, a barreira mais notória e que se faz sentir, de uma forma muito geral, no povo. Conformar-se, resignar-se e, conseqüentemente, não agir são formas de estar, expressões daquilo que Pintasilgo identificou como um forte apego à segurança. O terreno da incerteza acarreta o sentimento de insegurança e “não sentir chão debaixo dos pés” é sempre assustador porque demasiado humano. A incerteza é essa falta de

---

<sup>68</sup> PT/FCF/CDP/MLP - 0076.008, [sem título], s.l., 13 maio 1975, 4 fls., p. 3.

<sup>69</sup> A propósito da mudança de paradigma, Maria de Lourdes Pintasilgo menciona o filósofo Thomas Kuhn, quando escreveu: «O pensamento de Thomas Kuhn, na sua reflexão constante sobre os paradigmas, torna claro que é preciso ir enriquecendo o que nos aparece como novo paradigma com as experiências da nossa própria existência.» (PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 123.)

<sup>70</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 186.

“chão” que não nos permite “andar”. Contudo, entende Pintasilgo, deve ser encarada como momentânea e não como um mal permanente. Para ela, apenas ultrapassando esta ideia de conformismo como garante de segurança se poderá ousar e empreender a mudança. Pintasilgo chega mesmo a considerar o risco e a crise benéficos para a mudança, como se verá mais adiante neste capítulo. Já o consenso é, desde há muito, a barreira institucionalizada e aceite em vários domínios da vida social e política. No mundo global que internacionalizou a vida humana, é tido como facilitador do entendimento entre os indivíduos. A ele recorrem instituições locais, regionais e mundiais, tornando-se na forma privilegiada de tomar decisões no seio de grupos com muitos e diversos elementos. Contudo, Maria de Lourdes Pintasilgo considerou que a sua ação não é tão benéfica como aparenta e explica porquê. Se, por um lado, o consenso permite a tomada de decisões necessárias que sem ele pareceriam impossíveis, uma vez que possibilita um entendimento na diversidade, por outro, essa função estabilizadora advém de uma uniformização que anula as “vozes” diferentes, muitas vezes “fracas”, por serem em menor número. Assim, para Pintasilgo, o consenso anula as diferenças e estas constituem a diversidade da vida humana, expressa na multiplicidade de pontos de vista. Para ela, a multiplicidade é riqueza e não dificuldade, dado que as diferenças abrem o indivíduo a outras perspetivas, permitindo a mudança, como escreveu:

Ora a história das ideias revela sem ambiguidade que as ideias se criam e transformam pelas margens do que é comumente aceite. Internamente a cada sociedade, a acomodação, é o caminho mais

fácil. Acompanhada do lamento pelo que está mal. Mas raramente pelo assumir da posição que se põe em contraluz. O consenso estabiliza no adquirido. Nega a mudança. Impede-a. As coisas não melhoram na sociedade porque o consenso a esteriliza. A sociedade deixa de ser fecundada por ideias novas. (...)

O sistema uniformiza, harmoniza ou hegemoniza (eufemisticamente, como no caso da Comissão Europeia). O sistema dilui a diversidade. Toma-a como seu inimigo principal, não tolera a diferença, a originalidade.<sup>71</sup>

Sintetizando, Maria de Lourdes Pintasilgo denunciou um mal-estar, que é urgente ultrapassar. Mudar a vida é transformar as estruturas e as mentalidades. Contudo, a mudança não se sente nem deseja facilmente, nem se implementa de um momento para o outro, pois existem barreiras contra ela. Como se poderá, então, empreender a mudança desejada? Maria de Lourdes Pintasilgo respondeu, quando apontou os adjuvantes à mudança: as brechas, o risco e a utopia.

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 203.

## 2. A teoria das brechas

Uma das concepções mais curiosas de Pintasilgo é a sua teoria das brechas, que surgiu no início do seu pensamento e apresentada como método capaz de levar à mudança.

Sabemos que uma brecha é uma fenda, uma abertura, um espaço por onde é possível fazer entrar algo. Numa porta ou janela, é ela que permite que o ar da rua entre. Nem sempre isso é desejável. Contudo, esse ar que entra renova o existente no habitáculo. Renovar, quer seja o ar, quer seja uma instituição, significa refrescar, atualizar, no sentido de fazer “entrar” o novo. O paralelismo com a porta ou a janela parece simplista, mas pretende explicar a aceção em que Maria de Lourdes Pintasilgo entendeu a brecha. Para ela, uma brecha é uma possibilidade de intervenção. Todas as fissuras existentes nas instituições políticas e sociais são mostras de uma abertura que advém de uma “matéria” que não está “coesa”, à qual falta algo. Por um lado, a brecha denuncia a falta de coesão e, por outro, anuncia que é possível fazer entrar algo novo. Porque é isto importante para Maria de Lourdes Pintasilgo? Sendo aberturas à mudança, possibilitam a entrada na estrutura para a alterar por dentro e não na superfície. Só este tipo de mudança pode ser verdadeiramente eficaz, explica. Eis as suas palavras sobre as possibilidades inerentes às brechas:

As brechas não são necessariamente *defeito* da construção dos objectos ou das sociedades – que, então, a nossa acção acorreria,



generosa, a colmatar. As brechas são estruturais, características de todos os sistemas. São um *vazio* na uniformidade das estruturas mentais e materiais. Paradoxalmente, é nesse *vazio* que é possível rasgar ainda mais as brechas, entrar nelas e eventualmente transformar, por dentro, as estruturas. (...)

Mais do que numa estrutura estática, as brechas requerem estudo, determinação e uma grande capacidade imaginativa. Só são encontradas por quem quer pensar. (...)

Encontrar a brecha é sempre essencialmente a descoberta do “ponto de entrada”.<sup>72</sup>

A mudança que Pintasilgo considera necessária só será, verdadeiramente, uma «revolução fundadora» se forem usadas as brechas que as instituições apresentam, para chegar à sua estrutura e lá proceder às alterações. É, portanto, preciso pensar e analisar para descobrir as brechas; ousar e arriscar para entrar por elas. Sem brechas, a verdadeira mudança não será possível.

A teoria das brechas é crucial para compreender a mudança estrutural que Pintasilgo apontou como necessária e urgente, da qual se dará conta mais à frente quando for abordada a mudança de paradigma.

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 74 e 75.

### 3. A importância do risco

Maria de Lourdes Pintasilgo assinala a importância da existência de brechas para a mudança nas instituições. Contudo, de pouco valem as possibilidades se não houver concretização. Só os seres humanos, enquanto sujeitos, ou seja, enquanto agentes da mudança, podem fazer com que ela aconteça. Daí que Maria de Lourdes Pintasilgo tenha destacado o papel preponderante da ação, não só como forma ativa dos cidadãos se tornarem agentes na sociedade, mas também como a sua própria forma de viver. Agir é sempre preferível a não agir, apesar do risco. A mudança, dada a sua dimensão de imprevisibilidade, é um risco que, mesmo que muito calculado, leva ao receio. A ponderação e as previsões tentam atenuar a inquietude que coloca ao sujeito. Contudo, nunca são certezas absolutas, apenas apontam factos possíveis. Daí que o risco seja temido e, como tal, muitas vezes evitado. Contudo, para Pintasilgo, não se deve ter medo de arriscar. Se as brechas são oportunidades de mudança, o risco é o desafio. Temos, portanto, uma “fórmula” de iniciar a mudança: arriscar-se a entrar pelas brechas.

Fazendo a análise do anteriormente exposto, parece possível o estabelecimento de uma relação entre as teses de Maria de Lourdes Pintasilgo: a ligação entre o conformismo e o risco. No meu entender, o risco é a atitude que Pintasilgo quis contrapor à postura de apatia e inação, próprias do conformismo. A negação do conformismo está em estreita ligação com o risco da ação. É o risco de agir, da realização da ação, de fazer «agir a palavra»,

como ela mesma escreveu – a defesa de que o prometido deve ser cumprido, através da efetivação da ação. Dizer é arriscar, agir é arriscar. Mas viver supõe a comunicação pela palavra e a mudança pela ação. Eis como Pintasilgo colocou a ligação entre o risco e a ação:

O risco está ligado indelevelmente à palavra e à acção. Dizer a palavra é um risco. Realizar a acção é um risco. Que fazer então, se não quisermos cruzar os braços por sentirmos que essa responsabilidade do risco nos é demasiado pesada?

Qualquer que seja a palavra dita, onde quer que chegue, ela passa a ser um dado, um facto. Nada a pode apagar. Mas como é estruturante de cada pessoa, é imperativa e, eticamente, precede-nos. (...)

Não é a palavra no entanto algo que se baste a si própria. Ela postula a acção. E aí o risco é diferente. A acção tem a sua própria autonomia e, ao ser realizada, objectiva-se.<sup>73</sup>

#### **4. O papel da utopia**

Em relação à mudança que Pintasilgo defendeu, há que fazer uma importante ressalva: ela não defendia a mudança apenas pela mudança, ou seja, mudar sem a definição prévia de um quadro valorativo, delineador de princípios e finalidades. Defendia que a mudança deve ser realizada quando inserida num horizonte de valores e ideias, previamente traçado, o que parecia

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 61 e 62.

uma utopia para quem a ouvia. Durante a sua chefia do V Governo Constitucional de Portugal, foi alvo de uma das maiores críticas: a de ser utópica<sup>74</sup>. A utopia é comumente encarada como desejo inalcançável, uma forma irreal de perspetivar o mundo e a vida a construir. Mas não era assim que Maria de Lourdes Pintasilgo a entendia. Para ela, tudo o que concebia era realizável, a utopia era um lugar ideal e possível. Escreveu-o assim:

Para muitos, a utopia é um sonho sem lugar, é um desejo sempre insatisfeito. Para mim, imagino sempre que o lugar existe e que me estou aproximando dele.<sup>75</sup>

Para Pintasilgo, é exatamente o sonho que anima a esperança, a vontade, a ação. Para ela, a utopia é o horizonte onde estão definidas as finalidades das decisões e ações humanas. Assim, não é um sonho impossível, mas uma possibilidade futura. Funciona como meta da ação e, enquanto tal, é a sua força impulsionadora. A definição de utopia é de tal forma importante que é o horizonte de longo prazo fundamental. Sem a sua definição, o ser humano não sabe para que age, para que empreende mudanças, para que deve

---

<sup>74</sup> A propósito da forma como Maria de Lourdes Pintasilgo foi considerada e sobre o que dela escreveram durante o seu mandato como primeira-ministra no V Governo Constitucional de Portugal, aconselha-se a leitura da dissertação, resultado da investigação realizada no âmbito do Mestrado em Questões de Género e Educação para a Cidadania da Dr.<sup>a</sup> Ana Cristina Tavares, intitulada *Maria de Lourdes Pintasilgo Primeira-ministra do V Governo Constitucional – O olhar da imprensa: dois seminários, duas perspectivas*. A dissertação teve a orientação da Professora Doutora Fernanda Henriques e foi apresentada à Universidade de Évora em março de 2011. A dissertação apresenta o “olhar” da imprensa portuguesa sobre Maria de Lourdes Pintasilgo centrado em dois jornais (o *Expresso* e o *Jornal*), durante o período em que Pintasilgo foi primeira-ministra de Portugal. O confronto da imagem de Pintasilgo veiculada por ambos os jornais e a análise que Tavares faz, tornam o seu trabalho de investigação inovador e de suma importância para compreender como Pintasilgo se manteve, e permanece, uma figura da política nacional tão esquecida.

<sup>75</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 153.

comprometer a segurança do seu conformismo. É o “para quê” da ação, o seu sentido: fundamento e justificação.

Maria de Lourdes Pintasilgo arriscou muito ao usar o termo «utopia» e isso custou-lhe a falta de consideração séria das suas propostas e do seu pensamento. Poderia ter designado esta meta através de um outro conceito, como “finalidade” ou “objetivo último”, mas preferiu utilizar o termo «utopia». Certamente, esta decisão não foi ao acaso. Parece-me evidente que ao assumir a meta como utopia, quis evidenciar que cabe ao ser humano não considerar nada como impossível, levando-o a anular qualquer ação por achar que não o conduzirá ao mundo que sonhou. No fundo, é como se Maria de Lourdes Pintasilgo quisesse mostrar que se os sonhos existem, são possíveis; que se os sonhos são pensados, são realizáveis. E quis mostrá-lo através da sua forma muito específica de se expressar: com uma forte convicção, querendo que todos e todas que a ouviam sentissem o seu entusiasmo e partilhassem com ela o mesmo fervor apaixonado. Essa forma de expressão entusiasmada está presente, por exemplo, nestas frases que escreveu: «O que me surpreende é o novo. O que me atrai é o futuro. O que me seduz é a promessa»<sup>76</sup>. Estas palavras de Pintasilgo podem ser interpretadas no sentido de que a utopia tem, no seu pensamento, uma forte matriz cristã. Utopia está ligada a promessa, ou seja, a algo que nos coloca no interior de uma relação-promessa, que supõe sempre um diálogo: alguém promete algo a alguém, ao mesmo tempo que desvela a sua finitude, ao acentuar a ideia do ainda não

---

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 17.

cumprido e da incomensurabilidade entre o pensar e o ser efetivo. Contudo, o modo como a noção de utopia mobilizou a sua forma de intervenção permitenos reportá-la, igualmente, à perspetiva kantiana da função reguladora das ideias da Razão<sup>77</sup>. Na verdade, foi como tal que a utopia funcionou em Pintasilgo: como um horizonte alimentador e catalisador do agir. Algo que, embora pareça inalcançável, é o motor da ação, porque lhe confere o sentido e a unificação. Assim, a conceção de utopia em Pintasilgo é uma marca do seu “olhar em frente”, sempre mais além, ambicionando lá chegar.

Esta forma urgente de apelo, própria da maior parte do seu discurso, pode, de facto, ser lida como algo exagerada. Até o facto de querer mudar, desafiando os poderes instituídos, levou a debates que Maria de Lourdes Pintasilgo perdeu algumas vezes. A forma como foi tratada, sobretudo quando foi primeira-ministra, quer pelos deputados da Assembleia da República, quer pela imprensa, revelam os confrontos por que passou. Confundiam-se as razões do desgaste a que era exposta: ou eram as suas ideias utópicas e de reformulação, muitas delas, hoje, consideradas visionárias<sup>78</sup>, ou era por ser

---

<sup>77</sup> A utopia era, para Maria de Lourdes Pintasilgo, comparável às ideias que Kant distinguiu como reguladoras da razão. Sem serem intuídas, e portanto não sendo resultado de conhecimento, estas ideias existem na razão pura e regulam a ação humana. É exatamente por estas ideias que a ética não é do domínio do empírico, mas do domínio da razão pura, da razão pura prática.

<sup>78</sup> Olof Olafsdottir descreveu como, para ele, as ideias de Maria de Lourdes Pintasilgo eram, muitas vezes, difíceis de compreender e o seu raciocínio difícil de seguir. Após esse tempo em que tentava percebê-las, analisa e compreende como aquelas ideias eram «muito avançadas para o seu tempo». A descrição de Olafsdottir é tão marcante que tem pertinência ser aqui registada: «Às vezes, o entusiasmo de Maria de Lourdes Pintasilgo fazia-a sair um pouco do quadro que nós tínhamos fixado. Eu nem sempre sabia o que deveria verdadeiramente reter para a redacção do relatório – que deveria ser examinado posteriormente pelos outros membros do grupo – e também se eu tinha compreendido tudo, porque ela podia, por vezes, tornar-se muito filosófica ao explicar as suas ideias. Pensando de novo nisso, agora, dou-me

mulher num mundo e tempo ainda demasiado masculinos. Mas o suposto exagero formal dos seus textos relaciona-se com aquilo que as suas palavras pretenderam ser: apelos, chamadas de atenção, mobilização. À dificuldade que sentia em ser entendida, contrapôs o uso, cada vez maior, da palavra. Esta era a sua arma<sup>79</sup>.

Maria de Lourdes Pintasilgo tinha uma pretensão: dotar cada pessoa da capacidade de sentir o desejo como uma possibilidade. No fundo, tentou fazer acreditar que a mudança só vale a pena se for para alcançar o que se deseja e para cumprir aquilo que se promete, na palavra proferida<sup>80</sup>.

---

conta que as suas ideias eram frequentemente muito avançadas para o seu tempo e que ela falava de coisas que não estavam então na ordem do dia mas que o estão hoje.» (OLAFSDOTTIR, Olof (2005) “Maria de Lourdes Pintasilgo: algumas memórias”, in HENRIQUES, Fernanda (org.) (2005) *Um legado de cidadania. Homenagem a Maria de Lourdes Pintasilgo*, Revista ex aequo, nº 12, *op. cit.*, p. 73.)

<sup>79</sup> No prefácio da antologia de textos de Maria de Lourdes Pintasilgo intitulada *Para um Novo Paradigma: Um Mundo Assente no Cuidado*, Marcelo Rebelo de Sousa refere que a palavra era a arma da engenheira. Especificamente, escreveu o professor que Maria de Lourdes Pintasilgo é «o triunfo da palavra feita arma da sua missão, do seu combate, das suas cruzadas». No mesmo texto, o professor volta a caracterizar a palavra em Pintasilgo quando escreve: «a palavra de Maria de Lourdes Pintasilgo impressiona pela força da convicção e pela obsessão da persuasão exaustiva». (PINTASILGO, Maria de Lourdes: *NPC*, *op. cit.* p. 13)

<sup>80</sup> Procurei mostrar como, para Maria de Lourdes Pintasilgo, as brechas são possibilidades de entrada para realizar uma mudança estrutural, mas que essa “entrada” só se fará se for assumido o risco como uma oportunidade para “entrar” e, conseqüentemente, uma oportunidade de agir, modificando. Vimos, também, que a mudança só terá sentido se existir um horizonte, uma “meta” para a qual tende e pela qual se justifica. Destaquei estes três fatores exatamente pelo facto de os considerar fundamentais para perceber a defesa que Pintasilgo fez da mudança. Esta ligação entre eles, aqui sugerida, não foi estabelecida por Pintasilgo, mas considero que está implícita e precisava ser evidenciada.

## 5. A exigência de um outro paradigma

Para Maria de Lourdes Pintasilgo, mudar é mudar na estrutura, é mudar aquilo que orienta os diversos âmbitos da vida, isto é, mudar o paradigma, o que não acontece porque se quer, mas quando se esgota o vigente e, conseqüentemente, se exige um outro. Esta conceção deve muito ao pensamento de Thomas Kuhn. Pintasilgo transpôs a tese de Kuhn sobre o desenvolvimento científico para a sua compreensão do desenvolvimento das sociedades. No Posfácio, adicionado numa edição posterior de *Estrutura das Revoluções Científicas*, Kuhn definiu paradigma como «a constelação de crenças, valores, técnicas, etc, compartilhadas pelos membros de uma dada comunidade»<sup>81</sup>. Para Pintasilgo, nada poderia estar mais certo sobre o funcionamento das comunidades humanas. Através da concetualização de Kuhn, Pintasilgo descreve o seu presente: um momento em que, detetadas «anomalias», se regista uma «crise» e se prepara a «revolução» paradigmática. O próprio Kuhn assinalou que a mudança não é fácil. No processo de mudança de paradigma, os cientistas tendem a resistir e, só quando confrontados com as anomalias, e, muitas vezes, já com a apresentação do paradigma alternativo, aceitam a revolução científica. Maria de Lourdes Pintasilgo apercebeu-se das «anomalias» do seu tempo, através da

---

<sup>81</sup> KUHN, Thomas (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*, tradução portuguesa de Carlos Marques: *A Estrutura das Revoluções Científicas*, Lisboa, Guerra e Paz Editores, 1ª edição, 2009, p. 236.

É no Posfácio, que data de 1969, que Kuhn explicita a sua tese, clarificando, sobretudo, o conceito de «paradigma».



sua experiência de vida, dos contactos pessoais que estabeleceu e dos projetos sociais em que se envolveu. De igual modo, tomou consciência delas através do que leu de diversos pensadores/as. Para ela, é pela constatação de um mundo que desiluiu nas promessas que criou (justiça, liberdade, igualdade), que surge a exigência de mudança de paradigma. E essa mudança processa-se à maneira das revoluções científicas: num processo de rutura e inovação e não de linearidade e cumulação. Pintasilgo assumiu a exigência de mudança de paradigma, justificando-a pela procura de felicidade, própria do ser humano. Escreveu ela sobre a condição humana:

Como ser, procura a plenitude. Essa plenitude há-de encontrar-se na actualização ordenada de todas as potencialidades que o definem na escala ontológica. (...) Só pode falar-se de felicidade em relação ao homem, porque só ele tem consciência de si próprio, só ele se interroga sobre o seu destino e a sua origem.<sup>82</sup>

Como ser que procura a felicidade, o ser humano é aquele que se questiona e questiona o que o rodeia; que exige de si e dos outros, na contínua persecução do caminho que o leve à felicidade. Assim, a mudança de paradigma faz-se sempre “em nome” do melhor.

Para Maria de Lourdes Pintasilgo, o final do século XX é um tempo de mudança de paradigma por esgotamento do paradigma vigente: o do «desenvolvimento», que se mostra incapaz de cumprir as promessas que criou.

---

<sup>82</sup> PT/FCF/CDP/MLP – 0005.095, “Pureza”, s.l., s.d., 17 fls., p. 1.

Nesse sentido, deve ser substituído por outro que, segundo ela, deve ser o paradigma de «qualidade de vida»:

É a minha convicção que é urgente a substituição do conceito frio e cada vez mais macroeconómico de «desenvolvimento» pelo conceito e prática de Qualidade de Vida.<sup>83</sup>

Para se perceber os fundamentos da defesa desta mudança de paradigma, abordar-se-á o paradigma “esgotado” de «desenvolvimento» e, em seguida, explicar-se-á o paradigma proposto de «qualidade de vida».

### **5.1. O esgotamento do paradigma de «desenvolvimento»**

A mais flagrante mostra de inadequação do paradigma de «desenvolvimento» foi tornar sinónimos os conceitos de desenvolvimento, crescimento e progresso, mais especificamente, crescimento económico e progresso científico-tecnológico. Se, de facto, o crescimento económico foi uma realidade para a maioria das sociedades do hemisfério Norte, ele não foi linear nem duradouro. As oscilações da economia de mercado colocaram os seres humanos num novo tipo de colonialismo, conforme denunciou Pintasilgo. Presos aos desígnios dos mercados, às flutuações e mutações que apenas atendem ao lucro, os seres humanos passaram a estar sujeitos a leis e

---

<sup>83</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (2000) “Cuidar o futuro”, in *NPC, op. cit.*, p. 130.

determinismos que nem sempre têm um rosto, mas cuja presença se faz sentir.

Assim o expressou Pintasilgo:

Vamos dizer as coisas como elas são: a economia de mercado, tal como está, criou uma *organizada desordem internacional*. É uma tremenda injustiça. É *puro materialismo* na medida em que desconsidera tudo – ação, bem, serviço – que *não pode ser traduzido em dinheiro*.<sup>84</sup>

Maria de Lourdes Pintasilgo classifica esta nova forma de sujeição através da expressão «neocolonialismo económico», que designa a dependência daqueles que controlam a produção e os preços nos mercados, um movimento sem “rosto” que, como tal, parece inimputável nos seus exageros, dos quais o mais flagrante é a utilização do ser humano como meio.

A correspondência entre desenvolvimento e crescimento económico criou, segundo Pintasilgo, dois mitos: por um lado, o mito da abundância como condição de vida e, por outro, o da acumulação como finalidade da existência. Ambos se traduziram nos ímpetos de consumo e de “medição” da felicidade através da aquisição de bens. Estamos, portanto, no domínio do ter e o problema coloca-se: como podemos objetivar algo tão subjetivo como a felicidade? A quantificação não é a forma correta de aferir a felicidade. Vejamos as próprias palavras de Pintasilgo:

---

<sup>84</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1991) “Visioning the future, in *NPC*, *op. cit.*, p. 65. Confira-se o texto original: «*Let us call things for what they are: the market system, as it is now, has created an organized international disorder. It is a massive injustice. It is pure materialism as it disregards anything – action, good, service – that cannot be translated into money.*»

Porque a racionalidade económica é a grande lei que rege o nosso universo, aceitamos quantificar tudo o que somos ou fazemos. (...) Inútil dizer que em tudo isto a grande vítima é o homem e só o homem. Convertidos em instrumentos de uma máquina que não dominamos, tornamo-nos todos monotonamente iguais, banalizados, estandardizados, por um sistema que nos encaminha para valores e para objectivos que não escolhemos mas que nos sentimos incapazes de recusar. A massificação da vida de que todos nos queixamos não é senão uma consequência inevitável do primado da eficácia e da rentabilidade sobre a realização pessoal e colectiva.<sup>85</sup>

É esta «racionalidade económica», como Pintasilgo a designou, que constitui o grande problema do paradigma do desenvolvimento. Aquela tornou-se insuficiente para expressar as necessidades e desejos dos seres humanos porque, como já se disse, na sua base está a consideração do ser humano como um meio e não como um fim. Neste esquema de imensa complexidade em que se tornou o mundo globalizado, o ser humano não se sente como finalidade. A identificação do desenvolvimento com os campos científico-tecnológico e económico relegou o desenvolvimento social para segundo plano. Pintasilgo critica essa posição, considerando que o desenvolvimento é a eliminação da existência de grupos socialmente desfavorecidos, o que corresponderia a um crescimento quantitativo e qualitativo na vida de todas as pessoas. É preciso referir que Pintasilgo não desconsiderou a avaliação quantitativa, apenas defendeu que ela não deve ser a única forma de avaliação

---

<sup>85</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1980) “Uma economia ao serviço do Homem”, in *MV*, nº 28, *op. cit.*, p. 1.

da vida humana. Aliás, a quantificação está presente na sua tese, quando ela defende a necessidade de garantir mínimos de existência, dimensões objetivas e quantificáveis da vida humana, como a alimentação, a habitação, a educação e os cuidados de saúde. A meu ver, a definição de mínimos é o ponto de união entre a avaliação quantitativa e a qualitativa em Maria de Lourdes Pintasilgo: objetivam-se e quantificam-se bens para proporcionar a qualidade de vida. Este é o caminho para o desenvolvimento, como testemunham as suas palavras:

É para mim evidente que é possível usar um conceito menos gasto, mais perto das pessoas e mais susceptível de ter uma base jurídica incontornável. A QUALIDADE DE VIDA vai assim tomar forma a partir da “Declaração Universal dos Direitos Humanos” e das Convenções e Protocolos que dela decorreram ao longo dos 50 anos das Nações Unidas. (...)

A *Qualidade de Vida* de quem passa a sua vida sem condições sanitárias elementares (e são cerca de 1.900 mil milhões de seres humanos no planeta) é, no seu indicador mais óbvio, nula. Há que acrescentar aqui tudo o que chamamos de resposta a “necessidades básicas”. O que está em causa é descobrir o que faz a vida *boa* e feliz para cada pessoa.<sup>86</sup>

Em síntese, o conceito de desenvolvimento defendido por Pintasilgo implica a mudança de atitude das instituições e dos governos. Tem de haver uma correlação direta entre a mudança de paradigma proposta por Maria de Lourdes Pintasilgo e a mudança no modo de governação, como adiante se

---

<sup>86</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 275/6.

analisará. Por ora, atendamos à sua proposta de mudança para um novo paradigma.

## **5.2. A proposta de um novo paradigma: «qualidade de vida»**

Sempre que Pintasilgo refere a necessidade de mudar de vida, defende a mudança do paradigma do «desenvolvimento» para o da «qualidade de vida», que se justifica com o propósito de recuperar o “humano esquecido” no pensamento, nas decisões e na ação social e política.

O conceito de «qualidade de vida» remete diretamente para a avaliação qualitativa, que advém das capacidades humanas do sentir e da reflexão<sup>87</sup>. É a defesa de que a vida existe quando é pensada, quando é construída, pois, se o não for, permaneceremos no “patamar” da existência. A defesa de Pintasilgo é clara: é preciso substituir o paradigma que não traduz o bem comum desejável por aquele que garanta o bem comum no futuro. As palavras e as ideias estruturam o mundo e desenharam os objetivos. É por isso que as palavras

---

<sup>87</sup> A propósito do sentir e da reflexão, Maria Helena de Koning e Marijke de Koning, no livro *Lugares emergentes do Sujeito-Mulher*, mais especificamente no ponto 2., abordam a viagem humana como metáfora da passagem «de-para», ou seja, de um ponto de partida e um ponto de chegada, diferente do primeiro no que diz respeito à consciência. Nesta abordagem da educação como viagem, referem e citam Maria de Lourdes Pintasilgo quanto à sua concepção fundante de que à razão se associa, sempre, o sentir. E escrevem: «a viagem é marcada pelo desejo de «ir em demanda». É imaginar. É procurar saber e fazer. É perder o caminho, reencontrar uma pista. É falar. É agir. É vencer o medo.» (KONING, Maria Helena de e KONING, Marijke (2006) *Lugares Emergentes do Sujeito-Mulher. Viagem com Paulo Freire e Maria de Lourdes Pintasilgo*, Porto, Edições Afrontamento, p. 36.)

“qualidade de vida” são tão importantes: elas pretendem estruturar um novo mundo, como novos objetivos. Assim o escreveu Pintasilgo:

Há uma convicção que quero partilhar convosco. Não hesitem em abandonar conceitos que não conduzem a uma vida mais digna e mais feliz para as pessoas. Por exemplo? O próprio conceito de “desenvolvimento” que tem sido usado com boas intenções mas que, por falta de fundamentos conceptuais adequados, tem afinal contribuído para um fosso cada vez maior entre os que são devorados pela febre do consumismo e os que vivem em cada dia a luta cruel pela própria sobrevivência. Em vez disso, trabalhem o conceito de Qualidade de Vida que, através dos instrumentos do direito internacional, é hoje um imperativo objectivo para todas as nações.<sup>88</sup>

Viu-se, anteriormente, que, para Pintasilgo, «qualidade de vida» é proporcionar patamares mínimos de existência digna, considerando-os como direitos, uma vez que possibilitam a «autossuficiência» e a independência do indivíduo. Significa que, ao garantirmos o acesso aos mínimos, estaremos a dar condições para a «autodeterminação» de cada cidadão, em particular, e do povo, em geral. Conseguir construir uma vida digna e feliz deve ser a finalidade, o sonho utópico, mas desejado e possível. Em suma, para Maria de Lourdes Pintasilgo, trata-se de querer melhor em vez de querer mais. O conceito de «qualidade de vida» foi desenvolvido por Pintasilgo, sobretudo no relatório intitulado *Cuidar o Futuro*.

---

<sup>88</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 59.

## 6. O papel da regulação

Maria de Lourdes Pintasilgo analisou a dificuldade de implementar a mudança, quando, por exemplo, escreveu o seguinte:

O primado do humano sobre o instrumental económico conduz necessariamente a repensar todo o conjunto das actividades consideradas «económicas» à luz do critério fundamental que é a **utilidade social do empreendimento**.

Que significa tal afirmação? Significa que a produção de bens, a criação de riqueza, ficam subordinadas à interrogação crítica: é ou não útil aos homens?<sup>89</sup>

A «interrogação crítica» que defendeu na citação apresentada conduz à sua ideia de que, se for justificável, se exerça a «regulação» da ação. Para Maria de Lourdes Pintasilgo, a mudança pode ser implementada se houver uma regulação da lógica progressista da economia, da ciência e da técnica.

A defesa da «regulação» aparece no pensamento de Pintasilgo por volta da década de oitenta<sup>90</sup>, mas é na década de noventa que ganha consistência. É também nessa altura que a influência do pensamento filosófico, sobretudo da ética, ganha maior peso. A procura da verdade e as defesas da igualdade e da dignidade têm, em Pintasilgo, a influência assumida da Filosofia, a par da

---

<sup>89</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1980) “Uma economia ao serviço do Homem”, in *MV*, nº 28, *op. cit.*, p. 2.

<sup>90</sup> Lembra-se a possibilidade de consulta da *Cronologia de Conceitos* para uma perspetiva de evolução cronológica das concepções de Maria de Lourdes Pintasilgo, onde consta a noção de «regulação».



influência do Cristianismo. A «regulação», resultante da reflexão crítica, pretende fazer cumprir na ação os desígnios de verdade, igualdade e dignidade. Assim, para que as ações humanas deixem de ser destrutivas da natureza e da vida, Pintasilgo defende que se devem regular os sistemas que, até agora, não têm conhecido limites. Deste modo, a lógica progressista deveria passar a obedecer às restrições advindas de uma definição prévia de valores e de finalidades que só o pensamento ético permite. Para isso, Pintasilgo recomendou a formulação das duas questões orientadoras, já referidas: «para que serve?» e «a quem serve?».

Na base da defesa da regulação, estão, a meu ver, uma evidência e um princípio. A evidência é a de que as consequências da ciência, da tecnologia e da economia podem não ser boas, o que nos conduz ao princípio de que nem todas as conquistas possíveis são desejáveis ou aceitáveis. Pintasilgo resumiu muito bem esta ideia através do princípio que definiu e expôs num dos seus textos mais ricos a nível filosófico: «Nem tudo o que é cientificamente exacto e tecnologicamente viável é socialmente aceitável».<sup>91</sup>

Como perceber se as conquistas são aceitáveis ou não? Como exercer a regulação sem que seja sentida como limitação ou inibição da ação<sup>92</sup>? Em

---

<sup>91</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (2002) “Ética, cidadania e política”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 207.

<sup>92</sup> Sobre esta problemática, Adela Cortina expõe, com clareza, a sua defesa de que a ética não deve ser entendida como um “travão” à investigação, mas uma forma de exercer a precaução necessária. Percorrendo os princípios éticos de Kant, da dignidade humana, e de Jonas, da precaução, e passando pelas éticas do discurso, Adela Cortina argumenta sobre o papel fundamental da ética na investigação das ciências da vida. Eis as palavras de Cortina: «Quando se fala de ética relativamente à investigação nas ciências da vida, normalmente entende-se que tem como tarefa pôr-lhe limites, o que suscita a sensação de que a ética é um travão, um obstáculo ao avanço, ao invés de uma aliada, em vez de ser um impulso para o

resposta a estes problemas, Pintasilgo defendeu que deve sempre haver questionamento e análise, o que implica que deve haver espaço e tempo para o pensamento e para a escuta de quem pensa. O lugar da Filosofia na vida prática e na organização social encontra, aqui, a sua defesa. Maria de Lourdes Pintasilgo, mulher com formação científica, considerou a atitude filosófica ideal no exercício ativo da cidadania e fê-lo de forma clara:

O fundamento da própria filosofia enquanto acto de conhecimento reside na capacidade de formular as perguntas. Em certo sentido, a condição humana, mais do que uma racionalidade sem falhas, é a errância permanente na procura de respostas, errância que nasce da atenção do ser humano a tudo o que o rodeia. Só há respostas quando há perguntas que nascem da emergência da pessoa enquanto sujeito, dono das suas próprias interrogações. Nessa emergência do sujeito a consciência mágica vai dando lugar à consciência crítica e à capacidade de intervenção que integram o exercício activo da cidadania.<sup>93</sup>

A dinâmica das sociedades tem sido a da competição, que parece não conhecer nenhum “travão”. O movimento imparável não tem dado tempo nem espaço para a dimensão crítica, para a reflexão acerca dos fins. E porque é tão

---

progresso da atividade investigativa. (...) Claro que “não se deve tudo o que se pode”, mas a ética não é um catálogo de proibições. Não se resume a uma relação de obrigações negativas, nem sequer é uma relação de obrigações. A ética é um impulso para tudo o que capacite os seres humanos, é o saber sobre o que nos torna mais justos e mais felizes, o que não é pouco. (CORTINA, Adela (2006) “Ética e investigación en las ciencias de la vida”, in AAVV (2007) *Ética e investigação nas ciências da vida. Actas do 10º Seminário do CNECV*, Lisboa, Coleção Bioética, 11, Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida, pp. 33 e 34.)

<sup>93</sup> PT/FCF/CDP/MLP - 0279.023, “Cidadania nas escolas?”, Lisboa, 22 Março 2000, 4 fls., p. 2.

necessária essa crítica? Porque não há neutralidade nas ações, quer do âmbito económico, quer do científico, quer do técnico. É necessário o pensamento alargado ao longo prazo e a avaliação das consequências da ação humana no futuro. Pensamento a longo prazo e avaliação das consequências são necessários e é urgente a sua introdução nas sociedades. A sua execução caberá, em grande parte, ao governo, ainda que caiba também a cada indivíduo, enquanto cidadão, porque, para Pintasilgo, a **responsabilidade** é inerente ao papel de «sujeito».

## 7. Uma nova ordem, um novo contrato social

Para Maria de Lourdes Pintasilgo, a mudança de paradigma é tarefa das sociedades do final do século XX e início do século XXI e culmina na instauração daquilo a ela chamou «nova ordem». E aqui aparece o “ponto de toque” que Pintasilgo parece ter com os ideais do comunismo<sup>94</sup>: a defesa da redistribuição. Para ela, o saber (os avanços no conhecimento científico e tecnológico) e a produção são, ambos, património da humanidade e, como tal, devem ser distribuídos de forma a capacitar cada povo do necessário para se

---

<sup>94</sup> É pertinente, neste momento, relembrar a independência, o apartidarismo de Maria de Lourdes Pintasilgo durante toda a sua vida. A sua simpatia por alguns ideais não foi suficiente para a levar a pertencer a um esquema partidário. Ainda assim, partilhou de alguns ideais do comunismo, cuja defesa não a livrou de ter sido maltratada por elementos do Partido Comunista Português. Contudo, estas são considerações à margem daquilo que motiva esta investigação, apontamentos que pretendem, apenas, clarificar aquilo que se quer tratar.

desenvolver. Todos devem ter acesso ao mesmo e isso só é possível se houver uma redistribuição, como ela afirmou:

O que eu estou a defender, quando falo de Nova Ordem, é a possibilidade de que todas as sociedades tenham acesso aos mesmos conhecimentos para poderem criar o seu modelo próprio de desenvolvimento.

Diz-se, cada vez mais, que o saber é património universal da humanidade. Ora isso tem consequências imediatas. Se os conhecimentos são de todos, se a técnica é de todos, os bens que somos capazes de produzir pertencem a todos e torna-se portanto imperativo uma redistribuição, ao nível do planeta, do saber, da tecnologia e da produção.<sup>95</sup>

Para que a «nova ordem» de que Maria de Lourdes Pintasilgo falou se cumpra, é preciso um «novo contrato social», que expressou da seguinte forma:

Voltamos a um novo contrato social que já não se baseia, como em Locke e em Rousseau, no pressuposto de uma relação de subordinação mas sim numa comunidade de homens e mulheres igualmente livres, quaisquer que sejam as suas funções no corpo social.<sup>96</sup>

O primado absoluto do ser humano, qualquer que seja a sua face – homem ou mulher – funda a mudança e torna-se na base do «novo contrato social» proposto por Pintasilgo, que disse que o mesmo deve proporcionar:

---

<sup>95</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *SQC*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>96</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (2002) “Ética, cidadania e política”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 211.

- Uma sociedade amigável;
- Uma sociedade ativa<sup>97</sup>;
- Uma sociedade paritária;
- Uma sociedade que reconcilia a natureza e a cultura.

Assim cumprida, esta sociedade deverá ser fraterna, respeitando as diferenças e dignificando todos os seres humanos; uma sociedade em que cada cidadão se sinta capaz e necessário à atividade, contribuindo para a sua construção; em que homens e mulheres sejam, efetivamente, a dupla face de uma essência comum – o humano – e, deste modo, sejam objeto das mesmas oportunidades e direitos e em que o ser humano se sinta parte integrante da natureza, considerando-a como objeto ético. A sociedade diferente que Maria de Lourdes Pintasilgo ambicionou, neste «novo contrato social», é regida pelos valores da bondade e da solidariedade e pela prática do respeito e do cuidado. Para ela poder emergir, algumas condições são necessárias:

- A instauração de mecanismos de regulação;

---

<sup>97</sup> No Relatório da OCDE intitulado “Conduzir a mudança estrutural: o papel das mulheres”, que data de 1991, consta a noção de «sociedade ativa» como motor da mudança estrutural necessária para dar resposta a uma sociedade já em mudança. Neste relatório, o grupo de peritos, no qual Maria de Lourdes Pintasilgo se inclui, defende a reestruturação de mentalidades e instituições para dar resposta a uma sociedade em mudança, sobretudo no que diz respeito aos papéis de homens e mulheres. Para tal, o relatório aponta «linhas de ação», medidas concretas que passam, sobretudo, pela flexibilização do trabalho. Esta «sociedade ativa» exige a atualização do «contrato social». (OCDE (1991) “Conduzir a mudança estrutural: o papel das mulheres”, Relatório da OCDE, traduzido para português por GRAAL – Rede de mulheres anos 2000, disponível *on-line* em: [http://www.graal.org.pt/files/mudanca\\_estrutural.pdf](http://www.graal.org.pt/files/mudanca_estrutural.pdf), última consulta em 10/11/2014.)

- Uma cidadania com intervenção de homens e mulheres;
- Uma soberania alargada e responsável;

Para Maria de Lourdes Pintasilgo há, ainda, um outro requisito: novos direitos. Um deles é o direito a um ambiente sã (responde ao problema da natureza afetada pela ação humana). Um outro é o da proteção e privacidade, não cumprido pela crescente expansão dos meios de comunicação e informação (responde, por um lado, ao problema da invasão da vida privada, e, por outro, ao da falta de verdade, através da deturpação que é feita da realidade nas notícias, em consequência da omissão do contexto ou de outros factos relevantes)<sup>98</sup>. Um outro direito é o da permanência da espécie humana (responde à ameaça de extinção, possível em consequência dos danos causados à natureza). A este último direito não é alheio o valor, absoluto e primordial, da vida. De referir, ainda, que o direito de permanência da espécie humana aponta, diretamente, para um outro aspeto: a abertura ao futuro. Tal direito refere-se, então, à valorização da vida humana para que ela seja possível para as gerações futuras<sup>99</sup>. Exigências, condições e novos direitos, um

---

<sup>98</sup> A este propósito, refere-se a obra de Gianni Vattimo, que data de 1989, *A sociedade transparente*, onde o filósofo italiano aborda a questão da suposta transparência que os meios de comunicação em massa deveriam possibilitar no conhecimento do mundo. Na obra, o filósofo expõe como na sociedade pós-moderna os *mass media* passaram a ter um papel determinante, mas que esse papel não se cumpriu na desejada transparência, mas sim numa crescente complexidade. A pluralidade de visões do mundo resulta numa perda do sentido da realidade. (VATTIMO, Gianni (1989) *La società trasparente*, tradução portuguesa de Hossein Shooja e Isabel Santos: *A sociedade transparente*, Lisboa, Relógio d'água, 1992.)

<sup>99</sup> Este é um ponto ao qual se voltará na segunda parte da dissertação, quando se analisar a importância do sentimento de responsabilidade para com as gerações futuras, tanto em Maria de Lourdes Pintasilgo, como em Hans Jonas.

«novo contrato social» que funda uma «nova ordem», a qual implica uma «nova cultura política», expressa, por Pintasilgo, da seguinte forma:

Uma nova cultura política exigida no plano mundial e no interior de cada sociedade. A novidade radical da situação reside na *globalização de todas as questões* e, conseqüentemente, da *interdependência* entre todas as entidades políticas.<sup>100</sup>

## 8. Uma consciência cívica diferente

Para que a «nova ordem» funde uma nova organização social e política é preciso dotar o ser humano de plena consciência cívica. Maria de Lourdes Pintasilgo defendeu-o, quando escreveu, por exemplo, estas palavras:

Vemos à nossa volta a mais completa ausência de serviço cívico, o abandono da integridade na coisa pública, a demissão das responsabilidades, a crítica sem conseqüências positivas que se faz descuidadamente à mesa do café, a carência de gente que sinceramente, devotadamente, e com competência, queira ajudar a edificar a comunidade.<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1991) “Culture politique et culture des femmes”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 49.

Confira-se o texto original: «*Une nouvelle culture politique est exigée à la fois au plan mondial et à l'intérieur de chaque société. La nouveauté radicale de la situation réside dans la globalisation de tous les enjeux et, en conséquence, de l'interdépendance entre toutes les entités politiques.*»

<sup>101</sup> PT/FCF/CDP/MLP - 0012.019, “A missão dos leigos na conversão do mundo”, Aveiro, 1958, 12 fls., p. 1.

Para ela, a sociedade constrói-se com todos, porque todos a integram e, como tal, devem ter liberdade e possibilidade de intervenção na “coisa pública” (*res publica*). Entende Pintasilgo que a liberdade permite que cada um se torne pessoa. Mas a liberdade tem uma relação necessária com a **responsabilidade**: eu sou eu-com-os-outros. Tal condição existencial acarreta o dever de assumir o papel de «ator social». Esta denominação significa que o ser humano é agente, criador, construtor e promotor da mudança na sociedade. Mas a liberdade que lhe permite ser implica a **responsabilidade** pelos outros. Para Pintasilgo, não há outra forma de entender a existência humana: ela é implicação entre liberdade e **responsabilidade**. É no contexto desta consideração sobre a vida humana que assume particular importância o desenvolvimento da consciência cívica. Esta supõe que cada indivíduo se assuma como «sujeito», ou seja, como pessoa livre e responsável: livre, pois tem a capacidade e a possibilidade de intervenção; e responsável, porque responde pelas consequências das suas ações. Ser-com-os-outros-no-mundo é, então, a liberdade e a **responsabilidade** de ser, considerando a existência como relação com o Outro. A presença do Outro obriga o sujeito a, por um lado, respeitá-lo na sua existência e, por outro, a garantir a sua dignidade enquanto pessoa. Interessou a Pintasilgo a definição de uma ligação humana forte e verdadeira, só possível se fundada no sentimento, como evidenciam as suas palavras:

Quando sentirmos como nossos os problemas dos outros povos,  
quando lhes admirarmos e respeitarmos os valores culturais próprios,  
quando tivermos deixado atrás de nós o apego às nossas coisas não



porque eventualmente são boas mas porque são nossas, quando tivermos presentes na nossa vida de todos os dias aqueles que lutam e sofrem e amam como nós, quando o bem comum dos outros povos nos puser perante a legitimidade de muitos dos nossos direitos, quando sentirmos tão forte a necessidade de contribuirmos concreta e eficazmente para o bem de todos os homens, como o sentimos em relação àqueles que nos rodeiam, então a nossa consciência cívica alargou-se verdadeiramente às dimensões do mundo.<sup>102</sup>

Para Maria de Lourdes Pintasilgo, a consciência cívica deve exercer-se na procura do bem comum. A solidariedade e a atenção aos desfavorecidos e oprimidos são marcas desta nova consciência, a que não são alheias tanto a concepção de amor, do Cristianismo, como a de **cuidado**, da Filosofia. Para Pintasilgo, a ligação dos seres humanos é originária e fundada no afeto. É preciso, pois, assumi-la e cultivá-la, usando-a para criar uma estrutura de relações humanas em rede.

## 9. A pessoa como sujeito

Dotar o ser humano de consciência cívica é, por um lado, possibilitar-lhe a intervenção e, por outro, torná-lo consciente da importância de intervir na

---

<sup>102</sup> PT/FCF/CDP/MLP - 0012.012, “A responsabilidade cívica do estudante universitário”, s.l., março 1957, 19 fls., p. 19.

sociedade. Para a compreensão da intervenção social como capacidade e como dever, Pintasilgo defendeu a consideração do ser humano como «sujeito», ou seja, como agente, criador, interventivo, livre e responsável, capaz de mudança, tanto em si próprio como na sociedade, como «ator social». E foi a pessoa, enquanto «sujeito», que interessou a Pintasilgo<sup>103</sup>. Foi a missão inerente ao «sujeito», enquanto ser-com-os-outros-no-mundo, que ela tentou definir. Essa missão tem de ser diferente num mundo efetivamente mudado. Vejamos a conceção de «sujeito» para Pintasilgo:

De facto, passando do nível abstrato dos direitos aos elementos concretos, estruturantes da sociedade, reconhecemos não somente os indivíduos mas *sujeitos*, porque nenhum outro que o *sujeito* pode intervir na sociedade, como o demonstra bem, entre outros, a obra de Alain Touraine.

No sujeito está presente a pessoa inteira, com a sua identidade, cujo estatuto se exprime pela responsabilidade e liberdade. No sujeito

---

<sup>103</sup> No interesse de Maria de Lourdes Pintasilgo pela pessoa enquanto sujeito está presente, também, o sujeito-mulher. Este foi um dos pilares da ação ao longo de toda a sua vida. É de registar os grupos de partilha, reflexão e trabalho sobre o papel das mulheres na sociedade aos quais Maria de Lourdes Pintasilgo pertenceu e muito contribuiu: *Graal* – movimento internacional de mulheres – iniciado em Portugal no ano de 1957, em conjunto com Teresa Santa Clara Gomes; a *Rede de Mulheres*, entre 1980 e 1986; a *Lien*, rede internacional de conscientização e intercâmbio de jovens mulheres, em 1989, e a *Fundação Cuidar o Futuro*, em 2001, que manteve a reflexão sobre o papel das mulheres nas sociedades atuais. Se acaso total justiça não for feita à importância que Pintasilgo concedeu à reflexão sobre o sujeito-mulher é apenas porque o centro da reflexão sobre o qual girou e se desenvolveu esta investigação foi a do sujeito humano enquanto ser relacional, criador de cultura e delineador do futuro. Ainda assim, a presença desta força de convicção quanto ao papel das mulheres nas sociedades atuais está presente ao longo do texto da dissertação, pois que não é possível contornar um tema de importância fundadora no pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo.

confundem-se uma experiência e uma cultura próprias. Isto é verdadeiro tanto para as mulheres como para os homens.<sup>104</sup>

Maria de Lourdes Pintasilgo lembrou o que parece evidente, mas que tão fácil, ou convenientemente, se dá como esquecido: a sociedade faz-se com todos e todos são responsáveis por ela. Para Pintasilgo, um aspeto era muito claro: para ter direitos, o ser humano tem de ser um sujeito de deveres. A relação de implicação direitos => deveres reside no «sujeito» e funda o seu papel na sociedade. Cada direito supõe o dever correspondente. Os direitos são reflexo da liberdade, os deveres são reflexo da **responsabilidade**. Assim, liberdade e **responsabilidade** estão intrinsecamente implicadas. E esta ligação é uma relação de justiça necessária a essa camada de humanos que é a «noosfera». Sobre a implicação entre liberdade e **responsabilidade**, escreveu Pintasilgo:

A cidadania tem de responder às consequências da tendência para a fragmentação e o individualismo que são, de forma evidente, o contra-ponto da globalização.

A guiá-la aparece-me como necessário o conjunto de atitudes e valores que toda uma corrente filosófica – de Hannah Arendt a Hans

---

<sup>104</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes Pintasilgo (1999) “Femmes et hommes au pouvoir”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 115.

Confira-se o texto original: «*En effet, en passant du niveau abstrait des droits aux éléments concrets, structurants de la société, nous reconnaissons non plus seulement des individus mais des sujets, car nul autre que le sujet ne peut intervenir dans la société, comme le démontre si bien, entre autres, toute l'œuvre d'Alain Touraine. Dans le sujet est présente la personne entière, avec son identité, dont le statut s'exprime à la fois par la responsabilité et la liberté. Dans le sujet, se confondent une expérience et une culture propres. C'est vrai autant pour les femmes que pour les hommes.*»

Jonas e Emmanuel Lévinas – considera como fazendo parte do «princípio responsabilidade».

Que nasce da consciência pessoal de ser parte de uma noosfera a que só a era da globalização empresta suporte material.

Que, reconhecendo embora o estatuto de liberdade de cada indivíduo, faz surgir essa liberdade da responsabilidade enquanto fundamento ôntico do ser. Que nos fornece o quadro de valores com que podemos ser cidadãos conscientes e contemporâneos do nosso tempo.<sup>105</sup>

### 9.1. A formação de uma «massa crítica»

Aqueles que assumam a liberdade e a **responsabilidade** como condições da pertença à «noosfera» e que as usem como meios para a intervenção social e política, devem ser aqueles que, dotados de uma consciência crítica, exijam direitos básicos para todos. Esta é a consciencialização que Maria de Lourdes Pintasilgo tentou incutir nos «sujeitos». Significa que uma nova consciência cívica exige uma «massa crítica», ou seja, pessoas que assumam a liberdade e a **responsabilidade** e pensem em formas de tornar o mundo melhor, como ela própria afirmou:

É um facto que é necessária *uma massa crítica* em prol de todos os que se encontram privados dos seus direitos básicos, pois só essa

---

<sup>105</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1997) “A revolta da natureza”, in *NPC, op. cit.*, p. 326.

massa crítica será capaz de desencadear a qualidade de vida que, como seres humanos, merecem.<sup>106</sup>

Assim, a «massa crítica» deverá ser reflexiva, denunciadora e interventiva, ou seja, deve ser capaz de avaliar criticamente, fazendo o distanciamento necessário para conseguir apontar as falhas e identificar as brechas. Dos que constituem a «massa crítica», ou «operários da consciência», como Pintasilgo também lhes chamou, espera-se que sejam a “voz” que se faça ouvir, que se formem como críticos e saibam “dizer”, que se mobilizem para tornar o mundo num verdadeiro objeto de conhecimento e de transformação. A expressão «operários da consciência» traduz, igualmente, esta ideia de Pintasilgo da necessidade de uma formação da consciência para estar “desperto”, atento:

É preciso ouvir o barulho das grilhetas de cada perseguição, de cada violência, de cada nova miséria humana, os corpos que se torcem de todas as dores, o mal nas suas formas mais cruéis, os estranhos seres que povoam as águas e que hoje falam da destruição de tudo o que é vivo, as guerras sem sentido em que os homens se destroem. Onde estão os operários de consciência? Onde se escondem? Por que não trazem “as inequívocas flautas de sons claros” e com elas atravessam o mundo das trevas para o salvar?<sup>107</sup>

É minha convicção que Maria de Lourdes Pintasilgo falou de «massa crítica», referindo-se a todos os seres humanos, sem exceção, mas incidindo

---

<sup>106</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1998) “As mulheres, a cidadania e a sociedade activa”, in *NPC, op. cit.*, p. 104.

<sup>107</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 48.

especialmente nas mulheres, chamando a atenção para a importância da reflexão e análise de si mesmas e da sua situação no contexto da sociedade (tal como Paulo Freire havia proposto na sua teoria pedagógica da alfabetização que é «conscientização»). Outros ganharam importância, para Pintasilgo, ao estabelecer o conceito de «massa crítica»: os filósofos. Este conceito é uma forma de estar na vida: desperta, crítica e capaz de propor e realizar mudanças. Atrevo-me a dizer que se trata de uma postura filosófica. Para Pintasilgo, o pensamento foi sempre um aliado da ação e ela própria não só fez o elogio da atividade pensante como também foi pensante nas várias dimensões da sua vida.

## **CAPÍTULO QUARTO – Uma outra governação**

Estrutura do capítulo:

1. Os erros da governação
2. As virtudes de uma governação
  - 2.1. A escuta e o diálogo
  - 2.2. O cuidado
3. As mulheres e a «nova cultura política»
4. O que deve ser governar?
5. O que se deve exigir o/à governante?
6. Ética e política: que ligação?





## CAPÍTULO QUARTO

### Uma outra governação

A «nova ordem», cuja urgência Maria de Lourdes Pintasilgo defendeu, resulta de uma nova organização mundial e implica uma «nova cultura política». A globalização dos impactos da ação humana (a vários níveis, como já foi visto) exige modos de pensar e de agir diferentes. A «nova cultura política» funda-se, assim, num mundo mudado, no qual a globalização fez surgir a complexidade da interligação de tudo e de todos e a implicação entre a existência de problemas globais e a exigência de respostas globais.

Todas as denúncias que Pintasilgo fez deste tempo mudado conduzem à mudança. «Mudar a vida» (das estruturas e das mentalidades) será a fundação de uma nova ordem social e política. E, para ela, a mudança implementa-se através da forma como a cidadania e a política são entendidas e exercidas. Há mudanças objetivas a fazer, que tragam à “lembrança” o humano esquecido. Já foram referidas algumas e em vários domínios, mas o campo político é aquele que é mais “caro” a Maria Lourdes Pintasilgo. Foi neste campo que ela se sentiu bem e mal: bem, pela possibilidade de exercer a mudança; mal, por se deparar com vários entraves, muitos deles intransponíveis. Chegou a confessar que um dos piores sentimentos era o de impotência.

Desde cedo que Maria de Lourdes Pintasilgo se envolveu em grupos, chegando rapidamente a lugares de liderança<sup>108</sup>. Como resultado da sua experiência, defende, nos seus textos, sobretudo nos da década de sessenta, a suma importância do papel do/a «dirigente», que, segundo ela, deve ter: o diálogo e o espírito de serviço (sentido como missão). O diálogo, como meio privilegiado de comunicação com o grupo; o espírito de serviço, como predisposição e comprometimento com o Outro. Remontam a esta época a sua defesa para a governação, que se manteve ao longo da sua vida e ,também, um dos maiores ataques que lhe foi feito: a influência cristã na prática de dirigir, orientar, governar<sup>109</sup>. Quanto a esta última, Pintasilgo foi muito clara na sua resposta: não foi uma política cristã, mas sim uma prática cristã da política que ela defendeu e pôs em prática na sua governação<sup>110</sup>.

Mais tarde, na década de setenta, passa a falar do papel do/a «governante», deixando de mencionar o termo «dirigente». Maria de Lourdes Pintasilgo não o afirma, mas atrevo-me a considerar que houve uma

---

<sup>108</sup> São exemplo os diversos cargos de liderança que assumiu ao longo da sua vida. Destacamos agora apenas alguns deles, no sentido de comprovar que o seu interesse pelo papel de líder advém da exigência que a sua vida lhe trouxe. Esses cargos foram: presidente da JUCF – *Juventude Universitária Católica Feminina* em 1956; presidente da *Pax Romana* de 1956 a 1958; vice-presidente do *GRAAL* internacional de 1963 até 1968; ministra dos Assuntos Sociais nos 2º e 3º Governos Provisórios, após a revolução do 25 de Abril de 1974, em 1974; primeira-ministra do V Governo Constitucional em 1979.

<sup>109</sup> A compreensão do papel e tarefas, bem como a denominação de «dirigente», são heranças do trabalho da própria Maria de Lourdes Pintasilgo no seio dos grupos católicos

<sup>110</sup> Eduardo Lourenço evidencia esta diferença entre política cristã e prática cristã da política no prefácio do livro de Pintasilgo *Sulcos do nosso querer comum*. Não foi este aspeto que diretamente interessou à investigação. Contudo, é impossível não o abordar, por um lado, pela sua importância na defesa que Pintasilgo faz do que deve ser a governação e, por outro, porque a influência cristã se mistura com a influência filosófica, não sendo sempre perceptível onde termina uma e começa a outra.

substituição do conceito de «dirigente» pelo de «governante» e que isso ficou a dever-se a dois factos: por um lado, porque o início do seu pensamento se deu no seio dos movimentos católicos e aqui falava-se de «dirigente»; por outro, pelas mudanças que a sua vida sofreu, sobretudo quando ocupou cargos políticos, primeiro no governo de Marcelo Caetano, depois nos primeiros governos provisórios, após a revolução de 25 de abril de 1974, e, mais tarde, quando foi primeira-ministra, no V Governo Constitucional de Portugal. A par do papel na política do seu país, assumiu funções a nível internacional, como, por exemplo, quando foi embaixadora de Portugal na UNESCO ou chefe da delegação do Partido Socialista no Parlamento Europeu. Nessas funções, a sua intervenção e a sua influência tinham como alvo os governos das diversas Nações, na tentativa de empreender soluções globais para problemas que se apresentavam, cada vez mais globais<sup>111</sup>. Verifica-se, portanto, que a partir da década de setenta, a governação e o papel do/a governante nunca mais deixaram de ser preocupação e objeto de teorização por parte de Maria de Lourdes Pintasilgo. Todo o seu pensamento e ação tiveram, como destinatários, os seres humanos enquanto cidadãos: a sociedade civil, as mulheres e os jovens, estes últimos enquanto “promessa de futuro”. Contudo, Pintasilgo também tentou exercer influência nos governantes. Na necessidade

---

<sup>111</sup> São de referir ainda outros cargos que Maria de Lourdes Pintasilgo desempenhou a nível internacional, como, por exemplo: membro da delegação portuguesa na Assembleia-Geral da ONU; embaixadora de Portugal na UNESCO e depois membro do seu Conselho Executivo; chefe do projeto da Comissão Mundial Independente sobre a População e a Qualidade de Vida, organizado pela UNESCO, cujo relatório tomou a forma de publicação com o título *Cuidar o Futuro, um programa radical para viver melhor*. Foi, também, presidente do grupo de peritos do Conselho da Europa sobre Igualdade e Democracia e integrou o Comité de Sábios da União Europeia.

anunciada de «mudar a vida», o/a governante tem um papel decisivo. É sobre a figura do/a governante que recai a **responsabilidade** de «cuidar o futuro»<sup>112</sup>. Ainda que, para Pintasilgo, a consciência cívica e a intervenção sejam um dever de todos, é o/a governante quem concentra em si maior obrigação e maior responsabilidade, uma vez que as suas decisões exercem influências diretas sobre um leque alargado de outros. A meu ver, a governação é o ponto para onde convergem todas as denúncias e defesas de Pintasilgo. Expor e analisar a importância dada à mudança na governação e a sua fundamentação na Filosofia são os objetivos deste capítulo. Assim, iniciar-se-á com as denúncias de Pintasilgo, seguidas da identificação e análise das suas propostas de mudança. Num primeiro momento, serão expostos os erros de governação que ela identificou, e, em seguida, serão apontados os pilares que sugeriu para a nova prática política, salientando o papel do/a «governante» e destacando a imprescindibilidade da ética nessa prática.

---

<sup>112</sup> Até este momento, a expressão ainda não tinha, propositadamente, sido referida. O objetivo foi o de construir um caminho, utilizando a própria teorização de Maria de Lourdes Pintasilgo, que fizesse chegar àquele que foi o seu lema e a base da desocultação filosófica do seu pensamento: «cuidar o futuro». Chegados a este momento, pareceu pertinente a sua introdução, dado que o caminho para aqui chegar já foi palmilhado. Por tudo o que foi exposto nos capítulos anteriores, é possível ter alguma compreensão da aceção deste lema, pelo menos das razões que levaram à sua formulação. A sua análise filosófica fica guardada para a segunda parte deste trabalho.

## 1. Os erros da governação

Nos textos de Maria de Lourdes Pintasilgo, o tema/problema da prática governativa é transversal às denúncias e às defesas que apontou. Como no tratamento de outros temas, começa por denunciar o que considera erros para, de seguida, apontar e defender hipóteses de correção dos mesmos. No caso específico da governação, Pintasilgo aponta erros que são sinais de que, no sistema democrático, a representatividade é ilusória, uma vez que não há expressão real da diversidade dos elementos da sociedade.

Resumem-se a seguir os erros de governação que Pintasilgo denunciou, alguns deles já abordados anteriormente:

- O ser humano ao serviço da economia;
- A avaliação quantitativa da prática governativa;
- O consenso;
- A distância entre a palavra e a ação;
- A apatia e a ignorância;
- O conformismo;
- O entendimento negativo da crise;
- A governação a curto prazo;

- O exercício do «poder sobre».

Um erro que não é exclusivo da governação, como já vimos nos capítulos anteriores, mas que acaba também por se reportar a ela, é o da colocação do ser humano ao serviço da economia. Pintasilgo identifica as prioridades da eficácia e da rentabilidade, na lógica de produção – consumo – lucro, e a colocação da realização pessoal e coletiva dos seres humanos em segundo plano. A este respeito, escreveu:

O cansaço das ideologias é fruto da ausência de objetivos a que tudo ficou reduzido pela prioridade atribuída ao aspeto económico em detrimento de outros aspetos da vida.<sup>113</sup>

Acusa Pintasilgo que a racionalidade económica invadiu de tal forma a sociedade que se tornou num movimento sem regulação, nem sequer pelo sistema governativo, levando este a aceitar que o ser humano seja apenas mais uma das “peças” nesse complexo movimento, cujo motor é o lucro e não o bem-estar ou a felicidade.

A par da racionalidade económica está a quantificação de vários aspetos da vida, que se tornou na forma privilegiada dos governos avaliarem a sua prática. Contudo, Pintasilgo defende que esta quantificação não é suficiente para aferir a eficiência das práticas governativas. No fundo, o que subjaz ao erro da quantificação é o fechamento dos sistemas governativos em si mesmos, ignorando virtudes que Pintasilgo considera essenciais, como a

---

<sup>113</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *SQC, op. cit.*, p. 110.

escuta e o diálogo, que, no seu entender, são o garante da avaliação subjetiva que deve complementar a quantitativa.

A procura do consenso é outro dos erros das sociedades democráticas, já anteriormente apontado, e que também está ligado à prática governativa. No mundo global em que vivemos, que convive com tantas diferenças, procuram-se os consensos para conseguir e justificar decisões coletivas. Contudo, o consenso uniformiza, anulando as diferenças e, como tal, a harmonia social é aparente. Pintasilgo denunciou-o da seguinte forma:

O sistema uniformiza, harmoniza ou hegemoniza. O sistema dilui a diversidade. Toma-a como seu inimigo principal, não tolera a diferença, a originalidade.<sup>114</sup>

Se, por um lado, o consenso é uma base de entendimento, por outro, é fonte de diluição da diversidade numa ilusória coesão social.

Comum a todos os erros denunciados, uma atitude sobressai: a inação. Maria de Lourdes Pintasilgo defende que se espera de qualquer governo que haja correspondência efetiva entre a palavra e a ação, ou seja, entre aquilo que se defende e promete e a prática governativa. Considera que é a crescente distância entre as palavras e a ação que coloca esta última numa posição de grande destaque. Portanto, a apatia, enquanto negação da ação, não pode ser uma posição governativa aceitável. Deve ser tanto mais evitada quanto mais advier da ignorância ou a tenha como justificação. Exclamar “eu não sabia” é, no entender de Pintasilgo, o pior dos erros quanto à preparação teórica que o/a

---

<sup>114</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 203.

«governante» deve ter, sinal de falta de interesse e empenho em saber. Em qualquer destes casos, a ignorância não é desculpável, sendo dever governativo estabelecer o diálogo, por um lado, com os diversos domínios do saber e, por outro, com o povo. Maria de Lourdes Pintasilgo escreveu a este propósito:

A grande luta que não deixamos de travar a vida inteira é a da pureza da ação contra a distração que nos provocam factos sem relevo ou atitudes, palavras e gestos que nos magoam. Quando falo na pureza da ação, aponto para a concentração no fim a atingir, nos objetivos que a existência exige de nós.

A própria distração parece não ser outra coisa senão a fuga da ação.

A distância entre o sujeito e a ação que realiza tem formas banais, infantis (“esqueci-me”, “não reparei”). O não reparar, em termos concretos, significa não se interessar, não prestar atenção.<sup>115</sup>

A inação é a posição que serve o ser humano no apego que tem à estabilidade e à segurança, que é exagerado, no entender de Pintasilgo. A inação constitui-se, portanto, como posição de segurança, dado que não coloca o problema do risco. E agir é sempre arriscar, mas é, também, a forma de mudar.

A par do erro da apatia está o conformismo, que é, do mesmo modo, um erro na vivência do Estado e da governação, conduta a evitar tanto pelos

---

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 104.

Em conversa com Marijke de Koning, que privou durante largos anos com Maria de Lourdes Pintasilgo, percebo o quanto a distração era, para Maria de Lourdes Pintasilgo, inimiga do conhecimento e da ação. Confidencia-me de Koning, que Pintasilgo referia várias vezes a frase de Ana Hatherly: «A distração é uma forma superior de ocultação». (AAVV (2000) *Mulher das cidades futuras*, Lisboa, Livros Horizonte, p. 27.)



---

cidadãos como pelos governantes. O conformismo tem como consequência a inação e, como vimos, nada pode ser pior do que a ausência de reflexão e de ação. Diz Maria de Lourdes Pintasilgo que há um exagerado apego à ordem, à segurança e à estabilidade, o que torna inaudíveis, e até malditas, as vozes da denúncia e da crítica, que assinalam a crise e incitam à mudança. Aponta, ainda, que há uma resistência à mudança e à inovação porque, em geral, se entende a crise de forma negativa, pois a ela estão associadas as ideias de instabilidade, caos, desorganização e desresponsabilização. Contudo, Pintasilgo considera que a crise é benéfica, exatamente por ser um tempo de questionamento e consequente exigência de mudança, resultando na renovação<sup>116</sup>. Assim, para ela, a crise é um período de possibilidades: é o momento de reflexão da sociedade sobre si mesma. Como Pintasilgo escreveu, «é preciso arrancar e demolir e depois construir e plantar»<sup>117</sup>. A crise é, portanto, uma radicalidade essencial para a mudança estrutural.

A falta de rumo, direção ou orientação, ou seja, a falta de finalidade, desejo ou meta imaginada e definida, é outro dos erros que Maria de Lourdes Pintasilgo aponta. Para ela, a governação não deve ser um mero exercício de gestão, de decisões e ações estratégicas para responder apenas aos problemas imediatos. Defende que de qualquer governação se espera que seja capaz de desejar e definir finalidades, traduzidas num plano, isto é, que tenha a capacidade de definir a sociedade pretendida. Tal só é possível conhecendo a

---

<sup>116</sup> A propósito de crise, relembra-se a dívida que Maria de Lourdes Pintasilgo tem para com a conceção de desenvolvimento científico de Thomas Kuhn. A crise é, para Kuhn, o momento privilegiado no processo de desenvolvimento científico, como foi analisado anteriormente.

<sup>117</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 186.

sociedade existente e definindo o caminho a percorrer para conseguir a mudança. A esta ideia está arregimentada a dimensão temporal na ação governativa. Pintasilgo distinguiu, com muita clareza, o que considera serem três linhas temporais diferentes no que diz respeito à governação: o curto, o médio e o longo prazos. São suas as seguintes palavras:

Basta ter em linha de conta que o curto, o médio e o longo prazos do planeamento têm regras e atores diferentes:

- O curto prazo é a matéria sobre a qual incide a ação governativa quotidiana e as tarefas que, sem qualquer justificação para serem adiadas, daí decorrem para administração pública.

- O médio prazo (de uma legislatura, por exemplo) é a ordem de prioridades estabelecida, a sua avaliação contínua, a clarificação dos seus patamares de execução no tempo, o entrosamento do poder local com o poder central.

- O longo prazo é o horizonte último da ação política que permite perspetivar cada decisão. Nele intervêm com vantagem órgãos qualificados exteriores à administração pública. Não pode haver ação coerente sem o longo prazo. A ação política não pode ser uma manta de retalhos. É a concretização de uma visão. É a implementação sistémica de um projeto.<sup>118</sup>

Maria de Lourdes Pintasilgo apontou, como horizonte temporal, para uma governação de gestão, o curto e médio prazos. Já para uma governação de perspetivas e plano apontou o longo prazo. Poder-se-ia contra-argumentar, perguntando: “mas cada governo não tem o tempo de atuação limitado ao

---

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 110.

tempo de duração de uma legislatura? E, sendo assim, como pode um governo perspetivar para além desse tempo? Parece-me que nem as dificuldades reais que Maria de Lourdes Pintasilgo sentiu na sua prática governativa a fizeram demover da defesa do longo prazo. Trata-se do sonho de que cada governo seja um passo percorrido no longo caminho idealizado. Apesar de apelidada de sonhadora e utópica, creio que é impossível não lhe reconhecer o mérito de ambicionar e tentar que qualquer governação fosse, antes de mais, a definição de ideais, uma prévia definição de ideias reguladoras da ação humana. Com os pés no presente e o olhar no futuro – esta foi a defesa e postura de Maria de Lourdes Pintasilgo.

Ao falar de governação é impossível não falar de poder, que é, sem dúvida, exercido, afetando as pessoas. Para Maria de Lourdes Pintasilgo, este poder é diverso e pode ser empregue em sentidos muito diferentes: poder de exploração, de manipulação, de competição, mas também de proteção e de integração<sup>119</sup>. Assim sendo, é um exercício que deve ser pensado quanto à sua finalidade, uma prática que deve ser refletida no sentido de tentar responder às duas questões primordiais em Pintasilgo: «para que serve?» e «a quem

---

<sup>119</sup> Maria de Lourdes Pintasilgo trata aprofundadamente o poder (os seus desafios e implicações) no capítulo dedicado a Pedro de Pezarat Correia, intitulado “Mensagem de diferente conteúdo cultural”, do seu livro *Palavras Dadas*. Neste texto, para além de Pintasilgo identificar os vários tipos de poder (de exploração, de manipulação, competitivo, protetor e integrador), estabelece a relação entre o poder e o saber, defendendo que o primeiro só pode ser corretamente exercido se for fundamentado no segundo. Pintasilgo expressou a relação fundamental entre poder e saber, ao escrever: «O poder só deveria ser exercido por aqueles que reconhecem a sua ignorância e a corrigem». (PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 285/6.)

serve?». Também no que se refere ao poder, Pintasilgo denuncia o que está errado para basear a sua defesa. Para ela, o mesmo tem sido exercido de uma forma errada, ao ser praticado “sobre algo” em vez de “para algo” ou, nas expressões da própria, um «poder sobre» em vez de um «poder para». Nesta identificação dos erros da governação, o poder é referido em último lugar, porque a ele estão associadas as denúncias de outros erros já identificados. Um deles é o da inação: o poder entendido como «poder para» é, para Pintasilgo, um poder para a ação. É, portanto, um poder para agir, como a própria escreveu: «O meu entendimento de poder é o poder para fazer alguma coisa. (...) Não é o poder sobre, é o poder para. É um poder orientado»<sup>120</sup>.

Um outro erro identificado anteriormente, associado do poder, é o da pessoa ao serviço da economia. Ao poder entendido e exercido numa perspetiva mecanicista – «poder sobre» – está associada a denúncia da exploração da pessoa pela economia e há duas formas de o exercer: por pessoas sobre pessoas e por pessoas sobre a natureza. Em qualquer dos casos, Pintasilgo chamou a atenção para o entendimento e exercício do «poder sobre» como forma de dominação e exploração por parte de uns com a consequente sujeição de outros. Considerou necessária a mudança para os conceitos e prática de «poder para» agir e «poder com» os outros, como expressa no excerto que a seguir se transcreve:

A transição da noção de poder é urgente. Será a diversos níveis dos quais eu destaco os dois que me parecem ser os mais decisivos:

---

<sup>120</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *MR, op. cit.*, p. 18.

- será a passagem do poder *sobre* as pessoas, sobre os dispositivos, sobre as instituições, visão sobre a interpretação da história e dos factos, versus o poder *com* os outros, construído lá onde a equipa é necessária na multiplicidade das suas competências e das suas perspectivas sobre as coisas e sobre os factos;

- será também a passagem de um poder que é decididamente *contra*, que só está satisfeito na oposição, que se destaca a denunciar o que está mal, versus o poder *para* cumprir metas, *para* anunciar ideias novas, para implementar medidas capazes de desfazer os nós dos problemas.

Ele emerge em diferentes reflexões sobre o poder – o poder que é competência e compaixão, que é convicção e responsabilidade, que se sabe novo dentro de um contexto de interdependências múltiplas.<sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1999) “Femmes et hommes au pouvoir”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 123.

Confira-se o texto original: «*La transition de la notion même de pouvoir est urgente. Elle aura lieu à plusieurs niveaux dont je souligne les deux qui me semblent les plus décisifs:*

- *ce sera le passage du pouvoir sur des personnes, sur des appareils, sur des institutions, voire sur l'interprétation même de l'histoire et des faits, vers le pouvoir avec d'autres, construit là où l'équipe est nécessaire dans la multiplicité de ses compétences et de ses perspectives sur les choses et sur les faits;*

- *ce sera aussi le passage d'un pouvoir qui est résolument contre, qui n'est à son aise que dans l'opposition, qui excelle à dénoncer ce qui est mal, vers le pouvoir pour accomplir des buts, pour annoncer des idées nouvelles, pour mettre en œuvre des mesures capables de défaire des nœuds des problèmes.»*

## **2. As virtudes de uma governação**

Dada a insatisfação generalizada, que colocou as sociedades num tempo de questionamento, surge a questão fundamental: como reformular os sistemas governativos para que consigam maior respeito pelo ser humano? Para Maria de Lourdes Pintasilgo é claro que tal finalidade só será alcançada se a governação assumir duas exigências na sua prática: o rigor como condição e a eficácia como resultado. Significa que a governação deve ser uma teorização rigorosa que se traduza numa prática cujo resultado seja aquele que previamente se planeou.

Ao longo da sua vida, Maria de Lourdes Pintasilgo teve a governação como preocupação, explicitando como deve ser a sua prática, que se deve basear numa teoria consistente e forte. O modelo de governação que defendeu baseia-se nas duas fortes influências que frequentemente admitiu e já aqui referidas: o Cristianismo e a Filosofia. Apesar de teoria e prática serem distintas, não se constroem separadamente. Para Pintasilgo, uma prática só pode ser justificada por uma teoria – o que não é novidade -, mas uma teoria só pode ser construída, e constantemente atualizada, se se basear na prática sentida e pensada. Assim, toda a experiência é fonte de conhecimento e, portanto, de teorização. Vivenciar o mundo é conhecê-lo, dado que experimentar situações é poder teorizá-las e, assim, elaborar as previsões que

constituirão a base para melhor decidir as ações do presente. Eis o que Pintasilgo escreveu a este propósito:

Na era da informação eletrónica e da possibilidade do recurso imediato a toda a documentação em qualquer domínio, a teoria resulta, muitas vezes, de uma prática acumulada, refletida, continuamente verificada. Por seu turno, não há prática – por mais banal que seja o ato em que ela se exprime – que se concretize fora de um campo teórico, ainda que só intuído, não sistematizado e não identificado como tal.<sup>122</sup>

Teórico e prático diluem-se e ambos se unem numa *praxis* de reflexão e ação, à maneira de Paulo Freire, que tanto inspirou Pintasilgo<sup>123</sup>. É a consideração de que o pensar nada muda sem o agir; mas o agir de nada vale se não tiver sido previamente pensado. Para Maria de Lourdes Pintasilgo, a articulação entre teoria e prática pretende responder a uma questão de fundo, que ela enunciou da seguinte forma: «Como construir uma sociedade convivial, onde a presença de cada um seja assumida como enriquecimento à existência de todos?»<sup>124</sup> É para responder a esta inquietação que ela se debruça sobre o exercício da governação. Na sua opinião, o cerne da governação incide no elemento fundamental de toda a ação política – o ser humano – e em três

---

<sup>122</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1998) “Uma ética global num mundo de problemas globais”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 412.

<sup>123</sup> No seu livro *Educação como prática da liberdade*, Paulo Freire expressa bem onexo compreensão-ação que defende, quando escreve: «Acontece, porém, que toda compreensão de algo corresponde, cedo ou tarde, uma ação. Captado um desafio, compreendido, admitidas as hipóteses de resposta, o homem age. A natureza da ação corresponde à natureza da compreensão» (FREIRE, Paulo: *Educação como Prática da Liberdade*, *op. cit.*, p. 106.)

<sup>124</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1980) “Que Europa – amanhã (1)?”, in *MV*, nº 26, *op. cit.*, p. 4.

virtudes, fundamentais e complementares: a escuta, o diálogo e o cuidado. Estas são fundamentadas teoricamente, mas orientadas para a sua prática efetiva. Nas palavras de Pintasilgo, a expressão icónica é «agir a palavra»: «Basta agir a palavra. Fazer o gesto, realizar o acto que lhe dá consistência enquanto palavra de vida»<sup>125</sup>.

## 2.1. A escuta e o diálogo

A escuta é a virtude que, no seu âmago, nos leva à relação com o Outro e à sua consideração enquanto pólo da alteridade. Tal relação é, para Maria de Lourdes Pintasilgo, o assumir de uma ligação não resultante de um contrato social, mas primária, por ser da essência do humano.<sup>126</sup>

Ainda que Pintasilgo não o tenha colocado exatamente desta forma, perspetivo o escutar como “movimento” de saída de si em direção ao outro, à maneira da intencionalidade fenomenológica. Sair de si, permanecer fora de si com atenção ao outro e regressar a si, trazendo nesse regresso “informações” que provocam uma modificação, é o “movimento” primordial da fenomenologia, fundamento da prática da relação do cognoscente com o cognoscível.<sup>127</sup> O

---

<sup>125</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *DM, op. cit.*, p. 8.

<sup>126</sup> Retomar-se-á esta defesa de características originárias no ser humano quando for abordado o cuidado e a sua fundamentação no pensamento de Martin Heidegger, na segunda parte da dissertação.

<sup>127</sup> Em *Meditações cartesianas*, Edmund Husserl expõe o seu projeto de uma fenomenologia transcendental, apresentando que ela parte de uma egologia pura, mas que não se trata de um



facto é que a escuta funda uma relação de atenção ao Outro, de intencionalidade dirigida.

A par da prática da escuta está a prática do diálogo. Se a escuta permite o conhecimento dos problemas, através de quem os tem, o diálogo é o “passo seguinte” de tentar encontrar soluções. Pintasilgo ressalta a riqueza do processo dialético enquanto processo de partilha. Como ela mesma expressou, trata-se de um «diálogo onde todos aprendemos uns dos outros»<sup>128</sup>

Os textos de Maria de Lourdes Pintasilgo permitem defender que ela apresenta três tipos de relação para a prática da governação, que têm a escuta e o diálogo como base:

1. A relação entre os governantes e o povo<sup>129</sup>;

---

solipsismo. A intencionalidade, que faz da consciência ser sempre consciência de alguma coisa, é a marca de uma intersubjetividade transcendental. Eis as palavras de Husserl sobre a intencionalidade: «A palavra intencionalidade significa apenas que esta particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência de qualquer coisa, de trazer, na sua qualidade de cogito, o seu *cogitatum* em si próprio.» (HUSSERL, Edmund (1931) *Cartesianische Meditationen*, tradução portuguesa de Maria Gorete Lopes e Sousa: *Meditações Cartesianas*, Porto, Rés-Editora, 2ª edição, 2001, p. 48.)

<sup>128</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1983) “Agir localmente, pensar globalmente”, in *MV*, nº 44, *op. cit.*, p. 3.

<sup>129</sup> Há uma imagem bem ilustrativa da relação que, enquanto política, Maria de Lourdes Pintasilgo desejava ter com o povo. A imagem foi capa do semanário *O Jornal*, no dia 20 de julho de 1979 e é marcante, como se pode constatar:



Numa entrevista publicada, desta mesma altura, Pintasilgo afirmou: «Comprometi-me a que a minha acção governamental fosse baseada em contactos directos com o povo, para que este

2. A relação entre as diversas instituições que constituem o poder governativo;
3. A relação entre o governo e os vários domínios do saber e da ciência.

A primeira – a relação entre o governo e o povo – exerce a escuta e o diálogo através da descentralização do poder. Pintasilgo assim o expressou:

Tal desconcentração permitirá encarar, com realismo, a diversidade tão rica em potencialidades, das várias zonas do país e responder com rapidez às exigências reais e legítimas das populações.<sup>130</sup>

É necessário dialogar com o povo para fazer uma avaliação qualitativa, a par da quantitativa. Este contacto direto com o povo só existirá efetivamente se o poder se descentralizar, dando ao poder local os instrumentos e capacidade de se aproximar das pessoas na sua vivência quotidiana.

A segunda – a relação entre as diversas instituições do Estado governativo – exerce a escuta e o diálogo através daquilo que Maria de Lourdes Pintasilgo identificou como «interdisciplinaridade intersectorial e interministerial»:

---

possa exprimir as suas necessidades». (PINTASILGO, Maria de Lourdes: SQC, *op. cit.*, p. 101.)

A imagem foi retirada do artigo de Ana Tavares intitulado “Maria de Lourdes Pintasilgo Primeira-ministra do V Governo Constitucional. Em busca das reacções na imprensa”. (TAVARES, Ana (2010) “Maria de Lourdes Pintasilgo Primeira-ministra do V Governo Constitucional”, in HENRIQUES, Fernanda (org.) (2010) *Ecos de Palavras Dadas. Maria de Lourdes Pintasilgo cinco anos depois*, *op. cit.*, pp. 82 e 97.)

<sup>130</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1979) “Uma nova linguagem política”, in *MV*, nº 21, *op. cit.*, p. 3.

Já não tenho dúvida de que não é possível governar sem a interdisciplinaridade, o intersectorial, o interministerial. (...) Podemos chamar-lhe a construção de uma matriz de intercâmbio e de interdependência. O que tento fazer realçar é, por um lado, a exigência de deixar que a política, na sua teoria e na sua prática, possa cruzar-se com a evolução do saber ou, dito de outro modo, com as outras ciências na sua forma atual.<sup>131</sup>

A partilha e a comunicação, a expressão e a escuta são essenciais entre as áreas de governação, porque a vida não é sectorial, mas um conjunto complexo de dinâmicas específicas que se interpenetram. Assim, para Pintasilgo, os diferentes ministérios devem estar em relação, abrindo-se à escuta e diálogo entre si, trabalhando em conjunto para a finalidade que lhes é comum.

A terceira – a relação entre o governo e os diversos campos do saber – exerce a escuta e o diálogo através do repúdio da ignorância e consequente vontade de adquirir conhecimento. Esta relação concretiza-se na atualização de conhecimentos que o governo deve buscar nas diversas áreas do saber, uma vez que, como Pintasilgo defendeu, tudo é contextual. Como a própria apelidava, são as «interfaces» ou os «entre-saberes» que é preciso partilhar. E escreveu ela:

O que tento fazer realçar é, por um lado, a exigência de deixar que a política, na sua teoria e na sua prática, possa cruzar-se com a

---

<sup>131</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 133.

evolução do saber ou, dito de outro modo, com as outras ciências na sua forma atual.<sup>132</sup>

Só um governo conhecedor das conquistas e possibilidades/poderes da ciência e da tecnologia poderá tomar as decisões que conduzam à qualidade de vida, finalidade que, para Pintasilgo, deve ser indiscutível.

## 2.2. O cuidado

Se a uma teoria se alia uma prática e vice-versa, à prática da escuta e do diálogo alia-se uma fundamentação teórica assente no **cuidado**. Entendo que, em Maria de Lourdes Pintasilgo, a escuta e o diálogo são modos de exercer o **cuidado** que o Outro merece. E o **cuidado** é especialmente importante quando falamos do exercício da governação e do/a governante porque a este/a está atribuído, pelo cargo, o dever de cuidar de muitos. Logo, as repercussões das suas decisões e ações também são maiores, porque se estendem à vida de todos aqueles que estão a seu cargo. Assim, entendo que o **cuidado** é, em Maria de Lourdes Pintasilgo, a fundamentação teórica da ação humana, aqui, especificamente, da prática governativa, na qual a escuta e o diálogo se constituem como qualidades fundamentais.

A consideração do **cuidado** como matriz teórica da ação humana é fundamentada pela consideração do **cuidado** na Ontologia Fundamental do

---

<sup>132</sup> *Ibidem*.

filósofo Martin Heidegger, fonte de onde Maria de Lourdes Pintasilgo retirou a concepção do **cuidado** como estrutura originária do ser humano. Esta fundamentação que o **cuidado** faz da prática da escuta e do diálogo nasce da consideração do ser humano como um ser vulnerável e relacional. Cuidamos de nós mesmos e dos outros, porque não vivemos isolados, e descobrimos a nossa humanidade no encontro com os outros, na relação que com eles estabelecemos e que nos possibilita o desenvolvimento das nossas capacidades, ao mesmo tempo que potencia a construção da pessoa que queremos ser. A este propósito, Pintasilgo chegou a referir as situações conhecidas e estudadas das denominadas “crianças selvagens”: a sua humanidade não chegou a ser desenvolvida, pela ausência de relações humanas durante o processo de desenvolvimento do essencialmente humano em si. Assim, para Maria de Lourdes Pintasilgo, a alteridade humana existe como inter-relação e interdependência e funda-se na afetividade. O **cuidado** aparece, então, como modo fundamental de ser em relação e, como Pintasilgo escreveu, é forma essencial de ser-com-os-outros-no-mundo, clara influência heideggeriana. Eis as suas palavras:

Torna-se vital uma nova competência: a de refazer constantemente a visão do mundo na sua complexidade e na sua interdependência a todos os níveis.

A nossa própria vulnerabilidade, assim acrescida, abre-nos a capacidade de olhar o mundo com compaixão. Em vez de apelarmos

para o controlo dos acontecimentos pela vontade, descobrimos que o que nos cabe é o cuidado de uns pelos outros.<sup>133</sup>

O cuidado, a escuta e o diálogo são, pois, entendidos como qualidades dos modos de ser e de fazer: o **cuidado**, defendido como modo originário de ser-no-mundo e ser-com-os-outros; a escuta e o diálogo, como modos de cuidar no quotidiano fazer pela vida. No caso do/a governante, deve ser o ímpeto de cuidar dos cidadãos que o/a deve impulsionar a aproximar-se deles, escutando-os e dialogando com eles. Considerando que Maria de Lourdes Pintasilgo defende a participação ativa da pessoa como sujeito, pode afirmar-se que a escuta e o diálogo são responsabilidades tanto do/a governante como do/a governando/a, uma vez que cada cidadão tem o dever cívico de refletir e intervir ativamente, expressando-se e agindo. A construção da sociedade cabe a ambas as partes.

### **3. As mulheres e a «nova cultura política»**

Na «nova cultura política», a escuta e o diálogo são qualidades que se entenderam como formas de operar o **cuidado**. Contudo, para Maria de Lourdes Pintasilgo, estas qualidades estão, de forma privilegiada, numa parte da humanidade: as mulheres. Assim sendo, elas devem passar a ter maior relevância no campo político, assumindo mais cargos de decisão.

---

<sup>133</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1990) “Motivações e valores na sociedade de hoje”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 386.

Considerando esta defesa, não seria possível deixar de analisar o papel da mulher num capítulo destinado à teoria da governação de Pintasilgo. Através da *Cronologia de Conceitos* pode ver-se como a definição do papel específico da Mulher na sociedade foi um tema presente em todo o percurso de vida e pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo. No que diz respeito à especificidade da Mulher defendida por Pintasilgo, são de salientar: a sua diferença quanto à outra face da humanidade (o homem) e a sua irrupção na sociedade. A diferença da Mulher foi fundamentada de diversas formas, como se verá. A emergência da Mulher na sociedade foi defendida não só como uma necessidade de equidade e justiça (as mulheres como sendo o grupo que deve sair da invisibilidade social a que estava remetido), mas também como meio privilegiado de proporcionar a mudança desejada na sociedade, por ser um dos movimentos sociais e ser uma «voz diferente»<sup>134</sup>.

No que se refere ao primeiro aspeto – a diferença da Mulher em relação ao Homem –, nos seus primeiros textos, Maria de Lourdes Pintasilgo faz a diferenciação da Mulher através de uma defesa de clara influência cristã. Para ela, a Mulher é o ser que encarna o amor dado por Deus de uma forma única, através do que ela designa por «maternidade espiritual»:

---

<sup>134</sup> Sobre o tema/problemática da Mulher na sociedade, Maria de Lourdes Pintasilgo teve a importante influência do pensamento de Carol Gilligan. A expressão «voz diferente» é de Carol Gilligan e Pintasilgo usou-a para caracterizar essa especificidade das mulheres que as tornam capazes de introduzir mudanças não antes operadas e fundamentais na sociedade.

A maternidade espiritual é a capacidade de amor, de se apagar, de se dar, de curar todas as feridas, de se multiplicar numa solicitude que a todos atende e a todos ajuda.<sup>135</sup>

Esta condição é, no seu entender, um amor à verdade e dádiva ao Outro. Este amor, específico da Mulher, é recetividade, atenção, doação. Nesta mesma linha de dádiva de si ao outro, de escuta e atenção, apareceu, mais tarde, a noção de **cuidado**. Mas no início do seu pensamento, a especificidade da Mulher era fundada no seu papel social de cuidadora. A condição do sexo feminino advinha dos papéis que as mulheres foram chamadas a desempenhar, quer pelo seu corpo – maternidade física –, quer por aquilo de que a sociedade as incumbiu – a maternidade espiritual (dever de cuidar a sobrevivência e educação dos filhos). Mais tarde, esta ideia do amor ao outro torna-se o cerne da mudança de paradigma a empreender, na necessidade de “humanizar”. Para Pintasilgo, o afeto, que pela tradição vem das mulheres, deve impregnar todos na sociedade. É por isto que cabe às mulheres ser uma voz diferente (do discurso dominante) e consciencializadora (das fragilidades, das necessidades e dos riscos), ideia que Pintasilgo defendeu com a leitura dos textos de Carol Gilligan. Assim, num primeiro momento, temos a fundamentação da diferenciação feminina através do Cristianismo e, num segundo, uma diferenciação através do género, enquanto constructo social<sup>136</sup>.

---

<sup>135</sup> PT/FCF/CDP/MLP - 0008.042, sem título, Lisboa?, 1953, 47 fls., p. 12.

<sup>136</sup> O «amor» e o «cuidado» em Maria de Lourdes Pintasilgo aparecem, num primeiro momento, enraizados no pensamento cristão e, num segundo momento, no feminista e no filosófico. Esta análise está presente na dissertação de Mestrado de Vânia Duarte, intitulada *Memória silenciada. O percurso feminista de Maria de Lourdes Pintasilgo*. É no capítulo II, intitulado “A ética de cuidado na construção da utopia”, que Duarte expõe as raízes cristã e filosófica da tese de Pintasilgo sobre o «cuidado». A análise inclui a referência direta a Martin



No que respeita ao segundo aspeto – a emergência da Mulher na sociedade – temos que, para Maria de Lourdes Pintasilgo, as mulheres são um dos grupos sociais oprimidos que deve emergir socialmente, ao denunciar a opressão que sofre. Para ela, é a história das mulheres que as coloca na situação de protagonistas da mudança. E é exatamente pela sua história e posição social que as mulheres constituem uma «massa crítica», no sentido do que foi exposto anteriormente. Cabe-lhes assumir a sua identidade e tomar a palavra, ambas formas complementares do movimento de irrupção na sociedade que devem protagonizar. Pintasilgo expôs o movimento das mulheres como força de denúncia: elas são a «voz diferente» que irrompe na sociedade.

É pela sua especificidade e pelo movimento de irrupção na sociedade que Maria de Lourdes Pintasilgo defende a Mulher como um novo agente social, que, na sua opinião, vai ter um papel essencial na criação de uma sociedade cuidadora dos humanos, da vida e do futuro. A sua prática diferente advém de duas características que estão associadas às mulheres: a primeira, a forma cuidadora de ser e estar, que atende ao Outro; a segunda, a sua multifuncionalidade, característica adquirida pela sua experiência da vivência quotidiana em funções que a sociedade lhe inculuiu. A forma de ser e estar

---

Heidegger e a Hans Jonas, ainda que sem fazer uma análise profunda da influência dos filósofos em Pintasilgo, o que se justifica pela própria finalidade da investigação de Duarte: o percurso feminista de Maria de Lourdes Pintasilgo. (DUARTE, Vânia (2011) *Memória silenciada. O percurso feminista de Maria de Lourdes Pintasilgo*, tese de mestrado em Estudos Feministas coorientada pelas Professoras Doutoras Adriana Bebiano e Maria Irene Ramalho de Sousa Santos, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, pp. 27-39.)

cuidadora constitui a grande esperança de Maria de Lourdes Pintasilgo: as mulheres vão colocar a justiça nas mãos do **cuidado**. Assim o escreveu:

O que for que virá, será numa voz diferente, uma voz que procura integrar, não excluir, que provoca convergência, não separação, que vai para além dos direitos abstratos para capacidades vividas, que coloca “justiça” nas mãos do “cuidado”.<sup>137</sup>

A multifuncionalidade da Mulher é apresentada por Pintasilgo como a capacidade de ter uma visão global e integradora. Às mulheres foi-lhes incumbida a gestão de diversos assuntos e o empreendimento de múltiplas tarefas. Para cumprir, explica Pintasilgo, usam a experiência, a intuição e o sentir (uma vez que, durante muito tempo, nem lhes era permitido o acesso a determinados saberes teóricos). Pintasilgo di-lo assim:

À análise sectorial mais ou menos sistemática, elas preferem a perceção global, a apreensão envolvente, onde a inteligência, a intuição e o sentir se confundem.<sup>138</sup>

No entender de Pintasilgo, esta forma de estar e agir torna as mulheres não só capazes mas também preferíveis para ocupar posições políticas de decisões estratégicas. Trata-se de uma defesa arrojada e criticável. A meu ver, é discutível a defesa de um papel específico para qualquer uma das faces da humanidade. E, além disso, toda a diferença tende a ser avaliada, no seio da

---

<sup>137</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1995) “Women become visible”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 84. Confira-se o texto original: «*Whatever will come, it will be in a different voice, a voice that seeks to integrate, not to exclude, that provokes convergence, not separation, that goes beyond abstract rights towards “lived capacities”, that places “justice” in the hands of “care”.*»

<sup>138</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1979) “Novos movimentos de Mulheres (2)”, in *MV*, nº 17, *op. cit.*, p. 4.

sociedade, mediante aquilo que se valoriza e se hierarquiza. Assim, assumir a diferença da mulher como fundadora de capacidades diferentes pode perpetuar a sua consideração e tratamento como diferente. E, se as suas supostas melhores aptidões forem consideradas socialmente como “menores”, teremos, de novo, o papel da mulher na sociedade como “menor”. Isto não era o que Maria de Lourdes Pintasilgo pretendia. Para ela, as referidas aptidões da Mulher, de caridade, compaixão e **cuidado** pelo outro, são essenciais à sociedade. Sem dúvida que há diferença entre mulher e homem, desde logo fisicamente. Mas assumir diferenças entre ambos a outros níveis acarreta, a meu ver, o risco da discriminação e conseqüente diferença na consideração e tratamento. Quando relembramos a necessidade de tratar todos com a dignidade que lhes deve ser concedida de forma inquestionável, estamos a admitir que isto nem sempre acontece e que o perigo de assumir uma diferenciação põe em risco o tratamento com igual dignidade. Entendo, pois, ao contrário de Maria de Lourdes Pintasilgo, que a «maternidade espiritual» pode e deve ser uma característica de ambas as faces do humano. O **cuidado** deve surgir tanto da Mulher como do Homem. E aqui é necessário referir como o **cuidado** que Pintasilgo defendeu ser característica eminente da Mulher é, para Heidegger, característica do ser humano (*Dasein*), indistintamente homem ou mulher. Para o filósofo, o **cuidado** é a estrutura essencial, originária portanto, do ser humano. Ainda assim, não posso deixar de apontar que Maria de Lourdes Pintasilgo foi ao cerne de uma questão muito importante: pelo estatuto e papel que têm sido atribuídos às mulheres, estas têm uma “voz” que entoava palavras diferentes, um contributo inquestionável para a defesa da necessidade

de justiça e atenção ao humano, através da denúncia da sua própria situação de “esquecimento” e do papel de cuidadoras e educadoras dos filhos, que lhes foi confiado e que não deve ser menosprezado. Pelo contrário, é um dos mais importantes do ser humano: cuidar do outro. Ter sido cuidado por outrem leva a cuidar de outrem. O exemplo do cuidado e o sentir-se cuidado por outrem são, a meu ver, fundamentais para despertar o cuidado. Ao cuidar do outro, todos cuidam de todos.

Perante o exposto, impõem-se duas questões:

1. O que deve ser governar?
2. O que se deve exigir ao/à governante?

A proposta de Maria de Lourdes Pintasilgo de uma «nova cultura política» permitir-nos-á responder-lhes.

#### **4. O que deve ser governar?**

Como visto, para Maria de Lourdes Pintasilgo, o momento de crise que se viveu no final do século XX e início do século XXI exige mudar a vida, que se cumpre com a mudança de paradigma. Para ela, esta mudança deve fazer-se para um paradigma que exprima as necessidades das pessoas. Assim, propõe a passagem do paradigma de desenvolvimento (conceito que foi entendido como progresso científico-tecnológico e desenvolvimento

económico) para o de qualidade de vida (que põe a tónica na necessidade de uma vida realizada, plena, feliz). Este novo paradigma é o “grito” de um mundo desigual que clama justiça. Neste combate à desigualdade e procura pela justiça social, a governação tem muito a fazer, como diz Pintasilgo:

A governabilidade é a potencialidade de toda a sociedade de gerar no seu seio os princípios normativos, as movimentações sociais, os mecanismos institucionais capazes de assegurarem, na sua interação, condições que garantam a Qualidade de Vida das populações e a interdependência sadia com os outros povos do globo.<sup>139</sup>

Num mundo global, onde o diverso ganha expressão, fazendo-se ouvir e reclamando para si respeito e justiça, exige-se que a governação se exerça através das ações situadas no aqui e no agora, mas que tenha em conta o horizonte alargado do mundo globalizado e do tempo por vir. Assim, neste mundo diferente, complexo pela interpenetração (em que «tudo tem que ver com tudo»<sup>140</sup>), as consequências das ações não têm limite espacial ou temporal. Para responder às exigências deste “mundo novo”,

---

<sup>139</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (2001) “Liderança feminina e governabilidade mundial”, in *NPC*, *op. cit.*, pp. 144 e 145.

<sup>140</sup> No texto intitulado “O sentido da mudança”, que data de 1985, Maria de Lourdes Pintasilgo torna clara esta ideia de interpenetração, em que «tudo tem que ver com tudo», quando afirmou: «A expressão “eu-com-os-outros-no-mundo” tem hoje uma tradução inequívoca: tudo tem a ver com tudo, a mudança é sistémica. Consistindo em partes diferenciadas mas solidárias entre si, a mudança é o quadro permanente em que se inscrevem as nossas breves vidas. Nenhum factor é isolável e tratado *in vitro*. Todos são interdependentes, a reiteração é constante». (PINTASILGO, Maria de Lourdes: *DM*, *op. cit.*, p. 229.)

assustadoramente admirável como o escreveu Huxley<sup>141</sup>, Maria de Lourdes Pintasilgo defendeu que se deve «agir localmente e pensar globalmente»:

Mas, quanto ao referencial, das lealdades políticas, ao nível dos valores, não o vejo estático. Vejo que é um referencial feito de múltiplas comunidades que transcendem as fronteiras, que tendem a dizer «agir localmente, pensar globalmente», portanto, que tendem a ver o mundo como completamente solidário e tendem a dizer «para eu ter alguma eficácia mundial tenho que agir localmente, mas também só posso agir localmente se tiver em conta tudo aquilo que é global neste momento». Por isso, o referencial não é um referencial determinado uma vez por todas, é um referencial que estabelece sobretudo a ligação entre o local e o global.<sup>142</sup>

Cuidar o futuro exige isto mesmo: agir localmente e pensar globalmente. Assim, uma governação tem de possuir as qualidades de abertura, elasticidade e adaptabilidade, todas capacidades de resposta à complexidade desse mundo global e à imprevisibilidade das mudanças que a era tecnocientífica trouxe. Defendeu-o Pintasilgo, da seguinte forma:

O que está em causa no desenvolvimento é a possibilidade para os homens e grupos de libertarem energia criadora dando um salto para o que tecnicamente se pode chamar a «instabilidade permanente». Em termos de estratégia, isto significa a passagem de sistemas autocráticos, fixos, fechados, pesados, a sistemas planificados,

---

<sup>141</sup> HUXLEY, Aldous (1932) *Brave New World*, tradução portuguesa de Mário Henrique Leiria: *Admirável Mundo Novo*, Porto, Coleção Mil Folhas, Público, 2003.

<sup>142</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *MR, op. cit.*, p. 100.

abertos, elásticos, autorreguladores, suscetíveis de previsão e de integração.<sup>143</sup>

A abertura supõe não apenas a consideração de todo e qualquer ser humano como pessoa digna de respeito e **cuidado**, mas também uma abertura a novos colaboradores com a governação, como os parceiros sociais, sobre os quais Pintasilgo defende que não devem restringir-se aos parceiros económicos, mas incluir também os de carácter humanístico e ecológico, como, por exemplo, as ONG's. Cabe, portanto, ao sistema governativo proporcionar as condições para que cada um emergja na sociedade como sujeito, escutando todas as “vozes” que se fazem ouvir. E para que as “vozes” existam e se façam ouvir, a nova governação passará pela maior intervenção do cidadão, pedindo-lhe Pintasilgo maior consciencialização de si e da sua situação, da sua vida com os outros e do seu bem-estar. O seu sonho era o de uma democracia participativa, tendo-o confessado diversas vezes nos seus textos.

Ao sistema governativo exige-se, pois, que “dê voz” ao sujeito, que lhe dê a liberdade e a estrutura adequadas para que a sua voz (ou seja, a sua palavra) chegue aos seus representantes, aqueles que foram eleitos para tal. A representação só pode existir verdadeiramente se houver uma ligação efetiva e comunicacional entre representante e representado. Assim, e diretamente relacionado com a escuta dessas “vozes”, está o diálogo, como já se viu. Escuta e diálogo são práticas da consideração do Outro, do **cuidado** pelo

---

<sup>143</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1980) “Que desenvolvimento?”, in *MV*, nº 23, *op. cit.*, p. 4.

Outro, fundadoras de uma forma diferente de estruturação social e política que Pintasilgo defendeu: a organização em rede<sup>144</sup>. Esta forma de estruturação permite que o poder se partilhe e, portanto, não fique confinado a algumas pessoas ou instituições, como acontece numa organização de tipo vertical, ou que a partilha se faça numa linha ou cadeia, num único sentido, como acontece numa organização de tipo horizontal. Sobre a organização em rede, escreveu Pintasilgo:

É importante sublinhar que não é em qualquer sociedade que as «redes» têm viabilidade. Florescem apenas em grupos sociais cujos objetivos estão perfeitamente claros e assumidos. Supõem um forte grau de autonomia e individuação. Supõem também a capacidade de repartir esse poder. (...)

As redes fortalecem o individual e estimulam a interação mútua.<sup>145</sup>

Pintasilgo crê que o paradigma que regula o “novo mundo” e, com ele, a nova governação – a qualidade de vida – conduzirá a uma humanização da

---

<sup>144</sup> A organização em rede foi defesa mas também prática de Maria de Lourdes Pintasilgo ao longo da sua vida. Desde a *JUC* (Juventude Universitária Católica), passando pelo *GRAAL*, a *Rede de Mulheres* e a *Lien*, Pintasilgo cultivou esta forma de relacionamento, sem nivelamento ou escalonamento, que tinha por base a partilha. Nas próprias palavras de Pintasilgo: «Estimulei a criação de uma rede de mulheres com o objectivo de encorajar a tomada da palavra pelas mulheres e a sua participação em todos os aspectos da vida social.» (PINTASILGO, Maria de Lourdes (1995) “Um olhar diferente sobre as coisas”, in BETTENCOURT, Ana Maria e PEREIRA, Maria Margarida Silva (org.): *Mulheres políticas – As suas causas*, op. cit., p. 224.)

Para saber mais sobre estas redes de partilha, recomenda-se a leitura do livro *Rede de Mulheres 25 anos depois. Com Maria de Lourdes Pintasilgo*, cuja referência se encontra na Bibliografia.

<sup>145</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1985) “Modelos de organização social”, in *MV*, nº 53, op. cit., p. 3/4.



política. E esta cumpre-se pela via do afeto, que, devolvido à política, deverá traduzir-se na preocupação real com a vida e com o Outro e deverá ter como pilares o **cuidado** e a **responsabilidade**. Devolver o afeto à política é fazer da governação uma tarefa cuidadora dos seres humanos e da vida.

Para Maria de Lourdes Pintasilgo, o afeto tem uma dupla aceção: é elo de união dos seres humanos entre si e motor da ação. A primeira consiste em entender o afeto como forma da essência humana de ser-com-os-outros e na sua organização vivencial (organização social). A segunda entende-se como entusiasmo e motivação para agir, perseguindo até o que se afigura impossível (persecução da utopia). Para Maria de Lourdes Pintasilgo, o sentimento é o melhor modo de impregnar o pensamento, a recetividade e a vontade. Ao afeto que nos liga uns aos outros devemos juntar o sentimento, como entusiasmo que nos faz agir. É preciso acreditar e acreditar é sentir. Maria de Lourdes Pintasilgo escreveu-o desta forma convicta:

É também o reconhecimento do desejo que nos permite uma vinculação amorosa à tarefa em que ele se concretiza. Sim, “não é andar que nos cansa”. Sim, “o que cansa é não acreditar”.<sup>146</sup>

Este afeto, que une os seres humanos e funda a prática governativa, está diretamente ligado ao sentimento da **responsabilidade**, ou seja, o afeto liga-se ao dever. A este propósito, dois conceitos assumiram grande importância na formulação de Pintasilgo: «compromisso» e «missão». Para ela,

---

<sup>146</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 27.

a governação é o assumir de um compromisso, encarando a tarefa de realização como uma missão:

Considero esta missão tão profundamente humana que pode realizar-se em múltiplos partidos desde que sejam inspirados por um humanismo profundo e pelo primado dado à libertação dos pobres e oprimidos.<sup>147</sup>

A meu ver, o «compromisso» impele a uma obrigação “voluntária” e ao cumprir do que se estabeleceu previamente. Mas há que notar que o «compromisso» apela à obrigação do/a governante não apenas para consigo mesmo mas também, e sobretudo, para com os outros. O conceito de «missão» tem, igualmente, o sentido de uma obrigação de cumprir o prometido que o indivíduo coloca a si mesmo. É preciso destacar que esse sentido do cumprimento efetivo do que se prometeu é tão forte que quando concebemos uma «missão», fazemo-lo como uma incumbência que só se dá por terminada quando a ação se cumpre. Dizer que se tem uma tarefa ou que se tem uma missão não é o mesmo. O conceito de «missão» é bem mais revelador de um empreendimento sentido para fazer algo até estar cumprido. Já o conceito de tarefa não assume esta dimensão, nem traz consigo a definição de um contexto que o fundamenta, justifica e anima.

Contudo, poder-se-ia perguntar: afinal, de que missão falamos em Maria de Lourdes Pintasilgo? O que tem de cumprir uma governação? O plano estratégico que visa a concretização de um ideal, como a própria afirma:

---

<sup>147</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *SQC, op. cit.*, p. 53.

Mas a política, se é também relação de forças, é sobretudo “projecto” – perspectiva, horizonte, finalidade (...)

O horizonte é afinal a visualização possível das finalidades claras: finalidades de que a pessoa humana não pode deixar de ser o centro.<sup>148</sup>

Em síntese, para Maria de Lourdes Pintasilgo, uma governação tem duas exigências que se resumem da seguinte forma:

1. A governação deve ser a realização de uma visão:

Não pode haver ação coerente sem o longo prazo. A ação política não pode ser uma manta de retalhos. É a concretização de uma visão. É a implementação sistémica de um projeto.<sup>149</sup>

2. A realização da visão só é possível através da implementação de um plano ou projeto:

A questão do Plano para quê? Digo em duas palavras: a questão do Plano para estabelecer objetivos, métodos e regras. (...)

Com Plano, isto é, com metas, objetivos e regras, e, depois, com um programa anual de execução, o que supõe aquilo que há em todas as leis britânicas, por exemplo, que são os patamares de execução. Mas que nós, tendo herdado do Direito romano, não temos; fazemos leis como se fossem leis para a eternidade. E do que precisamos, realmente, é de leis que tenham esses patamares de execução.<sup>150</sup>

---

<sup>148</sup> PT/FCF/CDP/MLP - 0246.011, sem título, s.l., s.d., 8 fls., p. 1 e 3.

<sup>149</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (2002) “Inventar a democracia” in *NPC*, *op. cit.*, p. 200.

<sup>150</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *MR*, *op. cit.*, p. 135.

No estabelecimento da visão e definição do plano deve ser tónica, sempre presente, a procura da verdade (inicialmente, uma defesa de influência cristã), a vontade de saber socrática (a influência filosófica), através do diálogo com o povo, com os diversos saberes e do diálogo interno no seio do sistema governativo, como se viu anteriormente. Nesta dinâmica governativa, o papel crucial cabe ao/à governante, sobre quem recai o empreendimento de tal forma de governar. Dele se espera que sinta empenho e vontade, entusiasmo e motivação e que seja capaz de sentir como suas as dores dos outros, para fazer delas a força impulsionadora da sua ação.

## 5. O que se deve exigir ao/à governante?

Sintetizando o que se analisou no ponto anterior, o/a governante deve ser alguém que sente (e não apenas que sabe), sobretudo, a **responsabilidade** inerente a um cargo que é de representação de outros. Por sentir tal **responsabilidade**, deve contactar com aqueles que representa, aproximando-se deles, ouvindo-os e dialogando com eles e elas, o que acentua a importância da escuta e do diálogo como indispensáveis para uma boa governação. Maria de Lourdes Pintasilgo defendeu-os, assim como os quis promover através da sua própria conduta enquanto política:

Disse no início do meu mandato que queria dialogar com o povo. E fi-lo.

Fi-lo porque entendo que fortalecer o querer comum é, antes de mais, ir ao encontro do povo, ouvir as suas queixas e aspirações, deixar que os gabinetes de trabalho e os centros de tomada de decisão sejam invadidos pelo eco das vozes dos marginalizados por carência de bens ou de justiça.<sup>151</sup>

Não há “escola política” que prepare tamanha incumbência, mas há um treino que, no entender Pintasilgo, só a universidade possibilita<sup>152</sup>. O/a governante deve, igualmente, ter vontade de saber, sentido crítico e compreensão dos problemas, sendo este último, nas suas palavras, o princípio da ação coerente e eficaz: «A necessidade da compreensão não conduz unicamente a uma satisfação intelectual: é o princípio da ação coerente e eficaz»<sup>153</sup>. Assume-se, aqui, a importância do/a governante ter uma mente esclarecida e se reger pelo conhecimento, pelo rigor, pela análise e pela crítica. Contudo, já vimos como para Pintasilgo a racionalidade e o treino mental não são suficientes, porque à racionalidade deve juntar-se a emotividade: o afeto que liga uns aos outros e a capacidade de sentir os problemas e o entusiasmo em realizar a ação. Assim, como complemento de uma mente pensante, deve

---

<sup>151</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1979) “Uma nova linguagem política”, in *MV*, nº 21, *op. cit.*, p. 3.

<sup>152</sup> Maria de Lourdes Pintasilgo tem como um dos temas mais repetido nos seus textos, sobretudo nos primeiros - décadas de cinquenta e sessenta - o papel da universidade na formação pessoal e profissional do ser humano. Nos seus textos, evidencia o contributo do ensino universitário enquanto treino das capacidades de estratégia e de liderança. Para ela, o ensino universitário proporciona formação científica mas também humana, que é de extrema importância, dado que prepara os seres humanos para a vida social e política. No seu entender, é no meio académico que são desenvolvidos a crítica e espírito de serviço e responsabilidade, bem como o sentido de comunidade, este através da experiência convivencial no seio das comunidades estudantis. Para Pintasilgo, o meio universitário é, portanto, o meio privilegiado para a criação de uma matriz mental de formação para a intervenção social e política na sociedade.

<sup>153</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (2002) “Ética, Cidadania e Política”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 216.

haver um coração que se emociona, se entusiasma, se preocupa e até que tem medo:

A emoção traz algo mais à espiritualidade. Dá-lhe uma dimensão de empatia com os outros, com o seu sofrimento e, assim, faz transcender a simples materialidade da existência. Liga os humanos entre si, exprime laços que fundamentam a própria existência.<sup>154</sup>

A **responsabilidade** inerente à governação deve ser o conhecimento das obrigações inerentes ao cargo e o sentir do humanismo. Se o primeiro existe, o segundo tem de ser “trazido” à política, porque anda remetido para segundo plano, como denunciou Pintasilgo:

Se o afeto é um dinamismo que movimenta tudo, a política é nos nossos tempos a ausência desse movimento, ela está carente de todo esse dinamismo unificador. (...)

O que vemos hoje quando dizemos política? O que vivemos, aquilo a que nós chamamos “democracia”, não é política. É um arremedo do que poderia ser o dinamismo da cidade dos homens. Falta-lhe o que conta na definição do humano e que põe tudo no seu lugar: o afeto – que organiza a vida interior de cada um e constrói as relações entre as pessoas.<sup>155</sup>

A constante incerteza, com a qual as sociedades têm de lidar na definição das decisões estratégicas, torna a governação numa tarefa que exige constante adaptação, espontaneidade e atenção permanentes, fazendo de

---

<sup>154</sup> PT/FCF/CDP/MLP - 0197.014, “Relações entre a espiritualidade a ação das fundações – terceiro setor, na perspetiva do homem como ser social”, Porto Alegre, 2001, 14 fls., p. 2.

<sup>155</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 254.

cada passo uma tentativa. Pintasilgo defendeu a tomada de decisão, quando escreveu o seguinte:

Cada decisão inscreve-se, assim, na gama de caminhos possíveis, numa cadeia de ocasiões não-exploradas. Sabendo embora que esse é o preço da decisão, dói-me não percorrer os cenários de cada caminho possível. Nessa dor, permanece firme a certeza de que a tomada de decisão é condição de sobrevivência da tarefa a realizar. Tergiversar, adiar a escolha e a decisão são indicadores de uma maneira racional e fria de olhar as coisas e as pessoas. Nada têm que ver com a capacidade de enamoramento pela ação política, pelas pessoas a quem se destina.<sup>156</sup>

Viver é tentar. Tentar, porque nunca estamos certos, nunca estamos seguros, nunca temos as soluções adequadas e perfeitas. Tentar, porque o caminho se faz caminhando. Considerar a vida como uma constante tentativa é perspetivar o papel da governação como exigente, na medida em que tem de lidar com a complexidade de um mundo global e interdependente e com a imprevisibilidade do futuro. Assim sendo, a governação deve ser uma **responsabilidade** constantemente assumida, total e contínua, para o bem comum. Eis como Maria de Lourdes Pintasilgo a apresenta:

---

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 294.

Porque a felicidade de um governo está no seu dinamismo, na sua certeza de que está a descobrir e a percorrer caminhos que podem contribuir para a felicidade daqueles que lhe cabe servir.<sup>157</sup>

## 6. Ética e política: que ligação?

Para Maria de Lourdes Pintasilgo, a ligação da governação com a ciência deve fazer-se para a atualização daquela no que diz respeito às possibilidades, imprevisibilidades e perigos que as conquistas científicas colocam. O impacto crescente das suas ações e o ritmo a que elas surgem tornam imperiosa a relação da governação com a ciência. A governação tem, pois, o dever de querer saber e o dever de exercer uma intencionalidade constante, dirigida ao conhecimento. Não conhecer o mundo que se governa pode ser resultado da falta de abertura e sentido de serviço e, em última instância, pode constituir-se como um perigo, uma vez que o governo pode não conseguir (ou não querer) fazer previsões das possíveis consequências das suas ações.

A ligação da governação com a Filosofia estabelece-se, para Pintasilgo, a um nível diferente. Para ela, a Filosofia é «estruturante da ação», ou seja, é o seu fundamento teórico, orientador e justificativo. A Filosofia tem, portanto, um papel fundamental na governação, uma vez que proporciona os critérios para

---

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 220.



definir e estipular as orientações das ações governativas. Pintasilgo expressou-o, sem margem para equívocos, ao afirmar:

A relação à filosofia é estruturante da ação e confere às questões com que a política se confronta os critérios de pensamento capazes de fundamentar prioridades e de aferir a bondade dos métodos.<sup>158</sup>

Analise-se a citação anterior: a Filosofia é estruturante da ação, portanto, orientação teórica da ação prática. Para Pintasilgo, a Filosofia fornece o pensamento rigoroso para o estabelecimento de prioridades e para a verificação da legitimidade dos métodos, à luz do valor supremo da vida e importância da sua preservação, bem como da dignidade e respeito que merece todo e qualquer ser humano. Quanto à bondade, que Pintasilgo refere na citação, estou crente que esta se manifesta na colocação do ser humano como fim de toda a ação – o atender intencional do Eu ao Outro.

Maria de Lourdes Pintasilgo fez intervir a Filosofia na constituição desta outra forma de governação, através da defesa de duas qualidades éticas que a devem estruturar:

- a lealdade;
- a clareza.

---

<sup>158</sup> PT/FCF/CDP/MLP - 0190.002, “Formas alternativas de governação: de que vamos falar? Da governação nacional ou da governação internacional?”, s.l., 2002-2003, 9 fls., p. 1/2.

Assim o expressou Pintasilgo:

Individualmente não reivindicamos qualquer pretensa «superioridade moral», mas colectivamente propusemo-nos restituir à prática política a qualidade ética. De entre as exigências que esse empenhamento representa, temos salientado algumas que importa registar. Antes de mais a **lealdade** (...) Exigência igualmente fundamental é a **clareza**.<sup>159</sup>

A primeira – a lealdade – funda o princípio de não instrumentalização da pessoa humana, ou seja, a defesa de que a política se deve fazer tendo em vista o ser humano, considerando-o um fim em si mesmo.

A segunda – a clareza – funda o princípio da informação fidedigna, ou seja, o critério da transparência na comunicação que o governo deve ter para com quem governa, a qual deve ser efetiva, clara, completa e verdadeira, fornecendo, assim, uma das condições essenciais à participação ativa dos cidadãos na sociedade. O esclarecimento deve ser a base de uma boa análise e avaliação da ação governativa. Em suma, trata-se da consideração e tratamento do Outro como interlocutor válido na discussão política.

Se se retomar o percurso feito até agora sobre as propostas de Maria de Lourdes Pintasilgo, confrontamo-nos com as suas preocupações sobre os sinais de mal-estar das sociedades científico-tecnológicas, cujas conquistas

---

<sup>159</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1983) “Agir localmente, pensar globalmente”, in *MV*, nº 44, *op. cit.*, p. 2.

trouxeram insegurança, devida à incerteza dos seus efeitos: desconhecemos a magnitude das ações do presente e quem elas irão afetar no futuro. Assim, o futuro é um túnel onde não se vê luz ao fundo. A imagem reflete a concepção de que as consequências são imprevisíveis, logo, uma ameaça à vida, pois têm o risco de uma ambivalência entre o bem e o mal. Ora, para Pintasilgo, é exatamente o carácter imprevisível do futuro que torna a Filosofia, em especial a ética, de extrema importância, como confessou nas seguintes palavras: «É o carácter imprevisível do futuro que, paradoxalmente, intensifica a exigência da ética no horizonte da vida política».<sup>160</sup>

Como, para Maria de Lourdes Pintasilgo, mudar é mudar as estruturas, é preciso procurar novos fundamentos sobre os quais deverão construir-se novas formas de pensar e agir. Há que procurá-los na Filosofia. Como já se disse, a Filosofia apareceu no seu pensamento numa fase já avançada. Não abandonando a influência cristã, Pintasilgo abraçou o pensamento filosófico, defendendo o seu contributo não só como válido, mas como essencial para o estabelecimento de novas formas de governação e de contrato social.

Parece-me evidente que a esta defesa da Filosofia como saber estruturador da ação não é alheia a sua defesa da necessidade de uma «massa crítica». Maria de Lourdes Pintasilgo desejou que os cidadãos se tornassem sujeitos e esta condição de ser e estar caracteriza-se pelo cultivo de uma mente esclarecida; pela capacidade de analisar (a si e aos outros); e pelo

---

<sup>160</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (2002) “Inventar a Democracia”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 201.

empenho em agir, intervindo através dos meios que o sistema democrático lhes proporciona. Assim, foi com base na Filosofia que Pintasilgo definiu os princípios orientadores de uma nova governação. No seu entender, uma governação mais humana só se fará sob os princípios reguladores do **cuidado** e da **responsabilidade**, resultantes da reflexão filosófica, marcando as influências de Heidegger, na sua conceção de **cuidado**, e de Jonas, na tónica dada à noção de **responsabilidade** em detrimento de outras presentes na tradição do pensamento ético, como intenção ou consequência.

## **CAPÍTULO QUINTO - Uma ética global**

Estrutura do capítulo:

1. A proposta de uma nova ética
  - 1.1. Uma ética do cuidado
  - 1.2. Uma ética da responsabilidade
  - 1.3. Uma ética do futuro
2. Os princípios da ética global



## CAPÍTULO QUINTO

### Uma ética global

O caminho percorrido até agora com Maria de Lourdes Pintasilgo conduziu-nos à defesa da Filosofia como fundamento teórico da prática da vida pública. A mudança da vida deve ser estruturada e justificada pelo pensamento filosófico, um saber que, para Pintasilgo, é estruturante da ação, pois define as prioridades e verifica a bondade e eficácia dos métodos.

Foi a fundamentação filosófica da mudança que interessou a esta dissertação. É esta importância dada à Filosofia que coloca Pintasilgo como uma não-filósofa alvo de uma investigação em Filosofia. A defesa que faz da Filosofia é não só interessante, por ser defendida por uma mulher política de formação em engenharia, mas também importante para a defesa da Filosofia como saber atual e útil. Para ela, a Filosofia obriga a buscar caminhos para que o desejável se torne mais próximo de ser possível. Foi este o seu desígnio, enquanto candidata à Presidência da República, como a própria Pintasilgo confessou:

Candidato-me porque a ética obriga a buscar caminhos para que aquilo que é tido como sendo o possível, se aproxime cada vez mais daquilo que é não só desejável mas imperiosamente necessário.<sup>161</sup>

---

<sup>161</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1985) “Independência e convergência”, in *MV*, nº 56, *op. cit.*, p. 4.

Significa que, para ela, o desejável pode e deve ser tido como possível, portanto, realizável. A tarefa é a sua realização, mudar a vida é o seu requisito.

Este capítulo, que finaliza a primeira parte deste trabalho, encerra também o caminho que se considerou necessário para a compreensão da defesa da Filosofia como fundamento da vida humana em Maria de Lourdes Pintasilgo.

A sua proposta de uma ética global foi a marca da defesa efetiva de que só o pensamento filosófico pode dar as bases para a mudança que conduzirá os seres humanos à qualidade de vida. O seu interesse pelo humano, sobretudo no processo de tornar-se pessoa, levou-a a pensar nos desafios e potencialidades que o seu tempo apresentava para a autodeterminação de cada indivíduo. Tornar-se naquilo que se é pressupõe que se nasce incompleto, indeterminado e vulnerável. Para Pintasilgo, o ser humano é uma força em potência que só se efetiva no seio da sociedade:

Por outras palavras, a pessoa só advém, enquanto pessoa humana, na comunidade humana (foi o que nos mostrou a história da criança selvagem encontrada na Suíça); e, mais do que isso, só advém na comunidade humana estruturada por valores (e é, por absurdo, a história tão pungente de *Lord of the Flies*). Quando a comunidade não está estruturada por valores, a pessoa humana não advém; quando está fora da comunidade humana, não chega a tornar-se pessoa humana na sua plenitude.<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1998) “Uma ética global num mundo de problemas globais”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 416.



O percurso interpretativo feito sobre o pensamento de Pintasilgo expôs o seu apelo à mudança, na ambição de construir um mundo mais justo (entre ricos e pobres e entre homens e mulheres); um mundo mais atento e crítico (em que cada pessoa se vê a si mesma e age como ator social); um mundo mais equilibrado e harmonioso (entre os seres humanos e entre eles e a natureza). E a mudança proposta por Pintasilgo só pode guiar-se pelo pensamento ético. A sua defesa foi, assim, a da necessidade e urgência de uma ética global<sup>163</sup>.

## 1. A proposta de uma nova ética

Considerando a pessoa concreta, imersa na vida efetiva e quotidiana, a liberdade é a possibilidade de se autodeterminar. Esta existência, que procura a essência própria do ser humano, só se realiza de forma relacional, pelo que a presença do outro e a relação que se estabelece com ele são fundamentais.

---

<sup>163</sup> O filósofo Hans Küng elaborou o projeto de uma ética mundial, que é uma ética da responsabilidade, no seu livro *Projecto para Uma Ética Mundial*. A proposta de Küng é partilhada por Maria de Lourdes Pintasilgo e, registando-se que este seu livro consta da biblioteca pessoal de Pintasilgo, crê-se que as “pontes teóricas” entre ambos não são por acaso. Confira-se, por exemplo, as ideias de Küng, muito próximas de Pintasilgo, quando o filósofo escreveu: «A mudança de paradigma não implica necessariamente uma desagregação dos valores, mas sim a sua transformação: de uma ciência isenta de referências éticas para uma ciência responsável; de uma tecnocracia dominadora dos seres humanos para uma tecnologia ao serviço da humanidade; de uma indústria que polui o meio ambiente para uma indústria que fomenta os verdadeiros interesses e as necessidades do Homem em harmonia com a Natureza; de uma democracia formal e de direito para uma democracia viva, em que liberdade e justiça se conciliem». (KÜNG, Hans (1990) *Projekt Weltethos*, tradução portuguesa de Maria Luísa Cabaços Meliço: *Projecto para Uma Ética Mundial*, Lisboa, Instituto Piaget, 1996, p. 48 e 49.)

Ser é ser-com-os-outros-no-mundo. E é pelo facto da liberdade do ser humano se desenvolver no meio convival que a **responsabilidade** se liga a ela.

Pintasilgo disse-o deste modo:

Contrariamente às convicções de que é a liberdade que é o ponto de partida da vida em sociedade – é-o, sim, enquanto estatuto do ser humano individual – ergue-se a convicção de que a liberdade tem um fundamento mais profundo: ela tem a raiz na responsabilidade. Não se trata de um simples sentimento, mas de um modo de agir que caracteriza todos os sectores da vida. Nada é neutro. Tudo é orientado.<sup>164</sup>

Portanto, a **responsabilidade** é correlato da liberdade, não podendo conceber-se uma sem a outra. Mas, para Pintasilgo, esta relação tem sido um problema social e político nas sociedades do final do século XX: profundamente comprometidas com os direitos (dimensão da liberdade), as suas leis e tratados indicam-nos, mas omitem os deveres (dimensão da responsabilidade). Defende, portanto, que a cada direito corresponde um dever. Assim sendo, a liberdade e a **responsabilidade** são as condições da existência humana, base da vida de cada dia e estrutura sobre a qual a sociedade é edificada:

Cada direito tem, sem dúvida, a responsabilidade que lhe corresponde. (...)

De facto, direitos e deveres não se podem separar. São os dois lados da dignidade humana. É justamente a violação maciça dos Direitos

---

<sup>164</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1996) “No limiar do terceiro milénio”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 315.

Humanos que mostra a existência de um vazio de responsabilidade, ainda que essa violação maciça aconteça em lugares que nos são estranhos.<sup>165</sup>

Estamos ligados uns aos outros, condição que nos obriga à **responsabilidade**, que, para Pintasilgo, é cumprida pelo **cuidado**<sup>166</sup>. Em suma, liberdade implica responsabilidade e **responsabilidade é cuidado** (atenção, preocupação, disponibilidade, zelo). Para Pintasilgo, não há forma de uma efetiva responsabilização senão através do sentir afetivo dessa ligação de mim ao outro. A mudança, defendida por Pintasilgo e analisada nos capítulos anteriores, exige tornar central na vida o sentir que nos caracteriza como humanos e nos liga uns aos outros. A sua defesa é clara: a preocupação que não seja fundada no sentir não pode ser uma preocupação efetiva pelo outro, pelo seu bem e conseqüente bem comum. E vai mais longe, ao afirmar que o sentimento é aquilo que melhor nos caracteriza, na nossa humanidade. Para ela, é pela capacidade de sentir que cuidamos de nós, dos outros e de nós com os outros. É o sentimento que nos apela ao bem-estar e, dele, nos leva à procura da justiça. É também pelo sentimento que conseguimos acreditar, força sem a qual é impossível realizar a ação.

---

<sup>165</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1998) “Uma ética global num mundo de problemas globais”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 419/0.

<sup>166</sup> No artigo intitulado “A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo”, Irene Borges Duarte caracteriza o cuidado em Pintasilgo como o «exercício fáctico da responsabilidade». (BORGES DUARTE, Irene “A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo”, in HENRIQUES, Fernanda (org.) (2010) *Ecos de Palavras Dadas. Maria de Lourdes Pintasilgo cinco anos depois*, *op. cit.*, p. 129.)

Temos, então, os dois conceitos fundadores da mudança para Maria de Lourdes Pintasilgo: o **cuidado** e a **responsabilidade**. Na sua opinião, eles são a base de uma organização social e política diferente e são os pilares da ética global. Vejamos as suas palavras:

Importa sublinhar, na perspetiva da ética global, que não se trata de um modelo uniforme, nem de um menor denominador comum. Não é tão pouco a imposição de um sistema ético sobre outro. Mas sim a descoberta do núcleo central dos valores éticos partilhados pelos grandes sistemas de pensamento, em particular, religiosos e filosóficos, nos quais todos os humanos se podem reconhecer e a que se podem comprometer por imposição não do exterior mas da sua própria consciência.<sup>167</sup>

Atendendo às últimas palavras da citação anterior: «...a que se podem comprometer por imposição não do exterior mas da sua própria consciência», sentimos, de novo, uma ressonância kantiana. Esta expressão é uma clara defesa de que, para ela, tal como para Kant, os princípios éticos são imposições da consciência, que é capaz de ser uma razão prática, isto é, uma consciência autónoma e legisladora da ação.

Para Maria de Lourdes Pintasilgo, a ética global, que deve guiar a mudança paradigmática da vida coletiva, é caracterizada por ser uma ética do **cuidado**, da **responsabilidade** e do futuro.

---

<sup>167</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1998) “Uma ética global num mundo de problemas globais”, in *NPC*, *op. cit.*, pp. 417 e 418.

## 1.1. Uma ética do cuidado

A análise feita ao pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo permitiu concluir que o **cuidado** que defende assenta em três pressupostos:

1. A vulnerabilidade do ser humano;
2. O cuidado como essência do ser humano;
3. O ser humano como sendo, por essência, um ser relacional.

No primeiro ponto – a vulnerabilidade do ser humano – Pintasilgo evidenciou a pertença do ser humano à natureza. Sendo um ser natural, é um ser frágil, vulnerável, imperfeito e finito. Neste contexto, o **cuidado** é forma necessária de acautelar as fragilidades inerentes à sua condição humana. Pintasilgo expressou-o, da seguinte forma:

Enquanto a ética da justiça constrói todo o edifício sobre o ser humano como sede de direitos, a ética do cuidado toma em linha de conta a posição eminentemente realista de que o ser humano é também um ser de vulnerabilidades que, em numerosas situações, o impedem de se erguer para defender os seus direitos.<sup>168</sup>

Nesta conceção está presente a queda do mito que divinizou a razão e poder humanos. O ser humano é vulnerável, não pode tudo e, mais do que isso, enfrenta a sua fragilidade em tudo aquilo que não pode controlar e que,

---

<sup>168</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (2000) “Cuidar o futuro”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 138.

de alguma forma, o afeta. A relação ser humano-natureza é disso o maior exemplo: ser natural que é, a sobrevivência e bem-estar do ser humano dependem do contexto ambiental. É a natureza que lhe possibilita a existência e que a pode negar. A razão e o engenho, a ciência e a técnica modificam, mas não controlam totalmente.

No segundo ponto – o cuidado como essência do ser humano – Maria de Lourdes Pintasilgo adota a tese do filósofo Martin Heidegger de que o ser humano é um ser de **cuidado**. Tendo-se demonstrado leitora fiel do filósofo, entendeu o **cuidado** como estrutura originária do ser humano. Assim, o **cuidado** não será prática aprendida, mas essência do humano ou, na linguagem do próprio Heidegger, marca de ser no humano. Tal como para o filósofo, para Pintasilgo o **cuidado** é a forma originária de ser-uns-com-os-outros-no-mundo. Quebrando com a tradição da modernidade, à questão sobre o que caracteriza o ser humano, a resposta deixou de ser a racionalidade e passou a ser a afetividade.

No terceiro ponto – o ser humano como ser relacional – temos explícita a condição essencial do ser humano de ser-com-os-outros-no-mundo. A sua maneira de ser-no-mundo é ser-com-os-outros, ou seja, uma existência que supõe a relação e não o isolamento. Enquanto ser que busca a sua autodeterminação, o ser humano é relacional, porque só na convivência (no ser-com) ele pode ser. Explicitando, pode-se dizer que características humanas em potência, como a bondade, o amor, a amizade, só podem efetivar-se na relação com o Outro. Sem a relação Eu-Tu, tais características nem existiriam. Claro que a elas podemos acrescentar, ainda, as características potenciais que

só se efetivam na moralidade, como o respeito, o colocar-se no lugar do outro, o avaliar a bondade da ação. Em todas está a presença do Outro, presença que apela ao **cuidado**, cuja prática é, para Pintasilgo, **responsabilidade**:

O saber, o aumento da tecnologia e da riqueza tornaram-nos mais conscientes da vulnerabilidade intrínseca da humanidade, da natureza, de cada ser na sua individualidade própria. A esta vulnerabilidade não responde só o princípio de justiça, mas a preocupação pelo outro, pela natureza. *A compaixão vai de par com a competência. A compaixão restaura os caminhos da integridade. E ela reside na força da responsabilidade que não recua, que interage, que assume o risco de viver com outros e para outros.*<sup>169</sup>

Nestes três pressupostos, a tônica comum é a centralidade que deve ter a pessoa humana, como já se disse muitas vezes e a propósito de diferentes temáticas. Para Pintasilgo, é preciso cuidar do ser humano para que ele seja objeto de uma ação que vise o bem-estar, ou seja, a qualidade de vida.

O mito do poder dominador e controlador caiu e deu lugar à consideração da vulnerabilidade do ser humano e incerteza do futuro, que colocam a necessidade da efetiva união dos seres humanos, fundada no **cuidado**. Não se trata do **cuidado** no sentido de algum sentimentalismo, esclareceu Pintasilgo. É, antes, uma sentida consideração do Outro como ser vivo, vulnerável, sensível e digno. Por tudo isto, e por sofrer consequências das minhas ações, é objeto moral. É nesta conceção da relação Eu-Tu, como originária e necessária à vida, que Pintasilgo defendeu o **cuidado** como modo

---

<sup>169</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes Pintasilgo (1996) “No limiar do terceiro milénio”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 315.

de ser do ser humano. É pela vulnerabilidade e modo de ser/estar relacional que o **cuidado** é o fundamento do ser do ser humano e a ação humana deve ser guiada pela sua prática.

Importa ter em conta o facto de Maria de Lourdes Pintasilgo ter colocado todos estes pressupostos como ontológicos. A vulnerabilidade, o **cuidado** e a convivencialidade não são características adquiridas, mas sim condições próprias do ser humano. Para ela, o ser humano é um ser natural, cuja essência é o **cuidado** e a sua vida é cumprida na relação com os outros, no seio da sociedade, criando formas de tornar estas condições em sentida qualidade de vida<sup>170</sup>.

## 1.2. Uma ética da responsabilidade

A ética global proposta por Maria de Lourdes Pintasilgo é uma ética do **cuidado**, mas também da **responsabilidade**. Aliás, ela faz depender uma da

---

<sup>170</sup> Importa, aqui, referir que a ética do cuidado pretende assumir-se como uma “outra forma” de pensar a vida e o futuro, paralela à tradição do pensamento ético virado para uma ética da justiça. A diferença que a ética do cuidado quer fundar no pensamento ético é apresentada por Maria Luísa Ribeiro Ferreira de uma forma muito clara, quando escreve: «As grandes linhas da ética ocidental, quer nas morais de tipo teleológico nas quais se procura a felicidade e a realização próprias, quer nas de cariz deontológico que se constroem em função do dever, consideram sempre a justiça como valor ético fundante, e nela destacaram a imparcialidade, a universalidade, a abstracção. (...) Contrastantemente, as éticas do cuidado com grande impacto no chamado feminismo cultural, dão um particular destaque às relações concretas, aos compromissos para com os indivíduos singulares, aos afectos, aos contextos, às histórias de vida, considerando-os possuidores de virtualidades éticas.» (FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (2003) “As teias dos afectos”, in *As Teias que as Mulheres Tecem*, Lisboa, Edições Colibri, pp. 172 e 172.)



outra, na medida em que, como afirmou, a **responsabilidade** é a atuação do **cuidado** que nos merece o outro:

Tomar consciência da responsabilidade e tornar atuante o cuidado que nos merece o Outro pela ligação que nos une como seres humanos. É dessa responsabilidade que emerge a liberdade.<sup>171</sup>

Ao afeto que faz considerar o Outro como existente e digno, une-se a **responsabilidade** como modo de agir, efetivando o **cuidado** na prática da vida cotidiana. A base da ética do **cuidado** e da ética da **responsabilidade** é, portanto, a relação Eu-Tu, condição existencial do ser humano, que é ser em relação e cuja ação tem uma carga causal, por cujas consequências é chamado a responder. Assim, é a irremediável ligação dos seres humanos, uns com os outros, que exige a **responsabilidade**, mas é também a consideração do Outro como sofredor dos efeitos da minha ação. Deste modo, a **responsabilidade** é individual, mas exerce-se, porque o Outro, plural e diverso, existente ou ainda por existir, obriga a ser considerado. É uma **responsabilidade** exercida, porque a ação humana é, em si, causal. Trata-se, pois, da **responsabilidade** sobre as consequências da ação humana, como defendeu o filósofo Hans Jonas.

Este tipo de **responsabilidade** tem como pressuposto que a ação tenha sido exercida em liberdade e sob a base da consciência. Para Pintasilgo, isto é evidente, dada a correspondência que estabelece entre liberdade e **responsabilidade**.

---

<sup>171</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 165.

Pode-se considerar que, em Pintasilgo, a indissociabilidade entre a teoria e a prática é a base para o estabelecimento da **responsabilidade** na ética global: aquilo que já se sabe pela prática deve orientar o pensamento para o futuro, ou seja, os erros do passado devem orientar as decisões futuras. Aqui, a capacidade de previsão ganha especial importância. Tanto as consequências já sentidas, como aquelas que se preveem, constituem a base da **responsabilidade**. Com isto, Pintasilgo defendeu que a vida é um sistema de permanente aprendizagem, em que se tende para o aperfeiçoamento pelo conhecimento já obtido e acumulado, tornado teoria.

Partindo da crítica a um tempo cujas novidades têm efeitos ambivalentes, a **responsabilidade** é apelo à prudência. Às conquistas científicas e tecnológicas e ao mundo de desigualdades económicas e sociais, contrapõe Pintasilgo a crítica através de um pensamento esclarecido. Como já se viu anteriormente, esta crítica poderá culminar no exercício da regulação, ao assumir-se como forma prudente de agir. Regular é para evitar. É todo um esforço de tomar as consequências previsíveis como mote de reflexão, imaginando e sentindo os seus efeitos. Neste contexto, um sentimento em específico tem o papel de destaque: o medo. A influência de Hans Jonas faz-se notar em Maria de Lourdes Pintasilgo também neste ponto. Para ela, o medo é o sentimento que faz evitar, que previne e é capaz de banir certas ações. Assim, o medo é a preocupação com as consequências da ação, enquanto ameaça ao bem comum. Pintasilgo explicitou-o desta forma:

Uma emoção adquire particular relevo no mundo de hoje: o medo, um sentimento forte não desprezível. Levamos o tempo a tentar recalcar,

em nós e nos outros, os medos, que se tornam, assim, um freio para a ação. Parece-me fundamental, neste universo de emoção, de sentimentos e de sensações, olhar de frente o medo para poder agir. A coragem não é senão um conjunto de medos que são vencidos e não a ausência de medos. Este medo apela à responsabilidade. Mas a responsabilidade que não é um “pequeno” dever. É, sim, a responsabilidade como valor englobante de todo o comportamento ético. Este medo ou receio, sentimo-lo por tudo o que é vulnerável. É uma convicção partilhada por Levinas e Hans Jonas que “só um ser vulnerável e frágil pode afetar-nos e compelir-nos à responsabilidade, a um ponto tal que nos tornamos seus reféns”. A ética, neste momento, é aceitarmos ser reféns desse ser frágil que é a humanidade no seu habitat que é o planeta.<sup>172</sup>

Retomando frases da citação anterior: «Este medo apela à responsabilidade. Mas a responsabilidade que não é um “pequeno” dever. É, sim, a responsabilidade como valor englobante de todo o comportamento ético.», evidencia-se a ideia de que, para Pintasilgo, a Filosofia é estruturante da ação humana através da ética. A **responsabilidade** de que fala não é esse «pequeno dever», mas sim o profundo e sentido compromisso de respeito e seguimento dos princípios éticos definidos pela consciência humana. Esta consciência é mundividente, com a memória bem presente do passado e a capacidade de teorizar, tendo como base a prática antes exercida e as consequências que dela advieram.

No meu entender, um dos pontos de maior interesse em Maria de Lourdes Pintasilgo, base da sua proposta de ética global, é a aliança que

---

<sup>172</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1998) “Um ética global num mundo de problemas globais”, in *NPC, op. cit.*, pp. 422 e 423.

estabeleceu entre a racionalidade e a emotividade, a teorização e o saber prático-vivido. Eis as suas palavras:

Não há teoria que não assente numa prática perseverante. E essa prática é sempre uma prática no mundo, que se insere na História e que tem como objetivo a felicidade do ser humano. A teoria poderá então surgir de uma aplicação voluntarista a um domínio do conhecimento ou – o que é diferente – ir tomando forma como integral de todo o material que as numerosas práticas vêm trazendo ao ato reflexivo. A teoria é então a resultante de uma prática intensamente vivida, profundamente refletida, continuamente acumulada.<sup>173</sup>

Para Pintasilgo, só a ética pode dar o sentido total da **responsabilidade** de cada sujeito, enquanto «ator social». É uma **responsabilidade** enraizada no **cuidado**, enquanto preocupação e solicitude, dado que somos uns com os outros e, como tal, cabe-nos o **cuidado** de uns pelos outros. É uma **responsabilidade** resultante de ser parte de uma camada humana, ativa e influente: a «noosfera» que Teilhard de Chardin identificou. É uma **responsabilidade** que é guia da consciência no exercício da decisão que se quer responsável, que pretende salvaguardar a vida das gerações futuras e que legitima o exercício da autoridade a nível político. A este propósito, escreveu Pintasilgo:

Resta-nos o exercício da decisão responsável, tanto a nível do poder político como a nível das escolhas diárias dos cidadãos.

---

<sup>173</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, pp. 136 e 137.

Os limites da ciência e da tecnologia, o carácter finito do planeta exigem paralelamente uma autodisciplina de todos nós, na fidelidade atualizada às grandes tradições espirituais que nos habitam e nos unem.

A responsabilidade que assim assumimos é o nosso compromisso para com as gerações futuras.<sup>174</sup>

### 1.3. Uma ética do futuro

A proposta de uma ética global é a de um pensar global sobre os problemas que se tornaram globais pelo alcance que passaram a ter e pela sua durabilidade. Escreveu Pintasilgo:

Ora tudo isto para dizer que a vivência dos factos globais, a resolução ou a mera gestão dos problemas globais que daí nascem, exigem também uma ética global.<sup>175</sup>

Para Maria de Lourdes Pintasilgo, a ética global responde à necessidade de construir um mundo harmonioso, dos seres humanos entre si e dos seres humanos com a natureza. Para ela, a ética global pretende ser a base da organização de uma vida justa, com as oportunidades necessárias para cada indivíduo desenvolver o seu ser em harmonia consigo mesmo, com os outros e

---

<sup>174</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1992) “O grande desafio da conferência do Rio”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 240.

<sup>175</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1998) “Uma ética global num mundo de problemas globais”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 417.

com o meio natural. Ora, tal orientação teórica é perspectivada para o futuro, considerada como uma tarefa a empreender, uma missão a cumprir.

A consciencialização do presente e a avaliação do passado devem levar à atualização da teorização que se faz sobre como se deve agir: o que modificar e o que introduzir. Assim, uma ética é sempre do futuro, porque aquilo que se propõe definir é a orientação da ação a realizar e dos seus efeitos. Neste caso, poder-se-ia perguntar porque é que Maria de Lourdes Pintasilgo destacou que a nova ética é uma ética do futuro se uma ética é, desde logo, orientada para o futuro. A meu ver, Pintasilgo salientou ser uma ética do futuro, dado que esta nova ética atende aos seres humanos, mas tanto aqueles que têm existência como aqueles que ainda a não têm. E a palavra “ainda” abre a compreensão que aqui se quer destacar: tal como fez Hans Jonas, Maria de Lourdes Pintasilgo coloca as gerações futuras como objeto ético, em igualdade com as atuais. Ambas (atuais e futuras) constituem o Outro da correlação Eu-Tu, base da responsabilidade ética. O tempo da ação ética já não é o presente, porque os efeitos da ação já não se fazem sentir apenas no presente, prolongando-se no futuro. Como tal, o objeto ético não é apenas o existente, mas também o ainda não existente, como Pintasilgo explica:

Como a natureza se tornou parte da história, ela afirmou a sua existência como uma categoria filosófica, constituindo-se como parceira naquilo que Michel Serres chamou «o contrato natural». A responsabilidade pela natureza, pela preservação da sua natureza entra como uma nova dimensão de uma educação ética. As muitas facetas de tal responsabilidade são evidentes nos desastres

quotidianos, ou naturais ou infligidos pelo homem e pelas tentativas desajeitadas de procurar solução para elas.

O compromisso para com o futuro está também presente de uma outra forma. Salvaguardando a natureza (e no limiar de mudanças catastróficas nas próximas décadas), é também a vida das gerações futuras que estamos a salvaguardar de um modo que nenhuma outra geração tinha de ser em períodos anteriores da história.<sup>176</sup>

Colocar o futuro como horizonte do presente é saber-se num constante movimento de ser. Como Almada Negreiros escreveu: «até hoje fui sempre futuro»<sup>177</sup>. É sempre o caminho para o “ainda não” iminente e que me obriga a decidir, a agir... a ser. É a consideração de que o futuro se constrói no presente, mas que este é um momento fugaz que, logo após ser identificado, passa a ser passado. Passagem sem paragem, o presente é esse instante que

<sup>176</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1993) “Changing values in a world in transition”, in *NPC*, *op. cit.*, pp. 406-8.

<sup>177</sup> A frase reside, eternizada, numa das paredes da estação Saldanha do Metro de Lisboa. Curioso pensar esta frase neste local, lugar de eterna passagem de muitos que contemplam apenas a breve espera pelo transporte que chegue e os leve ao resto das suas vidas, levando a vida por diante. A cada passo que damos, dirigimos a vida para o futuro. A frase, que na estação, ousa desafiar a atenção de quem segue apressado com a sua vida, é parte integrante do poema intitulado “Rosa dos Ventos” do poeta Almada Negreiros. O poema expressa a combinação única que cada pessoa é: uma fina construção de todos os “ventos”, da natureza toda. Transcreve-se o poema, que versa assim: «Não foi por acaso que o meu sangue que veio do sul / se cruzou com o meu sangue que veio do Norte. / Não foi por acaso que o meu sangue que veio do Oriente / se cruzou com o meu sangue que veio do Ocidente. / Não foi por acaso nada de quem sou agora. / Em mim se cruzaram finalmente todos os lados da terra. / A Natureza e o Tempo me valeram: séculos e séculos / ansiosos por este resultado um dia / e até hoje fui sempre futuro. / Faço hoje a cidade do Antigo / e agora nasço novo como ao Princípio: / foi a Natureza que me guardou a semente / apesar das épocas e gerações. / Cheguei ao fim do fio da continuidade / e agora sou o que até ao fim fui desejo. / O centro do Mundo já não é o meio da terra / vai por onde anda a Rosa dos Ventos / vai por onde ela vai / anda por onde ela anda. / Agora chego a cada instante pela primeira vez à vida / já não sou um caso pessoal / mas sim a própria pessoa». (NEGREIROS, José de Almada (1971) *Obras Completas 4 – Poesia*, Lisboa, Editorial Estampa, p. 217.)

sempre mira o futuro. Enquanto o olha, deve prepará-lo, tentando a melhor vida possível.

## 2. Os princípios da ética global

Assente nos pilares indissociáveis do **cuidado** e da **responsabilidade**, a ética global proposta por Maria de Lourdes Pintasilgo deve assumir-se como guia da ação humana. Uma ética que, à maneira kantiana, seja o exercício da autonomia da razão, da razão prática. Uma ética que consiga aliar o pensamento sobre a vida e a sua realização. Impossível de lhe escapar, a vida exige que se viva. Ela é cumprida nas escolhas e estas são marcadas pela consciência e pela liberdade. Para Pintasilgo, a vida exige total entrosamento no mundo e este inclui o contexto natural e o sociopolítico. A “atuação” no mundo é a própria vida. Não há forma de outros serem por nós: cada indivíduo torna-se pessoa e tal só é possível em sociedade. É exatamente no que parece o simples viver que a Filosofia ganha, para Pintasilgo, o estatuto de pensamento primordial: é aquele que formula as perguntas e que procura o conhecimento. Ao ser tudo isto, é de atenção o movimento que leva o ser humano a considerar tudo o que o rodeia, a incluir-se, entrosar-se, a viver-com os outros no mundo. As palavras de Pintasilgo não podiam ser mais claras:

O fundamento da própria filosofia enquanto acto de conhecimento reside na capacidade de formular as perguntas. Em certo sentido, a condição humana, mais do que uma racionalidade sem falhas, é a



errância permanente na procura de respostas, errância que nasce da atenção do ser humano a tudo o que o rodeia. Só há respostas quando há perguntas que nascem da emergência da pessoa enquanto sujeito, dono das suas próprias interrogações. Nessa emergência do sujeito a consciência mágica vai dando lugar à consciência crítica e à capacidade de intervenção que integram o exercício activo da cidadania.<sup>178</sup>

A Filosofia tem, portanto, um lugar de indiscutível importância para Pintasilgo. Enquanto pensamento problematizador, possibilita a «emergência do sujeito», uma vez que o capacita de consciência crítica e capacidade de intervenção. O exercício ativo da cidadania mais não é que o viver-com a que a própria vida obriga. Alhear-se, demitir-se, desinteressar-se, não agir, é não viver. Intervir, conscientemente, tomando a palavra, fazendo-se ouvir e agindo, foi o apelo entusiasmado que Pintasilgo tantas vezes repetiu. A atuação que exige o mundo e a construção do futuro dependem da ação humana. Imprevisível tanto no seu poder como no seu benefício, a ação deve ser definida tendo em consideração a previsão das suas consequências, pois o seu poder tornou-se global e o seu benefício questionável, perante o objetivo da vida com qualidade. Assim, é preciso atuar na origem da ação, ou seja, nos princípios éticos que a fundam. Foi aqui que Maria de Lourdes Pintasilgo enriqueceu a sua proposta de uma ética global. Não só a caracterizou como ética do **cuidado** e da **responsabilidade**, como definiu dois princípios,

---

<sup>178</sup> PT/FCF/CDP/MLP- 0279.023, “Cidadania nas escolas?”, Lisboa, 22 março 2000, 4 fls., p. 2.

apresentados num dos seus textos mais ricos do ponto de vista filosófico, a conferência intitulada “Ética, cidadania e política”, que data de 2002:

1. «Nem tudo o que é cientificamente exato ou tecnologicamente viável é socialmente aceitável»;
2. «É a pessoa humana a primeira e última finalidade de toda a decisão política».<sup>179</sup>

Ambos são apresentados como princípios éticos e, como tal, reguladores da ação. Para Pintasilgo, esta regulação pode ser em dois sentidos: como orientação e como limitação. Como orientação, uma vez que dá a matriz geral para a ação; como limitação, dado que pode exercer a censura de algumas práticas ao denunciá-las como maléficas nas suas consequências.

O primeiro princípio atende à regulação como limitação. Perante um evidente progresso científico-tecnológico galopante, deve surgir a crítica acerca das consequências do mesmo. Vimos, no capítulo primeiro, como é fundamentada esta necessidade de crítica ao progresso científico-tecnológico. A formulação deste princípio torna-o numa máxima que aponta para a prática e utilização responsáveis da ciência e da tecnologia, que devem ter como pano de fundo a centralidade da pessoa. É, portanto, um princípio que apela diretamente à **responsabilidade**, no sentido da prudência.

O segundo princípio atende à defesa da centralidade do ser humano na decisão e ação, a par do valor da vida e da qualidade de vida. Para tal

---

<sup>179</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (2002) “Ética, cidadania e política”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 207.

finalidade, não é alheio o facto de este princípio estar formulado sobre a decisão política. Já vimos como, em Pintasilgo, a ação política assume uma importância fulcral no rumo a empreender para a construção da sociedade idealizada. Por outro lado, este princípio é uma máxima sobre o **cuidado** que a pessoa humana deve merecer. Considerar a pessoa humana como primeira e última finalidade é, a meu ver, colocá-la como central, tanto na intenção da ação – primeira finalidade – como nas consequências da ação – última finalidade. Isto significa que é pela pessoa humana e para a pessoa humana que a política se deve exercer. A intenção da ação e a previsão das suas consequências devem, portanto, centrar-se no humano e na vida como valor absoluto. É por isto que se interpreta a formulação deste princípio como a expressão da presença do **cuidado** nesta nova ética: atender à pessoa é colocá-la como central, é cuidar de si e dos outros, porque ao fazê-lo cuida da humanidade.



## **SEGUNDA PARTE**

### ***CUIDAR O FUTURO***

---

*O cuidar hoje é uma característica filosófica que podemos justapor à justiça. Heidegger afirmou que uma das duas componentes do ser é justamente o cuidar. Na mesma linha de pensamento encontramos Paul Ricoeur, Michel Foucault e dois discípulos de Heidegger que depois se emanciparam, Hans Jonas e Hannah Arendt.*

Maria de Lourdes Pintasilgo

---



## **SEGUNDA PARTE – CUIDAR O FUTURO**

### Estrutura da Segunda Parte:

Capítulo Primeiro – O cuidado como fundamento ontológico do ser humano: Martin Heidegger

Capítulo Segundo – A responsabilidade futura como horizonte da ação: Hans Jonas

Capítulo Terceiro – O cuidado como afeto originário do ser humano: a herança de Martin Heidegger

Capítulo Quarto – A responsabilidade como exigência da condição humana de ser-com: a herança de Hans Jonas





«Cuidar o futuro»: eis o lema que Maria de Lourdes Pintasilgo adotou e que resume a sua proposta. A investigação pretendeu explorar o alcance da proposta que o lema expressa, através da análise dos conceitos de **cuidado** e **responsabilidade** pelo futuro, assumidamente provenientes dos pensamentos dos filósofos Martin Heidegger e Hans Jonas. Embora haja outros pensadores e pensadoras que Pintasilgo leu, e com quem pensou, esta investigação cingiu-se à articulação dela com estes dois filósofos, por duas razões:

1. O papel determinante que os conceitos forjados no quadro conceptual destes filósofos desempenham no seu pensamento;
2. A manifesta impossibilidade de explorar cabalmente todas as influências de todos os autores e autoras por ela mencionados.

O lema «cuidar o futuro» tem uma ampla ressonância na vida e obra de Maria de Lourdes Pintasilgo:

- Foi o título do estudo a que Maria de Lourdes Pintasilgo presidiu no âmbito da Comissão Independente para a População e Qualidade de Vida, em 1992;
- Foi, depois, o nome da Fundação que até hoje preserva e gere o espólio de Maria de Lourdes Pintasilgo;
- É, ainda, a expressão que resume a sua proposta de uma ética global: do **cuidado**, da **responsabilidade** e do futuro. Por isso, «cuidar o futuro» foi a expressão que esta investigação tomou como súpula da proposta ético-política de Maria de Lourdes Pintasilgo.

O seu pensamento definiu duas finalidades que considerou urgentes para a ação humana: humanizar a política e possibilitar uma existência digna. Significa que, à defesa do afeto nas relações humanas, Maria de Lourdes Pintasilgo considerou essencial juntar a exigência de se ter o futuro como linha de horizonte da ação, marcando o futuro como o lugar-tempo para onde o sentimento e o exercício da **responsabilidade** devem orientar-se para lograrem uma efetiva realização.

Como forma de introduzir o que se irá expor nesta segunda parte, apresentam-se, de forma geral, as articulações estabelecidas entre a Pintasilgo e os dois filósofos:

- De Heidegger, concluiu-se que Pintasilgo aproveitou a noção de **cuidado**, entendida na acepção em que o filósofo a expôs. Para além da noção de **cuidado**, verificou-se um paralelismo em outros pontos, nomeadamente na defesa do ser humano como ser-com-os-outros-no-mundo e do ser humano como ex-sistência. Mas, se a noção de **cuidado** é adotada de forma assumida por Pintasilgo, já os outros dois pontos não aparecem nos seus textos como influências diretas de Heidegger. Contudo, ao longo da investigação, pôde-se concluir que a concepção que Pintasilgo tem do ser humano como “ator” entrosado no mundo deve o seu fundamento às concepções heideggerianas de ser-com-os-outros-no-mundo e da vida humana como ex-sistência: uma forma originária de ser lançado no mundo, enfrentando o seu “ainda não”, indeterminação que obriga a “ir sendo”;

- De Jonas, concluiu-se que Pintasilgo aproveitou, de forma assumida, a noção de **responsabilidade** como fundamento da ética que responde a um tempo e mundo mudados: a civilização científico-tecnológica. De influência jonasiana, Pintasilgo assume, também, a defesa do medo como emoção privilegiada no exercício da decisão responsável. Para além destes dois pontos, o pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo faz transparecer mais influências do pensamento de Jonas, como é o caso da ideia de regulação como prática da **responsabilidade** perante os possíveis efeitos danosos da técnica ou a concepção de poder e do seu exercício, sobretudo no que concerne ao poder governativo. A utopia é um outro tema que ambos, Jonas e Pintasilgo, partilham, ainda que de forma divergente.



# **CAPÍTULO PRIMEIRO – O cuidado como fundamento ontológico do ser humano: Martin Heidegger**

Estrutura do capítulo:

1. Ontologia fundamental – a filosofia heideggeriana como projeto
2. A definição de um método: a fenomenologia
3. Analítica existencial – do existir ao Ser
4. Dasein – o ente que sendo compreende o Ser
5. Ser-no-mundo – existir situado e em relação
6. O tempo como horizonte de compreensão do Ser
7. O cuidado – estrutura originária do *Dasein*
8. O cuidado enquanto abertura dirigida e afetiva
9. O duplo sentido do cuidado
  - 9.1. O cuidado como ocupação
  - 9.2. O cuidado como solicitude



## CAPÍTULO PRIMEIRO

### O cuidado como fundamento ontológico do ser humano: Martin Heidegger

Em alguns dos seus textos, Maria de Lourdes Pintasilgo menciona o filósofo Martin Heidegger no que concerne à sua defesa do **cuidado** como estrutura originária do ser humano. Para Heidegger, o ser humano é um ser de **cuidado** e esta consideração foi usada por Maria de Lourdes Pintasilgo para justificar a sua defesa do **cuidado** nas relações que os seres humanos devem empreender entre si. No seu lema «cuidar o futuro», o **cuidado** está presente como atenção, a qual é inerente ao ser humano. Ver-se-á que foi neste sentido que o pensamento de Heidegger foi usado por Pintasilgo no quadro da sua defesa da Filosofia como fundamento teórico da ação ético-política.

A pertinência da abordagem e análise da apropriação de Pintasilgo da filosofia heideggeriana advém de dois pontos fundamentais: primeiro, porque o lema «cuidar o futuro» nos compele a analisar o conceito de **cuidado** e quais as suas implicações no seu pensamento e, segundo, porque a formulação deste conceito por Heidegger é de suma importância, tanto no enquadramento do seu projeto filosófico, como no contexto da história da Filosofia do século XX. Assim, neste capítulo tentar-se-á perceber o enquadramento deste conceito e analisá-lo do ponto de vista heideggeriano para que seja possível perceber a ligação entre o **cuidado** entendido por Heidegger e o **cuidado**

defendido por Pintasilgo. Não seria possível chegar ao cruzamento de ambos sem antes analisar o projeto heideggeriano e como o **cuidado** aparece nele de forma tão importante.

A abordagem feita ao pensamento de Heidegger é realizada num só capítulo e, como tal, com a plena consciência de que é uma abordagem incompleta, não só por ser breve, mas, sobretudo, porque é orientada num sentido muito específico: a análise do conceito de **cuidado**. Ainda que sendo impossível analisar este conceito sem o contextualizar no pensamento do filósofo, toda a abordagem é empreendida tendo em conta a finalidade desta investigação.

## **1. Ontologia fundamental – a filosofia heideggeriana como projeto**

O projeto do filósofo alemão Martin Heidegger foi o de fazer uma Ontologia Fundamental. Não uma Antropologia, não uma Teologia, não outra qualquer disciplina filosófica, mas sim uma Ontologia, sob a justificação de que a mais básica e, portanto, importante questão é a pergunta sobre o sentido de tudo quanto afirmamos “é”, uma afirmação que tantas vezes usamos e que, no entender de Heidegger, tão poucas vezes pensamos e definimos com rigor. Foi no urgir desta necessidade que a questão fundamental, para Heidegger, foi a pergunta pelo sentido do Ser.



Mas comecemos pela apresentação da Ontologia Fundamental como foi definida no título deste ponto, ou seja, como projeto<sup>180</sup>. Não há dúvidas de que o filósofo empreendeu um projeto quando se percebe não só o seu intuito mas, sobretudo, quando se conhece e analisa a sua obra, da qual o ponto alto é *SeT* (1927). A Ontologia Fundamental foi um projeto porque, a meu ver, assentou em dois grandes fatores-base:

1. A constituição de uma nova linguagem, onde os neologismos tiveram uma presença muito importante e cuja compreensão é fundamental para entender o alcance do seu pensamento;
2. A exegese que o filósofo tentou levar a cabo, delimitando qual o papel da Fenomenologia enquanto método e processo específico, apresentando uma resposta sobre o sentido do Ser: o **cuidado**.

Há, por parte de Heidegger, um constante elogio às primeiras investigações conhecidas de pensamento filosófico sobre o Ser, nomeadamente o pensamento de Aristóteles, bem como o privilégio por ele conferido às explicações dos mitos e lendas, que serão abordadas mais adiante, quando se referir a fábula de *Cura* de Higino, citada e usada por

---

<sup>180</sup> Friedrich-Wilhelm von Herrmann caracteriza a dimensão de projeto da Ontologia Fundamental de Heidegger como hermenêutica do aí-ser, ou seja, trabalho interpretativo da existência do ser humano. Enquanto para Husserl a fenomenologia se edificou como método reflexivo, para Heidegger realizou-se não como reflexão, nem como teoria, mas como método hermenêutico. A Ontologia Fundamental de Heidegger constituiu-se como um projeto hermenêutico, pois que, nas palavras de von Herrmann, «projectar significa desvelar, abrir, inaugurar. O pensar da fenomenologia hermenêutica em contraste com a reflexão fenomenológica da fenomenologia da consciência.» (HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (1981) “A ideia de Fenomenologia em Heidegger e Husserl. Fenomenologia Hermenêutica do aí-ser e Fenomenologia Reflexiva da consciência”, in *Phainomenon*, nº 7, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, pp. 157-194, p. 189.)

Heidegger em *SeT*, § 42, e nas lições publicadas sob o título de *Prolegómenos para uma História do Conceito de Tempo* (doravante *PHCT*), § 31, e que funda a compreensão do **cuidado** como estrutura ontológica do *Dasein* (o ser humano).

No seu projeto de Ontologia Fundamental, Heidegger marca a pergunta sobre o Ser como sendo uma pergunta obscura e que carece de direção<sup>181</sup>. A sua obscuridade advém do facto do Ser se constituir como a unidade fundadora da multiplicidade do que “há” no Mundo, ou seja, o que determina cada existente, conferindo-lhe uma constância, um sentido. Tudo quanto “há”, diverso e em constante mudança, tem um fundamento que o faz ser o que “é”, e esse fundamento é aquilo que se mantém, que se demora, e que possibilita uma mesmidade às coisas. Substância (em grego, *ousía*), essência ou identidade foram conceitos utilizados pela tradição filosófica para designar esse fundamento que confere a determinação do que cada ente “é”. Mas nenhuma destas designações foi usada por Heidegger. Aponta o filósofo que a linguagem que nomeia e fala sobre esse fundamento do que “há” tem de ser outra, sob pena de cairmos nas mesmas considerações do passado, conferidas por estes conceitos de uma tradição de pensamento a mudar. Heidegger

---

<sup>181</sup> Ver *SeT*, § 2. Heidegger ampliou a questão da linguagem e da importância da pergunta enquanto abertura de caminhos de compreensão em *Lógica*, onde o filósofo expõe a importância daquelas que designou de «perguntas preliminares». Estas são as perguntas sobre o sentido, sobre o fundamento e que têm um triplo sentido: perguntam para diante; extraem a estrutura fundamental e precedem, são perguntas prévias. (HEIDEGGER, Martin (1934) *Logik als die Frage Nach dem Wesen der Sprache*, tradução portuguesa de Maria Adelaide Pacheco e Helga Hooock Quadrado: *Lógica. A Pergunta pela Essência da Linguagem*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, § 6, p. 57 e seguintes.)

preferirá o conceito de “Ser” [*Sein*] e sobre ele afirmou, inequivocamente, o seguinte: «O que caracteriza o ente enquanto ente é o seu ser»<sup>182</sup>.

A palavra é “Ser” e outras vão ser as palavras usadas na Ontologia Fundamental de Heidegger. Algumas destas são neologismos que farão parte de uma linguagem diferente no estudo do Ser. Elas irão aparecer ao longo deste capítulo.

Retomemos o nosso fio condutor. Heidegger defende um retorno ao estudo do Ser. Dizer que algo “é” é atribuir uma forma de ser a algo, um fundamento assumido e, no entanto, esse fundamento não está compreendido. Mas porque é que o conceito de Ser continua a ser um conceito vazio em compreensão? Para Heidegger, isso deve-se à tradição do conhecimento que não foi suficiente para aceder ao Ser, e não o foi por dois motivos:

1. Pelo cunho racional de toda a tradição de pensamento, em especial a “viragem” que a modernidade trouxe ao pensamento filosófico e à investigação nas diversas ciências<sup>183</sup>;

---

<sup>182</sup> HEIDEGGER, Martin (1925) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, tradução castelhana de Jaime Aspiunza: *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, § 16, p. 181.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*Lo que caracteriza lo ente en cuanto ente es su ser.*»

<sup>183</sup> A propósito da crítica que Heidegger faz às diversas ciências, como investigações sobre os entes que se deixam ficar apenas pelas propriedades óticas destes, o filósofo escreveu esta frase que, não sendo uma citação basilar para esta investigação, considereei clara quanto à posição que Heidegger toma face ao conhecimento proveniente das ciências. Na obra *Lógica*, escreveu Heidegger: «Na ciência, sabemos em geral dizer muitas coisas “corretas”, mas muito poucas “verdadeiras”». (HEIDEGGER, Martin: *Lógica*, § 11, *op. cit.*, p. 82.)

2. Pela categorização que os vários tipos de conhecimento fizeram dos entes, ilusão de que esta seria a melhor forma de conhecer o Ser. Essa categorização levou a uma errada identificação do Ser com o ente.

O primeiro ponto é a crítica de Heidegger à extrema racionalização do conhecimento. As dualidades alma/corpo e razão/emoção são paradigmas da tradição metafísica que Heidegger pretendeu destruir, demonstrando serem insuficientes para a compreensão do Ser. Destruir: palavra forte que indicia o quão radical pretendia ser a mudança que o filósofo pretendia implementar. A tradição do pensamento filosófico, sobretudo na modernidade, convencionou a máxima de que tudo é racionalizável, colocando num plano secundário o afetivo. Em contraposição, Heidegger defende que o afetivo é, também, uma via de compreensão. Forma de ser própria do existir humano, a afetividade verá o seu papel enaltecido no projeto heideggeriano. Iremos compreender isto ao longo de todo este capítulo, culminando na análise do **cuidado**.

O segundo ponto leva-nos àquilo que, a meu ver, é a crítica exercida por Heidegger à identificação do ente com o Ser. Para o filósofo, a predicação e categorização que os diversos tipos de conhecimento fazem dos entes apresentam, de facto, um conhecimento, mas é o conhecimento da aparência do ente, ou seja, das suas qualidades ônticas. Tal conhecimento não pode, portanto, ser o da totalidade ontológica dos entes. Há, ainda, um outro ponto na crítica que Heidegger fez à identificação do ente com o Ser: o conhecimento do Ser não pode ser feito através das qualidades dos entes porque estes não são estáticos. O que caracteriza a existência de tudo quanto “há” é a sua

mutabilidade até à morte. É, portanto, um conhecimento que não acede ao Ser por dois motivos: porque há multiplicidade e há mutabilidade. Nenhuma destas qualidades pode ser identificada com a constância e mesmidade do Ser.

Quando se fala em “aparência do ente” está em questão a consideração que Heidegger faz da aparência, do aparecer enquanto algo que existe e, por outro lado, do aparecer como indício de algo que não se mostra. O aparecer é, portanto, mostra fugaz de algo que se esconde e não totalidade e é assim que deve ser considerado, defende Heidegger. Assim, a complexidade da relação Ser-entes é, a meu ver, entendida por Heidegger da seguinte forma: o Ser é fundamento dos entes e estes são “anúnciação” de que há Ser, pois nada seria sem este. Ser não é ente. Resume-se esta análise nos dois pontos que se seguem:

1. O Ser é transcendente ao ente (não se resume a qualquer dos entes);
2. O ente é indício do Ser (cada ente é um “sinal” do Ser, pois se o ente nada seria sem o Ser, o ente tem uma relação necessária, ligação ontológica, com o Ser).

Assim sendo, o Ser está presente em tudo quanto “há”, indicado no aparecer de tudo quanto “há”. O aparecer passa, então, a ser um indício do Ser, uma “mostração” de Ser no mundo. Heidegger assim o expressou, ao escrever: «Aparecer é anunciar-se por meio de algo que se mostra»<sup>184</sup>.

---

<sup>184</sup> HEIDEGGER, Martin (1927) *Sein und Zeit*, tradução castelhana de Jose Gaos: *El Ser y El Tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 11ª edição, 2001 e tradução castelhana de Jorge Eduardo Rivera: *Ser y Tiempo*, Madrid, Editorial Trotta, 3ª edição, 2012, § 7, Gaos p. 40,

Relembra-se que o problema, para Heidegger, reside no facto de a “mostração” do Ser nos entes ter sido, até ao momento, a única que o conhecimento abordou, fazendo com que, erradamente, o Ser se resumisse ao ente nos diversos tipos de conhecimento. O facto é que o Ser não “está” na totalidade no ente, em qualquer que seja, pois se estivesse deixaria de ser o Ser e seria o ente, “aquele” ente. Se assim fosse, Ser não seria Ser pois que, como escreveu o filósofo, o Ser é «...esse “quem” que são todos e nada é...»<sup>185</sup>.

Levando o raciocínio da impossibilidade da identificação do Ser com os entes ao seu extremo, facilmente se chegaria à conclusão de que Ser é inacessível e, como tal, impossível de conhecer. Eis o problema que aqui reside: admitindo que Ser fosse totalmente metafísico, não faria sequer sentido a pergunta pelo Ser, pois se este fosse inacessível, de nada valeria perguntar sobre ele. E, continuando o raciocínio, uma outra questão: se Ser fosse inacessível, manter-se-ia o problema de dizer de algo “é” e não saber o que significa “ser”. Por outras palavras, como se poderia afirmar o Ser de algo sem ter alguma noção de conhecimento do que é Ser? A questão de fundo manter-se-ia. É por isto que, a meu ver, a pergunta sobre o sentido do Ser é, para Heidegger, a mais básica, fundamental e, até mesmo, inevitável. Afirmer o Ser

---

Rivera p. 50. (Doravante referem-se as páginas de cada uma das traduções referindo o apelido dos respetivos autores e a página. O texto que se transcreve em nota de rodapé para confrontação com a tradução que aparece no texto principal é o da tradução de Jorge Rivera.) Confira-se o texto da fonte consultada: «*Manifestarse es anunciar-se por medio de algo que se muestra.*»

<sup>185</sup> HEIDEGGER, Martin: *PHCT*, § 26, *op. cit.*, p. 309.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*...pues el uno es justamente ese quién que son todos y nadie es...*»

só pode ser feito compreendendo o Ser. Posto isto, cabe definir qual a forma de lhe aceder.

## 2. A definição de um método: a fenomenologia

Até aqui viu-se como o projeto de Heidegger partiu da necessidade de retornar ao estudo do Ser. Este retorno foi defendido pelo filósofo por aquilo que ele mesmo considerou ter sido o esquecimento do Ser, tanto pelo pensamento filosófico como pelo das diversas ciências.

Há que retomar a tradição do questionar filosófico até às fontes do assunto. Há que desmontar a tradição. Só dessa maneira será possível uma colocação originária do assunto.<sup>186</sup>

O esquecimento pode, até, ter sido involuntário, na já referida “confusão” de identificar o domínio dos entes com o do Ser. Mas, tendo sido involuntário ou não, é erróneo, aponta Heidegger. O domínio dos entes (o ôntico) não é o âmbito do Ser (o ontológico), porque não pode haver coincidência entre eles, como já vimos. Contudo, ainda que não haja identificação, há relação entre eles e, por isso, o que se pode fazer é estudar essa relação. É aqui que o

---

<sup>186</sup> HEIDEGGER, Martin (1923) *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, tradução castelhana de Jaime Aspiunza: *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, § 15, p. 99.

Confira-se o texto da fonte consultada: «Hay que remontar la tradición del cuestionar filosófico hasta las fuentes del asunto. Hay que desmontar la tradición. Sólo de esa manera resultará posible un planteamiento originario del asunto.»

projeto heideggeriano começa a tomar a forma que esta investigação propõe desvendar.

No que diz respeito ao problema da compreensão do Ser, duas questões se podem colocar na tentativa de esclarecer o caminho que Heidegger traçou:

1. Como aceder ao Ser? (Determinar que ente é que permite aceder ao sentido do Ser);
2. Como compreender o Ser? (Como se poderá aceder corretamente a esse ente para que se possa realçar o sentido de Ser).

Na resposta a estas questões de cariz metodológico toma preponderância a Fenomenologia enquanto metodologia de fazer chegar o Ser à palavra, uma articulação da compreensão, que é já sempre afetiva. Mas note-se que não é à toa que se fala da Fenomenologia em Heidegger. É sabido que a sua obra *SeT* foi dedicada a Husserl «com admiração e amizade», na data de 8 de abril de 1926<sup>187</sup>. Heidegger, aluno de Husserl, iniciou o seu percurso na

---

<sup>187</sup> Na entrevista que Heidegger concedeu à revista alemã *Der Spiegel*, em setembro de 1966, mas publicada em 1976, o filósofo esclarece a retirada da sua dedicatória de *SeT* a Husserl. À pergunta sobre a retirada da dedicatória na 5ª edição de *SeT*, Heidegger respondeu o seguinte: «Quando, em 1941, o editor viu dificultada a 5ª edição, tendo chegado a temer que o livro fosse proibido, chegou-se finalmente a um acordo, a conselho e por desejo de Niemeyer, de suprimir a dedicatória nesta edição, embora com a condição expressa pela minha parte que se mantivesse a nota da pág. 38, na qual se justifica aquela dedicatória e cujo conteúdo é o seguinte: «Se a presente investigação avança alguns passos no sentido da exploração das coisas mesmas, o autor agradece-o, em primeiro lugar, a Edmund Husserl que, com a sua penetrante orientação pessoal e a maior das confianças, familiarizou o autor, durante os seus anos de formação em Friburgo, com investigações suas, inéditas, em diferentes campos da análise fenomenológica» (HEIDEGGER, Martin (1966) "Nur noch ein Gott kann uns retten. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger", entrevista de Martin Heidegger à revista *Der Spiegel*, tradução portuguesa e notas de Irene Borges Duarte: "Já só um Deus nos pode ainda salvar", *Filosofia*. Publicação da Sociedade Portuguesa de Filosofia, Lisboa, III n.º 1/2, 1989, pp. 109-135, p. 16.)



Fenomenologia e é desse ponto de vista que, depois, elabora aquilo a que chamará Ontologia Fundamental. Existiram pontos de toque entre a fenomenologia de ambos, mas também existiram pontos de divergência. Ambos estão presentes e marcam a filosofia de Heidegger em aspetos que vão sendo analisados ao longo deste capítulo e que são cruciais para entender o seu pensamento.

Vimos no ponto anterior que o Ser não se resume ao ente, mas que todo o ente tem o Ser enquanto fundamento que lhe permite ser aquilo que é. Assim sendo, o Ser transcende o ente ao não se resumir a ele, mas o Ser não é o puramente transcendente dado que ele é fundamento dos entes e, como tal, está em relação com estes. Daí que, para Heidegger, a via de acesso ao ontológico seja o ôntico. É aqui que entra a Fenomenologia na sua máxima “ir às coisas mesmas” no seu aparecer – fenómeno (em grego, *phainomenon*) é aquilo que aparece. A este propósito, escreveu Heidegger:

Que significa descrever “o mundo” como fenómeno? Permitir ver o que se mostra como “ente” no mundo. O primeiro passo será, pois, uma enumeração do que há “no” mundo: casas, árvores, homens, montanhas, astros. (...) A descrição fica-se pelo ente. É ôntica. Mas o que se procura é o ser. O “fenómeno”, em sentido fenomenológico, foi determinado formalmente como o que se mostra como ser e estrutura do ser.<sup>188</sup>

---

<sup>188</sup> HEIDEGGER, Martin: *SeT*, § 14, *op. cit.*, Gaos p. 76, Rivera p. 85.

Confira-se o texto da fonte consultada: «¿Qué puede significar describir “el mundo” como fenómeno? Hacer ver lo que se muestra como “ente” dentro del mundo. El primer paso consistiría entonces en una enumeración de lo que hay “en” el mundo: casas, árboles, hombres, montañas, astros. (...) La descripción queda retenida en el ente. Es óntica. Pero lo

Para o filósofo, as coisas mesmas são o que aparece, o que se mostra em si mesmo, entendido por ele como indícios de algo que se mostra, ainda que não totalmente. Assim, o Ser é o que se vela, porque não se limita a nenhum *phainomenon*, mas é também o que se desvela, no aparecer dos entes. Esse aparecer dá-se no mundo, “solo” da “mostração”, base onde se desenrola o ser dos entes, seja à maneira do *Dasein*, seja à maneira dos restantes entes.

Para Heidegger, a Fenomenologia é a intenção de ir ao que está patente, “vendo” o aparecer do que aparece (ou seja, do que está “aí”). E esse aparecer é importante por dois aspetos: por um lado, é o mostrar de algo que está “aí”, dado, disponível e acessível; e, por outro, é o anunciar de algo oculto, que não se mostra – o Ser. Heidegger deu privilégio à Fenomenologia porque ela é a intenção de ir às coisas mesmas, considerando-as como “aparecimento”. Esse “aparecimento” é “aparência” de algo e não o todo em si. Como já visto, Heidegger considera a “aparência” como indício, anunciação e, por o ser, compreende-se que aquilo que “é” não se restringe ao seu “aparecer”. É a abertura a algo mais: fica o caminho aberto para aceder ao Ser. Mas Heidegger quer ainda mais da Fenomenologia. Quer, como já vimos, que ela seja a intencionalidade de se dirigir às coisas mesmas, no seu aparecer; mas quer também que, sabendo que esse é o seu aparecer, o conhecimento deixe de ser das qualidades dos entes e passe a ser da estrutura do Ser dos entes. Significa isto, que Heidegger quer que a consideração de que aquilo que

---

*que se busca es el ser. el “fenómeno”, en sentido fenomenológico, fue determinado formalmente como lo que se muestra como ser y estructura de ser.»*

aparece dos entes seja a base para a negação de uma ciência que descreva e categorize as qualidades dos entes e que seja uma ciência que procure compreender a estrutura do Ser. No fundo, Heidegger ambiciona que a investigação seja, efetiva e verdadeiramente, do Ser e não dos entes. Diz o filósofo, nas lições *PHCT*, que a Fenomenologia deve «...propiciar que se veja o ente, enquanto ente, no seu Ser»<sup>189</sup>. Posto isto, dois aspetos são fulcrais:

1. O conhecimento do Ser deve ser uma compreensão da maneira de ser dos entes;
2. A compreensão do Ser só pode advir de uma análise da existência, dado que a existência é a forma de aparecer do *Dasein*.

Em síntese, a filosofia de Heidegger apresenta-se como projeto na medida em que o filósofo propõe todo um novo sistema de investigação filosófica, não negando a herança do passado, mas argumentando que ela não foi nem é suficiente. Assim, em Heidegger, o retorno à questão do Ser é para elaborar uma outra forma de a colocar e fundar uma outra metodologia para a abordar. Vimos, também, que ainda que o ontológico não possa ser identificado com o ôntico é o aparecer que torna possível o acesso ao Ser. Assim, é através do ôntico, ou seja, dos entes que se acede ao Ser. Analisaremos esta defesa no ponto que se segue.

---

<sup>189</sup> HEIDEGGER, Martin: *PHCT*, § 14, *op. cit.*, p. 172.

Confira-se o texto da fonte consultada: «...propiciar que se vea lo ente, en cuanto ente, en su ser.»

### 3. Analítica Existenciária – do existir ao Ser

Continuando a percorrer o caminho da análise do projeto heideggeriano, chega-se até ao ponto em que o ontológico tem relação com o ôntico, mas não se resume a ele, transcendendo-o. Assim, mostrando-se e ocultando-se, o Ser é o que funda tudo o que há e só através do que “há”, do que aparece, é que é possível aceder ao Ser. Temos, então, que o Ser, não sendo um existente à maneira dos entes que existem no mundo, pode ser compreendido através de um ente em específico: o *Dasein*. Resumindo, o processo metodológico para responder à pergunta pelo sentido do Ser é realizado na direção do *Dasein* para o Ser. Heidegger expressou-o da seguinte forma:

O nosso tema é, pois, o existir em cada ocasião; a nossa tarefa: pô-lo de tal maneira à vista do entendimento que se possam distinguir nele mesmo os traços fundamentais do seu ser.<sup>190</sup>

Chegamos à designação que Heidegger dá ao método de análise da existência com a finalidade de compreender o sentido do Ser: «Analítica Existenciária», ou seja, uma analítica dos elementos fundantes da existência. Esta análise visa a compreensão da existência enquanto forma de ser, meio através do qual se acede ao Ser. O objetivo é, portanto, compreender a constituição do Ser do ente que existe ou, como o próprio Heidegger escreveu,

---

<sup>190</sup> HEIDEGGER, Martin: *OHF*, § 10, *op. cit.*, p. 68.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*Nuestro tema es, pues, el existir en cada ocasión; nuestro cometido: ponerlo de tal manera a la vista del entender que se puedan distinguir en él mismo los rasgos fundamentales de su ser.*»

«... chegar a destacar, mediante a interpretação, o carácter de ser do existir»<sup>191</sup>. Do existir ao Ser: este é o caminho que faz a «Analítica Existenciária». Esta analítica, exegese do existir na sua especificidade, é realizável através de uma hermenêutica da facticidade, ou seja, da interpretação do existir que é sempre fáctico. Este deve ser, escreveu Heidegger, o fundamento do trabalho filosófico: a ida ao que aparece para chegar ao seu sentido, ou seja, ao seu fundamento:

Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas distintas no conjunto das disciplinas da filosofia. Estes dois termos caracterizam a filosofia mesma no seu objeto e no seu modo de tratá-lo. A filosofia é uma ontologia fenomenológica que tem o seu ponto de partida na hermenêutica do Dasein, a qual, como analítica da existência, ata a ponta do fio condutor de todo o questionamento filosófico ali onde toda a questão filosófica surge e retorna.<sup>192</sup>

Às perguntas anteriormente expostas de “como aceder ao Ser?” e “como compreender o Ser?” pode-se, agora, responder que se acede ao Ser através do *Dasein*<sup>193</sup>, existência enquanto aí-do-Ser que somos todos nós, humanos.

---

<sup>191</sup> HEIDEGGER, Martin: *OHF*, § 10, *op. cit.*, p. 71.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*No hay que olvidar que lo único que aquí importa (...) es llegar a destacar mediante la interpretación el carácter de ser del existir.*»

<sup>192</sup> HEIDEGGER, Martin: *SeT*, § 7, *op. cit.*, Gaos p. 49, Rivera p. 58.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la existencia, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste surge y en el que, a su vez, repercute.*»

<sup>193</sup> Tal como foi mencionado no início deste capítulo, surge-nos o conceito, central em Heidegger, de *Dasein*. No prólogo à edição portuguesa de *Holzwege (Caminhos de Floresta)*, Irene Borges Duarte, explica a opção pela tradução de *Dasein* por aí-ser, ainda que assumindo

Ao modo de ser do *Dasein* acede-se sendo, compreendendo o que a analítica existenciária expõe através da interpretação dos existenciários<sup>194</sup> [*Existentialien*], ou seja, caracteres ou categorias de ser do *Dasein*. Explicitar-se-á tudo isto em seguida enquanto se expõe um dos conceitos centrais do projeto heideggeriano – *Dasein*.

---

a decisão, já aplicada por muitos tradutores de diversas línguas, de não utilizar uma tradução do termo, mas sim o próprio conceito alemão. Tal decisão foi respeitada por mim neste trabalho de investigação por considerar que é um conceito que, após o conhecimento do alcance da sua significação, é de fácil leitura no âmbito textual, não constituindo um elemento estranho no texto em português. Contudo, não podemos deixar de expor o sentido de *Dasein*: *Da-sein*, em que *Da* significa “aí” e *Sein* significa “Ser”, palavra alemã que, na sua junção, se traduziria habitualmente por “existência”. Todavia, o sentido filosófico que Heidegger conota ao conceito não o permite considerar como existência, à maneira como a entendemos no senso comum. Assim, e no sentido heideggeriano, *Dasein* é o aí-Ser, em que o “aí” é abertura, isto é, «mostração fenomenológico-aletheiológica» como refere Borges-Duarte no prólogo da já referida obra *Caminhos de Floresta*. (HEIDEGGER, Martin (1949) *Holzwege*, tradução portuguesa no âmbito do projeto de investigação “Heidegger em Português. Investigação e tradução da obra de Martin Heidegger”: *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, prólogo à edição portuguesa de Irene Borges-Duarte, p. XIV.)

Enquanto aí-do-Ser, o *Dasein* é um ente que tem como forma de ser, ser o aí-do-Ser, ou seja, ser abertura ao Ser através da existência. E esse ente é o ser humano, ente que compreende, que sente e que fala, ou seja, que cuida. Mas não nos alongamos mais na exploração do significado deste conceito uma vez que essa análise estará presente ao longo de todo este capítulo.

<sup>194</sup> Na sua senda pelos conceitos mais adequados para expressar o que pretendia transmitir, no âmbito do seu projeto de Ontologia Fundamental, Heidegger cria o conceito de «existenciário» [*Existentialien*] utilizando uma designação não habitual em alemão. A designação habitual em alemão é, em oposição, *Existenziell* que traduzido para português seria «existencial». Para Heidegger a criação do neologismo e a não utilização de «existencial» justifica-se pela oposição entre o que é ontológico e o que é ôntico. Assim, se «existencial» se refere às qualidades ônticas dos entes, «existenciário», na tradução de Jose Gaos de *SeT*, servirá para nomear os seus caracteres ontológicos.

#### **4. *Dasein* – o ente que, sendo, compreende o Ser**

“Eu sou”: esta afirmação, que qualquer ser humano profere, está carregada de compreensão do Ser e, no entanto, quando se pergunta “o que é Ser?”, a questão fica sem uma resposta clara e inequívoca. Heidegger, consciente desta compreensão “insuficiente”, pretende um outro caminho. À pergunta pelo Ser, junta-se a pergunta de como aceder ao Ser: quem é o *Dasein* – esse ente através do qual se acede ao Ser?

Dizer “eu sou” é uma afirmação acerca do “eu”, caracterizando-o no seu ser. É, portanto, a afirmação que atribui a qualidade de ser, entendida no senso comum como existência. Faz-se corresponder o “eu sou” a “eu existo” porque, de facto, somos enquanto existimos, vivendo no mundo. Assim, “eu sou” é a afirmação da existência, de ser “aqui”, agora, efetivamente. Mas é, também, a afirmação de ser, de “ir sendo”, existindo. O “eu sou” é abertura ao Ser, abertura porque é a minha maneira própria de existir que é ir sendo. Analisar-se-á isto para uma melhor compreensão.

*Dasein* é o aí-do-Ser, abertura ao Ser na existência mundana. *Dasein* é o ser humano no seu existir próprio e é esse existir próprio o objeto de estudo da Hermenêutica da Facticidade, formulação anterior a *SeT* e que se torna em Analítica Existenciária.

Antes de mais, há que esclarecer uma questão: se o *Dasein* é “eu mesmo”, portanto, o ser humano concreto, na sua vida quotidiana, porque é

que Heidegger utilizou o conceito de *Dasein* e não o conceito de “ser humano”? O próprio filósofo justifica a não utilização do conceito de ser humano quando escreveu:

Ao chamar “homem” ao existente que se vai investigar põe-se já de antemão dentro de uma determinada concepção categorial, posto que o exame se leva a cabo seguindo a pauta da definição tradicional de “animal racional”.<sup>195</sup>

Heidegger não fala de ser humano por uma outra razão. Para ele, não se trata de entender este ente na sua “humanidade”, mas enquanto abertura e dádiva de sentido, na sua quotidianidade mais imediata, ou seja, no “como” de ir sendo na sua facticidade. O interesse reside no Ser, no seu “aí” (existência fáctica e quotidiana) enquanto maneira de ser específica, que é abertura ao Ser em geral, e não na predicação das propriedades e qualidades do ser humano à maneira de uma qualquer ciência ôntica.

A afirmação “eu sou” é, portanto, a manifestação de uma compreensão ainda insuficiente, como referido. Contudo, há que considerar que é, de facto, já uma compreensão, ou seja, o “eu sou” é o exercício de ir sendo e nele o *Dasein* se compreende. É uma espécie de consciência de si mesmo como existente que é, afinal, ex-sistente<sup>196</sup>, pois é o aí-do-Ser. Parece óbvio tal

---

<sup>195</sup> HEIDEGGER, Martin: *OHF*, § 5, *op. cit.*, p. 46.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*Al llamar “hombre” al existente que se va a investigar se le pone ya de antemano dentro de una determinada concepción categorial, puesto que el examen se lleva a cabo siguiendo la pauta de la definición tradicional de “animal rationale”.*»

<sup>196</sup> Mais um dos neologismos de Heidegger é o conceito de ex-sistência [*Eksistenz*]. Na sua senda de conceitos que consigam expressar convenientemente o sentido do Ser, saindo da nomenclatura tradicional, que criou também uma concepção tradicional, Heidegger caracteriza a existência do *Dasein* como ex-sistência, ou seja, como existência fora de si, lançada ao futuro e



“encontro” de si consigo mesmo. Até Descartes o expressou tão claramente na sua máxima de certeza indubitável: «penso, logo existo!». E, afinal, que outro ente afirma “eu sou” senão o ser humano? A especificidade do ser humano, está no acesso ao Ser através de uma compreensão afetiva que se desenvolve na linguagem. O ser humano é, portanto, o ente que, sendo, compreende e o seu “ir sendo” é compreensão da sua existência e do que lhe vem ao encontro no mundo em que está imerso.

Voltamos, agora, um pouco à herança fenomenológica de Husserl em Heidegger para explicitar o *Dasein* como compreensão. Para Heidegger, o ser humano compreende mas, ao contrário do esquema husserliano, ele não é um sujeito cognoscente. Para Heidegger, o ser humano é o ente que, no simples facto de ir sendo, se abre afetiva e compreensivamente ao mundo, ou seja, a ele e ao que está em torno. Ele não é o sujeito de um processo de conhecimento, mas sim um existente cuja forma de ser é a da compreensão. A sua abertura não é racionalidade, mas afetividade que compreende, “construindo” uma compreensão afetiva do mundo (diria, para reforçar, uma compreensão significativa do mundo).

Enquanto “sendo aí”, no mundo, a forma de ser do *Dasein* é “ir sendo” e é nessa forma que encontra o que existe em torno e se encontra a si mesmo. Assim, em Heidegger a afirmação “eu sou” não advém da intencionalidade da consciência que “sai de si” e se vê a si mesma, mas da inevitável imersão na

---

ao passado, aberta não só às suas possibilidades de ser mas também ao próprio Ser enquanto compreensão afetiva articulada em discurso (a sua forma de ser própria).

vida, sendo. Destaca-se a importância do sentir e da angústia, marcas da forma de ex-sistir do *Dasein*, uma ex-sistência marcada pela afetividade. O professor e investigador Félix Duque evidenciou a importância do sentimento em Heidegger:

Reparem que, para Heidegger, os «sentimentos» não constituem um fenómeno secundário, algo como uma coloração afetiva que acompanha o pensar e o querer do homem. Pelo contrário, o sentimento é a *relação originária*, a conexão entre o ente e nós mesmos, em que já *sempre* nos encontramos. É, pois, a abertura mesma: a abertura... do ser, abrigada no *Da do Dasein*.<sup>197</sup>

Na compreensão do modo de ser do *Dasein*, a angústia tem um papel fundamental. A ex-sistência é vivida como angústia. Heidegger é claro quando, em *SeT*, dedica boa parte da sua explicitação introdutória sobre o **cuidado** ao conceito de angústia:

O angustiar-se é, enquanto disposição afetiva, um modo de ser-no-mundo; o ante-quê da angústia é o ser-no-mundo em condição de lançado; aquilo por que a angústia se angustia é o poder-ser-no-mundo.<sup>198</sup>

Marca da afetividade do *Dasein*, a angústia, é, tão simplesmente, a forma de se perceber no mundo, lançado [*geworfen*] a possibilidades (ao

---

<sup>197</sup> DUQUE, Félix (2002) *En Torno al Humanismo – Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Editorial Tecnos, p. 49.

<sup>198</sup> HEIDEGGER, Martin: *SeT*, § 41, *op. cit.*, Gaos p. 211, Rivera p. 209.

Confira-se o texto da fonte consultada: «...*el angustiarse, en cuanto disposición afectiva, es una manera de estar-en-el-mundo; el ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en condición de arrojado; aquello por lo que la angustia se angustia es el poder-estar-en-el-mundo.*»

poder-ser no mundo). Ser-no-mundo [*In-der-Welt-sein*], mundana e temporalmente, é angústia e ela é o sentir da confrontação do *Dasein* com a sua finitude – a morte. Importa esclarecer que, para Heidegger, angústia não é o mesmo que medo, nem o é neste sentido temeroso. No que diz respeito à morte, a angústia é encarar a indeterminação do seu “quando”, ela que é o findar das possibilidades, do poder-ser, da abertura ex-stática. E escreveu Heidegger: «A indeterminação da morte abre-se originalmente na angústia»<sup>199</sup>. A sua existência é angústia, porque o *Dasein* é um contínuo a cumprir-se, a fazer-se. Ir sendo é a sua maneira de existir e esse ir sendo apresenta-nos o “aí” que abre o “ainda não”. Ir sendo é a marca da indefinição, da indeterminação e é, também, inscrição na continuidade temporal. Ir sendo é seguir sendo, ou seja, temporalização, como concluirá Heidegger. No fundo, é a abertura da vida a viver. Sendo aberto, o *Dasein* é o indeterminado e, portanto, o puro possível, cuja única certeza do horizonte que se estende à sua frente é a morte. Deste modo, o *Dasein* é o “ainda não”, uma vez que é abertura ao possível e, como tal, indeterminação. E está já sempre lançado neste poder-ser para ser aquilo que ainda não é, como Heidegger escreveu: «O *Dasein* tem de “chegar a ser”, ele mesmo, o que ainda não é»<sup>200</sup>. A abertura é, portanto, a característica fundamental da maneira de ser do *Dasein* e confirma o que atrás foi apontado: o ser não se resume a nenhum ente, nem

---

<sup>199</sup> *Ibidem*, § 62, *op. cit.*, Gaos p. 335, Rivera p. 324.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*La indeterminación de la muerte se abre originariamente en la angustia.*»

<sup>200</sup> *Ibidem*, § 48, *op. cit.*, Gaos p. 266, Rivera p. 260.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*El Dasein tiene que devenir, es decir, ser, él mismo, lo que todavía no es.*»

ao *Dasein*, pois que sendo inevitável abertura, o *Dasein* é o “ainda não”. E este “ainda não” não é negatividade ou menoridade, mas um “a caminho de ser...” que o impele sempre “a ser”. O mundo é o solo fértil de possibilidades de ser que, por se apresentarem como possibilidades, representam um “ainda não” que ele é e que o angustia. Essa angústia não o inibe, pelo contrário fá-lo sentir como possibilidade lançada com a **responsabilidade** de se cumprir, “indo sendo”, como escreveu Heidegger: «A angústia revela no *Dasein* o estar virado para o mais próprio poder-ser, isto é, revela o seu ser livre para a liberdade de se escolher e tomar-se a si mesmo entre mãos». <sup>201</sup>

Voltemos ao *Dasein* como aquele que sou “eu mesmo”, portanto, o ser humano. Vimos como ele é o ente que acede ao Ser, pelo facto de ser o ente cuja compreensão é um dos seus modos de ser constitutivos. Eu, sendo, levo em mim o Ser. E porque a compreensão é forma de “ir sendo” na sua especificidade, a compreensão do Ser dá-se na abertura afetiva que é a existência do *Dasein*, inserido num mundo com outros.

---

<sup>201</sup> *Ibidem*, § 40, *op. cit.*, Gaos p. 208, Rivera p. 206.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*La angustia revela en el Dasein el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos.*»

## 5. Ser-no-mundo – existir situado e em relação

No ponto anterior, expuseram-se as estruturas do estado de aberto que caracterizam o *Dasein*, que são: a compreensão, a afetividade, a fala/discurso e a queda (estado de lançado no mundo). Sendo existência, o *Dasein* é no mundo, lançado na sua abertura de ser aquilo que ele pode ser. Ao caracterizar o *Dasein* como ente que “segue sendo”, Heidegger aponta que a analítica deve ser da sua maneira de ser e não das suas propriedades. E, sendo, o *Dasein* é o “ainda não”, ou seja, o indeterminado, o inacabado, o continuamente “a ser”, mutável e possível. Em linguagem aristotélica, poder-se-ia dizer que se trata de estar em potência, diferente de estar em ato, definido, determinado, portanto, terminado. Assim, considero que este modo de ser-no-mundo do *Dasein* é forma dinâmica e interessada. Dinâmica, no sentido de ser aberta às possibilidades, e interessada, no sentido de ser uma intencionalidade originária, através do **cuidado**.

Temos, então, que *Dasein* é o aí-do-Ser e esse “aí” é-o no contexto da quotidianidade da vivência no mundo. *Dasein* é, como já vimos, ser-no-mundo, e ser-no-mundo é relação: relação consigo mesmo enquanto ente, que é também relação com o Ser; relação com os outros entes que Heidegger designou de “úteis”, pois que se apresentam “à mão” [*Zuhanden*] e a relação que fundam é a da utilidade ou serventia; e relação com os outros *Dasein*. É nesta consideração do *Dasein* como ente em relação (“ser relativamente a”) que nos iremos deter neste e nos pontos seguintes deste capítulo porque é na

relação, enquanto pura abertura, que reside o que interessa compreender em Heidegger no âmbito desta investigação: o **cuidado**. É na base da relação que veremos que o *Dasein* tem uma existência interessada: o mundo não lhe é indiferente e essa falta de indiferença é por conta do **cuidado**, estrutura ontológica fundamental do *Dasein* e que se cumpre nas relações que o *Dasein* estabelece na inevitabilidade do seu ex-sistir. Ao ser-no-mundo, o *Dasein* é ser-em, ou seja, ser situado, ser o “aí” do que se “dá” como mundo. Mas, como já vimos, esse ser-em é um ser-com<sup>202</sup>, ou seja, a sua situação é a da relação. Ser-em é ser-com, ou seja, ser-no-mundo é ser-com-outros. Assim, a existência não é nem isolada nem indiferente ao que se apresenta ao redor. Heidegger expressou-o claramente quando escreveu o seguinte:

Des-alienação e direção caracterizam, enquanto caracteres constitutivos do ser-em, a espacialidade do *Dasein*: o seu estar no espaço intramundano descoberto em ocupação circunspetiva.<sup>203</sup>

Recapitemos aquilo que, até agora, se analisou. O *Dasein* é o ente que, sendo, é no mundo e, desse modo, ser-no-mundo é no sentido de estar-endo-no-mundo, uma continuidade ativa, que se escolhe incessantemente, que se cumpre, se realiza constantemente, não por querer, mas porque é do

---

<sup>202</sup> Esclarece-se o sentido de ser-em e ser-com: ser-em marca a situação do *Dasein* de estar lançado no mundo e ser-com marca a relação que o *Dasein* tem com tudo quanto há no mundo.

<sup>203</sup> HEIDEGGER, Martin: *SeT*, § 23, *op. cit.*, Gaos p. 125, Rivera p. 130.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*Des-alejación y direccionalidad determinan, en cuanto caracteres constitutivos del estar-en, la espacialidad del Dasein: se estar en el espacio intramundano descubierto en ocupación circunspetiva.*»

seu Ser. Estar-sendo-no-mundo não é uma situação isolada, nem no tempo nem no espaço: “ir sendo” é continuar a ser no *continuum* da “linha” temporal e estar situado não é estar numa espacialidade preenchida pelo seu corpo. É, sim, trama de relações específicas e diferentes com o circundante, mundo que não lhe é indiferente, porque o *Dasein* é ser-com e esse coexistir é da sua constituição mais original, ontológica portanto. As relações que fundam o estar-sendo-no-mundo que atrás já foi distinguido (consigo mesmo, com os entes intramundanos e com os outros *Dasein*) dão não só o carácter de interesse pelo em torno, mas também o carácter de abertura e continuidade à existência fáctica do *Dasein*. A sua existência no mundo funde-se no tempo ou, como expressou o próprio Heidegger, temporaliza-se no tempo, porque o *Dasein* é puro “movimento” de continuidade no seu “ir sendo”. Como o sabemos? Pelo “sido”, marca dessa continuidade temporal que já vem, que continua no “aí” e que continuará no “porvir”. Deste modo, o *Dasein* é, a meu ver, existência dinâmica em dois sentidos: dinâmica temporal e dinâmica relacional. E é nesta dupla dinâmica que se inscreve o **cuidado** como estrutura ontológica, base de todos os caracteres existenciários da vida fáctica e quotidiana do *Dasein*.

## 6. O tempo como horizonte de compreensão do Ser

O *Dasein* é temporalidade, como explicou Heidegger:

Resumindo, diria: tempo é ser-aí. O ser-aí é o meu carácter de em-cada-momento-respetivamente no que está por vir no antecipar do trânsito, certo embora indeterminado.<sup>204</sup>

Quando se fala em temporalidade, não se fala de passado, presente ou futuro, designações também elas de compreensão tradicional, mas sim do “sido”, do “aí” e do “porvir”, em que o “aí” é encontro consigo mesmo e compreensão de haver um “sido” e um “porvir”, um “já” e uma “promessa”, respetivamente: «O antecipar-se-a-si funda-se no futuro. O estar-já-em... acusa em si o haver-sido. O estar-no-meio-de... é possível pela presentificação».<sup>205</sup>

O *Dasein* está “sendo”, ou seja, mesmo no seu “aí”, situado, ele é dinamismo existencial: é um existente dinâmico, aberto e indeterminado. A sua existência inscreve-se num *continuum* desde o já sido até às possibilidades que se apresentam, horizonte indeterminado que caracteriza a sua existência (abertura ao “ainda não” mas “em vias de”). Assim, o tempo é o “solo” em que assenta a efetiva vivência quotidiana do *Dasein*. Ele é, portanto, a possibilidade

---

<sup>204</sup> HEIDEGGER, Martin (1924) *Der Begriff der Zeit*, tradução portuguesa de Irene Borges Duarte: *O Conceito de Tempo*, Lisboa, Fim de Século, 2003, p. 69.

<sup>205</sup> HEIDEGGER, Martin: *SeT*, § 65, *op. cit.*, Gaos p. 355, Rivera p. 342. Confira-se o texto da fonte consultada: «*El anteciparse-a-sí se funda en el futuro. El estar-ya-en... acusa en sí el haber-sido. El estar-en-medio-de... es posible por la presentación.*»



da vivência e da compreensão da vivência. Deste modo, só no tempo se pode compreender o *Dasein* e, conseqüentemente, o Ser.

O final da sua obra-mestra – *SeT* – (ainda que obra inacabada tendo em conta o projeto do filósofo), foi exatamente o de chegar ao tempo como horizonte de toda a interpretação e compreensão do Ser. O tempo tem, por um lado, a importância de ser a base onde o *Dasein* existe e, como tal, “aparece” ou “se mostra” vivendo; e, por outro, onde ele mesmo se consegue compreender, acedendo, assim, a uma compreensão do Ser.

A investigadora e tradutora Irene Borges-Duarte coloca muito bem esta questão do tempo em Heidegger quando assim escreveu:

A questão do tempo surge, pois, na filosofia heideggeriana como um momento da sua própria experiência pensante, procurando fenomenologicamente trazer à palavra o que, habitualmente, se oculta atrás do “véu” de objetividade, que caracteriza a abordagem científica estrita, inclusive na pretensão husserliana de “rigor” à maneira das ciências exatas e do “véu” de mero pragmatismo da atitude naïf, pré-científica, que sem obliquidade, só toma por verdadeiro – *wahrnehmen*, a palavra alemã para “percepção” – o que rectamente tem à mão, o imediatamente presente ou suscetível de se tornar presente, na representação. Não parte do problema do tempo: chega a ele, ao procurar caracterizar o modo fáctico de surgir do sentido. Esse modo, o “como” da vida fáctica, é o tempo.<sup>206</sup>

---

<sup>206</sup> BORGES DUARTE, Irene (2009) "O tempo do cuidado e o tempo do mundo. Um núcleo conceptual heideggeriano." in *Razão e liberdade. Homenagem ao Prof. Carmo Ferreira*, Lisboa, C.F.U.L., 2009, pp. 1391-1405, p. 1393.

O *Dasein*, na sua existência mundana, é temporalidade. Na temporalidade se “dá” a sua existência até à morte e só nela é possível a compreensão do Ser.

## 7. O cuidado – estrutura originária do *Dasein*

Após este breve percurso pelo projeto heideggeriano, chegámos, agora, ao que nos instigou a percorrer tal caminho: o entendimento do **cuidado** como ser do *Dasein*. Tentarei fazer a análise deste conceito basilar no projeto heideggeriano sendo fiel ao filósofo, sobretudo no que diz respeito à significação dos conceitos usados por ele.

“Tem cuidado!”, dizemos nós a uma criança que se pendura de uma varanda e cujo atrevimento nos parece poder resultar numa aparatosa e dolorosa queda. “Cuido dos meus pais, pois já são idosos e já não podem tomar conta de si mesmos”, explicamos nós, indicando a atenção que prestamos a outrem, zelando pelo seu bem-estar. Em ambos os casos, o **cuidado** refere-se ao trato que damos ao corpo, sabendo-o vulnerável, numa preocupação com o bem-estar físico dos visados. Há dois aspetos a apontar nesta consideração do **cuidado** no nosso quotidiano: cuidado é tratar do corpo para acautelar a sobrevivência, mas também é atenção dispensada a algo, direção de nós para outros, tomando-os como importantes para nós, como nos

---

exemplos aqui considerados. Este último aspecto é o do **cuidado** enquanto preocupação de um ser humano para com outro(s). Este sentido do **cuidado** não é, para nós humanos, estranho na vivência diária: parece-nos óbvio que só existe **cuidado** se existirem, pelo menos, dois que estabelecem entre si uma relação de atenção, em que cada um importa ao outro e, assim, ambos subsistem melhor. Trata-se das relações humanas na sua necessária reciprocidade: necessária, porque se trata de sobreviver; reciprocidade, porque somos teia de relações e não existência isolada. Neste sentido, **cuidado** é ligar-se a um outro na forma da atenção, preocupando-se e atendendo ao outro no que lhe fará falta. Assim, o **cuidado** é entendido como união, no sentido da entreajuda, tendo por base o afeto que sentimos por outrem. Para Heidegger, o **cuidado** é esta atenção, ou ocupação, por outrem, mas também por tudo o que rodeia. O **cuidado** marca, portanto, a existência interessada, des-alienada do ser humano.

No seguimento do raciocínio anterior, eis duas questões: qual é a origem do **cuidado**? Ou, melhor dizendo, de onde surge, em nós, o **cuidado** pelo outro? Vejamos aquelas que parecem ser as diversas variantes. Podemos ser obrigados ao **cuidado** por imposições da profissão, como, por exemplo, os cuidados médicos. Podemos ser obrigados pela nossa própria consciência, claramente falando da consciência moral (o sentido do dever), como poderá ser a base do exemplo exposto anteriormente: cuidamos de pais idosos ou filhos crianças, porque a nossa consciência, educada na responsabilidade familiar, nos impõe isso mesmo. Mas também podemos cuidar de pais idosos e filhos crianças porque, simplesmente, temos uma ligação afetiva com eles. Podemos,

ainda, cuidar dos outros, porque a nossa maneira de ser é exatamente essa. Neste último sentido, não se trata de um dever aprendido, mas de um cumprimento de si como pessoa que, *a priori*, tem essa forma de ser: ser **cuidado**. De todos os sentidos, é este último que Heidegger considerou. Contudo, para o filósofo, o **cuidado** não é só a “atividade” da atenção. O filósofo aponta que o descuido também é **cuidado**. A forma de ser-no-mundo, que pode ser tanto preocupada e ativa, como despreocupada e passiva, é **cuidado**. Mas importa destacar que, de qualquer das formas, é uma forma de ser-no-mundo afetiva.

Tendo em conta o contexto desta investigação, **cuidado** não é o exercício de uma obrigação familiar ou profissional que, em qualquer dos casos, é adquirido, uma vez que é aprendido, ou pela educação, ou pelo exercício profissional. **Cuidado** é mais do que isso, desde logo porque ele é anterior a tudo isto. Na perspectiva ontológica heideggeriana, o **cuidado** não é aprendido, dado que ele é a estrutura prévia, ou seja, ontológica do *Dasein*. Assim posto, o **cuidado** não é obrigação ou sentimentalismo, não é sequer um comportamento, mas sim uma estrutura *a priori*, articulação que unifica a forma de ser-no-mundo do aí-do-Ser. Heidegger colocou-o da seguinte forma:

A totalidade da constituição do *Dasein* não é algo simples na sua unidade, senão que mostra uma articulação estrutural que se expressa no conceito existencial de cuidado.<sup>207</sup>

---

<sup>207</sup> HEIDEGGER, Martin: *SeT*, § 42, *op. cit.*, Gaos p. 220, Rivera p. 217.

Ao colocar o **cuidado** como estrutura ontológica do *Dasein*, Heidegger compreende-o como seu elemento unificador, ou seja, o **cuidado** é a estrutura ontológica articulada dos vários existenciários constitutivos do *Dasein*. Deste modo, Heidegger colocou o **cuidado** como estrutura inerente, própria, inata – *a priori*, como marca do Ser na quotidianidade do *Dasein*. O **cuidado** assim entendido, como estrutural e estruturante, é o modo de ser mais próprio e originário do *Dasein*. Isto quer dizer que, no seu ser, o *Dasein* é **cuidado**. Entendendo o **cuidado** na análise heideggeriana, não há uma aprendizagem ou aquisição do **cuidado**. Há, simplesmente, vivência, porque a vivência no mundo com os outros (condição do *Dasein*) é **cuidado**.

Hervé Pasqua, na sua obra de análise a *SeT* de Heidegger, apontou bem este entendimento que Heidegger fez do **cuidado** quando escreveu o seguinte:

O cuidado precede todo o comportamento, toda a situação. Não seria possível reduzi-lo a um ato particular ou a uma tendência psicológica como o impulso ou a inclinação. Todos estes fenómenos, longe de explicar o cuidado, fundamentam-se pelo contrário nele, porque este lhes é anterior.<sup>208</sup>

Mais à frente no seu texto, Pasqua expressou, clara e perfeitamente, a importância do conceito de **cuidado** em Heidegger da seguinte forma:

---

Confira-se o texto da fonte consultada: «*La totalidad de la constitución del Dasein no es, por consiguiente, algo simple en su unidad, sino que muestra una articulación estructural que se expresa en el concepto existencial del cuidado.*»

<sup>208</sup> PASQUA, Hervé (1993) *Introduction à la lecture de Être et Temps de Martin Heidegger*, tradução portuguesa de Joana Chaves: *Introdução à Leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 100.

«Tratava-se de pôr a descoberto o fundamento ontológico do ente que nós somos e que designámos por *Dasein*».<sup>209</sup>

Aliás, foi assim que Heidegger começou o seu tratamento do **cuidado** em *SeT*, § 39, quando colocou a pergunta que, no seu entender, seria aquela que levaria à análise fundamental do *Dasein* e que culminaria na defesa do **cuidado** como o seu ser: «Como se pode determinar, de um ponto de vista ontológico-existenciário, a totalidade do todo estrutural do que se mostra?»<sup>210</sup> E, mais à frente, no mesmo parágrafo, Heidegger torna a perguntar: «Será possível captar, na sua totalidade, este todo estrutural da quotidianidade do *Dasein*?»<sup>211</sup> Heidegger refere-se a este fundamento como “estrutura”, ou seja, o **cuidado** é a estrutura originária do *Dasein*. A investigadora e tradutora Françoise Dastur expressou bem esta compreensão de Heidegger de estrutura como unidade da multiplicidade que é o *Dasein*, quando escreveu o seguinte:

Dizer, pelo contrário, que o «ser-no-mundo é uma estrutura originalmente e constantemente total» significa que o *Dasein* nunca perde a sua «integridade», que ela perdura no tempo, porque ele é formado não por partes mas por «momentos» inseparáveis uns dos outros. Vê-se aqui claramente que Heidegger, ao utilizar o termo “estrutura” para designar o que não pode ser compreendido como uma simples composição de elementos quer enfatizar o carácter

---

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>210</sup> HEIDEGGER, Martin: *SeT*, § 39, *op. cit.*, Gaos p. 200, Rivera p. 199. Confira-se o texto da fonte consultada: «¿Cómo ha de ser determinada desde un punto de vista ontológico-existencial la totalidad del todo estructural que se ha mostrado?»

<sup>211</sup> *Ibidem*, § 39, Gaos p. 201, Rivera p. 200. Confira-se o texto da fonte consultada: «¿Será posible captar en su totalidad este todo estructural de la cotidianidad del *Dasein*?»

radicalmente relacional (e não substancial) e a interdependência recíproca dos existenciários.<sup>212</sup>

Mas retomemos a argumentação heideggeriana e analisemos como chegou o filósofo ao **cuidado** como estrutura ontológica do *Dasein*. Em *SeT*, § 42, Heidegger expõe aquela a que ele chama de «autointerpretação pré ontológica do *Dasein*»: a fábula da *Cura* de Higino, uma explicação da origem do ser humano que foca, a meu ver, dois aspetos importantes:

1. O ser humano é constituído por corpo, alma e um outro elemento: o **cuidado**;
2. O **cuidado** é a origem do ser do ser humano que, enquanto estiver no mundo, ou seja, enquanto viver, deve o seu ser ao **cuidado**.

Vejam os que consta da dita fábula:

Certo dia, ao atravessar um rio, o Cuidado (*Cura*) viu um terreno de barro. Pensativo, tomou um pouco de barro e começou a dar-lhe forma. Enquanto refletia sobre o que tinha feito, apareceu Júpiter. Cuidado pediu que lhe insuflasse espírito. Júpiter acedeu de bom grado. Quando, porém Cuidado quis dar um nome à criatura que havia moldado, Júpiter proibiu-lho, exigindo que lhe fosse imposto o seu nome. Enquanto Júpiter e o Cuidado discutiam, surgiu a Terra (*Tellus*). Mas quando também ela quis dar o seu nome à criatura, por ter sido feita de barro, que era um pedaço do seu corpo, começou uma grande discussão. De comum acordo, pediram a Saturno que

---

<sup>212</sup> DASTUR, Françoise (1990) *Heidegger et la question du temps*, tradução portuguesa de João Paz: *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, pp. 61 e 62.

fizesse de juiz. E ele tomou a seguinte decisão, que pareceu justa: Júpiter, porque lhe deu o espírito, receberá de volta este espírito, por ocasião da morte dessa criatura. A Terra, que lhe deu o corpo, receberá, também de volta o seu corpo, quando a criatura morrer. Ao Cuidado, porém, que moldou a criatura, ficará esta entregue durante a sua vida. E uma vez que há entre vós acalorada discussão acerca do nome, decido eu que esta criatura será chamada Homem (*homo*), isto é, feita de *humus*, que significa terra fértil.<sup>213</sup>

Nesta explicação, o **cuidado** é aquilo que molda o ser humano, ou seja, que lhe confere especificidade. Outro aspeto a reter da fábula é que o ser humano fica entregue ao **cuidado** (*Cura*) durante a vida. Significa que, enquanto se desenrolar a sua vida, o ser humano é **cuidado** e será o **cuidado** aquilo que caracterizará, mais originalmente, a sua existência. A utilização da fábula foi a forma de Heidegger afirmar que a compreensão do ser humano como **cuidado** já estava patente em formas de explicação e conhecimento que não são científicas, mas sim pré-científicas. Irene Borges Duarte analisou esta utilização da fábula pelo filósofo da seguinte forma:

No entanto, o essencial parece-me ser: a condição humana não é cunhada nem pelo espírito, nem pelo corpo, que lhe são emprestados em vida, mas que com a morte se dissolvem e retornam a quem lhos emprestou, mas por aquilo que lhe deu forma – o Cuidado, que o transe e mantém em vida.<sup>214</sup>

---

<sup>213</sup> Tradução portuguesa de Irene Borges Duarte no artigo: “A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo”, in HENRIQUES, Fernanda (org.): *Ecos de Palavras Dadas. Maria de Lourdes Pintasilgo cinco anos depois*, op. cit., p. 119.

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 120.



E, mais à frente no seu texto, acrescenta:

Ou seja: não é a distinção de alma e corpo e a sua união constitutiva o que caracteriza ontologicamente o humano, mas o seu levar o ser no seu ser, ocupando-se dele, de si, cuidando de e tendo cuidado, desvelando-se por e no viver.<sup>215</sup>

“Ter cuidado” é viver, fazendo pela vida diariamente. E mesmo quando o ser humano (*Dasein*) assume uma apatia que a nada atende, ele mantém-se a cuidar, dado que é essa a sua maneira de ser-no-mundo, existindo abertamente, sendo e ainda não sendo. **Cuidado** é viver a vida no seu desenrolar quotidiano.

## 8. O cuidado enquanto abertura dirigida e afetiva

Vimos anteriormente que o *Dasein* se caracteriza por ser-em (no mundo) e ser-com (os outros). Registámos, inclusivamente, como estas características da sua maneira específica de ser fazem dele um ente dinâmico e em relação. Iremos, agora, analisar o que esta especificidade de ser-no-mundo e ser-com-os-outros tem a ver com o **cuidado** enquanto estrutura originária do *Dasein*.

Heidegger identificou dois modos de ser-no-mundo, não distintos mas complementares, a saber:

---

<sup>215</sup> *Ibidem*.

1. Ver-em-torno;
2. Cuidar de.

O primeiro diz respeito à interpenetração do *Dasein* no mundo, mundo no qual se vê inserido com outros e, portanto, não é isolado porque não está só. A comunhão com os restantes entes do mundo é, como já vimos, condição existencial à qual o *Dasein* não consegue escapar: ser neste mundo, ser “a” na presença factual da existência mundana, é ser com tudo mais quanto “há” no mundo de intramundano. E Heidegger explicou como o ser-no-mundo do *Dasein* não é nem estático nem passivo, quando escreveu:

Ser-no-mundo não quer dizer figurar entre outras coisas, senão que significa cuidar do em-torno do mundo que aparece, demorar-se nele. O verdadeiro modo do próprio ser no mundo é o “cuidar”, o “atender”, seja fabricar, atender os negócios, tomar posse de algo, impedir, preservar de danos ou perda, etc.<sup>216</sup>

Cuidar é, então, o dinamismo da relação do *Dasein* com o em-torno. A vivência desenrola-se nesta intencionalidade originária, própria do *Dasein*, relação com o que está em torno. Neste sentido, cuidar é desalienação, uma aproximação de índole afetiva que, sendo afetiva, é uma aproximação de significatividade e não de espacialidade. Assim, ser-no-mundo é não ser indiferente ao que aparece, ao que está em-torno; é deixar-se afetar porque

---

<sup>216</sup> HEIDEGGER, Martin: *OHF*, § 26, *op. cit.*, p. 130.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*Ser-en-el-mundo no quiere decir: figurar entre otras cosas, sino que significa: cuidándose de lo en-torno del mundo que aparece, demorarse en él. El verdadero modo del propio ser en un mundo es el cuidar, el atender, sea fabricar, atender los negocios, tomar posesión de algo, impedir, preservar de daños o perdida, etc.*»

essa é a sua maneira de ser: a afetividade que compreende, numa compreensão que é sempre já afetiva.

Todo o compreender implica um estado de ânimo. Toda a disposição afetiva é “compreensora”. O compreender afetivo tem o carácter da queda. A compreensão, cadente e anímicamente temperada, articula a sua compreensibilidade no discurso.<sup>217</sup>

O ver-em-torno representa, para Heidegger, mais do que um mero “estar no meio de...”. Ver-em-torno supõe o olhar, a direção para atender à existência do circundante. A atenção ao circundante é efetivada pelo outro modo de ser-no-mundo referido no início deste ponto: o “cuidar de...”. Cuidar supõe a vivência direcionada para “fora”, ou seja, ele é intencionalidade mas de cariz afetivo.

Caracteriza o *Dasein* o “ser relativamente a...”, ou seja, a direção afetiva que ele tem, originariamente, para o em-torno. Pode-se dizer que estamos perante a herança da fenomenologia husserliana? Certamente, defendo eu. O “ser relativamente a...” é a direção a um “fora de si”, tal como Husserl descreveu a intencionalidade da consciência. Contudo, em Heidegger nem se fala da consciência-sujeito (cognoscente), nem se fala da suspensão e saída da consciência para fora de si mesma [*epoché*]. Para Heidegger, não há

---

<sup>217</sup> HEIDEGGER, Martin, *SeT*, § 68, *op. cit.*, Gaos p. 363, Rivera p. 351.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*Todo comprender tiene su estado de ánimo. Toda disposición afectiva es comprensora. El comprender afectivamente dispuesto tiene el carácter de la caída. La comprensión cadente y anímicamente templada articula su comprensibilidad en el discurso.*»

imanência da consciência e ele deixou isso bem claro nos seus escritos, como no excerto que se transcreve:

Ao dirigir-se e apreender o *Dasein* não sai de si, dessa esfera interior em que está enclausurado, senão que pelo seu próprio sentido está “sempre já fora”, no mundo, e entenda-se isto no sentido correto do estar-sendo-em e do parar(-se) no mundo que está já sempre de algum modo descoberto. O parar-se na coisa que se pretende conhecer não supõe nada do estilo de um abandonar a esfera interior, como se o *Dasein*, por assim dizer, saltasse dessa esfera interior, deixando de estar nela, para ficar perto do objeto. Em vez disso, o *Dasein*, “estando fora” junto ao objeto, está também, e entenda-se isto corretamente, “dentro”, isto é, é ele mesmo, enquanto estar-sendo-no-mundo, que conhece o ente.<sup>218</sup>

Para Heidegger, a saída para “fora de si” não existe, porque o *Dasein* é sempre já “fora de si”. Daí que Heidegger fale de “abertura” e não de “saída de si”.

Este “ser relativamente a...” é abertura dirigida do *Dasein* aos outros entes, uma quase intencionalidade sem o ser verdadeiramente (ou pelo menos não à maneira de Husserl). É curioso notar que Heidegger não empregou o

---

<sup>218</sup> HEIDEGGER, Martin: *PHCT*, § 20, *op. cit.*, p. 206.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*Al dirigirse-a y aprehender no sale el Dasein de sí, de esa esfera interior en que estaría encapsulado afuera, sino que por su propio sentido está siempre ya “fuera”, en el mundo, y entiéndase esto en el sentido correcto del estar-siendo-en y el parar(se) en el mundo que siempre está ya de algún modo descubierto. El pararse en la cosa que se pretende conocer no supone nada del estilo de un abandonar la esfera interior, como si el Dasein, por decirlo de algún modo, saliera de un salto de esa su esfera interior y dejara de estar en ella, para venir al lado del objeto. Más bien, el Dasein, “estando fuera” junto al objeto, está también, y entiéndase esto correctamente, “dentro”, es decir, es él mismo en cuanto estar-siendo-en-el-mundo el que conoce lo ente.*»

termo intencionalidade, mas refere duas modalidades que caracterizam esse “dirigir-se a...” do cuidar: a inclinação e o impulso. Explicou Heidegger, em *SeT*, § 41, que a inclinação «ostenta o carácter do “saindo de si em direção a”»<sup>219</sup>; e, nas lições *PHCT*, torna a explicar que o impulso é a pulsão para o fora, o que está “à frente de” e a inclinação é essa “saída” para o que está fora de si, estabelecendo ligação com o que “está fora”. Explicitando o que entende por impulso e inclinação, escreveu Heidegger em *SeT*:

O impulso é um cuidado que ainda não se libertou; a inclinação, pelo contrário, é o cuidado que já se ligou àquilo em-que está. A inclinação, assim como o impulso, são ambos constitutivos, juntamente com o cuidado, de todo o *Dasein*.<sup>220</sup>

Poder-se-á, então, falar de uma intencionalidade afetiva? Heidegger não a designou assim, antes a designou por afetividade [*Befindlichkeit*]<sup>221</sup>. Mas a afetividade é, entendo eu, essa abertura dirigida que não é nem passiva, nem

---

<sup>219</sup> HEIDEGGER, Martin: *SeT*, § 41, *op. cit.*, Gaos p. 216, Rivera p. 213.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*La inclinación muestra el carácter de la salida en busca de algo...*»

<sup>220</sup> HEIDEGGER, Martin: *PHCT*, § 31, *op. cit.*, p. 372.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*El impulso es un cuidado que aún no se ha liberado; la inclinación, por el contrario, el cuidado que ya se halla ligado a aquello en-que está. La inclinación, así como el impulso, son ambos constitutivos, junto con el cuidado, de todo Dasein.*»

<sup>221</sup> Outro conceito de tradução não consensual é o de *Befindlichkeit*. A minha procura pela melhor tradução foi originada, desde logo, pelas distintas traduções castelhanas de *SeT* que consultei. Jose Gaos traduziu o conceito por “encontrar-se”, já Jorge Rivera traduziu por “disposição afetiva”. Mais uma vez, considere leal e rigoroso optar pela tradução portuguesa de Irene Borges-Duarte. Justifico-o pelo domínio que Borges-Duarte tem de ambas as línguas, a portuguesa e a alemã, e pelo inquestionável historial de investigação em Heidegger que possui. Assim sendo, o conceito *Befindlichkeit* aparece aqui traduzido como Afetividade. Esta tradução não é nova e pode ser consultada na tradução de Irene Borges Duarte da obra *O Conceito de Tempo*. Nesta obra, Heidegger menciona este conceito na referência que faz às *Affectiones* de St<sup>o</sup> Agostinho.

de assimilação ou construção de uma percepção isolada. É, sim, uma abertura ativa, com a marca do **cuidado** entendido na dupla aceção de ocupação e de solicitude, como veremos no ponto seguinte deste capítulo. E Heidegger aponta este sentido de abertura ativa do *Dasein*, quando, por exemplo, escreveu o seguinte:

Esse parar(-se) numa coisa do mundo-em-torno, que desse modo chama a atenção, não é, porém, o parar(-se) do ficar a olhar e contemplar, senão que tem o modo de ser do ocupar-se.<sup>222</sup>

Foi analisado como esta concepção de **cuidado** por Heidegger tem a influência da intencionalidade da fenomenologia husserliana. Contudo, ela distancia-se da fenomenologia de Husserl em dois aspetos fundamentais que resumo:

1. O “estar fora de si” é uma abertura afetiva, ou seja, é um “dirigir-se a” de índole afetiva. Assim, o **cuidado** é uma intencionalidade (sem o ser) enquanto é atenção, preocupação, solicitude, ou seja, “dirigir-se a...”. Não é um “estar fora de si” racional, no sentido da percepção das qualidades do objeto e evidenciando o papel da consciência racional, fazendo do *Dasein* um cognoscente;

---

<sup>222</sup> HEIDEGGER, Martin: *PHCT*, § 23, *op. cit.*, p. 235.

Confira-se o texto da fonte consultada: «Ese parar(se) en una cosa del mundo-en-torno que de esse modo llama la atención no es, sin embargo, el parar(se) del quedarse mirando y contemplando, sino que tiene y contiene el modo de ser del ocuparse.»

2. A “saída para fora de si” não é entendida do sujeito para o objeto enquanto movimento consciente e propositado; mas é, sim, uma “saída para fora de si” já de antemão, ou seja, desde sempre e, como tal, constitutiva do ser do *Dasein*. O *Dasein* é, originariamente, essa abertura.

Heidegger expressa o “estar fora de si já de antemão” como «ser-se-antecipadamente-já-em (um mundo) como ser-à-beira-de (os entes que vêm ao encontro no mundo) »<sup>223</sup>. O *Dasein* é, então, esse “já sempre fora” no sentido de “aberto com os outros entes”; um “estar fora” que, defendendo, é no sentido da relação. Entendo o *Dasein* como relacional, uma vez que o seu ser específico é ser-em, sendo-com. Ambos (ser-em e ser-com) constituem a existência do *Dasein* na sua maneira própria: ele é originariamente no mundo com os outros entes. Nesta caracterização de ser-em, sendo-com, o “em” marca a situação de estar lançado no mundo, nesse “aí”; o “com” marca a relação que o *Dasein* tem com o em-torno. Ser-se-antecipadamente-já-em (um mundo) à-beira-de (os entes) é a fórmula do **cuidado** enquanto forma de ser do *Dasein*, como escreveu Heidegger:

A totalidade existencial do todo estrutural ontológico do *Dasein* deve conceber-se, pois, formalmente, na seguinte estrutura: o ser do

---

<sup>223</sup> Esta expressão [*Sich vorweg schon sein in (einer Welt) als Sein bei (innerweltlich begegnendem Seienden)*] encontra-se, pela primeira vez em *SeT*, § 41, sobre o cuidado como ser do *Dasein*. Sendo a fórmula do cuidado enquanto ser do *Dasein*, é uma expressão de suma importância. A sua tradução colocou algumas dificuldades, desde logo pelas formas distintas que assumiu nas traduções castelhanas de *SeT* tidas como referência. Dada a existência de uma tradução desta expressão em português, optei por usar essa mesma, ou seja, a tradução de Irene Borges Duarte, presente no artigo intitulado “O tempo do cuidado e o tempo do mundo. Um núcleo conceptual heideggeriano”, anteriormente referido.

*Dasein* é um antecipar-se-a-si-estando-já-em (o mundo) à-beira-de (o ente que comparece no mundo).<sup>224</sup>

A distância entre Heidegger e Husserl não é radical, mas marca duas vias de análise e compreensão distintas:

1. Em Husserl, o que se “dirige para” é a consciência; em Heidegger, o que se “dirige para” é o próprio *Dasein* enquanto compreensão afetiva articulada em palavra;
2. Em Husserl, a consciência é a racionalidade da percepção e elaboração da imagem mental do que se apreende; em Heidegger, este “encontro” do *Dasein* com o objeto não é racional, mas sim afetivo (na compreensão que é sempre afetiva).

De uma via de compreensão racional passamos para uma via de compreensão afetiva. Em Heidegger, a fenomenologia é um método, mas o *Dasein* não é um sujeito.

A proximidade e distância entre o mestre Husserl e o aprendiz Heidegger foram, aqui, esmiuçadas para nos ajudarem a compreender o projeto do aprendiz. É por isto que temos de entender a intencionalidade em Heidegger de uma forma diferente e tal é possível com a revolução dos conceitos que o próprio fez: o movimento de “dirigir-se para” em Husserl é

---

<sup>224</sup> HEIDEGGER, Martin: *SeT*, § 41, *op. cit.*, Gaos p. 213, Rivera p. 210.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*La totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo).*»



intencionalidade, mas em Heidegger é afetividade. Se a linguagem é a “casa” do Ser, e ela faz descobrir e compreender, os conceitos assumem, pois, uma enorme importância em Heidegger tal como foi referido no princípio deste capítulo, quando se iniciou a análise da filosofia heideggeriana como projeto.

## 9. O duplo sentido do cuidado

Até ao momento, viu-se que o ente que leva o Ser no seu ser é o *Dasein*. Este é, desde logo, um existente. A existência é a marca do *Dasein* que, lançado no mundo, tem a sua existência como ex-sistência, ou seja, a sua existência é uma abertura ao mundo e às suas possibilidades de ser, dado que ele é um “ainda não” mas “em vias de”. Heidegger escreveu:

A niilidade existencial não tem, de modo algum, o carácter de uma privação, de uma deficiência com respeito a um ideal proposto e não alcançado no existir, senão que o ser deste ente é, previamente a tudo o que possa projetar e que pelo geral alcança, já negativo enquanto projetar.<sup>225</sup>

Esta niilidade não é, como Heidegger frisou, uma privação ou deficiência de ser. É a sua forma de ex-sistir no mundo.

---

<sup>225</sup> *Ibidem*, § 58, *op. cit.*, Gaos p. 310, Rivera p. 301.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*La nihilidad existencial no tiene, en modo alguno, el carácter de una privación, de una deficiencia respecto de un ideal propuesto y no alcanzado en el existir, sino que el ser de este ente es, previamente a todo lo que él pueda proyectar y que por lo general alcanza, ya negativo en cuanto proyectar.*»

Viu-se, também, como o problema em torno do qual Heidegger gira é o do Ser, conceito entendido mas não devidamente conceptualizado. Nesse acesso ao Ser, o *Dasein* é o ente privilegiado, pois é o ente que leva o Ser no seu ser. Mas sendo o *Dasein* um ente, e sendo que o Ser não se resume a nenhum ente, como se acede ao Ser através do *Dasein*? Heidegger explicitou-o: a maneira de ser do *Dasein* no mundo tem caracteres de ser, ou seja, marcas ontológicas que Heidegger apelidou de existenciários. Assim, é através da análise destes que o acesso ao Ser é possível, ao mesmo tempo que se compreende o *Dasein*. Os existenciários são, pois, as marcas do Ser nesse ente que é o *Dasein*. Entre eles estão a afetividade, a compreensão, o discurso (fala) e a queda. Todos estes são marcas ontológicas, portanto *a priori*, do *Dasein*, cuja análise torna possível a compreensão do Ser. Assim, só fazendo aquilo a que Heidegger chamou de análise existenciária, é possível compreender o *Dasein* no seu ser.

Porquê recapitular agora tudo isto? Para compreendermos a centralidade do **cuidado** na análise existenciária do *Dasein*, uma vez que ele é a estrutura articulada das marcas de Ser do *Dasein*. O **cuidado** é considerado por Heidegger como a estrutura que unifica, o que faz com que o *Dasein* não seja um mero somatório de caracteres ontológicos (existenciários) e de características ônticas, mas sim um todo articulado capaz de lhe conferir uma mesmidade. Daí que o **cuidado** não é compreensão, não é afetividade, não é discurso, mas sim a articulação de todos eles nesse ente que é o aí-do-Ser. Em suma, o **cuidado** é a maneira de ser do *Dasein* na vida: existência mundana, relacional e temporal. Sendo o **cuidado** [*Sorge*] a sua maneira de

ser, traduz-se em duas formas: *Besorgen* e *Fürsorge*. A primeira, no sentido de que o **cuidado** é ocupar-se, absorver-se no mundo tendo “atenção a”; a segunda, no sentido de que o **cuidado** é solicitude, intento zeloso para com os outros entes, como o filósofo explica:

Pelo ser-no-mundo ser essencialmente cuidado, nas análises precedentes foi possível conceber como ocupação (*Besorgen*) o estar à beira dos entes à mão, e como solicitude (*Fürsorge*) o estar com os outros, enquanto coexistência que comparece no mundo.<sup>226</sup>

De seguida, far-se-á a análise de cada uma das duas aceções do conceito de **cuidado**, que nos ajudam a compreender a dimensão do **cuidado** enquanto totalidade de ser do *Dasein*.

## 9.1. O cuidado como ocupação

«Ser-o-aí (do Ser) é “cuidar de”»<sup>227</sup>, resumiu Irene Borges-Duarte, antes de explicitar as duas aceções do **cuidado** enquanto totalidade originária do *Dasein*. Sobre o **cuidado** enquanto ocupação, escreveu Borges-Duarte:

---

<sup>226</sup> *Ibidem*, § 41, *op. cit.*, Gaos p. 213, Rivera p. 211.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*Por ser el estar-en-el-mundo esencialmente cuidado, en los precedentes análisis ha sido posible concebir como ocupación [Besorgen] el estar en medio del ente a la mano, y como solicitud [Fürsorge] el estar con los otros, en cuanto coexistencia que comparece en el mundo.*»

<sup>227</sup> BORGES DUARTE, Irene (2009) "O tempo do cuidado e o tempo do mundo. Um núcleo conceptual heideggeriano." in *Razão e liberdade. Homenagem ao Prof. Carmo Ferreira, op. cit.*, p. 1395.

Em primeiro lugar, de mim no meu viver cada dia a minha vida, ocupado em fazer o que tenho a fazer, preocupado com o que desejo conseguir ou com o que temo o perturbe. Para esta faceta do cuidado, Heidegger usa o verbo *besorgen*, derivado do mesmo radical, e habitualmente vertido por “tratar de”, no sentido de estar ocupado, sem deixar de lado o matiz de preocupação que se diria com o substantivo *Besorgnis* (receio, apreensão), embora preso ao concreto. Ou seja: cuidar de fazer pela vida é também “ter cuidado com”.<sup>228</sup>

Eis, então, um dos sentidos do **cuidado**: ele é ocupação. Como entender esta ocupação? O que é, neste contexto, ocupar-se? É, como referiu Borges-Duarte na citação anterior, “tratar de”. Para Heidegger, **cuidado** é a forma originária de ser-no-mundo, absorvendo-se e tratando dele. Assim, ocupação é o trato do mundo, ou seja, a demora do *Dasein* no mundo, não contemplando-o, mas vivendo-o. A ocupação é, portanto, a vida no mundo e traduz-se nas mais simples e quotidianas ações, como produzir, empreender, examinar, questionar. A este propósito, escreveu Heidegger:

O ser-aí é o ente que se caracteriza como ser-no-mundo. (...) Ser-aí enquanto ser-no-mundo significa ser de tal maneira no mundo, que este ser queira dizer: tratar com o mundo, demorar-se residindo nele à maneira de um executar, efetuar e levar a cabo [tarefas], mas também [à maneira] do observar, do pôr em questão e do definir

---

<sup>228</sup> *Ibidem*.

observando e comparando. O ser-no-mundo caracteriza-se como *estar-ocupado*.<sup>229</sup>

Ocupação é, portanto, a absorção do *Dasein* no mundo, no qual ele está “já” lançado e no qual vive. É o desenrolar da vida que tem a marca da atenção e da preocupação. Trata-se, pois, da dita desalienação, ou seja, de uma quebra da indiferença e da vida no mundo como ação. Usei a palavra ação, ainda que Heidegger não tenha caracterizado o ser-no-mundo como tal. Considero que a ocupação nos remete para a ação, para a conceção de um *Dasein* ativo. Mas, em vez de ação, falemos de ocupação, por um lado, porque a ocupação pressupõe mais do que ação (supõe um estado de ânimo anterior como é a preocupação) e, por outro, porque a ação nos remete para um pensamento moral que não é o que está presente em Heidegger. Ainda assim, não posso deixar de evidenciar que a ocupação é, em minha análise, uma maneira ativa do *Dasein* ser-no-mundo, ou seja, que a ação é uma das marcas da ocupação. Repare-se que o próprio Heidegger usa os verbos “executar” e “efetuar” que indicam ação.

Estar no meio dos entes no mundo é um “estar ocupado” e é nesta ocupação que o *Dasein* tem com o em-torno que descobre a sua “significatividade”. Para Heidegger, os entes com os quais nos ocupamos na cotidianeidade têm o sentido daquilo para que servem, ou seja, o seu “para quê”. A tudo nos referimos de alguma forma num contexto de referências e remissões, ou seja, numa espécie de teia de relações significativas. Nada

---

<sup>229</sup> HEIDEGGER, Martin: *CT, op. cit.*, pp. 36 e 37.

existe no mundo isoladamente, ou seja, sem ser em relação e sem ter significado. Para o *Dasein*, nesta forma de ser-no-mundo que é a ocupação, os entes que comparecem no mundo têm como marca de ser o “estar-à-mão”, que é a sua “significatividade”. É por isto que podemos entender a ocupação como descoberta e interpretação: ocupando-me do mundo, descubro o que há nele e interpreto-o, compreendo-o. A descoberta e a compreensão têm, portanto, a marca de um demorar-se ocupado, como Heidegger mencionou, um trato afetivo pela matriz da preocupação que Irene Borges Duarte apontou, conforme a citação apresentada no início deste subponto. A expressão “demorar-se ocupado” é assaz curiosa. Remete-nos para o interesse, a atenção, o importar. Sobre este demorar-se ocupado explicitou Heidegger que se trata de um dedicar-se a algo:

Tal demorar-se, em princípio e em geral, não é um demorar-se somente contemplando, é antes precisamente um entreter-se com algo, um dedicar-se a algo.<sup>230</sup>

Relembra-se aqui, de novo, a demarcação de Heidegger da fenomenologia de Husserl, pois ela está presente também na consideração do **cuidado** como ocupação, quando Heidegger escreveu: «O modo de acesso é o trato com as coisas, ocupando-se delas, e não a percepção isolada, suspensa no ar, duma coisa»<sup>231</sup>.

---

<sup>230</sup> HEIDEGGER, Martin: *OHF*, § 18, *op. cit.*, p. 112.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*Tal demorarse, en principio y en general, no es un demorarse solamente contemplando, sino precisamente un entretenerse con algo, un dedicarse a algo.*»

<sup>231</sup> HEIDEGGER, Martin: *PHCT*, § 23, *op. cit.*, p. 237.

Não há, pois, uma distância entre sujeito – objeto, mas sim abertura a tudo quanto é mundo e é vida. Esta forma de ser abre a “porta” ao Ser: para a sua escuta, compreensão e cumprimento.

## 9.2. O cuidado como solicitude

Retomemos o início do subponto anterior e a análise que Irene Borges Duarte fez sobre as duas aceções de **cuidado** em Heidegger. No seguimento do texto, no mesmo artigo, Borges-Duarte expõe a sua análise do **cuidado** como solicitude da seguinte forma:

Em segundo lugar, *Sorge* é cuidar dos outros, com os que convivo e que, como eu, são ex-sistentes à maneira do *Dasein*. Heidegger designa este matiz de *Sorge* com outro derivado linguístico: *Fürsorge*, que significa assistência, auxílio solícito. É este o sentido que, do latim *cura* (tão geral como o alemão *Sorge*), passou às línguas latinas: curar é cuidar do corpo e da alma, é tratar e sanar, mas também ter encomendadas as almas dos fiéis da paróquia.<sup>232</sup>

Sendo o **cuidado** o ser do *Dasein*, e porque o *Dasein* é ser-no-mundo, o **cuidado** é a base desse desenrolar de ser no mundo que, no fundo, é viver. No

---

Confira-se o texto da fonte consultada: «*El modo de acceso es el trato con las cosas, ocupándose con ellas, y no la percepción aislada, suspendida en el aire, de una cosa.*»

<sup>232</sup> BORGES DUARTE, Irene (2009) "O tempo do cuidado e o tempo do mundo. Um núcleo conceptual heideggeriano." in *Razão e liberdade. Homenagem ao Prof. Carmo Ferreira, op. cit.*, p. 1396.

sentido do **cuidado** ser ocupação, vimos como é um **cuidado** referente ao trato que o *Dasein* tem para com o mundo e o que nele existe: os entes. Mas o ser-no-mundo exerce-se tanto com os entes intramundanos, como com os restantes entes que o são à maneira de como “eu” sou, ou seja, os outros existentes à maneira do *Dasein*. Assim, o **cuidado** exerce-se também entre *Dasein*. A maneira de sermos uns com os outros é, também, **cuidado** e este é no sentido do auxílio, do zelo. A abertura que o *Dasein* é, lançado na existência num mundo, coloca-o como ser-em e ser-com, como já foi referido neste capítulo. Ser-em (no mundo) supõe ser-com os entes intramundanos e com os restantes *Dasein*. Heidegger assim o explicou:

Simplemente que o *Dasein*, enquanto estar-sendo-no-mundo, é ao mesmo tempo estar-com-outros – melhor dizendo: “co-estar-sendo”.  
(...)

Esse ser-com-outros não é resultado da soma da presença de vários, um epifenómeno da multiplicidade da existência, algo adicionado, que só chegará a dar-se graças a um número determinado, mas ao contrário: dado que o *Dasein*, enquanto estar-sendo-no-mundo, é por si mesmo co-estar-sendo, dá-se o que se diz o estar-com-outros, o estar uns com os outros. Significa que esse ser dos outros que comparecem junto com..., nas coisas do mundo, não é o estar à mão nem o estar aí que convém a essas coisas do mundo, mas *Mitdasein*.<sup>233</sup>

---

<sup>233</sup> HEIDEGGER, Martin: *PHCT*, § 26, *op. cit.*, pp. 297-299.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*Sencillamente que el Dasein, en cuanto estar-siendo-en-el-mundo, es al mismo tiempo estar-con-otros – mejor dicho: “co-estar-siendo”. (...) Ese estar-con-otros no es el resultado de la suma de la presencia de varios, un epifenómeno de la multiplicidad de la existencia, algo añadido, que sólo llegara a darse gracias a un número*



Já antes, na conferência publicada sob o título *O Conceito de Tempo* (doravante *CT*), que data de 1924 e onde se julga estar o gérmen das suas teses de *SeT*, Heidegger apontou as especificações do *Dasein*, entre as quais o ser-com-outros:

O ser-aí enquanto tal ser-no-mundo coincide, assim, com ser-uns-com-outros, ser com outrem: ter aí, com outrem, o mesmo mundo, encontrar-se uns com os outros, ser-uns-com-os-outros à maneira do ser-uns-para-os-outros.<sup>234</sup>

O ser-com-outros é, para Heidegger, coexistir [*Mitdasein*]. Assim, cuidar dos outros supõe a aproximação do «ser-para». Cuidar dos outros é cuidar de mim, e cuidar dos outros e de mim é cuidar de tudo. Cuidar de tudo quanto “há” (aparece) é cuidar do Ser, pois que o Ser está em tudo quanto “há”.

Neste contexto, parece-me oportuno destacar o conceito heideggeriano de culpa [*Schuld*]. Com uma tradução nem sempre pacífica, *Schuld* é entendido como culpa, ainda que esclarecido que esta culpa tem o sentido de dívida, uma dívida ontológica. Eis o que Heidegger escreveu sobre:

A compreensão comum quotidiana toma a expressão alemã *Schuldigsein* primeiramente no sentido de “estar em dívida”, “ter contas pendentes com alguém”, dever restituir a outro uma coisa à qual tem direito. Este “estar em dívida”, entendido como “ter dívidas”,

---

*determinado, sino al revés: puesto que el Dasein, en cuanto estar-siendo-en-el-mundo, es por sí mismo co-estar-siendo, se da lo que se dice el estar-con-otros, el estar los unos con los otros. Ahora bien, ese ser de los otros que comparecen junto con... en las cosas del mundo no es el estar a la mano ni el estar ahí que convienen a esas cosas del mundo, sino Mitdasein.»*

<sup>234</sup> HEIDEGGER, Martin: *CT*, op. cit., p. 37.

é uma forma de coestar com outros no âmbito da ocupação enquanto fornecer e procurar.<sup>235</sup>

Significa, portanto, que ser com outros tem, para o *Dasein*, a marca da culpa, uma dívida ontológica (portanto, uma dívida para com o Ser), apelada pela sua consciência [*Gewissen*] na sua chamada a ser. Esta culpa é uma responsabilidade perante o “ainda não” que o *Dasein* é em cada instante e que o deve levar a abrir-se às suas possibilidades. Na sua condição de poder-ser, o cumprir-se a ele mesmo não é feito de forma isolada, como temos estado a compreender, mas cumpre-se “sendo com”, numa contínua e inevitável abertura aos outros. Ser-culpado tem o sentido de ser responsável por isso que pode vir a ser, sendo “causa de si mesmo”. Em *SeT*, Heidegger expressou este sentido quando escreveu: «Ser-culpado tem, também, a significação de “ser responsável de”, isto é, ser causa ou ser autor de algo, ou também “ser o que provoca” algo»<sup>236</sup>. E, mais à frente na mesma obra, o filósofo esclarece, escrevendo que esta responsabilidade tem o sentido do cumprimento do “ainda não”, mas “em vias de”:

---

<sup>235</sup> HEIDEGGER, Martin: *SeT*, § 58, Gaos p. 306, Rivera p. 298.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*La comprensión común cotidiana toma la expresión alemana “Schuldigsein” primeramente en el sentido de “estar en deuda” [“schulden”], “tener cuentas pendientes con alguien”, deber restituir a otro una cosa a la que él tiene derecho. Este “estar en deuda”, entendido como “tener deudas”, es una forma del coestar con los otros en el ámbito de la ocupación, en cuanto suministrar y procurar.*»

<sup>236</sup> *Ibidem*, § 58, Gaos p. 306, Rivera p. 298.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*Ser-culpable [Schuldigsein] tiene, también, la significación de “ser responsable de”, es decir, ser causa o ser autor de algo, o también “ser el que provoca” algo.*»

Definimos, pois, a ideia existenciária formal de “culpado” da seguinte maneira: ser-fundamento de um ser que está determinado por um não – isto é, ser-fundamento de uma niilidade.<sup>237</sup>

E culmina, afirmando que esse “ainda não” se refere às suas possibilidades de ser na abertura que o *Dasein* é: «A niilidade a que nos referimos pertence à liberdade do *Dasein* para as suas possibilidades existenciárias»<sup>238</sup>.

Mais tarde, em 1934, na publicação *Lógica – A pergunta pela essência da linguagem* (doravante *Lógica*), Heidegger expressa que existiu uma má compreensão do seu pensamento e esclarece, de forma sintética e até bela:

O cuidado é a constituição fundamental do homem como temporalidade, a partir da qual se torna possível toda a tonalidade afetiva em geral. Porque o homem está exposto ao ente, arrebatado para o ser e estendido como ente histórico – por isso, ele só pode ser enquanto estiver em exposição, estiver a favor ou contra esta, e assim suportar o ente que ele é.<sup>239</sup>

Assim está o *Dasein*, na inevitabilidade da sua existência mundana, no compromisso de se cumprir no seu ser, cuidando.

---

<sup>237</sup> *Ibidem*, § 58, Gaos p. 308, Rivera p. 300.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*Definimos, pues, la idea existencial formal de “culpable” de la siguiente manera: ser-fundamento de un ser que está determinado por un no – es decir, ser-fundamento de una nihilidad.*»

<sup>238</sup> *Ibidem*, § 58, Gaos p. 310, Rivera p. 301.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*La nihilidad a que nos referimos pertenece a la libertad del Dasein para sus posibilidades existenciales.*»

<sup>239</sup> HEIDEGGER, Martin: *Lógica*, § 28, *op. cit.*, p. 246.

Consideremos os seguintes conceitos: ser-uns-com-os-outros; consciência; culpa; **responsabilidade** e **cuidado**. Não fosse estarmos a falar de Heidegger e seríamos levados a considerar que estávamos perante conceitos de ética. Sabemos que não foi esse o projeto de Heidegger, nem foi, de facto, o que empreendeu. Contudo, não posso deixar de evidenciar que o filósofo tratou a vida, a vida do ser humano no seu viver quotidiano no mundo e com os outros. Não o abordou como ética mas, a meu ver, construiu o solo onde uma ética pode florescer. O investigador brasileiro João Bosco Batista julga que este “solo” existe. O autor definiu o discurso de Heidegger como um discurso de tipo «ético-ontológico». No artigo intitulado “A questão da técnica e o sentido do Ser: viabilização de um discurso ético-ontológico no pensamento de Martin Heidegger”, Batista expõe, com clareza, a sua tese de que o pensamento de Heidegger tem uma dimensão ético-ontológica:

Vemos assim que o sentido fenomenológico-existencial do débito ou culpa originária como um jogo existente entre possibilidades e escolhas tem um carácter de fundamentação ética – isto é, de eticidade. O ser e estar em débito; de ser na culpa, é o modo originário de “morar” (*ethos*) no mundo. O débito originário constituinte do ser do homem adquire em Heidegger um carácter de eticidade: condição da moralidade.<sup>240</sup>

A apropriação que Maria de Lourdes Pintasilgo fez do pensamento de Heidegger, sobretudo da sua noção de **cuidado**, também foi no sentido de

---

<sup>240</sup> BATISTA, João Bosco, “A questão da técnica e o sentido do Ser: viabilização de um discurso ético-ontológico no pensamento de Martin Heidegger”, Comunicação apresentada no III Encontro de Filosofia Contemporânea, pp. 293-304, p. 301.

perspetivar nele um “solo fértil” para o florescimento de uma ética. Ainda assim, o que Pintasilgo venceu, veementemente, foi o carácter originário do **cuidado** no ser humano, o que tornou a sua proposta ética enraizada no que há de mais próprio no ser humano: a sua dimensão ontológica. Analisar-se-á quando descobrirmos a “ponte” que Maria de Lourdes construiu entre o seu pensamento e o de Heidegger, cunhando o seu pensamento de fundamento filosófico.



# **CAPÍTULO SEGUNDO – A responsabilidade futura como horizonte de ação: Hans Jonas**

## **Estrutura do capítulo:**

1. Do dever ao ser – a fundamentação ontológica da ética da responsabilidade
2. A negação da vida como anulação do Ser – a ameaça de catástrofe
3. Um tempo diferente, um mundo mudado
4. A noção de dano
5. De uma ética antropocêntrica a uma ética holística
6. Uma nova ética – o projeto da ética da responsabilidade
7. Responsabilidade – princípio da ética para a civilização tecnológica
  - 7.1. A responsabilidade enquanto sentimento
  - 7.2. A responsabilidade enquanto dever-ser
  - 7.3. A responsabilidade enquanto condição da ação causal
8. Responsabilidade política: a ação que visa o coletivo
9. O futuro como horizonte da ação responsável





## CAPÍTULO SEGUNDO

### A responsabilidade futura como horizonte de ação:

#### Hans Jonas

Uma outra influência de pensamento filosófico assumida por Maria de Lourdes Pintasilgo é a do filósofo Hans Jonas. Esta influência incide sobre a sua formulação de uma nova ética que dê resposta às exigências de uma nova era: a civilização científico-tecnológica. A influência do pensamento de Jonas fez-se sentir em dois aspetos centrais: a responsabilidade ética que cada ser humano tem sobre as consequências da sua ação livre e o futuro como linha de horizonte da ação no presente.

É pela influência do pensamento de Jonas na formulação do imperativo «cuidar o futuro» que cabe fazer a análise do pensamento do filósofo alemão, destacando a sua defesa da **responsabilidade** na ação humana, princípio que visa possibilitar a manutenção da vida no futuro.

Aluno de Heidegger, Hans Jonas apreende do mestre aquela que será a base da sua edificação filosófica: a defesa do ser em oposição ao nada. Ambos os pensadores foram conscientes da sua época e preocupados com o que a partir dela se vislumbrava do futuro. Ainda que Jonas se tenha apartado do mestre, sobretudo pelas razões ideológicas e partidárias deste, a verdade é que o discípulo muito aprendeu e apreendeu do mestre. Tais ensinamentos

serviram de fundamento ao seu projeto filosófico: uma ética para a civilização científico-tecnológica. Mas não será a influência de Heidegger no pensamento de Jonas que irá ser analisada nesta dissertação. A análise do projeto filosófico de Jonas será feita tendo em vista o propósito desta investigação, ou seja, explicitar e avaliar a dimensão da sua defesa da **responsabilidade** sobre o futuro, enquanto forma fundamental de garantir a manutenção da vida. É neste enquadramento que irá ser analisada a herança que Jonas deixou e que Maria de Lourdes Pintasilgo aproveitou para alicerçar aquele que defendeu ser o fundamento teórico da ação humana, em geral, e da ação política, em particular. Assim, não se pretende fazer um estudo exaustivo do pensamento de Jonas, mas uma análise que torne possível a compreensão de como o filósofo utilizou as noções de **responsabilidade** e futuro como pilares de uma nova ética.

Na história da Filosofia, o nome de Hans Jonas está associado a «princípio de responsabilidade». A herança deixada pela sua obra maior – *Princípio de Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* – ficou ligada à filosofia da vida e à causa dos movimentos ecologistas, dada a sua defesa de uma iminente necessidade de preservação da natureza. Contudo, o seu pensamento é mais do que um pensamento ético-ecológico. É, no seu âmago, um pensamento ontológico. O seu interesse é, como será analisado ao longo deste capítulo, a ideia de humanidade e a existência da vida que, no fundo, é a preservação do ser. De facto, Jonas aborda o agir humano e, como tal, o seu pensamento é de cariz ético. A sua proposta é a de uma nova ética que responda às exigências que o final do

século XX e início do século XXI colocam. Mas a sua ética foi fundada na herança da ontologia heideggeriana. Aliás, o próprio filósofo defende, como a seguir se transcreve, que o pensamento ético se deve fundar na metafísica, pois é ela que coloca as derradeiras e essenciais questões, como, por exemplo, “porque há algo em vez de nada?” ou “porque é preferível o ser ao não-ser?”:

Na base do ser humano, no seu verdadeiro sentido, e do dever ser do homem, só a metafísica nos ensina, através do conhecimento que ela tem da essência, um conhecimento não fenomenológico, mas ontológico.<sup>241</sup>

Temos, portanto, um projeto marcado pela herança da Ontologia Fundamental de Heidegger. Mas Jonas não fez uma continuação do projeto heideggeriano. Jonas demarcou-se de Heidegger ao levar o pensamento ontológico por um outro caminho: o da ética. O agir assume, assim, em Jonas, uma importância que não conheceu em Heidegger. Jonas coloca a questão do ser indissociavelmente ligada ao agir, determinando uma ligação essencial entre ambos: o agir tem como dever a preservação do ser. Ao “ir sendo” do ser

---

<sup>241</sup> JONAS, Hans (1993) *Philosophie. Rückschau und Vorchau am Ende des Jahrhunderts*, tradução francesa de Sabine Cornille e Philippe Ivernel: *Pour une Éthique du Future*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1998, p. 90.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*Mais sur le fondement de l'humain au sens véritable, et du devoir être de l'homme, seule la métaphysique nous instruit, avec la connaissance tout autre qu'elle a de l'essence, une connaissance non pas phénoménologique mais ontologique.*»

Hans Jonas dedicou os seus primeiros estudos em filosofia à *Gnose*. Richard Wolin descreveu esta fase da vida do filósofo da seguinte forma: «Sob a orientação de Heidegger e do teólogo protestante Rudolf Bultmann redigiu uma brilhante tese de doutoramento sobre as variantes da religião gnóstica na Antiguidade». (WOLIN, Richard (2001) *Heidegger's children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*, tradução em castelhano de María Condor: *Los Hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Lowith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1ª edição, 2003, p. 159.)

heideggeriano, Jonas acrescenta a **responsabilidade** de agir para possibilitar o “ir sendo”, crente de que o “caminho” de “ir sendo” não é linear. Para o filósofo, há uma **responsabilidade** que o ser humano deve ter em conta, uma **responsabilidade** sobre a manutenção do ser e que se reporta diretamente ao agir.

## 1. Do ser ao dever – a fundamentação ontológica da ética da responsabilidade

Por ter tido uma vida absolutamente rica em acontecimentos e em ações, das quais as menos boas foram frutíferas em experiência e matéria para pensamento, Jonas deixou um livro de memórias, com este mesmo título. Nele é possível perceber como a sua vida lhe forneceu “matéria” para o seu pensamento. Mas é também neste livro que Jonas esclareceu o caminho filosófico que percorreu e que resumiu como “do ser para o dever”. Eis as suas palavras:

Existe o passo do ser ao dever? Esta questão fundamental converteu-se para mim num tema filosófico. Desde esse momento confrontei-me, de diversas maneiras, com a fundamentação ontológica da ética.<sup>242</sup>

---

<sup>242</sup> JONAS, Hans (1989) *Erinnerungen*, tradução castelhana de Ilhana Giner Comín: *Memórias*, Madrid, Editorial Losada, 1ª edição, 2005, p. 348.

Para “fugir” ao subjetivismo e ao relativismo, considerados frágeis para a fundamentação de uma ética, Jonas tenta a objetividade e encontra-a na natureza e na sua dinâmica própria. O metabolismo, explica o filósofo, é a expressão não só da liberdade como da finalidade da natureza e, como tal, da vida. Essa finalidade é viver, é existir, no fundo, é ser. Significa que a vida é o fim de todo e qualquer ser vivo e que, como tal, há finalidade na natureza e não apenas nos intentos do ser humano. A força de sobrevivência inerente a cada ser vivo é prova disso. A vida é a finalidade da natureza e, deste modo, o propósito não existe fora de si mesmo, mas no seu próprio existir. Jonas expressou-o da seguinte forma:

Neste sentido, cada ser que sente e se esforça não é apenas um fim da natureza, mas também um fim-em-si-mesmo, ou seja, o seu próprio fim. É precisamente aqui que a autoafirmação do ser se torna enfática na oposição da vida à morte. A vida é o confronto explícito do ser com o não-ser. Na sua carência de constituição, dada na necessidade de metabolismo, o que pode ser um cumprimento negado, contém em si a possibilidade de não-ser como a sua antítese sempre presente como ameaça. O seu modo de ser é o da preservação através do fazer.<sup>243</sup>

---

Confira-se o texto da fonte consultada: «*¿Existe el paso del ser al deber? Esta cuestión fundamental se convirtió para mí en un tema filosófico. Desde ese momento me he confrontado de muy diversas maneras con la fundamentación ontológica de la ética.*»

<sup>243</sup> JONAS, Hans (1979) *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, tradução inglesa de Hans Jonas e David Herr: *The Imperative of Responsibility. In search of Ethics for the Technological Age*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, p. 81/2.

Confira-se o texto original: «*In this sense, every feeling and striving being is not only an end of nature but also an end-in-itself, namely, its own end. And precisely here, the self-affirmation of being becomes emphatic in the opposition of life to death. Life is the explicit confrontation of*

Se Heidegger privilegiou, por assim dizer, o ser humano, ao identificá-lo como o ente que leva o Ser no seu ser, sendo o aí-do-Ser, Jonas privilegia a natureza, ou seja, tudo quanto pulsa e tem o ânimo e a dinâmica do metabolismo, mecanismo natural e complexo cuja finalidade é a manutenção da vida. Há pois, em Jonas, uma identificação da vida com o ser e da ausência de vida com o não-ser. Assim colocado, o pensamento de Jonas parece absolutamente teórico, de raiz ontológica e, até, longe de uma ética. Para o filósofo, o papel essencial que o ser humano tem é o do dever para com o ser, na medida em que o ser vivo é responsável pela manutenção da vida.

A “chamada” à **responsabilidade** do ser humano funda-se, segundo Jonas, na ameaça da não sobrevivência. O poder da técnica moderna tornou o ser humano capaz de causar dano, no fundo, capaz de interferir na dinâmica metabólica da vida natural de forma a anulá-la. Na iminência desta ameaça, Jonas apela à responsabilização na ação humana:

A presença do homem no mundo tem sido um primeiro e inquestionável dado, do qual se iniciou toda a ideia de obrigação na conduta humana.<sup>244</sup>

---

*being with not-being. For in its constitutional neediness, given with the necessity of metabolism, which can be denied fulfillment, it contains within itself the possibility of not-being as its ever-present antithesis – as threat. Its mode of being is preservation through doing.»*

Assinala-se o uso de expressões que denotam as heranças em Jonas: a herança de Kant, através da expressão «fim-em-si-mesmo»; a herança de Heidegger, no que toca à «autoafirmação do ser» e de Arendt na referência ao «metabolismo», uma alusão ao *labor*, nível que a filósofa distingue na sua obra de 1958: *A condição humana*.

<sup>244</sup> *Ibidem*, p. 10.

Confira-se o texto original: «*The presence of man in the world had been a first and unquestionable given, from which all idea of obligation in human conduct started out.*»

Jonas estabelece a ligação entre o propósito de preservação do ser e a prática factual diária do ser humano: a ação livre e consciente, empoderada e imprevisível, deve ser no sentido da manutenção da vida. Em suma, para o filósofo não há separação entre pensar a vida e vivê-la, entre refletir sobre o desejável e agir em conformidade para o cumprir. Foi deste modo que delineou a união entre ontologia e ética. O seu pensamento visou tanto a definição de princípios como a sua aplicação prática. Até mesmo a sua obra reflete este intuito, uma vez que *Princípio de Responsabilidade* tenta responder à necessidade de definição de princípios e *Técnica, Medicina e Ética* trata a aplicabilidade daqueles.

De forma sucinta, pode-se afirmar que, em Jonas, ao propósito de existir está associado o dever de possibilitar o ser no futuro. Defende o filósofo que não é legítimo pôr em risco a existência do ser humano, o mesmo é dizer, ameaçar a ideia de humanidade. Analise-se como a intenção de Jonas foi peculiar: o ser apela ao dever de continuar a possibilitar a sua manutenção. O caminho é “do ser ao dever”. Contudo, trata-se também do caminho “do dever para o ser”, na medida em que o dever encontra o seu propósito ou fim no ser, isto é, na perpetuação do existir. Assim, temos em Jonas um pensamento ético de fundamentação ontológica, ou seja, uma união entre teoria e prática, entre pensamento e vida que, nas palavras do filósofo, é a união entre **responsabilidade** e preservação da existência. Jonas assim o expressou:

Duas questões surgem enquanto embarcamos na nossa busca teórica: Quais são as fundações de uma ética que corresponda ao novo estilo de ação? E quais são as hipóteses de que as suas

injunções prevaleçam na prática das ações dos homens? A primeira questão pertence à doutrina dos princípios morais, a segunda à doutrina da sua aplicação – no nosso caso, a aplicação significa a ação pública, a teoria política<sup>245</sup>

Atente-se à última frase da citação anterior. A defesa que Jonas expõe da necessária definição de princípios, associada à sua aplicação prática, constitui o cerne da defesa de Maria de Lourdes Pintasilgo da necessidade de uma ética global, resposta à necessária mudança de vida.

## **2. A negação da vida como anulação do Ser – a ameaça de catástrofe**

Um tom de preocupação atravessa todo o pensamento de Jonas. Após a defesa de que a vida é o fim em si da natureza, Jonas expõe o porquê da sua preocupação: a possibilidade da anulação do ser. O filósofo aborda a vida na sua vertente mais básica, ou seja, a vida orgânica, mecanismo natural cujo propósito é gerar vida. O instinto e luta pela sobrevivência, bem como a procriação, são, para Jonas, características inatas que apontam qual o

---

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 25.

Confira-se o texto original: «*Two questions arise as we embark on our theoretical search: What are the foundations of an ethic such as would match the new style of action? And what are the chances that its injunctions will prevail in the practical affairs of men? The first question belongs to the doctrine of moral principles, the second to the doctrine of their application – in our case, where application means public action, to political theory.*»



propósito final: a vida. À pergunta metafísica do porquê de existir algo em vez de nada, encontra o filósofo a resposta na natureza e nesta natural tendência dos seres vivos para perpetuarem a sua existência, ainda que enfrentando a vulnerabilidade dos corpos e a sua inevitável finitude. Trata-se da preservação do ser, muitas vezes colocada pelo filósofo como a preservação da ideia de humanidade.

Mas voltemos ao tom de preocupação que subjaz no pensamento de Jonas. Esta preocupação é, a meu ver, o fundamento daquilo que o filósofo chama de «profecia da catástrofe» [*prophecy of doom*]. Para ele, a catástrofe é a negação da vida, o parar do metabolismo que garante o seguimento do ser. A sua preocupação com uma possível (ou mesmo iminente) catástrofe tem como base a sua avaliação da técnica moderna e de como ela capacitou a ação humana, que passou a ser capaz de destruição. Eis o que escreveu:

Assim, o feliz-e-sortudo [*happy-go-lucky*] festim de alguns séculos industriais poderia ser pago com milénios de alterações na natureza terrestre – por um acerto de contas cósmico não injusto, uma vez que nesses séculos ter-se-ia esbanjado a herança de milhões de anos de vida passada.<sup>246</sup>

Dado o possível cenário de negação da vida, é preciso repensar a ação, talvez até impor-lhe limites, tarefa que só o pensamento filosófico deve fazer,

---

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 190.

Confira-se o texto original: «*Thus, the happy-go-lucky feast of a few industrial centuries could be paid for with millennia of altered terrestrial nature – not unfairly by cosmic reckoning, since those centuries would have squandered the inheritance from millions of years of past life.*»

pois ele pensa sobre o desejável e define os princípios para a sua persecução.

Jonas assim o escreveu:

E pela primeira vez temos de perguntar seriamente: “Quão desejável é isso?” “Quão desejável é para o indivíduo e para a espécie?” Estas questões envolvem o verdadeiro significado da nossa finitude, a atitude para com a morte, e a significação biológica geral do equilíbrio entre a morte e a procriação.<sup>247</sup>

O desejável, defende Jonas, é a preservação do que há perante a ameaça de algo que venha a ser pior.

### 3. Um tempo diferente, um mundo mudado

Filho do seu tempo, Jonas recebe claras influências que o levaram a conceber o seu pensamento como o conhecemos: por um lado, do pensamento ontológico de Heidegger e, por outro, do acontecimento marcante que foi a II Guerra Mundial, sobretudo a ação de destruição da vida, conseguida com o auxílio da ciência e da tecnologia. O seu «princípio de responsabilidade» funda-se como resposta necessária a uma época de profundas alterações. A era científico-tecnológica trouxe ações humanas de magnitude muito diferente,

---

<sup>247</sup> *Ibidem*, p. 18.

Confira-se o texto original: «*And for the first time we have in earnest to ask the questions “How desirable is this? How desirable for the individual, and how for the species?” These questions involve the very meaning of our finitude, the attitude toward death, and the general biological significance of the balance of death and procreation.*»

tanto em extensão, porque a ação danosa pode registrar-se em larga escala, como no impacto, ou seja, na gravidade das consequências. A par disto, denuncia Jonas que o domínio e controlo da natureza passaram a ser a vertente prática do conhecimento teórico, sobretudo do científico. Defende o filósofo que, se a ação do ser humano causa alterações na natureza, algumas delas imprevisíveis, os efeitos do seu poder de ação devem ser ponderados. Este contexto coloca a necessidade de atualização do pensamento ético e desafia a capacidade interventiva da Filosofia nos desígnios das sociedades contemporâneas. Assim, a Filosofia deve ganhar o poder de intervir nas decisões políticas, impondo limites e restringindo liberdades, se tal for necessário, com vista a um bem maior: a sobrevivência da espécie, mantendo a sua essência.

Da influência do mestre Heidegger, surgiu o pensamento deste sobre a técnica moderna e a sua utilização num quase movimento autónomo e irrefletido e, por isso, potencialmente perigoso<sup>248</sup>. A este propósito, é assaz interessante a citação que Jonas faz, em *Princípio de Responsabilidade*, de uma passagem da tragédia *Antígona* de Sófocles, mais especificamente de uma intervenção do coro<sup>249</sup>. Tal excerto apresenta-o no capítulo 1, aquando da

---

<sup>248</sup> Na obra *O homem e a técnica*, Oswald Spengler caracteriza o ser humano como um «predador inventivo e insaciável»: a invenção, uma necessidade natural de adaptação ao mundo; a insaciedade, a vontade de domínio e o medo do vazio que assola quando uma obra está terminada. Assim, o movimento da técnica parece imparável e a vida constrói uma cultura fáustica, no entender do filósofo.

<sup>249</sup> Nietzsche, na sua obra *A Origem da Tragédia*, exultou a importância da tragédia clássica na medida em que ela é expressão dos espíritos apolíneo e dionisíaco. Nela, o coro é o elemento que, ao enfatizar o drama das personagens, encarna o espírito dionisíaco. É frequente verificar que as suas intervenções se iniciam com a interjeição “oh”, seguindo-se o nome da personagem sobre a qual os elementos do coro “choram a sua sorte”, o sempre trágico destino

sua apresentação da natureza alterada da ação humana. A posição do filósofo é clara: não é contra a técnica, mas sim contra os efeitos nefastos que a ação humana técnica pode causar. Eis o que o coro de *Antígona* exulta no estásimo que Jonas selecionou e que integra *Princípio de Responsabilidade*:

Muitos prodígios há; porém nenhum  
maior do que o homem.  
Esse, co'o sopro invernososo do Noto,  
passando entre as vagas  
fundas como abismos,  
o cinzento mar ultrapassou. E a terra  
imortal, dos deuses a mais sublime,  
trabalha-a sem fim,  
volvendo o arado, ano após ano,  
com a raça dos cavalos laborando.

E das aves as tribos descuidadas,  
a raça das feras,  
em côncavas redes  
a fauna marinha, apanha-as e prende-as  
o engenho do homem,  
Dos animais do monte, que no mato  
habitam, com arte se apodera;

---

ao qual a personagem não pode escapar. Para Nietzsche, o coro é o elemento que leva o espectador a identificar-se com as personagens e a trama de corpo e alma, sentido a sua dimensão trágica e, assim, torna-se no espectador ideal.

domina o cavalo  
de longas crinas, o jugo lhe põe,  
vence o touro indomável das alturas.

A fala e o alado pensamento,  
as normas que regulam as cidades  
sozinho aprendeu;  
da geada do céu, da chuva inclemente  
e sem refúgio, os dardos evita,  
de tudo capaz.

Ao Hades somente  
não pode escapar.  
De doenças invencíveis os meios  
de escapar já com outros meditou.

Da sua arte o engenho subtil  
pr'a além do que se espera, ora o leva  
ao bem, ora ao mal;  
se da terra preza as leis dos deuses  
na justiça faz fé, grande é a cidade;  
mas logo a perde  
quem por audácia incorre no erro.

Longe do meu lar  
o que assim for!

E longe esteja dos meus pensamentos

O homem que tal crime perpetrar!<sup>250</sup>

A exultação dos feitos do ser humano é clara nas quatro estrofes deste excerto: «o engenho do homem... de tudo é capaz». É de destacar os verbos de ação que estão presentes nesta intervenção do coro e que transmitem o potencial da ação humana:

- Ultrapassar (as vagas do mar)
- Trabalhar (a terra)
- Apanhar (animais)
- Prender (animais)
- Apoderar-se (de animais)
- Dominar (animais – o cavalo)
- Vencer (animais – o touro)

---

<sup>250</sup> SÓFOCLES: *Antígona*, tradução portuguesa de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 52/3.

Muitas traduções existem de *Antígona*. Heidegger foi um dos que traduziu o canto dos velhos tebanos, definindo o ser humano como *das Unheimlichste*, ou seja, «o mais inquietante de todos os entes». Irene Borges Duarte explica bem a dimensão de «inquietante» que assume o poder criador e transformador do ser humano para Heidegger, ao escrever: «O inquietante do obrar humano está, pois, na sua aparente familiaridade e rotina, no seu emergir na inautenticidade ôntica, letal, encobridora da verdade e da origem» (BORGES DUARTE, Irene (2014) *Arte e Técnica em Heidegger*, Lisboa, Documenta, 1ª edição, p. 132.)

Sendo Jonas “herdeiro” de Heidegger, não foi alheia esta interpretação de Heidegger do poder da técnica no ser humano, um poder que não é meramente humano e, por isso mesmo, é «inquietante e sinistro».

O que se destaca na intervenção do coro, e que a meu ver interessa ao filósofo, é o poder que o ser humano tem e que o capacitou para fazer o bem, mas também para fazer o mal. Atente-se nos versos que alertam para a ambiguidade da ação humana:

Da sua arte o engenho subtil  
p'ra além do que se espera, ora o leva ao bem,  
ora ao mal.

Sobre a ambiguidade entre o bem e o mal na ação humana, escreveu o Jonas o seguinte:

E então coloca-se a bem conhecida e inevitável situação de que um mesmo resultado científico, um mesmo conhecimento obtido por ele, é aplicável tanto para a utilidade como para o dano, tanto para o bem como para o mal... que *todo* o poder é poder para ambos e frequentemente provoca ambos sem a vontade de quem o exerce, incluindo no mesmo uso.<sup>251</sup>

Dá-se conta que a técnica conduziu o ser humano a um sentimento de poder e de domínio sobre a natureza que o deixou, no entender crítico de Jonas, numa postura de falta de humildade. A convicção de que o ser humano tudo pode, sendo apenas uma questão de tempo até consegui-lo, e a pouca ou

---

<sup>251</sup> JONAS, Hans (1985) *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, tradução castelhana de Carlos Fortea Gil: *Técnica, Medicina y Ética*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1ª edição, 1997, p. 56.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*Y entonces se plantea la bien conocida e ineludible situación de que un mismo resultado científico, un mismo conocimiento obtenido de él, es aplicable tanto para la utilidad como para el daño, tanto para el bien como para el mal... que todo poder es poder para ambas cosas y a menudo provoca ambas sin la voluntad de quien lo ejerce, incluso en el mismo uso.*»

rara reflexão preventiva acerca do futuro são marcas desta época denominada de tecnocientífica. Não há limites, pois o que antes era impossível agora já o não é, e o que ainda não é realizado é apenas um “ainda não” (“ainda” no sentido de ser apenas uma questão de tempo para ser realizado). Isto torna o movimento evolutivo da tecnociência em “vontade de vontade”, ou seja, um movimento em que o êxito é, por si só, motivação para buscar mais êxito, não precisando de nenhuma outra motivação externa ao próprio processo. Constitui-se, portanto, num movimento alimentado por si mesmo, ao qual parece praticamente impossível pôr um travão<sup>252</sup>, como escreveu Jonas:

A experiência ensinou-nos que o desenvolvimento posto em movimento pelos atos tecnológicos com objetivos a curto prazo tende a tornar-se independente, isto é, a adquirir a sua própria e compulsiva dinâmica, um impulso autômato através do qual não só se torna, como foi apontado, irreversível como também empurra para diante, ultrapassando os desejos e planos dos iniciadores. Assim que o movimento é iniciado toma nas suas mãos as leis da ação e os factos

---

<sup>252</sup> A herança heideggeriana volta a ser evidente em Jonas, na tese de que o ser humano não consegue escapar ao movimento do progresso científico-tecnológico. Este parece ser o “destino” para o qual tende o ser humano do século XX. Heidegger caracterizou a técnica moderna como um poder de com-posição [*Ge-stell*], um movimento ao qual o ser humano parece incapaz de resistir, dado que através dele “tudo funciona”. A técnica moderna apresenta-se, então, capaz de facultar o bem-estar ao ser humano e, ao fazê-lo, justifica-se como inquestionada maneira de agir no mundo. Neste contexto, e para Heidegger, é claro que só a reflexão poderá evitar este movimento “inconsciente” da técnica, mas já não a reflexão filosófica. Só “já” uma outra reflexão, «só já um Deus nos pode salvar», como afirmou Heidegger na entrevista ao *Der Spiegel*. Contudo, é importante referir que Heidegger não se posiciona nem a favor nem contra a técnica. Ao contrário de Jonas, que expressa a sua apreensão quanto à técnica e a finalidade última da sobrevivência, Heidegger toma o tema da técnica apenas por ser central no “destino” do ser humano. Sendo o ser humano o aí-do-Ser, importa pensar a técnica para pensar o Ser. Os seus propósitos nunca se desviaram da Ontologia. Já Jonas levou o pensamento sobre a técnica a um outro nível, como se percebe no desenvolvimento deste capítulo.



realizados, criados desde o início e que se tornam, cumulativamente,  
a lei da sua continuação.<sup>253</sup>

Jonas assume a sua acérrima preocupação com este movimento imparável, sobretudo porque o considera perigoso quanto à irreflexão sobre as suas consequências.

A ação humana é uma forma de poder e a nova ação humana – científico-tecnológica – tem três características que a tornam específica:

- Magnitude
- Irreversibilidade
- Acumulação

Magnitude, ganha pelo poder de transformar cada vez mais e em maior escala; irreversibilidade dos efeitos da ação e, neste caso, a queda de dois mitos: o mito de uma essência intocável da natureza e o mito da sua autorregeneração; efeito cumulativo dos efeitos da ação humana, característica intimamente ligada à anterior (não havendo reversibilidade dos efeitos há, inevitavelmente, acumulação dos mesmos).

---

<sup>253</sup> JONAS, Hans: *IR, op. cit.*, p. 32.

Confira-se o texto original: «*Experience has taught us that developments set in motion by technological acts with short-term aims tend to make themselves independent, that is, to gather their own compulsive dynamics, an automotive momentum, by which they become not only, as pointed out, irreversible but also forward-pushing and thus overtake the wishes and plans of the initiators. The motion once begun takes the law of action out of our hands, and the accomplished facts, created by the beginning, become cumulatively the law of its continuation.*»

Jonas assentou o seu pensamento na evidência de que o mundo está mudado e essa mudança está a acontecer no momento em que vive e que escreve os seus textos. Para o filósofo, a ação humana passou a ter uma magnitude nunca antes experimentada e com efeitos alargados, tanto em extensão como em intensidade. E, como foi analisado anteriormente no canto de *Antígona*, a ação humana é ambivalente. Posto isto, a intenção da ação mostra-se insuficiente para garantir que a vontade de praticar o bem resulte em praticá-lo de facto. A constatação de que os efeitos da ação humana podem tornar-se indesejáveis deve pôr em marcha a constituição de uma nova ética.

Mas não foi apenas a ação humana que mudou. O “destino” da humanidade também parece ser outro. As expectativas da humanidade sofreram uma mudança e o móbil foi o desenvolvimento científico-tecnológico. A técnica passou a cumprir sonhos, tornando algumas utopias realizáveis. No primeiro capítulo de *Técnica, Medicina e Ética*, Jonas refere que o progresso não é uma opção que podemos exercer se queremos, mas uma *trama* na qual o ser humano se vê enleado através das exigências e atrativos que ela apresenta ao ser humano<sup>254</sup>. Também não se trata de uma mera mudança pois, explica o filósofo, o seu movimento implica a passagem a estados sempre “superiores”. O cumprimento de algumas metas gera a criação de novas metas,

---

<sup>254</sup> A este propósito, refere-se o termo «maquinação» [*Machenschaft*] que Heidegger usou com base na ideia de Jünger de uma «mobilização total» [*totale Mobilmachung*]. O termo foi usado para expressar a trama que a técnica vai tecendo e que funciona quase como uma armadilha, na medida em que aprisiona o destino do ser humano dentro do estilo técnico, uma engrenagem da qual parece não ser possível sair.

num movimento ganancioso em que o progresso é, escreveu o filósofo, um impulso incerto.

Se os avanços científico-tecnológicos foram considerados, por si só, benéficos porque representavam ganhos do saber, o mundo assistiu às consequências deste poder ambivalente da ação humana empoderada. Temos como exemplo mais flagrante a II Guerra Mundial e, com ela, o poder de destruir, tornando claro que o poder da ação humana não serve apenas propósitos benéficos. Por um lado, os acontecimentos históricos mostraram o poder da ação humana e, por outro, verifica-se que o progresso científico-tecnológico se “alimenta” do seu próprio sucesso, criando um ciclo que parece impossível parar e muito difícil de conhecer limitações. Este é um tempo diferente que transformou o mundo. Tudo se quer mais pequeno, mais rápido, mais eficiente e com maior poder de atuação. E consegue-se. Assistiu-se, e ainda se assiste, ao desenvolvimento da ciência quanto à possibilidade de agir sobre a natureza, inclusive sobre a natureza humana. É exemplo o poder de alteração genética. E, assim, o ser humano passou a ser, ainda mais, aquele que produz, que inventa, que inova, que ultrapassa o já criado, num contínuo movimento de reinventar, reinventando-se a si mesmo. Uma ação de um quase poder divino, nas palavras de Jonas:

Assim, a técnica, essa obra friamente pragmática da astúcia humana, coloca os homens num papel que só a religião lhes atribuiu às vezes: o de administrador ou guardião da Criação.<sup>255</sup>

---

<sup>255</sup> JONAS, Hans: *TME*, *op. cit.*, p. 36.

Dado todo este cenário, Jonas denuncia que a manipulação gerada pela técnica cresce a par da diminuição da autonomia individual. Para o filósofo, há o perigo de nos tornarmos “escravos” da ganância de “saber mais” e do conseqüente “poder fazer mais”. Esta diminuição da autonomia individual é grave, na medida em que significa a anulação do pensamento crítico e da discussão sobre os valores, o que resulta na incapacidade de colocação de limites à transformação da natureza e do próprio ser humano.

O mundo está diferente, está mudado. As maiores mudanças registaram-se, sobretudo, em dois campos: o económico e o biológico. No âmbito económico, na medida em que se assiste à produção de bens em maior quantidade e rapidez, sendo que o lucro funciona como motivação, um fator irracional, no entender do filósofo. No âmbito biológico, dado que a população mundial tem crescido de tal forma que a procura de alimentação acarreta uma sobrecarga para aquilo que o filósofo diz ser o “metabolismo do planeta”. Assistimos a um mundo mudado que caminha para o apocalipse. Sim, a palavra é apocalipse. Outras vezes, o filósofo usa a palavra catástrofe. Parece drástico, exagerado... mas como não exagerar para se conseguir fazer ouvir? Toda a forma argumentativa do filósofo parece ter este tom preocupado e dramático para cumprir a sua finalidade: ser um aviso, audível para ser suficientemente tomado a sério e mover a vontade e conduzir à tomada de decisões. A razão de considerar esse caminhar na direção do apocalipse está

---

Confira-se o texto da fonte consultada: «*Así ocurre que la técnica, esa obra fríamente pragmática de la astucia humana, sitúa a los hombres en un papel que sólo la religión le había atribuido a veces: el de administrador o guardián de la Creación.*»

numa nova consideração da natureza: ela “já” não é imutável, invulnerável e regenerável. Após esta constatação, é necessário admitir que o cenário de destruição da vida humana é possível.

#### **4. A noção de dano**

A hegemonia da técnica foi abalada apenas quando começaram a surgir os impactos de alguns dos seus inventos. Através de alguns efeitos, foi tornado claro que a natureza é vulnerável, pois não é imune aos danos que a ação do ser humano lhe causa. A constatação da possibilidade de causar dano à natureza dotou esta de um estatuto moral. Tal possibilidade torna as ações humanas mais perigosas e lança a penumbra da incerteza e insegurança sobre o futuro.

Uma justificação para a introdução da natureza como objeto moral é a de que a essência humana é “natural”. Jonas defende a simbiose do ser humano com a natureza, quebrando a cisão fundada na modernidade entre mente e corpo: o ser humano é tão biológico como racional e nenhuma dessas características tem primazia sobre a outra. Argumenta, assim, que respeitar o biológico é respeitar a essência do ser do humano. Como consequência, agir contra a natureza é desumanizar o próprio ser humano, tal como pôr em perigo outras formas de vida é pôr-se em perigo a si mesmo, dada a interdependência das cadeias de vida dos seres naturais. A possibilidade de sofrer dano,

resultante da ação humana, é a condição que confere estatuto de objeto moral à natureza. O dano infligido à natureza tornou evidente, por um lado, a vulnerabilidade desta e, por outro, o poder transformador do ser humano. Como defende a pensadora espanhola Carmén Velayos: «uma vez caracterizada a alteração climática como um *dano* (de carácter antropológico), e não como um *mal* necessário, enfrentamos a possibilidade coletiva de vulnerar direitos»<sup>256</sup>. Existe, então, uma relação de interdependência entre os direitos humanos e os direitos da natureza, constatada pela repercussão que a vulnerabilidade da natureza tem na vulnerabilidade da vida humana. A ação danosa para com a natureza é ação que fragiliza a preservação da vida e ameaça a manutenção do ser perante a ameaça do nada. Eis como Jonas colocou este problema:

Em última instância, a pergunta a ser feita aqui não é quanto o *homem* ainda é capaz de fazer – não se pode ser otimista quanto ao potencial prometeico – mas quanto disso pode a *natureza* suportar. Que *há* limites de tolerância ninguém duvida, e neste contexto a questão é apenas se a “utopia” reside dentro ou fora deles; e isso depende das suas próprias dimensões numéricas – brutalmente colocado no tamanho dos seus membros. Quanto aos limites da própria tolerância, eles tornam-se perceptíveis ao homem quando os “efeitos colaterais” negativos das suas intervenções começam a apagar os seus benefícios e depois ameaçam alcançá-los.<sup>257</sup>

---

<sup>256</sup> VELAYOS, Cármen (2008) *Ética e Cambio Climático*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, Colección Ética Aplicada, p. 92.

<sup>257</sup> JONAS, Hans: *IR*, *op. cit.*, p. 188.

Mediante tal contexto, a nova ética que Jonas defende apela a uma **responsabilidade** inquietante e perturbadora da consciência, que obrigue, que imponha e que seja capaz de negar, proibir, inibir e/ou rejeitar, se tal for necessário.

## 5. De uma ética antropocêntrica a uma ética holística

A consideração e integração da natureza como novo objeto ético fazem com que o projeto de Jonas seja o de uma ética holística. O “todo” da vida entra em jogo porque é a vida o centro da discussão ética.

Jonas justifica a necessidade de uma nova ética pela insuficiência de resposta das éticas tradicionais. A estas não lhes retira o mérito nem a atualidade quanto aos valores que defendem (como o “bem” ou a “virtude”), mas aponta-lhes a fraqueza de não serem eficazes ao lidar com uma ação humana mudada a vários níveis. Trata-se da passagem de éticas cujo valor é a virtude, com a tônica assente na intenção da ação, para éticas cujo valor é a conservação, portanto, assentes nas consequências da ação. Já não estão em jogo as relações humanas do imediato, mas sim as relações do ser humano

---

Confira-se o texto original: «*In the last resort, the question to be asked here is not how much man is still able to do – there one way be sanguine for the Promethean potential – but how much of it nature can stand. That there are limits of tolerance nobody now doubts, and in our context the question is only whether “utopia” lies inside or outside of them; and that depends on its own numerical dimensions – brutally put: on the size of its membership. As to the limits of tolerance themselves, they become first noticeable to man when the detrimental “side effects” of this interventions begin to dim their benefits and then threaten to overtake them.*»

com a natureza, tendo como pano de fundo a manutenção do ser. Se o alcance da ação humana aumentou em extensão e intensidade, então o alcance do pensamento ético também tem de ser alargado. Jonas colocou, de forma clara, a sua proposta de uma nova ética, distinguindo-a das anteriores. No entender do filósofo, os elementos da relação ética (o sujeito; o objeto; a dimensão temporal e aquilo que torna a ação moral ou imoral) viram o seu papel alterado. Analisa-se a mudança de papel de cada um dos elementos nos pontos que se seguem:

- O sujeito ético deixou de ser considerado o indivíduo, na sua vida quotidiana e privada, e passou a ser considerado o coletivo, ou seja, o conjunto de indivíduos que, nas instituições da sociedade, toma as decisões, incluindo a figura do governante que toma decisões representando um coletivo. Deste modo, Jonas defende que o âmbito da reflexão ética deve passar a ser, preferencialmente, o da política pública:

Mencionei que o poder de cada um de nós, isto é, o que concerne à sua parte na determinação das coisas e do destino do seu contexto, não aumentou nem sequer relativamente. (...) Mas o que cresceu foi, sem dúvida alguma, o poder relativo do coletivo, isto é, dos sujeitos coletivos de atuação, como, por exemplo, «a indústria»: trata-se de um corpo coletivo que integra inumeráveis atuantes individuais na sua atuação global. (...)



Isto significa, pois, que a maioria dos grandes problemas éticos que coloca a moderna civilização técnica tornou-se obra da política coletiva.<sup>258</sup>

- O objeto ético foi alargado: deixou de estar restrito ao ser humano para se estender à natureza. Como foi referido anteriormente, a noção de dano fundamenta a atribuição de estatuto moral à natureza na medida em que esta pode ser alvo de dano causado pela ação humana. Assim, a ação deixa de ser entendida apenas nas relações entre humanos e passa a ser entendida também num outro tipo de relação: a do ser humano com a natureza. A natureza passa, então, a ser objeto de reflexão e **responsabilidade** de conservação, porque nela reside o propósito da vida que é a sua manutenção, tal como escreveu Jonas:

O objeto da obrigação humana eram os homens, em casos extremos a humanidade, e nada mais neste mundo. (Usualmente o horizonte ético tinha limites muito mais estreitos, como por exemplo, o «amor ao próximo»). Nada disto perdeu a sua força vinculante. Mas agora a biosfera inteira do planeta, com toda a sua abundância de espécies exige, na sua recém revelada vulnerabilidade perante as excessivas

---

<sup>258</sup> JONAS, Hans: *TME*, *op. cit.*, p. 178.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*He mencionado antes que el poder de cada uno de nosotros, es decir, lo que concierne a su parte en la determinación de las cosas y del destino de su entorno, no ha aumentado ni siquiera relativamente. (...) Pero lo que ha crecido sin duda alguna es el poder relativo del colectivo, es decir, de los sujetos colectivos de actuación, como por ejemplo "la industria": se trata de un cuerpo colectivo que integra innumerables actantes individuales en su actuación global. (...) Esto significa, pues, que la mayoría de los grandes problemas éticos que plantea la moderna civilización técnica se han vuelto cosa de la política colectiva.*»

intervenções do homem, a sua quota de atenção que merece tudo o que tem o fim em si mesmo, isto é: todo o ser vivo.<sup>259</sup>

- Aquilo que torna uma ação moral já não deve ser a intenção da ação, mas sim as suas consequências, dado que a ação humana é ambígua quanto aos seus efeitos. A ambiguidade entre o desejável e o que resulta da ação coloca a Jonas o desafio e constante preocupação de tornar os princípios eficazes, pondo a tónica na previsão das consequências:

O novo imperativo apela a outro tipo de concordância; não a do ato consigo mesmo, mas a concordância dos seus eventuais efeitos com a continuidade da ação humana no futuro.<sup>260</sup>

- No que respeita à dimensão temporal, deixou de se considerar que uma ação vale no imediato da sua realização, para se entender que importam as suas repercussões a médio e a longo prazos. Assim, o tempo a considerar não é o presente, mas sim o futuro, porque a **responsabilidade** é não só pela vida atual mas também pela vida futura. Jonas assim o alertou:

---

<sup>259</sup> *Ibidem*, p. 35 e 36.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*El objeto de la obligación humana eran los hombres, en caso extremo la humanidad, y nada más en este mundo. (Usualmente el horizonte ético tenía unos límites mucho más estrechos, como por ejemplo el "amor a tu prójimo".) Nada de esto ha perdido su fuerza vinculante. Pero ahora la biosfera entera del planeta, con toda su abundancia de especies, exige, en su recién revelada vulnerabilidad frente a las excesivas intervenciones del hombre, su cuota en la atención que merece todo lo que tiene su fine n sí mismo, es decir: todo lo vivo.*»

<sup>260</sup> JONAS, Hans: IR, *op. cit.*, p. 12.

Confira-se o texto original: «*The new imperative invokes a different consistency: not that of the act with itself, but that of its eventual effects with the continuance of human agency in times to come.*»

Com o que fazemos aqui e agora, a maioria das vezes pensando em nós mesmos, influímos massivamente sobre a vida de milhões de pessoas, noutros lugares e no futuro, que não têm voz nem voto a respeito. Hipotecamos a vida futura em troca de vantagens e necessidades a curto prazo... a maioria das vezes, necessidades criadas por nós mesmos.<sup>261</sup>

## 6. Uma nova ética – o projeto da ética da responsabilidade

A defesa do alargamento do campo ético por Jonas teve como base três razões:

1. A ação humana entendida como poder causal<sup>262</sup>;
2. O empoderamento da ação humana através da ciência e técnica modernas;
3. O infligir danos irreversíveis e cumulativos na natureza.

---

<sup>261</sup> JONAS, Hans: *TME*, *op. cit.*, p. 35.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*Con lo que hacemos aquí y ahora, la mayoría de las veces pensando en nosotros mismos, influimos masivamente sobre la vida de millones de personas, en otros lugares y en el futuro, que no tienen voz ni voto al respecto. Hipotecamos la vida futura a cambio de ventajas y necesidades a corto plazo... la mayoría de las veces, necesidades creadas por nosotros mismos.*»

<sup>262</sup> A ética de Hans Jonas é, sem dúvida, consequencialista, ainda que não à maneira tradicional utilitarista. O seu consequencialismo funda-se ontologicamente e não num contrato. O artigo de António Manuel Martins sobre contratualismo e o de Pedro Galvão sobre consequencialismo, no *Dicionário de Filosofia Moral e Política*, são importantes no confronto das duas posições. Através deste último consegue-se perceber a ética jonasiana como consequencialista, ainda que Galvão não refira Jonas no artigo. (AAVV: *Dicionário de Filosofia Moral e Política*, disponível on-line em: <http://www.ifl.pt/pages/dictionary-of-moral-and-political-philosophy>, última consulta em 10/11/2014.)

A primeira razão não é novidade no pensamento ético, mas constituiu-se como uma séria chamada de atenção (como se tal estivesse esquecido) que Jonas faz de que a ação humana é um poder-fazer. Ela é, portanto, causa de um efeito, ou seja, um fazer que resulta em determinadas consequências. É por esta razão que Jonas defende o correlato entre poder e **responsabilidade** que se analisará mais adiante. Tal como destacado no excerto da tragédia *Antígona*, a ação humana é poder de domínio e de transformação.

A segunda razão é a mudança que a ação humana sofreu ao munir-se dos extraordinários avanços, e consequentes possibilidades, da ciência e da tecnologia.

A terceira razão diz respeito à consideração da natureza como objeto ético e de como o dano que lhe é infligido representa uma potencial ameaça à vida. O entrelaçar da vida dos diversos seres vivos é a complexidade que dita a sua interdependência natural.

A tônica é de que o poder da ação humana mudou. Lembra-se, sucintamente, o que para Jonas mudou e quais as consequências de cada mudança<sup>263</sup>:

- a) O ritmo acelerado, quase frenético, das invenções científicas e tecnológicas. Consequência: maior dificuldade na previsão das novas invenções, bem como dos seus consequentes impactos;

---

<sup>263</sup> Refere-se que os pontos sobre a essência alterada da ação humana empoderada pela técnica, que se anunciam de seguida, estão presentes em *IR*, mais precisamente no primeiro capítulo. São, também, enunciados no capítulo 2 de *TME*, intitulado “Porque a técnica moderna é objeto da ética”.

- b) O aumento, em quantidade e severidade, dos impactos das invenções da ciência e da técnica. Consequência: os resultados dessas invenções deixam de ser apenas a nível local e no tempo presente, para serem a nível global e prolongando-se no futuro;
- c) O alargamento do campo de ação humana de local para global e de humano para extra-humano. Consequência: o ser humano já não pode causar dano apenas a outro ser humano, mas à totalidade do mundo natural - à biosfera - e já não causa dano apenas no “aqui e agora” da sua ação, mas sim numa escala global, onde as consequências se podem fazer sentir num tempo futuro;
- d) A transformação do sujeito ético de individual em coletivo. Consequência: não se trata de ações individuais, mas sim de ações coletivas. Assim, a dificuldade de controlo ou sanção da ação torna-se maior, mas imperiosa. Este último facto é um claro desafio do filósofo à política mundial.

O âmbito de interesse de Jonas é o do fazer, o da ação, ainda que tendo em vista o objetivo da manutenção do ser. Para o filósofo, a garantia de poder-ser advém da ação: é o agir que faz cumprir a vida. Perante a ameaça do não-ser, ou seja, da ação que aniquile a vida, a ética recai na **responsabilidade** (no sentido de imperativo ou obrigação) de preservar o ser. Neste sentido, a nova teoria ética de Jonas coloca duas grandes questões:

1. Será ético causar dano à natureza, ela que nos possibilita a vida?
2. Será ético condenar as gerações futuras a uma vida menos boa do que aquela que temos atualmente?

Estas questões apontam para a necessidade de repensar a ação do presente para que haja ação no futuro porque, considera Jonas, qualquer ser vivo é objeto de responsabilidade ética. Contudo, apenas o ser humano é sujeito eticamente responsável, decisor e agente que é. A liberdade e racionalidade conferem-lhe tal responsabilidade e o poder da sua ação exige-lhe que aja para o seu próprio bem. Sobre a liberdade e a bondade da ação, escreveu Jonas esta simples, mas significativa, frase: «O homem bom não é aquele que se fez bom mas sim aquele que fez para o seu próprio bem».<sup>264</sup>

Jonas fundamenta o seu projeto de uma ética da **responsabilidade** demarcando-se da ética kantiana.<sup>265</sup> Apesar de Jonas a tomar como referência na sua defesa de universalidade, ao formular ele mesmo um princípio como imperativo categórico, demarca-se de Kant na medida em que o novo imperativo que propõe é aquele que responde a uma época diferente daquela

---

<sup>264</sup> JONAS, Hans: *IR, op. cit.*, p. 85.

Confira-se o texto original: «*The good man is not he who mad himself good but rather he who did the good for its own sake.*»

<sup>265</sup> Ao mencionar Kant, é imperioso lembrar a defesa que o filósofo fez de uma razão prática, ou seja, uma razão que se ocupa dos princípios determinantes da vontade. Ao sublinhar a autonomia da razão humana, Kant definiu o que se deve entender por imperativo categórico: um mandamento racional que obriga ao dever-agir em conformidade com ele. Fruto da liberdade e vontade do ser humano, este princípio racional deverá ser obedecido, voluntariamente, como a uma lei. As suas várias formulações de imperativo categórico não vão ser aqui referidas, mas considera-se pertinente lembrar a definição de imperativo categórico, princípio de tal forma importante que Jonas o tomou para formular o princípio ético da sua proposta ética. Escreveu Kant, na sua obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: «O imperativo categórico seria aquele que representasse uma ação como necessária em si mesma, sem qualquer relação com outra finalidade, como objectivamente necessária». (KANT, Immanuel: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes, op. cit.*, p. 83.)

em que Kant viveu e sobre a qual pensou<sup>266</sup>. Assim, à proposta de Kant de um imperativo dirigido ao indivíduo, Jonas contrapõe um imperativo dirigido ao coletivo, sobretudo à política. A uma ética centrada na intenção da ação, Jonas contrapõe uma ética centrada nas consequências da ação. A uma ética do presente (ou do futuro próximo), Jonas contrapõe uma ética do futuro, fundada na extensão temporal em que se fazem sentir os efeitos da ação. A uma ética que pensa a ação dos humanos entre si, Jonas contrapõe uma ética que pensa a ação humana para com a natureza o que, no fundo, engloba a ação para com os outros seres humanos porque estes são seres vivos. Ao formalismo da criação de um princípio racionalmente válido, Jonas contrapõe um princípio válido, de facto, mas baseado não na sua lógica racional, mas no cumprimento daquilo que é desejável. Escreveu o filósofo:

É, também, evidente que o novo imperativo se dirige para as políticas públicas em vez da conduta privada, que não está na dimensão causal para que esse imperativo se aplica. O imperativo categórico de Kant dirigia-se para o individual e o seu critério era o instantâneo.<sup>267</sup>

---

<sup>266</sup> No texto “O homem como fim em si? De Kant a Heidegger e Jonas”, Irene Borges Duarte analisa a herança de Kant em Heidegger e Jonas, tomando os herdeiros como percursos da ética kantiana, mas levando-a a um outro nível, exigido pelo próprio mundo em mudança que encontraram, diferente do mundo em que Kant viveu e sobre o qual pensou. Borges Duarte assim o expressou: «O mundo kantiano soçobra na era da programação tecnológica do futuro e da alteração ideológica do passado, na era do controlo totalitário, da limpeza étnica e do holocausto.» (BORGES DUARTE, Irene (2005) "O homem como fim em si? De Kant a Heidegger e Jonas", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 61/ 2005, Fasc. 3-4 (Nº monográfico: Herança de Kant, II), pp. 841-868, p. 842.)

<sup>267</sup> JONAS, Hans: *IR, op. cit.*, p. 12.

Confira-se o texto original: «*It is also evident that the new imperative addresses itself to public policy rather than private conduct, which is not in the causal dimension to which that imperative applies. Kant's categorical imperative was addressed to the individual, and its criterion was instantaneous.*»

Na senda de um princípio universal, tal como fez Kant, Jonas formulou o imperativo categórico, princípio de **responsabilidade** da ética para a civilização tecnológica:

Um imperativo que responda ao novo tipo de ação humana e dirigido ao novo tipo de agentes poderia ser assim: «Age de tal modo que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica»; ou expresso negativamente: «Age de tal modo que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos da possibilidade futura dessa vida»; ou simplesmente: «Não comprometas as condições para uma indefinida continuação da humanidade na Terra»; ou, de novo, de forma positiva: «Nas tuas presentes escolhas, inclui a integridade do futuro de Homem entre os objetos da tua vontade».<sup>268</sup>

Atendamos a que a “permanência” aponta para o dever de garantir a existência humana (primeiro mandamento), mas a “vida autêntica” aponta para o dever de garantir a essência humana (segundo mandamento).

Ainda a propósito das diferenças entre a ética kantiana e a ética jonasiana, é pertinente partilhar o que a professora e investigadora Cristina Beckert escreveu a propósito do imperativo categórico jonasiano:

---

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 11.

Confira-se o texto original: «*An imperative responding to the new type of human action and addressed to the new type of agency that operates it might run thus: “Act so that the effects of your action are compatible with the permanence of genuine human life”; or expressed negatively: “Act so that the effects of your action are not destructive of the future possibility of such life”; or simply: “Do not compromise the conditions for an indefinite continuation of humanity on earth”; or again turned positive: “In your present choices, include the future wholeness of Man among the objects of your will”.*»



Ao afirmar: “Age de tal maneira que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a preservação da vida humana genuína na Terra”, o autor está a dizer que, na ótica do seu imperativo ético da responsabilidade, não posso querer a extinção futura da humanidade porque a existência é sempre melhor do que a não existência, logo, a preservação da humanidade é um imperativo categórico moral, fundado num princípio metafísico, ao passo que o kantiano seria apenas formal, por se basear tão-só no princípio lógico da não-contradição.<sup>269</sup>

Em suma, para Jonas, sentir a vida implica imaginar a efetivação dos perigos possíveis para, então, poder definir o desejável. Na sua ética há o lado objetivo da validação do princípio e a obrigação do seu cumprimento, e há o lado subjetivo do sentimento de viver, de ser capaz de definir algo tão subjetivo como qualidade de vida e de compreender a importância de sentir e viver (e a ameaça do seu término) que move a vontade, que impulsiona a ação. À racionalidade moderna que impregnou o pensamento filosófico de “vivas” às descobertas e invenções e menosprezou as sensações e as emoções, Jonas contrapõe um pensamento que une racionalidade e emotividade, que deixa a razão guiar-se pela emoção, defendendo até que esta é a dimensão que melhor pode indicar o desejável para o humano e aquela que pode impulsionar a vontade e ser o verdadeiro “motor” da ação. Eis o que o filósofo escreveu:

---

<sup>269</sup> BECKERT, Cristina (2006) “Kant e Jonas: do dualismo antropológico ao monismo antropomórfico”, *Kant: Posteridade e Actualidade*, Lisboa, CFUL, pp. 735-744, pp. 740 e 741.

Como qualquer teoria ética, também uma teoria da responsabilidade há de ter em conta ambas as coisas: o fundamento racional da obrigação, isto é, o princípio legitimador subjacente à exigência de um “dever” vinculante, e o fundamento psicológico da capacidade de mover a vontade, isto é, de deixar o agente determinar o rumo da sua ação. Isto significa que a ética tem um lado objetivo e um lado subjetivo, o primeiro tem a ver com a razão, o segundo com o sentimento. (...) Mas ambos são complementares e são partes integrantes da ética.<sup>270</sup>

## 7. Responsabilidade – princípio da ética para a civilização tecnológica

Após a explanação anterior, que pretendeu ser uma contextualização do pensamento de Jonas, será analisada a noção de **responsabilidade** enquanto princípio da ética para a civilização tecnológica. A análise irá incidir sobre os três grandes pontos que, a meu ver, caracterizam a noção de **responsabilidade** em Hans Jonas, a saber:

---

<sup>270</sup> JONAS, Hans: *IR, op. cit.*, p. 85.

Confira-se o texto original: «*A theory of responsibility, as any ethical theory, must deal both with the rational ground of obligation, that is, the validating principle behind the claim to a binding “ought”, and with the psychological ground of its moving the will, that is, of an agent’s letting it determine his course of action. This is to say that ethics has an objective side and a subjective side, the one having to do with reason, the other with emotion. (...) But the two sides are mutually complementary and both are integral to ethics itself.*»

1. A responsabilidade enquanto sentimento;
2. A responsabilidade enquanto dever-ser;
3. A responsabilidade enquanto condição da ação causal.

### 7.1. A responsabilidade enquanto sentimento

A contraposição que Jonas fez à ética kantiana incidiu não só na reformulação do imperativo categórico, mas também no papel que a emoção deve ter na reflexão ética. A uma ética formalista e racional opôs Jonas uma ética vivencial e emocional, tendo como objeto as coisas e não a lógica do raciocínio. O destaque que Jonas deu ao emocional efetiva-se na apresentação da **responsabilidade** como sentimento. Para o filósofo, **responsabilidade** é sentimento e não uma ideia, como expressou nas palavras que se seguem:

O objeto não é o dever em si; nem são as leis morais que motivam a ação moral, mas sim o apelo de um possível bem-em-si no mundo, que confronta a minha vontade e exige ser ouvido – em *concordância* com a lei moral. (...)

Para que esse mandamento me atinja e afete, de modo a mobilizar a minha vontade, tenho de ser recetivo a apelos deste tipo. O nosso lado emocional tem de vir a jogo. E é a essência da nossa natureza

moral que este apelo encontre resposta no nosso sentimento. É o sentimento de responsabilidade.<sup>271</sup>

Para Jonas, a **responsabilidade** é um sentimento por duas razões:

1. Torna o agente recetivo aos apelos que aludem à vulnerabilidade da natureza e os perigos que ela enfrenta;
2. Motiva a ação de forma mais efetiva que a razão ou a lógica.

Temos, então, a defesa de que não basta um princípio puramente racional para impulsionar a ação. Com Jonas, a **responsabilidade** é um sentimento de dever e não uma imposição racional. Com isto, não se pense que a teoria ética de Jonas é desprovida de racionalidade. A responsabilização advém das duas componentes: da razão, enquanto capacidade de fornecer um imperativo, ou seja, um princípio válido; e da emoção, enquanto sentir a vida de forma a impulsionar a vontade. A razão funciona como validação do mandamento moral e o sentimento como capacidade de comprometimento para a realização da ação. Mas se a razão já era condição de validade da moralidade, a emoção não o era. Renegada à desconfiança e dúvida desde Descartes, a emoção não coube no projeto moderno de ser humano e, como

---

<sup>271</sup> *Ibidem*, p. 85.

Confira-se o texto original: «*Not duty itself is the object; not the moral law motivates moral action, but the appeal of a possible good-in-itself in the world, which confronts my will and demands to be heard – in accordance with the moral law. (...) For that enjoinder to reach and affect me, so that it can move the will, I must be receptive for appeals of this kind. Our emotional side must come into play. And it is indeed of the essence of our moral nature that the appeal, as insight transmits it, finds an answer in our feeling. It is the feeling of responsibility.*»

Importa evidenciar que estas palavras de Jonas firmam a demarcação do seu projeto do projeto ético kantiano. Em Jonas, já não se trata do respeito pelo dever, nem a supremacia da lei moral ditada pela razão, mas o apelo ao bem que só pode ser “reconhecido” através da emoção, em particular da emoção do medo que tende a evitar o temível e, portanto, evitável.

consequência, teve dificuldade em entrar no projeto contemporâneo de um novo paradigma em resposta a um mundo novo. Foi este o desafio que Jonas enfrentou, sabendo a sua dificuldade. Dada a sociedade específica que Jonas analisa – a civilização científico-tecnológica –, o sentimento privilegiado que o filósofo defende para a **responsabilidade** é o medo. Para Jonas, só o medo é capaz de conseguir fazer com que os seres humanos adotem a postura humilde da prudência e da precaução, necessárias para combater a ameaça da catástrofe evitando a sua efetivação. É um apelo ao sentimento negativo do medo para que este funcione como controlador da ação. Escreveu Jonas:

Sabemos muito mais rapidamente aquilo que não queremos do que aquilo que queremos. Portanto, a filosofia moral deve consultar os nossos medos antes dos nossos desejos para saber o que devemos acalantar.<sup>272</sup>

A ética da **responsabilidade** orientada para o futuro é, então, uma ética que se baseia no medo do que ainda não foi experimentado, mas que se afigura possível dadas as previsões que são elaboradas pelos conhecimentos preditivos. Para Jonas, o medo é «...muitas vezes o melhor substituto da autêntica virtude e sabedoria»<sup>273</sup>. O filósofo defende a «heurística do medo» já que, no seu entender, só através da ameaça da perda é que o ser humano conseguirá comprometer-se e mobilizar-se verdadeiramente para os perigos e

---

<sup>272</sup> *Ibidem*, p. 27.

Confira-se o texto original: «*We know must sooner what we do not want than what we want. Therefore, moral philosophy must consult our fears prior to our wishes to learn what we really cherish.*»

<sup>273</sup> *Ibidem*, p. 23.

Confira-se o texto original: «*...fear which is so often the best substitute for genuine virtue or wisdom.*»

agir para evitá-los. Sobre a utilização de uma emoção negativa, como o medo, a pensadora espanhola Carmén Velayos assume posição discordante, defendendo que será mais vantajoso recorrer à emoção positiva da felicidade. Na sua obra *Ética e Alterações Climáticas*, Velayos defende uma nova argumentação ética para o problema das alterações climáticas como ameaça à manutenção da vida<sup>274</sup>. De forma resumida e clara, Velayos expõe: «Em suma, não se trata apenas de perguntar pelo que perdemos se não formos sustentáveis, mas sim perguntar pelo que ganhamos se o formos».<sup>275</sup>

Apesar de perfeitamente fundamentado, o apelo de Velayos para incluir a emoção positiva de felicidade em vez da emoção negativa do medo parece-me menos eficaz do que o receio da perda que Jonas sugere. Julgo que a emoção negativa da perda funciona melhor do que a felicidade como espoletador de emoções com vista à ação. É curioso notar que no documentário *Uma verdade inconveniente*, o ex-vice-presidente dos Estados Unidos da América e ativista ecológico Al Gore utiliza ambos os tipos de argumentação (a positiva do ganho e a negativa da perda), mas a preponderância vai para a “argumentação da perda”. Exemplo disso é a analogia que Al Gore faz com a dramática situação que experienciou de quase

---

<sup>274</sup> É centrando-se no conceito de felicidade que Carmen Velayos constrói a argumentação ética sobre o problema das alterações climáticas como ameaça à sobrevivência. A pensadora defende que as alterações climáticas são um risco à felicidade e que esta deve ser entendida como a continuidade de experiência de emoções positivas, portanto, de um estado emocional positivo, estado que influencia a vivência e a resolução de problemas de modo positivo. De forma explícita, Velayos opõe-se à defesa da «heurística do medo» proposta por Hans Jonas. Considera que a felicidade é o argumento emocional que deve fazer parte da argumentação ético-ecológica, a par com o argumento racional da sustentabilidade.

<sup>275</sup> VELAYOS, Cármen: *Ética e Cambio Climático*, op. cit., p. 143.

morte do seu filho, situação a partir da qual expõe o sentimento avassalador da iminente possibilidade de perda de algo tão essencial e tido como adquirido na sua vida.

Na verdade, para Jonas, **responsabilidade** é sentimento, mas não deixa de ser dever, obrigação, exigência. Não é, portanto, sentimento enquanto tendência ou vontade, mas sim uma sensibilidade que torna a ação num compromisso a cumprir e o compromisso é para com a vida<sup>276</sup>. O professor e investigador Robert Theis, na obra sobre Jonas com o sugestivo título de *Habitar o Mundo*, aponta isto mesmo, ao escrever:

Não se creia que para Jonas a ética é *fundada* num sentimento: ela é fundada no ser, mas traduzida em ação, sob o efeito do sentimento de responsabilidade.<sup>277</sup>

## 7.2. A responsabilidade enquanto dever-ser

No início desta análise da ética jonasiana analisou-se como o imperativo proposto se funda ontologicamente, ou seja, na defesa de que é preferível o ser ao não ser. Na perspectiva de Jonas, cada ser vivo é o seu próprio fim e cabe-lhe a si salvaguardar esse fim: a existência. O respeito é para com a vida

---

<sup>276</sup> Pode-se estabelecer aqui um paralelismo com a compreensão afetiva, enquanto carga ontológica do ser humano, defendida por Heidegger. Conclui-se que em ambos, Heidegger e Jonas, o sentimento é inerente ao ser do ser humano.

<sup>277</sup> THEIS, Robert (2008) *Jonas. Habiter Le Monde*, Paris, Collection Le Bien Coimmun, Éditions Michalon, p. 74.

(manutenção da espécie) e para com a qualidade de vida (dignidade da vida humana), no pressuposto de que ela é um fim e, portanto, suficiente para fundamentar o dever. O dever é para com a existência e para com a essência da humanidade. O apelo é para a manutenção da vida, ou seja, a preservação do ser. Dada tal finalidade, ou propósito, a **responsabilidade** é para com a vida. Contudo, esta **responsabilidade** não é uma consignação contratual, isto é, de um contrato social. A defesa do filósofo é a de que a **responsabilidade** é natural, ou seja, é constitutiva do ser humano enquanto tal. A fundamentação da noção de **responsabilidade** assenta na defesa de que esta é natural, inata, e, portanto, faz parte da natureza do ser humano enquanto perpetuador da sua espécie. É, então, na condição de procriador que Jonas coloca a **responsabilidade** como natural: enquanto progenitor, o ser humano vive uma **responsabilidade** de cariz natural, que é a de perpetuar a sua espécie. À inevitável finitude de cada indivíduo, contrapõe-se a perpetuação da existência da espécie através da descendência. É interessante notar como, no senso comum, se atende à luta contra a finitude com o adágio de que mesmo quem morre continua a viver na memória de quem o lembra.

Jonas refere o papel natural de procriação do ser humano não apenas neste sentido de manutenção da espécie pela descendência, mas também para explicitar um dos sentidos que assume, para ele, a **responsabilidade**, que é ser a referência daquilo que a nova ética propõe. Significa que a



«responsabilidade paternal/maternal»<sup>278</sup> é o arquétipo da **responsabilidade** que o filósofo defende para a ética da civilização tecnológica. Jonas escreveu:

Eis o arquétipo de toda a ação responsável que, felizmente, não requer a dedução de um princípio, porque ele está fortemente implantado em nós pela natureza ou, pelo menos, na parte fértil da humanidade.<sup>279</sup>

No ponto seguinte deste capítulo, será analisado este tipo de **responsabilidade** em comparação com a responsabilidade política de um governante, tal como Jonas tratou em *Princípio de Responsabilidade*. Contudo, analisa-se de imediato a aceção da «responsabilidade paternal/maternal» como referência da **responsabilidade** para a preservação do ser no futuro.

Para Jonas, a «responsabilidade parental/maternal» é de tipo vertical, ou seja, uma **responsabilidade** não recíproca. Os elementos da relação responsável, chamaremos assim, não estão no mesmo “patamar”, não sendo, portanto, exigida **responsabilidade** a ambos: o pai ou a mãe tem a responsabilidade perante o/a filho/a, mas esta responsabilidade tem apenas este sentido, não sendo esperado que seja atendida com uma resposta por parte do/a filho/a. Diremos, com razão, que os filhos também têm

---

<sup>278</sup> Ainda que Jonas tenha escrito que a responsabilidade de referência é a de pai para filho, entendi que esta corresponde à utilização, em linguagem, do género masculino como correspondente ao humano. Contudo, por discordar de tal ligação, uma vez que exclui o género feminino da linguagem, assumo a designação de «responsabilidade parental/maternal» sempre que for referido este tipo de responsabilidade em Jonas.

<sup>279</sup> JONAS, Hans: *IR, op. cit.*, p. 39.

Confira-se o texto original: «*Here is the archetype of all responsible action, which fortunately requires no deduction from a principle, because it is powerfully implanted in us by nature or at least in the childbearing part of humanity.*»

responsabilidade pelos pais. Contudo, a **responsabilidade** de que nos falou Jonas, apenas no sentido dos progenitores para os seus descendentes, é a **responsabilidade** de possibilitar ser, daí que não seja uma **responsabilidade** recíproca. Para melhor explicitar esta **responsabilidade** (necessidade de possibilitar ser), o filósofo refere a relação entre progenitor/a e recém-nascido/a e a dependência deste/a para a sua sobrevivência: tem existência, mas precisa da ajuda de outrem para ser. Para Jonas, a **responsabilidade** é exigência de ser que começa com o ser. A vida exige a **responsabilidade** e exige-a porque é fragilidade e mutabilidade, caminho para um futuro incerto e possivelmente perigoso. Considerada deste modo, a vida humana é vulnerável capacidade de ser. Ainda que Jonas tenha considerado a liberdade humana como poder-ser, esse poder não está garantido em si mesmo, mas ameaçado pela possibilidade da catástrofe da não sobrevivência. Assim, entendeu-se que vulnerável é o ser humano na sua “tarefa” de ser, ameaçada que está a sua permanência na Terra.

Heidegger já havia evidenciado que o *Dasein* não é um ente estático e definido, mas sim o pleno e constante ente cujo ser é “ir sendo”. Enquanto ente que leva o Ser no seu ser, ele é o que continuamente está a ser, continuidade de um já sido e do porvir. Assim é o ser humano: promessa futura que tem o seu propósito no cumprimento da sua existência, garantindo-a no futuro. A **responsabilidade** em Jonas é, portanto, a de dever-ser, de poder ser. Olivier Depré, na sua obra sobre Hans Jonas, trata com acuidade a **responsabilidade** como dever-ser, como se pode ler no excerto seguinte:

A questão filosófica central do *Princípio de Responsabilidade* é a de saber se o homem deve ser e como fundar esta obrigação. (...) O facto de que o homem deva ser em nome da ideia ontológica de humanidade é, sem dúvida, o filosofema mais difícil do *Princípio de Responsabilidade*.<sup>280</sup>

Em suma, **responsabilidade** em Jonas é o dever de possibilitar ser, propósito da existência de todo e qualquer ser vivo enquanto organismo metabólico.

### 7.3. A responsabilidade enquanto condição da ação causal

Foi analisada anteriormente a denúncia que Jonas fez da possibilidade de catástrofe dado o empoderamento da ação humana, fazendo uso dos avanços da ciência e da tecnologia. A mudança na ação humana levou a um mundo modificado. Com tal constatação, torna-se ainda mais claro que a ação humana é uma fonte de poder (à maneira da exaltação do coro de *Antígona*), um poder transformador e ambivalente. Ela é força causal na configuração do mundo e do futuro. Ao poder, Jonas acopla a **responsabilidade**, o que significa que à ação poderosa (porque é causal), vem associada a **responsabilidade** pelos seus efeitos<sup>281</sup>. Assim, para o filósofo, não há como

---

<sup>280</sup> DEPRÉ, Olivier (2003) *Hans Jonas*, Paris, Collection Philo-Philosophes, Édition Ellipses, p. 49.

<sup>281</sup> De forma heideggeriana, poder-se-ia dizer que é um poder em sintonia afetiva com a responsabilidade.

fugir à **responsabilidade**, não só porque ela é natural ao ser humano, na sua condição de procriador, mas também porque o ser humano é agente transformador da natureza. Escreveu Jonas que **responsabilidade** é a «carga formal» que está presente na toda a ação causal:

Assim entendida, “responsabilidade” não fixa ou impede fins mas é a mera carga formal em todas as ações causais do ser humano, ou seja, sobre as quais o ser humano pode ser chamado a prestar contas.<sup>282</sup>

À relação de implicação entre poder e **responsabilidade** junta-se, como seu fundamento, o saber. Para Jonas, o saber dota o poder do discernimento capaz de prever os efeitos da ação e, portanto, da **responsabilidade** que lhe será imputada. Mas se, por um lado, o saber fornece o conhecimento da ação como causa de determinados efeitos, por outro, o saber deve ser ainda mais procurado para que a reflexão que conduz à ação seja mais responsável. Irene Borges-Duarte expressou o papel importante que Jonas conota ao saber, quando escreveu: «A ética erige-se, jonasianamente, num *imperativo de saber para agir* ao nível intermédio das estruturas de poder»<sup>283</sup>.

O saber é, portanto, a fonte onde o “novo” agente ético, o coletivo, deve procurar as razões para uma reflexão que defina o desejável, tendo em conta a

---

<sup>282</sup> JONAS, Hans: *IR, op. cit.*, p. 92.

Confira-se o texto original: «*So understood, “responsibility” does not itself set ends or disallow ends but is the mere formal burden on all causal acting among men, namely, that they can be called to account for it.*»

<sup>283</sup> BORGES DUARTE, Irene (2005) "O homem como fim em si? De Kant a Heidegger e Jonas", *op. cit.*, p. 861.

finalidade de possibilitar a existência das gerações vindouras, propósito inerente à vida enquanto tal. Escreveu Jonas:

A primeira e mais geral condição da responsabilidade é o poder causal, ou seja, que a ação tem um impacto no mundo; o segundo, que tal ação está sob o controlo do agente; e terceiro, que este pode, de certa maneira, prever as suas consequências.<sup>284</sup>

A defesa é de que uma ação livre e causal só se poderá esperar uma responsabilização sobre as suas consequências. Este é, a meu ver, o ponto fundamental na transposição que Jonas faz da **responsabilidade** do âmbito natural para o âmbito contratual das decisões políticas. A ação política, poderosa e que visa o coletivo, é poder que deve ser usado com a **responsabilidade** como seu correlato. E é no âmbito do político que é desafiador compreender que a relação de implicação entre poder e **responsabilidade** é de tal forma forte que o alcance do poder determina o alcance da **responsabilidade**. A este propósito, afirmou Jonas:

Como reiterámos uma e outra vez, a responsabilidade é um correlato do poder, de tal modo que o alcance e o tipo de poder determinam o alcance e o tipo de responsabilidade.<sup>285</sup>

---

<sup>284</sup> JONAS, Hans: *IR, op. cit.*, p. 90.

Confira-se o texto original: «*The first and most general condition of responsibility is causal power, that is, that acting makes an impact on the world; the second, that such acting is under the agent's control; and third, that he can foresee its consequences to some extent.*»

<sup>285</sup> *Ibidem*, p. 128.

Confira-se o texto original: «*As we reiterate over and over again, responsibility is a correlate of power, so that the scope and kind of power determine the scope and kind of responsibility.*»

Para Jonas, as ações do poder geram os conteúdos do dever. No caso do poder político, tal relação de implicação é ainda mais desafiadora: tão difícil como necessária.

## 8. Responsabilidade política: a ação que visa o coletivo

Vimos como uma das alterações da ética de Jonas foi a passagem de um sujeito e objeto individuais para coletivos. Esta nova ética não exclui o sujeito individual, mas coloca em plano de evidência o sujeito coletivo. Isto constitui uma novidade relativamente às éticas clássicas, de cariz antropocêntrico. Na conceção de Jonas, o sujeito ético passa a ser o conjunto de cidadãos ou instituições e o objeto ético o conjunto de cidadãos aos quais as decisões tomadas afetam as suas vidas. O campo da ação tomou maior extensão e, como tal, a ética só pode ser uma reflexão válida e útil se se adaptar às mudanças que o mundo sofreu e que se perspectivam para o futuro. Foi também referido que o arquétipo da **responsabilidade** desta nova ética é a «responsabilidade parental/maternal». Uma **responsabilidade** natural, e não contratual, que funda a **responsabilidade** como dever ser, ou seja, obrigação inata de possibilitar ser. Ressalta, aqui, o carácter ontológico que perpassa toda a teorização de Jonas, ao negar a **responsabilidade** como resultado do contrato social. A **responsabilidade** jonasiana é fundada no ser, tal como é o **cuidado** em Heidegger. Aliás, a **responsabilidade** jonasiana é o retomar do **cuidado** heideggeriano, levando-o para o âmbito da ética.

Apesar das diferenças entre a «responsabilidade parental/maternal» e a responsabilidade política, elas assemelham-se em três pontos que Jonas identifica e que servem a sua argumentação de que a ética da **responsabilidade** serve para possibilitar a existência futura, até mesmo a existência de política no futuro, como o próprio filósofo afirmou: «Em suma, *uma* responsabilidade da arte da política é fazer com que a arte da política continue a ser possível no futuro».<sup>286</sup>

A transposição da «responsabilidade parental/maternal» para a responsabilidade do/a governante é um dos pontos de maior interesse e com maior carga de alerta que o filósofo expressou. A este ponto foi Maria Lourdes Pintasilgo muito sensível, como se analisará mais adiante. A comparação que Jonas estabelece entre a responsabilidade de um/a progenitor/a e a responsabilidade de um/a governante assenta, como foi referido, em três características comuns:

- Totalidade;
- Continuidade;
- Futuro.

Jonas assim o expressou:

---

<sup>286</sup> *Ibidem*, p. 118.

Confira-se o texto original: «*In brief, one responsibility of the art of politics is to see to it that the art of politics remains possible in the future.*»

O que é comum a eles pode ser resumido nos três conceitos de “totalidade”, “continuidade” e “futuro”, referindo-se à existência e bem-estar dos seres humanos.<sup>287</sup>

Totalidade, na medida em que a **responsabilidade** é sobre os vários níveis da vida humana; continuidade, porque é uma tarefa permanente e não ocasional; e a dimensão futura, porque cada ato responsável pela conservação da vida no presente tem como horizonte a vida futura.

Ambas as **responsabilidades** (parental/maternal e política) advêm de relações de dependência (o/a filho/a depende dos progenitores e os/as governados dependem do/a governante) e devem ser fundadas numa responsabilidade sentida. Já vimos como, para Jonas, a **responsabilidade** é sentimento e tem uma origem natural. Contudo, para uma relação contratual, como é a de governante-governado/a, Jonas defende a **responsabilidade** sentida. É um claro apelo à sensibilização dos governantes para com a vida de quem governam e sobre o poder da sua ação, influenciadora da vida de muitos. No entender do filósofo, só uma **responsabilidade** sentida poderá dotar a ação da vontade capaz de realizar o que é desejável. É, também, um claro apelo à consciencialização das repercussões das suas ações, sentidas por vários anos. Os danos ecológicos são disto exemplo.

Ainda que Jonas apele à **responsabilidade** do/a governante, e que ela seja exercida na regulação de algumas ações, ele teme a irresponsabilidade

---

<sup>287</sup> *Ibidem*, p. 98.

Confira-se o texto original: «*What is common to them can be summed up in the three concepts of “totality”, “continuity” and “future”, referring to the existence and welfare of human beings.*»



que resulta da inação ou da negligência. Da ação livre, e inevitavelmente responsável, resulta a possibilidade de opção pela irresponsabilidade. O filósofo escreve um exemplo que clarifica este receio:

O jogador que joga toda a sua fortuna, age imprudentemente; quando a fortuna não é a dele, age criminosamente; mas quando a família depende dele, então age irresponsavelmente, mesmo se a posse da fortuna é indiscutível e não importando se ele ganha ou perde. E o exemplo o diz: apenas aquele que tem responsabilidade pode agir irresponsavelmente.<sup>288</sup>

Posto este cenário, duas questões emergem:

1. Que poder tem as ideias quando não estão ligadas ao imediato interesse político?
2. Que voz tem o futuro nas decisões políticas do presente?

É um facto que a técnica e a ciência não só evoluíram de modo espetacular, permitindo uma ação humana grandiosa e intemporal, como também capacitaram o ser humano de métodos de previsão de alguns fenómenos. Contudo, o carácter incerto das previsões torna muito difícil a sua utilização numa qualquer argumentação de carácter político-prático. Esta é a fragilidade, assumida, da teoria de Jonas. As respostas às previsões são duas: há os que creem nelas e os que defendem que tais previsões não são fiáveis e que, portanto, a argumentação é meramente alarmista, já que a sua base não

---

<sup>288</sup> *Ibidem*, p. 93.

Confira-se o texto original: «*The gambler who puts his whole fortune at stake acts recklessly; when it is not his but another's, then criminally; but when a family depends on him, then irresponsibly, even with ownership undisputed, and no matter whether he loses or wins. The example tells: only one who has responsibilities can act irresponsibly.*»

são factos mas apenas probabilidades. Contudo, o problema criado pela argumentação baseada nas previsões é o da contraposição de que decisões políticas devem ser tomadas apenas com base em factos e não em previsões. Claro está que a exigência de factos, e a conseqüente negação de previsões, limita grandemente qualquer ímpeto de mudança na atitude e ação humanas perante a biosfera e o futuro. A este propósito, Carmén Velayos, na sua obra já referida, posiciona-se sobre a influência da incerteza e como esta afeta a decisão humana:

Seguramente que nunca teremos suficiente certeza sobre as alterações possíveis, mas se desistirmos de atuar, assumindo o risco associado à incerteza, perderemos a ocasião de dar uma resposta justa ao problema. Além disso, a incerteza acompanha quase todas as nossas decisões, de uma maneira ou de outra. A prudência foi já conceptualizada por Aristóteles como uma virtude associada ao risco de nos enganarmos. Nunca estamos totalmente seguros de ter a resposta adequada. Assim, o princípio de incerteza deve bastar à prudência clássica, mas desta vez converte o que foi uma deliberação individual num processo de deliberação pública, pois refere-se aos riscos comuns.<sup>289</sup>

Aqui, a pensadora espanhola está de acordo com Jonas. O facto da maioria das previsões conhecidas serem más, deverá ser motivo suficiente para incutir nos Estados um princípio de precaução.

---

<sup>289</sup> VELAYOS, Cármén: *Ética e Cambio Climático*, op. cit., p. 97.

Jonas coloca o destino do mundo nas mãos dos decisores políticos e tenta alertar para o facto desse destino exigir reflexão filosófica, para não se deixar levar pela automação do desenvolvimento científico-tecnológico. O seu apelo à ação enquanto prática fundada numa teoria não é alheio à profunda amizade e partilha filosófica que teve com Hannah Arendt. Defende o filósofo que uma ação responsável é aquela que se exerce “para” e não “sobre”:

O verdadeiro estadista vai ver a sua fama (que lhe pode importar) precisamente na medida daquilo que pode ser dito dele sobre ter agido para o bem daqueles sobre os quais ele tinha poder, isto é, *para* quem ele tinha. Isto – o “sobre” torna-se em “para” – resume a essência da responsabilidade.<sup>290</sup>

É uma ação “para” o bem e não “sobre” os que tem sob o seu poder. O poder é exercido “para” e não “sobre”. Na Primeira Parte desta dissertação, vimos como Maria de Lourdes Pintasilgo defendeu exatamente esta perspetiva sobre o poder político. Confrontar-se-ão as teses de ambos mais adiante.

Como já foi analisado, para Jonas o propósito da ação humana é a vida, a existência futura, a possibilidade de ser. Para fundamentar a sua posição, Jonas avalia a existência da utopia nas sociedades, quer a utopia cristã, quer as utopias políticas, sobretudo o marxismo. Ao mesmo tempo que avalia este sistema político como potencialmente mais indicado para a tarefa da

---

<sup>290</sup> JONAS, Hans: *IR, op. cit.*, p. 96.

Confira-se o texto original: «*The statesman will see his fame (which he may have quite at heart) precisely in that it can be said of him that he has acted for the good of those over whom he had power, that is, for whom he had it. This – that “over” becomes “for” – sums up the essence of responsibility.*»

responsabilização orientada para o futuro dos Estados devido aos seus ideais de igualdade e partilha igualitária entre os seres humanos, condena a utopia na qual se baseia, já que é a utopia da utilização da técnica para domínio da natureza (o ideal baconiano), juntando a este ideal o de progresso como movimento orientado para o melhoramento do humano – a ideia de autossuperação do humano. No entender de Jonas, esta utopia não só coloca no movimento tecnológico o poder e motivação imparáveis, como tem um problema de carácter ontológico: o adiar da autenticidade humana para um futuro ainda não atingido - o do momento de realização da utopia - do qual os estados anteriores do ser humano (o passado e o presente) são de aperfeiçoamento, momentos prévios de realização do seu ser. Isto implica que a procura da utopia se torne não apenas desejada, como necessária, pois só no cumprimento desse progresso orientado para um fim futuro, o ser humano poderá encontrar a sua autenticidade. A crítica de Jonas a esta utopia baseia-se na defesa de que a autenticidade humana está presente em cada momento histórico do ser humano, ou seja, na própria existência. Jonas assim o expressou:

O erro básico da ontologia do “ainda não” e a sua esperança escatológica é repudiada pela pura verdade – terreno nem para júbilo nem desânimo – que o homem genuíno está já sempre lá e estava lá em toda a história conhecida: nos seus altos e baixos, na sua grandeza e miséria, na sua felicidade e tormento, na sua justiça e culpa – em suma, em toda a ambiguidade que é inseparável da sua humanidade. Desejar abolir esta ambiguidade constitutiva é desejar abolir o homem na sua incomensurável liberdade. Em virtude dessa

liberdade e da singularidade de cada uma das situações, o homem será sempre novo e diferente do que foi antes, mas nunca mais “genuíno”.<sup>291</sup>

É a utopia da promessa de um “ainda não” que será mais autêntico, de um “mais” que deve ser desejado, encarando o que se tem como um “menos”. A defesa de Jonas é de que esse “menos” é exatamente aquilo que é autêntico e que deve ser preservado. Assim, o erro da utopia está na perda da realidade. Esta utopia é um erro, porque o bem reside no agora, ou seja, o autêntico é o ser humano tal como é. Para o filósofo, nada há a perseguir ou a conquistar, a não ser a manutenção da vida tal como ela é. Isabel Duarte e Noli Hahn resumem bem a concepção de Jonas sobre a sua época ao caracterizá-la como uma época de «utopias caídas a novos paradigmas levantados». Eis o que escreveram:

Para ele, responsabilidade é princípio primordial e norteador deste momento da história de utopias caídas e novos paradigmas levantados, no qual o ser humano busca desesperadamente

---

<sup>291</sup> *Ibidem*, p. 200 e 201.

Confira-se o texto original: «*The basic error of the ontology of “not yet” and its eschatological hope is repudiated by the plain truth – ground for neither jubilation nor dejection – that genuine man is always already there and was there throughout known history: in his heights and his depths, his greatness and wretchedness, his bliss and torment, his justice and his guilt – in short, in all the ambiguity that is inseparable from his humanity. Wishing to abolish this constitutive ambiguity is wishing to abolish man in his unfathomable freedom. In virtue of that freedom and the uniqueness of each of its situations, man will indeed be always new and different from all before him, but never more “genuine”.*»

categorias que o ajudam a continuar vivendo uma vida digna e que continue merecendo o nome de humana.<sup>292</sup>

Para Jonas, não há um objetivo fixado à espera que o ser humano cumpra o caminho para o atingir, qual escatologia. O que há é a incerteza do futuro e o poder avassalador de uma técnica que avançou muito em pouco tempo, com uma vontade que parece imparável, pois quanto mais êxito adquire, mais êxito procura.

Mas sobre o regime democrático o filósofo tem, também, críticas avassaladoras. Trata-se de um regime de poder do povo que, como tal, tende a privilegiar os interesses momentâneos em vez de adotar uma visão estratégica a longo prazo. O problema é a falta de consideração do futuro como horizonte para o qual a ação deve sempre olhar e guiar-se. A cedência aos interesses imediatos dos eleitores condena a possibilidade de uma perspectiva futura, até porque, muito provavelmente, esta perspectiva exigirá esforços ou até sacrifícios, no presente. Contudo, um regime totalitário, como também analisou Jonas, tem o perigo conhecido da falta de capacidade representativa dos cidadãos, podendo criar-se um fosso entre o que o governante quer e o que os governados querem e isto seria sempre uma situação contrária à justiça e à igualdade, virtudes que devem fazer parte de qualquer sistema governativo. Permanecemos, assim, num impasse: não há um regime político ideal para uma governação ética orientada para o futuro, a não ser que o problema

---

<sup>292</sup> DUARTE, Isabel Cristina Brettas; HANH, Noli Bernardo (2009) “Responsabilidade ética, Tecnociência e Direito no imperativo de Hans Jonas: uma reflexão multicultural necessária”, *Revista Direitos Culturais* nº 7, pp. 99-112, p. 103.

ambiental se torne num objetivo dos cidadãos e, conseqüentemente, uma exigência destes para com os seus representantes políticos. O filósofo não chega, portanto, a propor o regime político ideal, mas é perentório na defesa de que deve existir cautela na ação humana e que esta talvez só seja possível recorrendo à austeridade e controlo do querer. Limitar, sacrificar, são opções que Jonas não exclui para a persecução do propósito inerente ao ser: possibilitar a vida no futuro. Eis o que o filósofo escreveu:

A austeridade exige-se com vista à manutenção das várias existências na Terra; é pois uma faceta da ética da responsabilidade para com o futuro.<sup>293</sup>

Assim colocada, a **responsabilidade** governativa pode acarretar a regulação e limitação da liberdade aos cidadãos?<sup>294</sup> No entender de Jonas, sim. Os sistemas políticos que cedem às leis do livre mercado são, portanto, contraindicados para a colocação em prática das orientações desta ética da moderação e da preservação. Assim, tanto a ampliação da liberdade, como a utopia, são perigos para a tarefa da nova ética. Se, por um lado, poderá parecer controversa a defesa de controlo estatal, por outro, percebemos, imersos que estamos atualmente no sistema capitalista do mercado livre e sofrendo as suas conseqüências, que a argumentação de Jonas parece pertinente, até assustadoramente atual:

---

<sup>293</sup> JONAS, Hans: *TME, op. cit.*, p. 50.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*La austeridad se exige con vistas al mantenimiento de las existencias de la tierra; es pues una faceta de la ética de la responsabilidad para con el futuro.*»

<sup>294</sup> Entende-se a limitação da liberdade enquanto regulação como a introdução de regras a um “mecanismo” ausente de crítica.

Assim, o controlo público sobre a distribuição do produto social (incluindo produtos imateriais, como os serviços de saúde e educação e até mesmo os locais de trabalho) – um controlo inevitavelmente alargado à esfera da produção e do seu planeamento geral – é melhor do que a distribuição deixada à mercê da posse individual ou da falta de poder de compra, e uma produção deixada para a concorrência desenfreada; por isso todo o “estado providência” supervisiona a economia, melhor que o individualista sistema de livre iniciativa “afogar ou nadar” e assim por diante – e estendendo-se a tudo isto, incluindo os bens da primeira lista: *estabilidade é melhor que a instabilidade*.<sup>295</sup>

Em suma, para Jonas, o respeito pelo ser do humano só pode tornar-se efetivo através da prudência, da moderação e da reflexão sobre as consequências, pressupostos que devem orientar as ações humanas. A prudência e a moderação são justificadas pela dimensão de risco que a incerteza sobre o futuro acarreta. Em resposta, deve-se atender às previsões, como defende Jonas:

No que concerne às provas concretas de riscos, no *Princípio de Responsabilidade*, ao intentar uma «heurística do medo», propus uma regra fundamental para o tratamento da incerteza: *in dúbio pro*

---

<sup>295</sup> JONAS, Hans: *IR, op. cit.*, p. 175.

Confira-se o texto original: «*Therefore, public control over the distribution of the social product (including immaterial products like health and education services and even workplaces) – a control inevitably extending to the sphere of production left to the fiat of untrammelled competition; therefore also the “welfare state” overseeing the economy, better than the individualistic “sink or swim” system of free enterprise, and so on – and extending through all this, including the goods of the first list: stability is better than instability.*»



*malo* - em caso de dúvida, prestar atenção ao pior prognóstico em vez do melhor, porque as apostas tornaram-se demasiado altas para jogar.<sup>296</sup>

Na defesa dos valores da prudência e da moderação está subjacente a diferença que, para Jonas, deve existir entre o querer e o dever. Regista-se que a ação humana científico-tecnológica tende para a concretização do querer e cabe à ética a introdução do dever, a qual, numa orientação de prudência, pode proibir a persecução de alguns dos fins definidos pelo querer. Assim, o dever será um mecanismo de controlo do querer. Num jogo que parece ser, muitas vezes, de medição de forças, temos o querer, movido pela vontade de saber, e o dever, movido pela conservação do ser. A este propósito, escreveu Jonas:

O apelo à cautela [*caution*], ou seja, para objetivos “modestos”, dissonante aos ouvidos de uma capacidade grandiosa, torna-se um primeiro dever precisamente por causa da sua capacidade grandiosa.<sup>297</sup>

A **responsabilidade** da nova ética será garantir a liberdade e ética no futuro, para garantir a possibilidade de pensamento e de escolha livres. Jonas

---

<sup>296</sup> JONAS, Hans: *TME*, *op. cit.*, p. 49.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*El lo que concierne a las pruebas de riesgo concretas, en El principio de responsabilidad propuse, al intentar una “heurística del temor”, una regla fundamental para el tratamiento de la incertidumbre: in dubio pro malo – en caso de duda, presta oídos al peor pronóstico antes que al mejor, porque las apuestas se han vuelto demasiado elevadas como para jugar.*»

<sup>297</sup> JONAS, Hans: *IR*, *op. cit.*, p. 191.

Confira-se o texto original: «*The call to caution, that is, to “modest” goals, dissonant as it sounds to the ear of grandiose capacity, becomes a first duty precisely because of this grandeur of capacity.*»

concebe o ser humano como liberdade de autocriação, de livre orientação da sua vida e que esta é a característica que marca o humano. Assim, a liberdade permite que o humano seja um processo em contínua construção, em que, a cada momento, realiza a sua autenticidade. A capacidade ética permite que o humano se perspetive no futuro, delimitando o que quer e o que não quer, agindo em conformidade com essa definição no presente.

## 9. O futuro como horizonte da ação responsável

Na proposta ética de Jonas é central a noção de **responsabilidade**. Tal constatação não é novidade. Mas há que destacar que esta **responsabilidade** está marcada pelo futuro, dimensão temporal que se constitui como horizonte do presente. Em Jonas, o futuro é a promessa da possibilidade de existência que cabe garantir através das ações do presente. Com os pés no presente e os olhos no futuro, assim deve ser o ser humano responsável.

O filósofo fala da existência das gerações futuras, as quais não reclamam direitos por ainda não terem voz, mas às quais não deve ser negada a possibilidade de existirem, tal como a nós não foi negada. Falar de possibilidade é, já, falar de futuro. Falar das gerações vindouras é falar de futuro. Falar da definição do que é desejável é falar de futuro, de o preparar, de cuidar dele. A reivindicação de existência é do próprio ser:

Tudo o que é vivo faz uma afirmação à vida e talvez este seja um direito a ser respeitado. Os não-existentes não fazem exigências e, como tal, não podem sofrer a violação dos seus direitos. Pode ter direitos quando existir, mas não os tem em virtude da mera possibilidade de um dia existir. Acima de tudo, ele não tem o direito de existir antes de existir de facto. A reivindicação de existência começa apenas com a existência. Mas a ética que procuramos está preocupada com os que ainda-não-existem; e o seu princípio de responsabilidade deve ser independente de qualquer ideia de um direito e, portanto, também de uma ideia de reciprocidade – de modo a que no seu âmbito, a pergunta em tom de brincadeira inventada para a situação: “O que é que o futuro já fez por mim? Será que respeita os meus direitos?” não pode ser perguntada.<sup>298</sup>

A ética da **responsabilidade** de Jonas é a resposta a uma época de profundas mudanças e de inesperados acontecimentos, querendo tornar a ideia de vida suficiente em si mesma. Definindo-a como tal, a vida é aquilo que tem como propósito ser e é garanti-la no futuro aquilo para que o ser humano deve tender nas suas decisões e ações. A resposta metafísica à pergunta: “porque deve existir algo em vez de nada?” é, a par do mecanismo metabólico biológico da vida, suficiente para justificar a defesa do que é naturalmente

---

<sup>298</sup> *Ibidem*, p. 38 e 39.

Confira-se o texto original: «*Everything alive makes a claim to life, and perhaps this is a right to be respected. The nonexistent makes no demands and can therefore not suffer violation of its rights. It may have rights when it exists, but it does not have them by virtue of the mere possibility that it will one day exist. Above all, it has no right to exist at all before it in fact exists. The claim to existence begins only with existence. But the ethic we seek is concerned with just this not-yet-existent; and its principle of responsibility must be independent of any idea of a right and therefore also of reciprocity – so that within its framework the question jokingly invented for the situation: “What has the future ever done to me? Does it respect my rights?” cannot possibly to ask.*»

exigível e eticamente desejável: a sobrevivência. A possibilidade de aniquilação em larga escala e de forma rápida, pela ação humana, tornou-se razão suficiente para Jonas lançar a profunda convicção de que a humanidade está diante da catástrofe. A catástrofe metafísica é o nada, a catástrofe biológica é a aniquilação da vida. Assim colocado, o pensamento jonasiano parece ser o pensamento pessimista do fim iminente (o apocalipse). Olivier Depré tem outra posição. O investigador considera que o pensamento de Jonas é de esperança<sup>299</sup>. Ainda que apontando a catástrofe como possibilidade futura do humano e defendendo o sentimento negativo do medo como sentimento consciencializador e mobilizador da vontade, o seu constante olhar para o horizonte futuro é a marca de que o pensamento de Jonas é de esperança. O incitamento à ação no presente para garantir o futuro é a marca de que Jonas tem esperança no futuro.

O pensamento de Jonas é marcado pelo futuro também porque a ação humana tem de lidar tanto com a previsibilidade como com a imprevisibilidade<sup>300</sup>. Qualquer delas se apresenta como constituinte do desafio

---

<sup>299</sup> Na obra intitulada *Hans Jonas*, Olivier Depré dedica o último capítulo da primeira parte à esperança no pensamento do filósofo alemão. Após expor que o princípio de responsabilidade de Jonas é uma resposta ao princípio de esperança de Ernst Bloch, Depré conclui que o pensamento de Jonas, afinal, não é desprovido de esperança. É assaz interessante esta avaliação que Depré faz do pensamento de Jonas, sobretudo quando o autor escreve: «Em 1987, o filósofo recebeu, no crepúsculo da sua vida, o prémio dos livreiros alemães. No seu discurso de agradecimento, pronuncia palavras com valor de património intelectual. São palavras de humanismo, pois mesmo os horrores que o homem tem infligido ao homem e mesmo correndo o sério risco do homem continuar a causar danos graves à natureza, persiste em acreditar na liberdade, na razão, e descobre como, inconscientemente, o seu trabalho é o da esperança.» (DEPRÉ, Olivier: *Hans Jonas*, *op. cit.*, p. 36.)

<sup>300</sup> Jonas refere a previsibilidade pelo facto do ser humano ter capacidade de conhecimento analítico-causal e refere a imprevisibilidade porque o dinamismo e constante mudança são marcas das sociedades científico-tecnológicas.

de saber, importante guia da ação no presente. À capacidade de previsibilidade, possibilitada em boa parte pela ciência e pela tecnologia, contrapõe-se a imprevisibilidade que algumas ações acarretam, variáveis que escapam na fórmula de cálculo da previsão ou efeitos que nem sequer são sonhados. É com esta ambiguidade, entre previsível e imprevisível, que as ações do presente se veem incapazes de se acharem seguras. Mas também é na adaptação a esta ambiguidade que as ações do presente se veem orientadas para o futuro, pois é com ele que estão preocupadas. Assim, considerar o previsível e o imprevisível é olhar para o futuro, considerando-o como o caminho para onde o ser humano inevitavelmente se dirige.

O futuro está presente na ética jonasiana também na sua consideração da **responsabilidade**. Encarada como sendo de tipo vertical, ou seja, não recíproca, a **responsabilidade** é dirigida para possibilitar o ser de outrem, ou seja, para facultar o seu vir-a-ser, quer de um recém-nascido, quer dos que ainda não têm existência efetiva, mas só potencial. É uma **responsabilidade** do desenvolvimento de ser no futuro. É, portanto, uma **responsabilidade** que é preocupação, que é **cuidado**<sup>301</sup>. A ligação de Jonas ao mestre Heidegger

---

<sup>301</sup> Na conferência de Jonas intitulada “Filosofia. Olhar para o passado e olhar para o futuro até ao fim do século”, parte da publicação/compilação de textos intitulada *Para uma ética do futuro*, o filósofo fala do mestre Heidegger e da sua noção de cuidado, no sentido de preocupação, apontando-a como marca do seu existencialismo. Neste texto, Jonas refere o contributo da analítica do *aí-do-Ser* de Heidegger, evidenciando que foi uma analítica que não tratou de determinar coisas, mas sim maneiras de ser. Contudo, aponta que faltou a Heidegger duas coisas: passar da ontologia para uma ética do comportamento e aprofundar a relação entre o homem e a natureza. É interessante notar como Jonas perspetivou o pensamento de Heidegger como existencialista, em total oposição ao que Heidegger considerava do seu próprio pensamento. A *Carta sobre o Humanismo* é a conhecida explicitação de Heidegger de que o seu pensamento não pretendeu ser existencialista.

esteve sempre muito presente, mesmo sem ser admitida por aquele. A citação que se segue expressa bem o desejo de **cuidado** pelo futuro que Jonas teve:

Cuidar o futuro da humanidade é o dever soberano da ação humana coletiva na era da civilização técnica que se tornou “todopoderosa”, se não na sua produtividade então, pelo menos, no seu potencial destrutivo. Este cuidado deve, obviamente, incluir o cuidado do futuro de toda a natureza neste planeta como uma condição necessária ao próprio homem.<sup>302</sup>

Mas a **responsabilidade** em Jonas é, também, **cuidado** em relação a outrem, como solicitude, tal como destacam Isabel Duarte e Noli Hahn:

A responsabilidade, então, é o cuidado reconhecido como obrigação em relação a um outro ser, que se torna preocupação quando há uma ameaça à sua vulnerabilidade, e que como já dito, pressupõe o medo, o qual está presente na questão original.<sup>303</sup>

A célebre pergunta filosófica kantiana que resumia todas as outras – “o que é o Homem?” – é insuficiente para traduzir a inquietude provocada pela era tecnocientífica. A civilização científico-tecnológica precisa de uma nova questão acerca do humano que poderia ser a seguinte: “o que vamos fazer do

---

<sup>302</sup> JONAS, Hans: *IR, op. cit.*, p. 136.

Confira-se o texto original: «*Care for the future of mankind is the overruling duty of collective human action in the age of a technical civilization that has become “almighty”, if not in its productive then at least in its destructive potential. This care must obviously include care for the future of all nature on this planet as a necessary condition of man’s own.*»

<sup>303</sup> DUARTE, Isabel Cristina Brettas; HANH, Noli Bernardo (2009) “Responsabilidade ética, Tecnociência e Direito no imperativo de Hans Jonas: uma reflexão multicultural necessária”, *Revista Direitos Culturais* nº 7, pp. 99-112, p. 105.

ser humano?”. Não é Jonas quem coloca esta nova questão, ainda que ela esteja subentendida no seu declarado receio de perda da essência humana no futuro. Quem formula esta questão é Gilbert Hottois e fá-lo da seguinte forma:

A técnica dilatou extraordinariamente o nosso campo de ação e com ele a pergunta ética ampliou-se também. (...) A pergunta ética está ligada ao futuro e à tecnociência de uma forma geral e concreta. Podemos enunciá-la da seguinte forma: que vamos fazer do homem?<sup>304</sup>

A tarefa que Jonas empreendeu não foi fácil, mas a própria argumentação do filósofo denuncia que este tinha consciência das dificuldades. Remar contra a maré do entusiasmo criado pelos avanços científicos e tecnológicos, defendendo a sua limitação, não foi fácil. Ainda hoje não é fácil. A propósito desta dificuldade, Richard Wolin tem uma interessante apreciação do pensamento de Jonas ao compará-lo com a tarefa de Sísifo. Tal como este, Jonas contrariou a tendência da época e avançou contra o frenesim provocado pela tecnologia, enfrentando uma montanha íngreme, difícil de para subir com o projeto da nova ética. Escreveu Wolin:

Com a sua reflexão sobre a vida, a ética e a teologia, Jonas apresenta-nos, usando a expressão de Nietzsche, uma série de «pensamentos fora de época». Na sua obra filosófica há uma qualidade própria de Sísifo: numa época dominada pela irreflexão e frenesim tecnológico, Jonas recusou-se a deixar as denominadas

---

<sup>304</sup> HOTTOIS, Gilbert (1991) *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*, Barcelona, Anthropos Editorial del Hombre, p. 109.

«questões fundamentais» da metafísica ocidental desaparecerem sem deixar rasto.<sup>305</sup>

---

<sup>305</sup> WOLIN, Richard (2001) *Heidegger's children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse, op. cit.*, p. 198.



**CAPÍTULO TERCEIRO – O cuidado como afeto  
originário do ser humano: a herança de Martin  
Heidegger**

Estrutura do capítulo:

1. O cuidado
2. A fundamentação ontológica do cuidado
3. O ser humano como ser-com-os-outros-no-mundo
4. A vida humana como ex-sistência



## CAPÍTULO TERCEIRO

### O cuidado como afeto originário do ser humano: a herança de Martin Heidegger

Maria de Lourdes Pintasilgo não era filósofa, nem estudou Filosofia no ensino superior, como já é sabido. Foi como leiga que abordou a Filosofia, mas foi um contacto apaixonante<sup>306</sup>. Esta é uma evidência que a própria ajudou a constatar ao ter na sua biblioteca um livro intitulado: *Pequeno manual de Filosofia para uso dos não-filósofos*<sup>307</sup>. Esta forma curiosa de Maria de Lourdes Pintasilgo estar na Filosofia ajuda a compreender como ela integra o pensamento de Heidegger. Pintasilgo preocupou-se com a ação, mas Heidegger não a pensou. Ele não elaborou uma ética, mas Pintasilgo viu no seu pensamento senão uma ética, pelo menos a base para uma ética. A compreensão de Pintasilgo do pensamento de Heidegger não foi profunda,

---

<sup>306</sup> Da biblioteca pessoal de Maria de Lourdes Pintasilgo constam vários títulos de filosofia de diversos pensadores e pensadoras, na sua esmagadora maioria, de filosofia contemporânea. Com dois ou mais títulos, constam pensadores e pensadoras como Hannah Arendt, Paul Ricoeur, Gilles Lipovetsky, Emmanuel Levinas, Michel Foucault, Vladimir Jankélévitch, Edgar Mourin, George Steiner, Catherine Chalié, Hans Küng, Elisabeth Badinter, Jean Beaudrillard, Roger Garaudy e Platão.

<sup>307</sup> JACQUARD, Albert (1997) *Petite philosophie à l'usage des non-philosophes*, Le Livre de Poche, 1999. Acrescenta-se a referência bibliográfica da edição portuguesa : *Pequeno manual de filosofia para uso dos não filósofos*, Lisboa, Terramar, 1997.

O livro apresenta questões e temas/conceitos variados, dos quais se destacam: o Outro, consciência, espaço-tempo, ética, felicidade, liberdade, justiça, lógica, poder/Estado, técnica, sagesa, teoria/experiência, utopia, verdade, entre outros. O original constante da biblioteca de Maria de Lourdes Pintasilgo é a edição francesa.

mas foi correta naquilo que expressou dele. A aceção do **cuidado**, do ser-com-os-outros-no-mundo e de ex-sistência estão presentes em Pintasilgo de uma forma que demonstra uma correta compreensão do pensamento do filósofo. De igual modo, compreendeu que o **cuidado** no ser humano tem fundamentação ontológica e foi disto que ela soube tirar partido para fundar o **cuidado** como categoria filosófica. A falta de aprofundamento do pensamento heideggeriano está espelhada na simples menção que Pintasilgo faz destes pontos nos seus textos, sem lhes dar uma análise, em si, filosófica. Contudo, faz uso deles para uma fundamentação rigorosa das suas defesas, destacando a importância daquele que ela considerava o pensamento crítico e orientador por excelência: o filosófico.

Assim, o presente capítulo pretende expor a influência do pensamento heideggeriano em Maria de Lourdes Pintasilgo. Terá como primeiro ponto a confessada influência da noção de **cuidado**. No segundo, analisar-se-á a fundamentação ontológica da noção de **cuidado**, quer em Heidegger, quer em Pintasilgo. É de referir que as restantes “pontes” perspectivadas entre os dois, nos terceiro e quarto pontos, pretendem ajudar na compreensão de linhas de pensamento comuns entre Heidegger e Pintasilgo, embora não admitidas por ela.

Para se compreender o contexto de onde Maria de Lourdes Pintasilgo faz emergir o **cuidado** como modo de ser e agir com os outros, é preciso compreender o seu próprio pensamento. Mulher a braços com os problemas sociais da sua época, foi dona de uma capacidade crítica e discernimento das

situações como poucos. Expressando-se sempre de uma forma muito clara, Maria de Lourdes Pintasilgo iniciava as suas comunicações com o diagnóstico da sua época, para depois passar à proposta de soluções. Descreveu o seu tempo como tecnicista, onde o desenvolvimento da ciência e da técnica conduziu ao individualismo, à competição e à criação das crenças de progresso ilimitado e de previsibilidade do futuro. Para ela, o final do século XX é a época do desvanecimento de algumas certezas, chegando à conclusão de que a natureza não tem uma capacidade infinita de restabelecimento e que o seu desequilíbrio conduzirá a dificuldades de sobrevivência. Assim, defendeu que este deveria ser um momento de transição, de mudança de paradigmas:

- Do paradigma da previsibilidade deveríamos passar para o paradigma da imprevisibilidade;
- Do paradigma dos direitos deveríamos passar para o paradigma dos direitos na sua relação direta e necessária com os deveres;
- Do paradigma da quantidade deveríamos passar para o paradigma da qualidade;
- Do paradigma do **desenvolvimento** deveríamos passar para o paradigma da **qualidade de vida**.

A queda dos paradigmas clássicos e, conseqüentemente, a quebra de confiança nas capacidades interventivas e dominadoras do ser humano, bem como o surgimento da natureza como objeto moral, fazem transparecer um ser humano vulnerável e frágil. Como resposta, Pintasilgo aponta o **cuidado** como

exigência, configurando-o como um prestar atenção preocupado. É, exatamente, no quadro destas duas aceções que Maria de Lourdes Pintasilgo entendeu e adotou o conceito de **cuidado** heideggeriano: como um “prestar atenção a” e um “preocupar-se com”<sup>308</sup>.

## 1. O cuidado

Maria de Lourdes Pintasilgo revelou-se curiosa entendedora da Filosofia heideggeriana ao expressar que o **cuidado** é o ser do ser humano. Foi neste mesmo sentido que Pintasilgo usou o **cuidado** na sua teorização: ele é a característica própria do ser humano, articulação estrutural que faz do ser humano o ser que ele é e, portanto, a sua forma originária de ser. Por isso, o **cuidado** é a ligação do ser humano a tudo quanto o rodeia no mundo, possibilitando uma relação de significatividade com os demais existentes. A própria Pintasilgo esclarece que não se trata do **cuidado** entendido como sentimentalismo, mas sim entendido como estrutura originária. Escreveu ela:

Não estamos aqui num qualquer discurso moral, mas sim naquilo que filosoficamente faz a pessoa humana ser um ser-de-cuidado. É esta

---

<sup>308</sup> Maria Luísa Ribeiro Ferreira, no texto “As teias dos afectos”, expõe a dimensão relacional e afetiva que envolve a palavra «cuidado», ao escrever: «Na língua portuguesa o termo cuidado assume uma diversidade de sentidos que engloba atenção, zelo, preocupação, cautela, inquietação, desvelo, responsabilidade, guarda, protecção, vigilância, etc. etc. Todos eles são inequivocamente relacionais, todos se referem a sentimentos que implicam duas ou mais pessoas. Cuidar de alguém ou mesmo de nós mesmos, implica uma atitude transitiva, perpassada de afectividade.» (FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (2003) “As teias dos afectos”, in *As Teias que as Mulheres Tecem*, op. cit., p. 171.)

tradição, desenvolvida por Heidegger e Hannah Arendt, que pertencem, entre outros, Michel Foucault tal como Lévinas.<sup>309</sup>

Maria de Lourdes Pintasilgo não vê distinção entre o ser e o fazer e só assim parece possível a articulação que fez da Ontologia Fundamental de Heidegger com a Ética de Jonas. Para ela, não há distinção entre o que se é, originariamente, e a ação que se pratica. Assim, defendeu o **cuidado** como modo de ser e agir, forma ontológico-existencial do ser humano. Entendeu-o como estrutura originária do ser humano, tal como Heidegger o expressou, mas levou-o à *praxis* da vida quotidiana. Sendo o ser humano **cuidado**, e porque não há distinção entre ser e fazer, a ação humana será pautada pela prática do **cuidado**.

Nas referências que Pintasilgo fez ao pensamento de Heidegger, é de destacar a sua análise da lenda de *Cura*, de Higino, tal como Heidegger o fez em *SeT*<sup>310</sup>. Pintasilgo chega mesmo a contar a lenda, de forma breve, pelas suas próprias palavras:

---

<sup>309</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1999) "Femmes et Hommes au pouvoir", in *NPC*, *op. cit.*, p. 121.

Confira-se o original: «*Nous ne sommes pas ici dans un quelconque discours moral mais dans ce qui façonne philosophiquement la personne humaine comme un être-de-souci. C'est à cette tradition, mise en valeur par Heidegger et Hannah Arendt, qu'appartiennent, entre autres, Michel Foucault autant que Levinas.*»

<sup>310</sup> O filósofo Leonardo Boff dedicou grande parte da sua obra *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra* à exposição e análise da fábula de *Cura*, sobretudo a sua aceção no pensamento heideggeriano, que define o cuidado como modo-de-ser do ser humano. Mais precisamente, no capítulo VII, Boff analisa o «cuidado» na fábula-mito, ao escrever: «Em Higino ele [cuidado] não é visto como uma divindade, mas como uma personificação de um modo-de-ser fundamental.» Mais à frente no texto, o filósofo expõe o sentido ontológico do cuidado, abrindo a compreensão que, em seguida, fará do cuidado em Heidegger: «*Não temos cuidado. Somos cuidado.*» (BOFF, Leonardo: *Saber cuidar. Ética do humano – compaixão pela*

Em primeiro lugar, o próprio fundamento mítico da palavra CUIDADO. Na origem, a lenda latina sobre a criação da humanidade pela deusa Cura. Um dia, com argila começou a moldar uma figura humana e pediu a Júpiter que lhe insuflasse o espírito. Cada um deles queria dar-lhe o seu nome mas a Terra, donde fora extraída a matéria, insistiu em que o seu nome novo fosse o seu. A disputa foi resolvida por Saturno que determinou: uma vez que Júpiter lhe tinha insuflado o espírito, seria para ele que o espírito voltaria na hora da morte; à Terra, que lhe dera o corpo, voltaria; a nova criatura chamar-se-ia homo (de húmus, terra), e uma vez que Cura lhe tinha dado a forma, seria Cura que a habitaria enquanto vivesse.<sup>311</sup>

A lenda foi, para Heidegger, prova de que existiu uma compreensão pré-ontológica do ser humano como **cuidado**, como próprio expressou:

O testemunho pré-ontológico tem uma significação especial pelo facto de que não só se vê a Cura como aquilo a que o *Dasein* está entregue durante a sua vida, senão porque esta primazia da Cura aparece em conexão com a conhecida concepção do homem como o composto de corpo (terra) e espírito.<sup>312</sup>

---

terra, (1999) *Saber Cuidar. Ética do Humano – Compaixão pela Terra*, Petrópolis, Editora Vozes, p. 89.)

Mais tarde, na obra intitulada *O cuidado necessário*, Boff retoma a análise da fundamentação filosófica do cuidado. É, mais especificamente, no capítulo 3 que Boff volta a expor a lenda-mito de Cura e a centralidade do *cuidado* no pensamento heideggeriano. (BOFF, Leonardo (2012) *O Cuidado Necessário. Na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade*, Petrópolis, Editora Vozes, pp. 47-65.)

<sup>311</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 228/9.

<sup>312</sup> HEIDEGGER, Martin: *SeT*, § 42, *op. cit.*, Gaos p. 219, Rivera p. 216.

Confira-se o texto da fonte consultada: «Este testimonio preontológico cobra una especial significación por el hecho de que no solo ve le “cuidado” como aquello a lo que el *Dasein* humano pertenece “durante toda su vida”, sino porque esta primacía del “cuidado” se presenta



Foi através da lenda que Maria de Lourdes Pintasilgo compreendeu a raiz latina da palavra **cuidado** como curiosidade e, também, como esta remete para o entendimento do ser humano como abertura e direção ao Outro. Assim, o **cuidado** é modo de relação que só pode advir da curiosidade e da atenção para com o Outro, entendido não apenas como o outro ser humano, mas como o outro, qualquer ser que vem ao encontro no mundo. É um “dirigir-se a”, originário, que torna o ser humano parte integrante do mundo e com o que nele existe. Escreveu Pintasilgo:

Curiosidade é uma palavra com origem na língua latina e – só recentemente o descobri – com a sua origem no nome da deusa Cura, que modelou o ser humano e se tornou constitutiva do Cuidado que o define e habita. Por isso a curiosidade é o movimento para o outro e para as suas ideias. Dela se diz que é atitude de “ter cuidado”, “tomar conta de “, como é também o desejo de conhecer e de saber.

Mas para conhecer, saber, cuidar, há uma exigência que não se pode subestimar: a curiosidade só existe onde está a atenção, onde cada coisa é interpelada na sua originalidade.

Anterior ao cuidar, esta atenção a cada coisa permite fazer o gesto, dar o passo, entrar no universo do conhecimento, entender o que se joga na relação com o outro.<sup>313</sup>

Tanto em Heidegger como em Maria de Lourdes Pintasilgo, o **cuidado** é intenção originária, abertura a si e aos outros. Esta abertura originária marca a

---

*en conexión con la conocida concepción del hombre como compuesto de cuerpo (tierra) y espíritu.»*

<sup>313</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 207/8.

forma de ser do ser humano: ele é ser-com-os-outros-no-mundo, situado e interessado, porque estabelece relações de significatividade com o que o rodeia. Heidegger resumiu essas relações de forma clara, quando escreveu que «a significatividade é, desde logo, o modo da presença na qual todo o ente do mundo se torna descoberto».<sup>314</sup>

A noção de **cuidado**, enquanto categoria filosófica, apareceu tardiamente no pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo. Da análise feita aos seus textos, verificou-se que o **cuidado** começou a ser tratado na década de 80 do século XX. Contudo, a defesa do afeto como ligação dos humanos entre si já existia em Pintasilgo através da noção de amor, de influência cristã. É interessante notar que a aceção de amor cristão e de **cuidado** como categoria filosófica não são idênticas. No início do seu pensamento, entendeu Pintasilgo que o amor seria dádiva de si ao outro, ao ponto da abnegação de si. Afeto também ele característico do ser humano, o amor teria a sua origem na dádiva de Deus. No que diz respeito ao **cuidado**, não se trata do afeto que faz esquecer de si mesmo e apenas se dirige ao Outro, mas é **cuidado** de si e **cuidado** do outro, considerando que sem o primeiro não é possível o segundo. Tal influência advém do pensamento de Sócrates, como Pintasilgo admitiu:

A segunda área vem de toda a filosofia socrática, que vê como cada vez mais necessária a obrigatoriedade de “cuidar de si mesmo”, de

---

<sup>314</sup> HEIDEGGER, Martin: *PHCT*, § 23, *op. cit.*, p. 263.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*La significativdad es de entrada el modo de la presencia [Anwesenheit] en la cual todo lo ente del mundo se halla descubierto.*»

ultrapassar a ignorância para poder governar. Sócrates mostra claramente a Alcibíades que é impossível governar quando “ele ignora todo o objeto da sua ação, a natureza do objeto de que tem de cuidar”. Grande parte da tragédia política do nosso tempo vem desse “pecado original” – não cuidar de si mesmo – que resulta da ignorância de quem governa e se torna incapaz de conseguir o bem-estar de todos e a concórdia entre todos.<sup>315</sup>

A própria Pintasilgo não refere que existiu uma evolução ou, sequer, mudança no seu pensamento. Também não se denota nela um abandono da influência cristã no desenvolvimento do seu pensamento. Contudo, registou-se que o conceito de «amor» deixa de estar tão presente e passa a ser substituído pelo conceito de **cuidado**. Nos textos dos seus últimos anos de vida, Pintasilgo marca veementemente que o **cuidado** deve ser entendido como categoria filosófica. É assaz curioso como a maturidade do seu pensamento evoluiu para o apreço pela Filosofia e para a defesa de categorias filosóficas como orientações da ação humana, necessárias para a persecução da qualidade de vida.

A investigação possibilitou concluir que o entendimento que Pintasilgo fez do **cuidado** heideggeriano foi total, chegando inclusivamente a expressar a importante consideração das duas aceções da palavra alemã *Sorge*: *Besorgen* e *Fürsorge*. A compreensão da aceção da palavra parece ter sido mediada pelo filósofo Paul Ricoeur, quando Pintasilgo escreveu o seguinte:

---

<sup>315</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD*, *op. cit.*, p. 190.

Mas Ricoeur não deixa de alertar para as armadilhas que a palavra pode colocar a uma reflexão menos lúcida. Se é certo que o conceito *die Sorge* se repercute do ponto de vista linguístico nas palavras *Besorgen* (preocupação ou cuidado pelas coisas) e *Fürsorge* (solicitude ou cuidado pelas pessoas), ele perderia a sua força envolvente e fundadora em interpretações que Ricoeur considera “psicologisantes” ou “sociologisantes”. É enquanto fundamento filosófico da existência humana que “cuidar” representa uma nova categoria e como tal deve ser usado.<sup>316</sup>

Se esta compreensão do pensamento heideggeriano foi mediada por Ricoeur, não há forma certa de saber. Pintasilgo já não pode responder e o que existe que permita deduzi-lo é aquilo que escreveu nos seus textos, bem como os livros que constam da sua biblioteca pessoal. Nesta, a obra *SeT* de Heidegger não consta. Do filósofo, constam outros títulos, como *Essais et conférences*, *Qu'appelle-t-on penser?* e *Lettres 1923 – 1973* (com Hannah Arendt). A citação apresentada anteriormente foi a única referência encontrada sobre a palavra alemã *Sorge* e, como constatável, parece ter sido mediada por Ricoeur. O que importa destacar é que, quer tenha sido mediada ou não, a compreensão da noção heideggeriana de **cuidado** existiu e foi através dela que Pintasilgo definiu o conceito de **cuidado** como categoria filosófica. O entendimento da sua dupla aceção demonstrou-se adquirido: **cuidado** é ocupação (preocupação) e solicitude (zelo). Aliás, é também na citação anterior que Pintasilgo expressa que o **cuidado** é preocupação (ou **cuidado** pelas coisas) e solicitude (ou **cuidado** pelas pessoas). Assim, enquanto estrutura

---

<sup>316</sup> *Ibidem*, p. 228.

originária, é forma do ser humano ter atenção às coisas e às pessoas e sentir, por elas, preocupação. A forma de ser do ser humano é ocupar-se do mundo e coexistir com os demais seres humanos. Assim, para Pintasilgo, a vivência no mundo com os outros é **cuidado**.

Vimos como o pensamento de Heidegger está presente em Maria de Lourdes Pintasilgo, sobretudo na sua concepção do **cuidado** como estrutura originária do ser humano, na sua situação existencial de ser-no-mundo e ser-com. Em Maria de Lourdes Pintasilgo o **cuidado** é, também, elemento constitutivo do ser humano, fazendo parte da sua condição de ser-no-mundo e ser-com. Tal como em Heidegger, em Pintasilgo o **cuidado** contempla a curiosidade e a atenção ao outro. Mas, para além disso, contempla também o afeto, móbil unificador e dinamizador dos seres humanos. Para Pintasilgo, o **cuidado** deve ser o motor do sentir que induz a vontade e resulta no agir, tendo como finalidade a dignidade humana de todos num mundo global. É, pois, um dos pilares da ética global, desafio que, segundo Maria de Lourdes Pintasilgo, enfrentará dificuldades:

Há, sem dúvida, muitos obstáculos – entre eles os defeitos tipicamente humanos de miopia, orgulho e inércia. É urgente e necessário um novo estado de espírito, a rejeição de uma vida centrada no eu. O mundo não gira à nossa volta. Precisamos de uma

ética envolvente de cuidado pelos nossos companheiros de humanidade e pela nossa casa comum.<sup>317</sup>

Destacam-se as dificuldades que Pintasilgo expressa na citação anterior: a miopia, o orgulho e a inércia. Para ela, é preciso querer ver longe, ou seja, a longo prazo. É preciso, também, deixar de lado o orgulho, desconfiança e individualismo e agir, pois não o fazer é deixar a vida ao sabor do acaso e não se assumir como ator nem da sociedade nem da sua própria vida.

## 2. A fundamentação ontológica do cuidado

Maria de Lourdes Pintasilgo caracterizou a época em que viveu como sendo marcada pela falta de afeto nas relações humanas. Esta ideia está implícita nas denúncias que fez das desigualdades e nos seus apelos à justiça. Para ela, o afeto possibilita a consideração e o reconhecimento do Outro, na medida em que nos torna capazes de nos identificarmos com as suas necessidades e desejos. O **cuidado** é, para Pintasilgo, esse afeto que deve ser devolvido à vida quotidiana.

Mas o ponto fundamental na adoção do conceito de **cuidado** de Heidegger por Maria de Lourdes Pintasilgo foi o facto de o **cuidado** ser o fundamento ontológico do ser humano. O projeto de Heidegger de uma

---

<sup>317</sup> PT/FCF/CDP/MLP - 0208.002, “Os valores deste milénio – Base do Manifesto 2000”, s. I., s.d., 34 fls., p. 31.

ontologia não foi o objetivo de Pintasilgo. Contudo, a fundamentação ontológica do **cuidado** foi crucial para ela fundar este conceito no ser do ser humano e “fugir” a uma qualquer conotação simplista do mesmo. A fundamentação ontológica do **cuidado** possibilitou a Pintasilgo a defesa do ressurgimento e prática de algo que, defende, é próprio do ser humano. Enraizar o **cuidado** na matriz ontológica do ser humano possibilitou-lhe, também, justificar que aquele não é resultado de um qualquer “contrato” *a posteriori*, dado que não é induzido ou aprendido, mas sim a forma mais própria de ser aquilo que se é. Assim, tal como em Heidegger, o **cuidado** é, para Pintasilgo, estrutura ontológica apriorística-existencial do ser humano<sup>318</sup>.

Ainda na esteira da compreensão do conceito de **cuidado** em Maria de Lourdes Pintasilgo, uma observação parece não só pertinente, como provocatória, dado o facto de se ter afigurado como um problema. Pintasilgo defendeu as mulheres como a outra face da humanidade, mas uma face cujas tarefas, incumbidas ao longo dos séculos, não foram reconhecidas no seu valor, sobretudo a educação dos filhos e o trabalho doméstico, ambas subvalorizadas e para cuja importância Pintasilgo quis chamar a atenção. Pintasilgo reconheceu especificidade às mulheres, uma diferença que reside

---

<sup>318</sup> Fátima Grácio, que muitos anos privou com Maria de Lourdes Pintasilgo, testemunha a origem da noção de «cuidar» em Pintasilgo com as seguintes palavras: «Trabalhadora incansável das ideias, Maria de Lourdes Pintasilgo, definia o “cuidar” como uma expressão nova da linguagem política que traduz uma outra forma de olhar para os problemas que afectam a humanidade. Foi buscar a sustentação filosófica a Martin Heidegger, que define o ser humano como “un être de souci”, um-ser-que-cuida. Neste sentido, afirmava ela «que hoje “cuidar” é um conceito filosófico que se pode justapor à justiça.» (GRÁCIO, Fátima (2005) “Fundação Cuidar o Futuro”, in HENRIQUES, Fernanda (org.): *Um legado de cidadania. Homenagem a Maria de Lourdes Pintasilgo*, op. cit., p. 163.)

nas funções que estas foram chamadas a ter socialmente e que as dotaram de competências específicas. Para ela, o **cuidado** seria atribuição privilegiada desta face da humanidade. Esta consideração leva-nos aos textos de Pintasilgo das décadas de 50 e 60, de que se expõe o seguinte excerto como exemplo:

Ao amor apaixonado, a mulher irá opor o amor-dom. Na sua alma, ela desenvolverá uma atitude contínua de dádiva, de superação de si mesma e de cuidado vigilante das necessidades do outro.

Ela não oporá barreiras, será infinitamente aberta e amigável no desenvolvimento do dom de abnegação levado ao extremo. Nesta plenitude do seu próprio eu, ela saberá amar sem que a tentação da conquistar a toque. Irá desenvolver as condições para um verdadeiro reencontre – ela não procurará ter, mas ser-com-o-outro.<sup>319</sup>

Contudo, o **cuidado** heideggeriano é a consideração de uma estrutura ontológica do ser humano, indistintamente se é a face homem ou mulher da humanidade. Lembra-se que Heidegger fala do *Dasein* e não do ser humano. Ainda assim, o filósofo esclarece que o *Dasein* é o “aí-do-Ser” e que o ente que é aí-do-Ser é o ser humano. Ao referir-se ao ser humano naquilo que o faz ser aquilo que é, Heidegger não distingue sexos. O problema é, então, como podem ter coexistido ambas as concepções em Maria de Lourdes Pintasilgo: um **cuidado** tendente a ser prática das mulheres e um **cuidado** que é estrutura do

---

<sup>319</sup> PT/FCF/CDP/MLP - 0012.023 “La femme et la culture”, Tiltenberg, 1958, 13 fls., p. 5.



ser do ser humano. A hipótese encontrada para a coexistência de ambas as concepções em Pintasilgo é a sua influência por vias e épocas distintas: a primeira, sofre a influência do Cristianismo e a segunda, mais tarde, a influência da Filosofia, sobretudo a partir dos anos oitenta. Ainda que não tendo abandonado completamente a consideração de que às mulheres cabe um papel diferente, esse papel passa a ser compreendido filosoficamente, mudança que não é alheia à influência do pensamento de Carol Gilligan, por exemplo.

### **3. O ser humano como ser-com-os-outros-no-mundo**

A presença de Heidegger em Pintasilgo faz-se sentir, a meu ver, na consideração do ser humano como ser situado e em relação, condição existencial que obriga a ser-com-os-outros-no-mundo. Ainda que Pintasilgo não tenha confessado esta influência, a verdade é que refere tal condição humana e coloca-a como inultrapassável. O ser humano é ser-com-os-outros-no-mundo, existência que é condição ontológico-existencial.

Para Heidegger, o *Dasein* (ser humano) tem duas características essenciais: ser-em (mundo) e ser-com (outros). Tal condição existencial torna o *Dasein* em ser-com-os-outros-no-mundo, uma consideração do ser humano como ente relacional. Vimos, também, como para Heidegger, a abertura do

*Dasein* aos outros é um “ser relativamente a...”, intencionalidade afetiva originária. Escreveu Heidegger:

A totalidade de ser do *Dasein* como cuidado quer dizer: antecipar-se-a-si-estando-já-em (um mundo) e no-meio-de (os entes que comparecem no mundo).<sup>320</sup>

Apesar de Maria de Lourdes Pintasilgo não ter expressado tudo isto da mesma forma que Heidegger, menciona inúmeras vezes que o ser humano é ser-com-os-outros e que ser-com-os-outros é no mundo. Confessa também que esta influência lhe adveio dos pensamentos de Levinas e de Ricoeur. Contudo, é legítimo considerar que teve origem também no pensamento de Heidegger, dada a herança que o filósofo alemão deixou àqueles. Escreveu Pintasilgo:

Foi Heidegger que deu ao cuidado um lugar determinante na sua filosofia do ser. Longe dos que veriam no cuidado primariamente uma moral, Heidegger define o ser humano como um ser de cuidado. Paul Ricoeur retoma essa mesma noção em particular no seu livro *Soi-même comme un autre*. Emmanuel Levinas ao afirmar que «nós não é o plural de eu» mas que traduz sobretudo uma ligação prévia à existência de todos os humanos, não faz senão dizer que esse «nós» supõe o cuidado como garantia da própria existência individual e colectiva.<sup>321</sup>

---

<sup>320</sup> HEIDEGGER, Martin: *SeT*, § 65, *op. cit.*, Gaos p. 354, Rivera p. 342.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*La totalidad de ser del Dasein como cuidado quiere decir: anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) y en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo).*»

<sup>321</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (2000) “Cuidar o futuro”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 137.

Ser-com-os-outros-no-mundo é, então, marca de uma alteridade constitutiva do ser humano. A sua existência é ser-com-os-outros-no-mundo, ou seja, um existir com os demais existentes espaço-temporalmente, herança heideggeriana.

Vimos que, em Heidegger, a intencionalidade afetiva, marcada pela atenção, preocupação e auxílio, funda a relação que o ser humano “tem em” (no mundo) e “tem com” (os outros). O **cuidado**, enquanto ocupação e solícitude, é a marca de uma relação significativa com o em-torno. Imerso no mundo com o que nele vem ao seu encontro, o ser humano cuida de si e cuida do em-torno, sem distanciamento, pois não há indiferença. Heidegger expressou-o da seguinte forma:

Porque o *Dasein*, no ocupar-se do seu mundo, é co-estar-sendo, e enquanto tal co-estar-sendo com os demais fica absorvido no mundo, esse mundo-em-torno comum é ao mesmo tempo o mundo-em-torno público que cada um põe ao seu cuidado, e tem em consideração, do qual faz uso, e no qual se move de uma ou outra maneira.<sup>322</sup>

Para o filósofo, o *Dasein* não é indiferente. Não há alienação. O **cuidado** é a forma de ser, originariamente, interessada. Em suma, o fundamento de ser-com-os-outros-no-mundo é **cuidado** e é neste sentido que Maria de Lourdes

---

<sup>322</sup> HEIDEGGER, Martin: *PHCT*, § 26, *op. cit.*, p. 306 e 307.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*Por cuanto el Dasein, en el ocuparse de su mundo, es co-estar-siendo, y en cuanto tal co-estar-siendo con los demás queda absorbido en el mundo, ese mundo-en-torno común es al mismo tiempo el mundo-en-torno público que cada uno ha puesto a su cuidado, y tiene en consideración, del cual hace uso, y en el que se mueve de una u otra manera.*»

Pintasilgo o entendeu e o defendeu como fundamento das relações humanas do século XX, nomeadamente nas relações entre governantes e governados. Aliás, para Pintasilgo, o **cuidado** é fundamento ontológico-existencial do ser humano e tal traduz-se em pensamento e ação. Defende que o **cuidado** deve sair do papel secundário a que foi remetido pelas distrações e ilusões das conquistas técnicas e do consumismo.

Para Maria de Lourdes Pintasilgo, ser-com-os-outros-no-mundo é não só inevitável, porque ontológico, mas também a condição essencial para cada indivíduo se constituir como pessoa. Não somos isolados, não poderemos sequer desenvolver-nos como pessoas se estivermos isolados. Na inevitabilidade de sermos uns com os outros, o **cuidado** é o elo de ligação que, por ser afetivo, permite uma relação de cumplicidade. Tal relação supõe tudo quanto o **cuidado** é: ocupação (atenção e preocupação) e solicitude (zelo). Foi toda esta dimensão da análise do ser humano como ser-com-os-outros-no-mundo que Maria de Lourdes Pintasilgo adotou e com ela fundou o seu pensamento social e político. A mudança da vida a ser empreendida por todos é a revolução do **cuidado**, fazendo-o ressurgir no ser humano.

Sendo o solo no qual a vida floresce e a pessoa se constitui como tal, ser-com-os-outros-no-mundo é abertura e relação do Eu com os outros, uma construção coletiva (a sociedade) em permanentes tentativas, levando a vida a cabo, cumprindo o ser. Esta investigação possibilitou concluir que Maria de Lourdes Pintasilgo pensa a vida humana como ser-com-os-outros-no-mundo, fundando o **cuidado** como intencionalidade afetiva originária.

A compreensão do pensamento de Heidegger por parte de Maria de Lourdes Pintasilgo foi menos o de uma ontologia e mais o de uma abertura à ética. Do projeto de estudo do Ser, interessou a Pintasilgo a analítica existenciária do *Dasein*, ou seja, a análise do modo de ser do ser humano<sup>323</sup>. Este estudo de Heidegger foi o que permitiu a Pintasilgo a fundamentação do **cuidado** como modo de agir, na indistinção que sempre fez entre o ser e o fazer. Para Maria de Lourdes Pintasilgo, o agir é a efetivação do ser, perspectivando o ser como ação, na defesa da construção da pessoa e do mundo como tarefa a empreender pela própria pessoa. Para ela, não há como não agir e o mesmo é dizer que não é possível uma demissão do ser, ideia advinda de Heidegger, na sua concepção de existência humana como existência.

---

<sup>323</sup> O filósofo Leonardo Boff analisa o cuidado como *ethos* do humano, recorrendo ao modo como Heidegger tratou o cuidado no seu projeto de Ontologia Fundamental. Na sua análise do pensamento heideggeriano, Boff refere o cuidado como modo-de-ser essencial do ser humano. No capítulo II da obra *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*, Boff esclarece a aceção do cuidado no pensamento de Heidegger ao escrever: «Que imagem de ser humano projetamos quando o descobrimos como um ser-no-mundo-com-outros sempre se relacionando, construindo o seu habitat, ocupando-se com as coisas, preocupando-se com as pessoas, dedicando-se àquilo que lhe representa importância e valor e dispondo-se a sofrer e a alegrar-se com quem se sente unido e ama? A resposta mais adequada será: o ser humano é um ser de cuidado, mais ainda, sua essência se encontra no cuidado. Colocar cuidado em tudo o que projeta e faz, eis a característica singular do ser humano». (BOFF, Leonardo: *Saber Cuidar. Ética do Humano – Compaixão pela Terra, op. cit*, p. 35.)

#### 4. A vida humana como ex-sistência

Nos textos de Maria de Lourdes Pintasilgo analisados durante esta investigação, não aparece o neologismo heideggeriano «ex-sistência», o que torna esta influência numa assunção da própria investigação. Na senda da desocultação da presença heideggeriana no pensamento de Pintasilgo, foi possível relacionar a conceção de Heidegger de ex-sistência com a defesa de uma abertura e constante desafio que Pintasilgo considera que a vida coloca a cada pessoa.

Como foi analisado anteriormente, para Heidegger a existência do *Dasein* é ex-sistência. O neologismo foi criado para tornar compreensível a diferença entre a existência dos entes e a existência do *Dasein*. Este, na sua especificidade de ser o aí-do-Ser, é afetividade compreensiva, na qual acede ao Ser na tarefa à qual está lançado: o “ir sendo”. Expressou-o Heidegger da seguinte forma:

A condição de lançado deste ente pertence à abertura do “aí” e revela-se constantemente na afetividade na qual o *Dasein* se encontra.<sup>324</sup>

Assim, para Heidegger, a existência do ser humano é diferente e específica no sentido deste ser pura abertura. Ex-sistência é, então, a abertura

---

<sup>324</sup> HEIDEGGER, Martin: *SeT*, § 57, *op. cit.*, Gaos p. 300, Rivera p. 293.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*La condición de arrojado de este ente pertenece a la aperturidad del “Ahí” y se revela constantemente en la disposición afectiva en la que cada vez el Dasein se encuentra.*»

que o ser humano é desde logo, ou seja, originariamente. Não é uma “saída de si”, da consciência, à maneira da fenomenologia husserliana, mas uma abertura de ser originária, que nem antes nem depois tem um “fechamento de si”. É a abertura de ser-em e ser-com, constituinte do ser humano.

Como anteriormente dito, Maria de Lourdes Pintasilgo não referiu a palavra ex-sistência, mas a sua concepção de ser humano como ente indeterminado, que apenas se torna pessoa através das relações que estabelece com os outros no mundo, é a marca da defesa da abertura como característica do ser humano. Aliás, para ela é a abertura afetiva, marcada pelo **cuidado**, que possibilita a construção do social, o mesmo é dizer, do político. Falamos da organização da comunidade onde o ser-com-os-outros propicia o “ser eu mesmo”, ou seja, em que ser-em-relação é aquilo que abre a pessoa ao seu ser: cuidadora, preocupada, criadora, construtora, perspetivadora do futuro a criar hoje. A dimensão de “ainda não” do ser humano, tal como Heidegger o expressou, foi evidenciada por Pintasilgo, por um lado, através da designação da pessoa humana como «ator social», decisor da sua própria vida, e, por outro, quando alertou que o futuro está sempre por construir. A pura abertura é o desafio que Pintasilgo repetiu nos seus textos e o futuro, o horizonte sempre presente que, por ser indeterminado, precisa constantemente da decisão e da ação para se definir. Pintasilgo resume, de forma simples, esta constante

imersão na obrigatoriedade da escolha para definição da vida, ao escrever: «E a grande questão da nossa existência é a possibilidade de escolha»<sup>325</sup>.

---

<sup>325</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit*, p. 33.



**CAPÍTULO QUARTO – A responsabilidade como exigência da condição humana de ser-com: a herança de Hans Jonas**

Estrutura do capítulo:

1. A responsabilidade
2. O medo e a regulação da ação humana
3. O exercício do poder
4. A utopia: o possível ou o impossível?
5. O futuro como horizonte



## CAPÍTULO QUARTO

### **A responsabilidade como exigência da condição humana de ser-com: a herança de Hans Jonas**

Este capítulo pretende expor a influência filosófica do pensamento de Hans Jonas em Maria de Lourdes Pintasilgo. Assim, o primeiro ponto será a exposição da influência confessada e fundamental de Jonas no pensamento de Pintasilgo: a noção de **responsabilidade** no contexto de uma nova ética. De seguida, tornar-se-á clara a “ponte” teórica entre ambos sobre os temas do medo, da regulação, do poder e do futuro. Será, ainda, considerado o tema da utopia, abordado por Jonas e Pintasilgo, ainda que de forma diferente. Considerou-se pertinente a exposição de ambas as posições sobre a utopia, por ser um tema importante nas suas teorizações.

A investigação possibilitou compreender aquilo que parece ter interessado a Maria de Lourdes Pintasilgo da filosofia de Hans Jonas: a sua elaboração de uma Filosofia prática. A sua ética constituiu uma orientação teórica da ação humana, elaborada para o mundo específico que Maria de Lourdes Pintasilgo via surgir, contemplando os perigos e desafios inerentes a esse mundo mudado e em mudança. O facto de ser uma ética e desta advir duma profunda e cuidada análise da civilização científico-tecnológica, fazendo uso duma fina capacidade preditiva, constituiu-se como o ponto de maior

cumplicidade entre Pintasilgo e Jonas. A ela interessava-lhe a formulação teórica apenas se esta se efetivasse na prática. Interessava-lhe pensar o mundo atual e perceber quais os seus desafios para propor formas de agir, pois entendia que o mundo se constrói por decisão e não por acaso. Ter cruzado o pensamento de ambos foi ter percebido como Jonas proporcionou a Pintasilgo matéria teórica dirigida à prática e à mudança. Assim, a investigação empreendida permite defender que a afinidade teórica que os uniu teve como finalidade a perpetuação da esperança, dado que ambos se preocuparam em definir como se cuida o futuro para que ele continue a ser possível. De que forma? É isso que se analisará neste capítulo.

## 1. A responsabilidade

O conceito de **responsabilidade** surge nos primeiros textos de Maria de Lourdes Pintasilgo, mais precisamente na década de 50, no contexto da defesa do papel específico do estudante universitário. Para Pintasilgo, o estudante universitário tem **responsabilidade** sobre a vida social, pois a universidade fornece-lhe as bases científicas e humanas para se tornar num dirigente<sup>326</sup>. Cabe, pois, ao/à estudante universitário/a sentir o apelo da **responsabilidade**,

---

<sup>326</sup> De referir que o conceito de «dirigente» aparece nos primeiros textos de Maria de Lourdes Pintasilgo, mas tende a aparecer menos à medida que ganha destaque o conceito de «governante». Tal organização de conceitos no percurso teórico de Maria de Lourdes Pintasilgo foi registada na *Cronologia de Conceitos*.

pois é dele/a que depende a organização social. Pintasilgo expressou-o da seguinte forma:

Todos concordam sobre a responsabilidade dos estudantes universitários na vida social. Ninguém pode negar que, onde quer que eles estejam presentes (profissão, ensino, política,...), o seu contributo deve ser muito mais profundo e essencial que o dos outros homens. (...)

Esta tarefa não pode ser realizada sem uma longa preparação. A universidade está aí para proporcionar as bases científicas e humanas. (...) Mas essa preparação só é realmente eficaz se for adquirida com a plena consciência das responsabilidades partilhadas – no espírito e na vida em comunidade.<sup>327</sup>

É importante referir como a presença desta defesa torna claro o interesse de Maria de Lourdes Pintasilgo em pensar a vida em sociedade e de como esse interesse se iniciou muito cedo na sua vida. Considerar o estudante universitário uma pessoa que se está a preparar para ser «dirigente» denota, também, a interessante tese de Pintasilgo de que o conhecimento prepara a consciência humana para a prática da vida social.

---

<sup>327</sup> PT/FCF/CDP/MLP - 0010.020, “Les exigences de la participation à la communauté d’étudiants”, s.l., 1956, 5 fls., p. 1.

Confira-se o texto original: «*Tout le monde est d’accord sur la responsabilité des universitaires dans la vie sociale. Personne ne peut nier que, partout où ils sont présents (profession, enseignements, politique, ...) leur apport doit être beaucoup plus profond et essentiel que celui des autres hommes. (...) Cette tâche ne peut pas s’accomplir sans une longue préparation. L’université est là pour en fournir les fondements scientifiques et humains. (...) Mais cette préparation n’est réellement efficace que dans le cas où elle est acquise en pleine conscience de responsabilités partagées – en esprit et en vie de communauté.*»

Maria de Lourdes Pintasilgo retoma o conceito de **responsabilidade** anos mais tarde, na década de 80, mas agora fundamentando-o filosoficamente<sup>328</sup>. As leituras interessadas que fez de Hans Jonas<sup>329</sup> possibilitaram-lhe a compreensão da noção de **responsabilidade** em diversos aspetos que expressou nos seus textos, a partir desta década e até à sua morte. Aliás, denota-se um aprofundamento da fundamentação filosófica do conceito de **responsabilidade** dos anos 80 até 2004. Os seus textos de finais dos anos 90 e dos anos 2000 a 2004 são os que mais defendem a necessidade de uma ética global e de como esta exige a **responsabilidade** para cuidar o futuro.

Revemos, assim, o mesmo que aconteceu com o conceito de **cuidado**. Ambos os conceitos aparecem logo no início do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo, ainda que não fundamentados filosoficamente. Contudo, esta falta de fundamentação não os destituiu da significação que Pintasilgo lhes quis conferir e que manteve ao longo de décadas, ou seja, que o **cuidado** é união dos seres humanos entre si e a **responsabilidade** é sentir o dever de organizar a vida social. A fundamentação filosófica que Pintasilgo trouxe aos

---

<sup>328</sup> Considera-se necessário justificar que o conceito de «responsabilidade» aparece na *Cronologia de Conceitos* apenas na década de 80 e não na década de 50 uma vez que nesta altura não foi considerado e tratado como categoria filosófica. Daí que se tenha considerado mais correto colocar o conceito como tendo surgido no pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo na década de 80 do século XX.

<sup>329</sup> A assunção de que Pintasilgo fez leituras interessadas adveio da consulta das obras de Hans Jonas que integram a biblioteca pessoal de Maria de Lourdes Pintasilgo (consulta gentilmente cedida pelo GRAAL Portugal e Fundação *Cuidar o Futuro*). A consulta possibilitou registar que as obras de Hans Jonas *Princípio de Responsabilidade* e *Para uma ética do futuro* estão sublinhadas e com anotações de Maria de Lourdes Pintasilgo, o que levou a depreender que existiu uma leitura interessada das mesmas. É, sobretudo, na obra de compilação de textos, *Para uma ética do futuro*, que se registam mais anotações e sublinhados.

conceitos não só reiterou o sentido que lhes deu desde o início, como alargou a sua compreensão e permitiu estabelecer uma relação entre eles, através da defesa de uma ética global.

A partilha que Pintasilgo faz da noção de «noosfera» de Teilhard de Chardin é o ponto prévio da sua defesa da **responsabilidade**. É pela consideração de que os seres humanos constituem uma camada à semelhança das camadas que constituem o planeta, que Pintasilgo vai justificar a necessidade da **responsabilidade** como correlato da ação livre. Escreveu ela:

Para além dos nacionalismos, exprime-se aquela realidade humana a que profeticamente Teilhard de Chardin chamou «noosfera», esta camada de seres humanos que, tal como a biosfera e a atmosfera envolve o cerne duro do planeta e com ele interatua. Mas, diferentemente da biosfera e da atmosfera, na «noosfera» reside a consciência e a responsabilidade. Como vamos responder a uma e exercer a outra?<sup>330</sup>

É porque essa camada de seres humanos é livre e a sua ação é modificadora, que lhe cabe a **responsabilidade**. É porque a ação humana é causal e as suas consequências podem ser destruidoras, que a **responsabilidade** se assume como imperativo ético, como resposta à

---

<sup>330</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1992) “O grande desafio da conferência do Rio”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 240.

possibilidade de dano à natureza e ao ser humano, resposta que zela pela preservação da vida, como fica evidenciado na citação que se segue:

Por que razão pensei nesses laços quando li: “somos uns com os outros”? Por duas fortes razões. A primeira é uma outra “evidência” – o laço que ônticamente liga todos os humanos, a existência dessa noosfera, que não é uma família mas a quem nos ligam laços de uma comunhão de pertença e de destino. Num planeta que estamos destruindo país a país, continente a continente, o nosso destino não é só obra nossa, mas é, sobretudo, responsabilidade comum de todos os humanos. Condições do clima, desaparecimento da biodiversidade, introdução de corpos estranhos na alimentação, artificialidade de tudo o que nos rodeia e cria o nosso habitat. Plantámos a terra, erguemos as cidades, atravessámos os limites da ciência e da tecnologia: criámos o habitat? Talvez ainda haja tempo para corrigir o que se está transformando numa morte anunciada. Se «somos uns com os outros» só a responsabilidade nos pode servir de esteio e de novo caminho.<sup>331</sup>

Ainda que a **responsabilidade** seja tratada como princípio ético, tanto em Jonas como em Pintasilgo, ela é, também, sentimento. Para ambos, deve ser sentida e não imposta, pois só desse modo será justamente compreendida e efetivamente praticada. Ao ser entendida como sentimento, Jonas considerou que ela é, por um lado, recetividade aos alertas das possíveis consequências danosas da ação humana e de como elas podem pôr em perigo a existência e, por outro, mobilização para a consciencialização dos fins desejados e motivação para a ação.

---

<sup>331</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, pp. 306 e 307.



Escreveu Jonas:

Em qualquer caso, a diferença entre a validação abstrata e a motivação concreta deve ser superada pelo arco do sentimento, o que por si só pode influenciar a vontade.<sup>332</sup>

Colocada como sentimento, é uma **responsabilidade** que pretende ser compromisso. Sendo a sua finalidade a vida, trata-se de um compromisso considerando a vida preferível à sua negação, ou seja, ao nada. Vimos anteriormente que Jonas entendeu a **responsabilidade** como dever-ser, ou seja, como dever de possibilitar o ser, colocando a vida como valor primordial. Enquanto fundamento ontológico do ser humano, a **responsabilidade** é apelo do ser à sua manutenção, evitando a sua anulação. A herança do mestre Heidegger é, aqui, evidente.

Maria de Lourdes Pintasilgo não vai tão longe na medida em que não fala do Ser, nem da sua oposição ao nada. Contudo, Pintasilgo partilha com Jonas a consideração de que é pela **responsabilidade** que se age para a preservação da vida. A sua preocupação é coincidente com a de Jonas na manutenção da vida, ameaçada que está pela ação humana, empoderada pela ciência e pela técnica e ambivalente quanto às suas consequências. Contudo, a par da preocupação com a perpetuação da vida, está a preocupação com a sua qualidade e a dignidade da pessoa humana, problemáticas fulcrais para

---

<sup>332</sup> JONAS, Hans: *IR, op. cit.*, p. 86.

Confira-se o texto original: «*In any case, the gap between abstract validation and concrete motivation must be bridged by the arc of sentiment, which alone can sway the will.*»

Maria de Lourdes Pintasilgo. Para ela, a dignidade consegue-se capacitando todas as pessoas dos mínimos de sobrevivência, meios que servem para a autossuficiência e a conseqüente possibilidade de autodeterminação da pessoa. A preocupação de Pintasilgo foi a manutenção da vida, mas também a sua vivência quotidiana, nas necessidades e desejos que ela aporta ao ser humano, evitando o sofrimento e zelando pelos oprimidos, como está explicitado na citação que se segue:

Face às exigências que nos põe o aumento espetacular da população do planeta, face à violação maciça dos Direitos Humanos que constitui a pobreza num mundo de riqueza global crescente, onde as desigualdades se acentuam cada vez mais, face à violação da Natureza e ao carácter obsoleto e desumano do sistema económico que a legitima, face aos esquemas de produção e padrões de consumo, orientados para o apetite e a ganância de alguns enquanto à maioria faltam as condições essenciais à qualidade de vida, um princípio ético inscrito no ser humano é exigido sem transigências: o *princípio de responsabilidade*.<sup>333</sup>

Para Jonas, a **responsabilidade** liga-se a uma importante faceta do humano: o poder. Concebe-a como correlato do poder<sup>334</sup>. Escreveu Jonas que:

---

<sup>333</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1996) “No limiar do terceiro milénio”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 315.

<sup>334</sup> Para Hans Jonas, a ação é poder e para explicitar esta ideia o filósofo recorreu ao excerto da tragédia de Sófocles, *Antígona*. O filósofo usou este exemplo de exaltação do poder humano para evidenciar a ação humana como poder de modificação e dominação. Maria de Lourdes Pintasilgo também menciona a tragédia *Antígona* em vários textos. Ela exalta a personagem de Antígona na sua luta contra a ordem política instalada e irredutível da *Polis*. Contra essa ordem, Antígona apela à ordem do humano (uma ordem que não está escrita, mas

«As exigências da responsabilidade crescem proporcionalmente aos atos do “poder”»<sup>335</sup>. Já Pintasilgo concebe a **responsabilidade** como correlato da liberdade. São dela as palavras que se seguem:

Por mais voltas que dermos, acabamos sempre por descobrir que a palavra liberdade ainda não foi completamente inventada. Ela não é qualquer coisa que esteja fora de nós, antes acarreta imediatamente uma responsabilidade: ser livre é imediatamente, e por isso mesmo, ser responsável.<sup>336</sup>

---

é sentida na consciência humana) e da dignidade da pessoa que, mesmo tendo agido condenavelmente em vida, deve ter o tratamento respeitoso após a sua morte. No texto “O sagrado e a política”, Pintasilgo escreveu: «Antígona viveu das leis que ninguém escreveu, de um sentimento que a habita e de que ela sabe, numa discreta lucidez, que o resultado será a morte. Não é o sagrado mas o reduto da consciência que abriga a coragem e a força de Antígona». (PINTASILGO, Maria de Lourdes (1989) “O sagrado e a política”, in *NPC*, *op. cit.*, p.355).

No texto “Changing values in a world in transition”, Pintasilgo expressa ainda uma outra avaliação da personagem Antígona: «Na decisão de Antígona há mais do que um gesto de rebelião. Há o respeito por cada ser humano...» (PINTASILGO, Maria de Lourdes (1993) “Changing values in a world in transition”, in *NPC*, *op. cit.*, 2011, p. 405.)

Confira-se o texto original: «*In Antigone’s decision there is more than a rebellious gesture. There is the respect for every human being...*»

Isabel Allegro de Magalhães tem uma visão interessante sobre a ligação de Maria de Lourdes Pintasilgo à figura de Antígona. Para Magalhães, Antígona era uma figura inspiradora de Pintasilgo na luta contra o poder instituído, tentando fazer valer as leis não escritas do humano, um pouco como ela tentou fazer. Eis as palavras de Magalhães: «Neste contexto, a figura trágica de Antígona de Sófocles era para si paradigmática e inspiradora: porque Antígona impôs-se ao poder estabelecido, para defender leis humanas fundamentais, mas “não-escritas”. E, porque não-escritas, essas “leis” implicam o erguer da voz e do gesto em defesa do que não tem voz, e dos sem-voz. Antígona estaria do lado certo, pensava. Por isso, a Maria de Lourdes sempre escolheu esse lado, para que o futuro pudesse acontecer». (MAGALHÃES, Isabel Allegro (org.) (2006) *Faces de Maria de Lourdes Pintasilgo*, Lisboa, Publicações “Terraço”, n.ºs 27/28, GRAAL, p. 21.)

<sup>335</sup> JONAS, Hans: *TME*, *op. cit.*, p. 35.

Confira-se o texto da fonte consultada: «*Las exigencias a la responsabilidad crecen proporcionalmente a los actos del poder.*»

<sup>336</sup> PT/FCF/CDP/MLP – 0216.008, “Liberdade e responsabilidade”, Espinho, 1980, 17 fls., p. 3.

Contudo, tanto Jonas como Pintasilgo, concebem a ação humana livre como um ato de poder, o que leva à conclusão de que as suas concepções não estão, de facto, distantes. Os dois partilham a consideração de que a ação humana é causal, ou seja, expressão de um poder modificador. É exatamente desta consideração que emerge a urgência de uma nova e diferente ética em ambos, uma ética para a civilização científico-tecnológica.

Pode-se, então, assumir que tanto Jonas como Pintasilgo estabeleceram a **responsabilidade** como um correlato de algo. No caso de Jonas, é correlato do poder. No caso de Pintasilgo, correlato da liberdade. Contudo, entender a ação livre como exercício de poder é considerar que a liberdade é poder.

Em Jonas, a relação da **responsabilidade** com o poder desembocou na sua concepção específica deste conceito no exercício do poder político. Para ele, é na correlação **responsabilidade-poder** que se legitima a autoridade, fundamental à prática governativa. A este propósito, escreveu Jonas:

A autoridade só pode ter legitimidade quando nasce da responsabilidade realmente exercida. A responsabilidade não se exerce sem assumir algum grau de autoridade. Nessa dupla dimensão do poder, cimenta-se e constrói-se um ser em liberdade.<sup>337</sup>

No caso de Maria de Lourdes Pintasilgo, foi a correlação **responsabilidade-liberdade** que assumiu a preocupação da ação humana no domínio político, mas nunca esquecendo o domínio individual, ou seja, de cada cidadão no exercício do viver-com. A correlação **responsabilidade-liberdade**

---

<sup>337</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 165.

serviu a Pintasilgo, sobretudo, para a sua defesa da necessidade de associar os deveres aos direitos. A sua crítica foi clara: à definição de direitos deve vir associada a dos respetivos deveres. A sua proposta de associar deveres aos direitos foi pensada para a comemoração do 50º aniversário da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Defendeu Pintasilgo que, nesta celebração, sem dúvida importante pela definição de direitos, deveria propor-se aquilo que faltava: a definição dos correspondentes deveres. Pintasilgo chegou mesmo a formular essa proposta, apontando alguns desses deveres<sup>338</sup>. Eis um exemplo disso:

Há uma lista de direitos na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Tivemos a preocupação de ligar as obrigações, os deveres, as responsabilidades aos direitos. Daí decorre o texto que queremos submeter à ONU no ano em que se celebram 50 anos da Declaração Universal dos Direitos do Homem. E assim, cito a relação entre direitos e deveres:

“-se temos o direito à vida, temos também a obrigação de respeitar a vida;

- se temos o direito à liberdade, temos a obrigação de respeitar a liberdade dos outros;

---

<sup>338</sup> Para além do texto de onde se extraiu a citação apresentada, Maria de Lourdes Pintasilgo faz corresponder deveres aos direitos consignados na *Declaração Universal dos Direitos Humanos* também no texto de 1998, “Uma ética global num mundo de problemas globais”, presente na antologia de textos *NPC, op. cit.*, p. 418.

- se temos o direito à segurança, temos a obrigação de criar condições para que cada ser humano goze de uma segurança humana;
- se temos o direito de participar no processo político do nosso país e eleger os nossos dirigentes, temos a obrigação de participar e assegurar que os melhores dirigentes sejam escolhidos;<sup>339</sup>

No mesmo texto, após a listagem dos direitos e deveres correspondentes, Pintasilgo resume a sua defesa de forma sintética e esclarecedora: «Cada direito tem, sem dúvida, a responsabilidade que lhe corresponde».<sup>340</sup> Ainda neste texto, Pintasilgo confessa que sentiu entraves de algumas instituições ao falar de **responsabilidade**. A proposta de se legislarem deveres a par dos direitos embatia em preconceitos que a própria identificou: por um lado, a ideia de que falar de **responsabilidade** é ter uma visão pessimista do mundo e, por outro, é pôr em causa os direitos e liberdades individuais já consignados. Mas, para Pintasilgo, definir deveres era exatamente garantir direitos. No seu entender, só a definição dos deveres possibilitava o respeito pelos direitos. Havia que colocar a proposta séria da **responsabilidade** para garantir a liberdade como possibilidade de autodeterminação da pessoa.

Voltando à consideração da liberdade e do poder em Pintasilgo e Jonas, esclarece-se que ambos tiveram a mesma preocupação pela sobrevivência, tomando a natureza como objeto de dano constatado, infligido pela ação

---

<sup>339</sup> PT/FCF/CDP/MLP - 0274.035, “Direitos e responsabilidades”, s.l., 20 julho 1998, 1 fl., p. 1.

<sup>340</sup> *Ibidem*.

humana enquanto poder de modificação. A expressão «profecia da catástrofe» de Jonas, anunciando a futura aniquilação da vida no planeta, não foi adotada por Pintasilgo. Contudo, a preocupação que subjaz a tal expressão foi um dos pontos do seu pensamento crítico. Num dos seus muitos textos, Pintasilgo formulou uma questão que expressa bem a sua preocupação com uma possível catástrofe, tal como Jonas temia: «A que novos paradigmas podemos recorrer para que a globalização não seja um caminho de destruição global?»<sup>341</sup>.

Maria de Lourdes Pintasilgo foi clara ao fundar a necessidade de «cuidar o futuro» com o argumento da vulnerabilidade da natureza em todas as suas formas, inclusive na forma humana. O culto da racionalidade da modernidade, que pareceu distanciar o ser humano da sua componente de ser natural, caiu por terra com a constatação de uma designada «revolta da natureza»<sup>342</sup>. Esta revolta afeta diretamente a capacidade de subsistência do ser humano, ser natural que também é. Foram preocupações de Pintasilgo o esgotamento dos recursos, a sobrecarga populacional no planeta com a sua exigência de

---

<sup>341</sup> PT/FCF/CDP/MLP - 0197.014, “Relações entre a espiritualidade a acção das fundações-terceiro sector, na perspectiva do homem como ser social”, Porto Alegre, 2001, 14 fls., p. 12.

<sup>342</sup> A expressão «revolta da natureza» é da própria Maria de Lourdes Pintasilgo, usada em diversos textos. Destes, destaca-se o capítulo intitulado “Sinais de esgotamento da democracia”, do livro *Palavras Dadas* e o texto cujo título é “Revolta da natureza”, publicado na antologia de textos *NPC*. Deste último, extrai-se o seguinte excerto que esclarece o sentido da expressão: «A globalização manifesta-se, num primeiro olhar, na revolta da Natureza. (...) A «revolta da natureza» politiza, hoje, de forma explícita, todas as escolhas técnicas e obriga a pôr limites concretos ao domínio dos homens sobre a natureza. É que a revolta da natureza não se manifesta só num lugar.» (PINTASILGO, Maria de Lourdes (1997) “A revolta da natureza”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 317 e 318.)

alimento e água potável, o desequilíbrio climático que surge como consequência da ação humana empoderada pela ciência e pela técnica. Aliás, o lema «cuidar o futuro» foi, como já referido, título do projeto de estudo elaborado pela Comissão Independente para a População e Qualidade de Vida, presidida por Pintasilgo<sup>343</sup>. Na introdução do estudo, Pintasilgo reitera a sua defesa de mudança do paradigma de desenvolvimento para o paradigma de qualidade de vida, defendendo a centralidade da pessoa, ao afirmar:

Pouco a pouco, a qualidade de vida impôs-se à Comissão como um conjunto articulado de direitos e deveres, e como um objetivo claro tanto para os decisores políticos como para os elementos dinâmicos da sociedade civil.<sup>344</sup>

Maria de Lourdes Pintasilgo defende a **responsabilidade** pelas pessoas e pela natureza, destacando a vida como valor inquestionável. Tais considerações são partilhadas com o pensamento ético de Hans Jonas. Na verdade, como já se disse, Pintasilgo não tratou a defesa da vida como questão metafísica, como havia feito o filósofo, mas apontou-a como valor

---

<sup>343</sup> O referido estudo foi publicado em 1998 sob o título *Cuidar o futuro, um programa radical para viver melhor*. Esclarece-se o objetivo do projeto através das próprias palavras de Maria de Lourdes Pintasilgo, na introdução da publicação: «A missão atribuída oficialmente à ICPQL [Comissão Independente População e Qualidade de Vida] era muito ambiciosa: elaborar uma nova visão das questões internacionais de população, tomando como elementos fundamentais de referência os direitos humanos e as condições socioeconómicas.» (PINTASILGO, Maria de Lourdes (1998), “Prefácio”, in *Comissão Independente para a População e a Qualidade de Vida, Cuidar o Futuro, Um Programa Radical para Viver Melhor*, Lisboa, Inova, p. VIII.)

<sup>344</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1998), “Prefácio”, in *Comissão Independente para a População e a Qualidade de Vida, Cuidar o Futuro, Um Programa Radical para Viver Melhor*, op. cit., pág. X.



inquestionável, central na tarefa (enquanto compromisso) de cuidar o futuro. Ao valor da vida juntou a necessidade de ela ser de qualidade.

Ainda na compreensão da noção de **responsabilidade** em Pintasilgo, e de como ela se constituiu a partir do pensamento de Jonas, apresenta-se a inovação da introdução do agente coletivo. Na proposta de Jonas de uma nova ética, um dos pontos que a distingue das éticas anteriores é a consideração do agente já não apenas como o indivíduo, mas como o coletivo de indivíduos que constituem as instituições, decisoras e influenciadoras da vida dos cidadãos que delas dependem, no seio da organização democrática. Para o filósofo, o facto da ação humana não se realizar apenas a nível local e no tempo presente é aquilo que exige uma ética holística. É, portanto, na constatação de que vivemos num mundo global que assenta a defesa da sua proposta de uma nova ética. Neste sentido, a ética de Jonas propõe que o imperativo seja dirigido ao coletivo, ou seja, às políticas e aos Estados. Maria de Lourdes Pintasilgo absorveu toda esta conceptualização de Jonas. Para ela, o mundo do final do século XX, início do século XXI, apresenta a seguinte fórmula de implicação: factos globais > problemas globais > ética global.<sup>345</sup> Eis a implicação nas próprias palavras de Maria de Lourdes Pintasilgo:

---

<sup>345</sup> Para compreender a importância desta relação de implicação será necessário compreender o sentido em que Maria de Lourdes Pintasilgo entendeu a noção de globalização e o seu entendimento do que é “global”. No seu texto “Liderança feminina e governabilidade mundial”, presente na antologia de textos *NPC*, Pintasilgo expõe a sua noção de global: «O que é global não é o que aparece simultaneamente em várias partes do mundo ou estabelece relações entre o mundo. A globalização diz respeito ao que se aplica ao mundo como um todo integrado, como um conjunto colectado». (PINTASILGO, Maria de Lourdes (2001) “Liderança feminina e governabilidade mundial”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 145.)

Ora tudo isto para dizer que a vivência dos factos globais, a resolução ou a mera gestão dos problemas globais que daí nascem, exigem também uma ética global.<sup>346</sup>

No mundo cujas consequências da ação humana passaram a fazer-se sentir sem limite espacial ou temporal, os problemas tornaram-se globais, bem como o desafio de manutenção da vida e a construção da vida boa.

Considerando o risco da ação humana desequilibrar a natureza, Jonas propôs uma ética que se centre nas consequências da ação e já não na sua intenção, como a ética kantiana. Considerou o filósofo que só pensando e prevendo as consequências se poderá definir as ações desejáveis. Maria de Lourdes Pintasilgo não podia estar mais de acordo. Segundo ela, a imposição de sanções aos países poluidores, por exemplo, não anula os efeitos da poluição no planeta, com consequências globais e não apenas para os poluentes. Assim, defende Pintasilgo, deve-se atuar na origem da ação e não *a posteriori*, tendo como justificação a imprevisibilidade que assume grande parte das ações humanas, sobretudo as empoderadas pela ciência e pela tecnologia. É exatamente o carácter imprevisível da ação humana das sociedades científico-tecnológicas que, no entender de Jonas, provoca o sentimento de medo, que leva à cautela. Esta é outra das defesas de Jonas que Maria de Lourdes Pintasilgo adota, como se verá a seguir.

---

<sup>346</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1998) “Uma ética global num mundo de problemas globais”, in *NPC, op. cit.*, p. 417.

## 2. O medo e a regulação da ação humana

Segundo Maria de Lourdes Pintasilgo, o apelo à **responsabilidade** é possível através de um sentimento em particular: o medo. Nas suas palavras, o medo é apresentado como um «sentimento não desprezível»:

Uma emoção adquire particular relevo no mundo de hoje: o medo, um sentimento forte não desprezível. Levamos o tempo a tentar recalcar, em nós e nos outros, os medos, que se tornam, assim, um freio para a ação. Parece-me fundamental, neste universo de emoção, de sentimentos e de sensações, olhar de frente o medo para poder agir. A coragem não é senão um conjunto de medos que são vencidos e não a ausência de medos. Este medo apela à responsabilidade. Mas a responsabilidade que não é um “pequeno” dever. É, sim, a responsabilidade como valor englobante de todo o comportamento ético. Este medo ou receio, sentimo-lo por tudo o que é vulnerável. É uma convicção partilhada por Lévinas e Hans Jonas que “só um ser vulnerável e frágil pode afetar-nos e compelir-nos à responsabilidade, a um ponto tal que nos tornamos seus reféns”. A ética, neste momento, é aceitarmos ser reféns desse ser frágil que é a humanidade no seu habitat que é o planeta.<sup>347</sup>

Poder-se-ia contrapor esta tese argumentando que o medo pode ser inibidor da ação. Declaradamente, Pintasilgo não o pretendia, uma vez que

---

<sup>347</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1998) “Uma ética global num mundo de problemas globais”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 422 e 423.

sempre defendeu que não há nada pior do que a inação. A sua defesa do medo é a defesa da cautela, da precaução, de evitar aquilo que se teme. No caso de Jonas, a utilização da emoção negativa do medo foi criticada pela filósofa Carmén Velayos, como já referido anteriormente. Ao medo opõe Velayos a felicidade, que considera ser o sentimento mais apelativo e motivador da ação.

Tal como Jonas havia feito, Pintasilgo defende o medo como sentimento diretamente ligado à **responsabilidade**. Trata-se, em ambos, do medo da catástrofe, ou seja, medo das consequências nefastas da ação humana que poderão colocar em risco a manutenção da vida. Para Jonas, era preciso escutar as previsões negativas e imaginá-las para que o medo da sua concretização se instalasse e, assim, não se desejasse a realização de todas as ações. Falamos, pois, do medo das consequências que, no entender do filósofo, leva às virtudes éticas da prudência e da moderação. Para ele, a cautela é a posição a assumir perante a ação científico-tecnológica. Maria de Lourdes Pintasilgo vai defender, de igual modo, o medo como sentimento privilegiado que apela à **responsabilidade**. Aliás, como ficou expresso na última citação, Pintasilgo define a ação corajosa não como a ausência de medos, mas como a sua ultrapassagem. Parece defender que não tenhamos medo de ter medo. A utilização do sentimento do medo como veículo para a cautela leva-nos à defesa da regulação da ação, igualmente partilhada por Pintasilgo e Jonas. Defende a limitação da ação e não a sua inibição. Tal como Jonas, Pintasilgo formulou o seguinte imperativo: «Nem tudo o que é

cientificamente possível e tecnologicamente viável é socialmente aceitável». <sup>348</sup>

O princípio é o de que nem todas as conquistas possíveis são desejáveis e, como tal, nem todas devem ser aceites. Para Maria de Lourdes Pintasilgo, deve haver uma supervisão da ciência e da tecnologia e, se necessário, impor limites. Para Jonas, a regulação é mesmo um dos requisitos da nova ética. Para ele, a **responsabilidade** exerce-se definindo o desejável e controlando o querer imediato, que pode não ser compatível, nas suas consequências, com o desejável. Esta posição pode gerar controvérsia: limitação da ação pode ser entendida como limitação da liberdade. Será legítimo limitá-la? E mesmo que seja legítimo, sob o pretexto de cumprir uma finalidade desejável, quem tem autoridade para decidir que ação deve ser limitada? E como controlar ou limitar a ação sem que a pessoa sinta o seu direito à liberdade ameaçado? O receio de uma ação sem propósito ou fim, orientada apenas pelo desejo e pelo imediato, é legítimo, porque demonstra preocupação com o futuro. Contudo, é possível que a limitação da ação possa espoletar reações indesejáveis de repúdio e de revolta. Maria de Lourdes Pintasilgo tenta evitar este perigo com a defesa da educação/instrução das massas, à maneira de Paulo Freire, como já foi visto. Escreveu ela que «a educação é o caminho para pensar, para compreender»<sup>349</sup>. Para Pintasilgo, a educação deverá, portanto, possibilitar o

---

<sup>348</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (2002) “Ética, cidadania e política”, in *NPC, op. cit.*, p. 207. Compara-se, aqui, a fórmula deste imperativo com o imperativo jonasiano: «Age de tal modo que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica» (JONAS, Hans: *IR, op. cit.*, p. 11.) Ambos imperativos apontam para uma ação cautelosa, que pode implicar a limitação.

<sup>349</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *PD, op. cit.*, p. 182.

movimento de «conscientização»<sup>350</sup>, transformando os cidadãos numa «massa crítica»:

Simplesmente a marginalidade não se converte, de repente, numa força de transformação. É preciso passar pela conscientização, isto é, pela leitura penosa da própria situação, pelo seu caldeamento com as leituras de outras vidas, pela descoberta dos seus porquês e pela movimentação coletiva para uma ação.<sup>351</sup>

Para Pintasilgo, se os cidadãos estiverem conscientes dos perigos e dos desafios, a regulação da ação não será sentida como limitação da liberdade, mas como prudência, garantia do futuro.

### 3. O exercício do poder

Como já foi referido anteriormente, Jonas faz da **responsabilidade** correlato do poder, de tal forma que o aumento deste é diretamente proporcional ao aumento daquela. A defesa de Jonas é clara: o poder exercido consciente e livremente leva consigo a **responsabilidade**. A seguinte frase do filósofo não pode ser mais esclarecedora: «O poder, conjugado com a razão,

---

<sup>350</sup> Lembra-se que o conceito de «conscientização» provém de Paulo Freire. Sobre este processo, explicou Freire como pretendia mudar as pessoas: «Auto-reflexão que as [pessoas] levará ao aprofundamento consequente de sua tomada de consciência e de que resultará sua inserção na História, não mais como espectadoras, mas como figurantes e autoras». (FREIRE, Paulo: *Educação como Prática da Liberdade*, op. cit., p. 36.)

<sup>351</sup> PT/FCF/CDP/MLP - 0044.025, “A mulher como sujeito da história”, Lisboa?, 1973, 24 fls., p. 22.

traz associada a responsabilidade»<sup>352</sup>. Tal como Jonas estabeleceu uma proporcionalidade entre poder e **responsabilidade**, Maria de Lourdes Pintasilgo estabeleceu-a entre liberdade e **responsabilidade**: quanto maior for a liberdade, maior é o poder de ação e, conseqüentemente, maior a **responsabilidade**.

Hans Jonas caracteriza a ação como ato de poder. Maria de Lourdes Pintasilgo também trata a ação humana do mesmo modo e interessou-se de tal forma por esta questão que distinguiu vários tipos de poder, cabendo ao ser humano escolher qual considera desejável exercer na sua ação. Sobre o poder, há um ponto em que Pintasilgo e Jonas coincidem, e que constitui uma conceção basilar nas suas teorizações: a distinção entre o «poder sobre» e o «poder para»<sup>353</sup>. Para ambos, o poder deve exercer-se *para* e não *sobre*. Maria de Lourdes Pintasilgo vai ainda mais longe ao identificar o «poder sobre» como uma perspetiva mecanicista, enquanto o «poder para» representa uma perspetiva termodinâmica. Trata-se de deixar de exercer o poder *sobre* as pessoas e a natureza (forma inumana do poder) para passar a exercê-lo *para*

---

<sup>352</sup> JONAS, Hans: *IR, op. cit.*, p. 138.

Confira-se o texto original: «*Power conjoined with reason carries responsibility with it.*»

<sup>353</sup> Em *IR*, Jonas defende que o «poder sobre» deve passar a ser «poder para», mais especificamente no capítulo 4, “O bom, o “dever” e o ser”. Aí, Jonas defende que o poder é fundamental na definição da responsabilidade do governante. Esta é uma defesa que Pintasilgo partilhou com o filósofo e que se tornou muito importante, desde logo por estar presente em textos de diferentes momentos do pensamento da engenheira, por exemplo, no texto “Femmes et hommes au pouvoir”, que data de 1999, e que está publicado na antologia de textos *NPC* e no texto “A evolução sociocultural na europa: a democracia à procura de um projeto”, que data de 1983, presente no livro *DM*, compilação de textos de Maria de Lourdes Pintasilgo com data de publicação de 1985.

realizar. Significa, antes de mais, que a ação é poder e este deve ser exercido de forma responsável. Isto traduz-se no exercício do «poder para», enfatizando a capacidade de realização humana de se conduzir pelos seus próprios caminhos, negando a ação dominadora e opressora.

O exercício do poder pela governação foi problemática igualmente abordada, quer por Jonas, quer por Pintasilgo. Defendem, ambos, que a **responsabilidade** e a ação livre (entendida como poder) são proporcionais. Assim, o governante tem uma **responsabilidade** acrescida, dado que o seu poder de ação é mais alargado. Em síntese, no que toca ao exercício do poder político, tanto em Jonas como em Pintasilgo, é a **responsabilidade** que legitima o exercício da autoridade.

#### **4. A utopia: o possível ou o impossível?**

Se até ao momento se identificaram os pontos de toque entre Maria de Lourdes Pintasilgo e Hans Jonas, apresenta-se, agora, um ponto divergente: a utopia. Considerou-se pertinente incluir e analisar este ponto em que Jonas e Pintasilgo divergem, dada a importância do tema na teorização de cada um deles. O objetivo desta investigação foi desocultar a influência de cada um dos filósofos no pensamento de Pintasilgo. Contudo, o carácter central que o tema da utopia teve, quer em Jonas, quer em Pintasilgo, justificou a sua inclusão neste capítulo.



Ainda que Pintasilgo não tenha assumido a sua divergência em relação à concepção de Jonas, o facto é que o tema da utopia teve um tratamento muito diferente do feito pelo filósofo. A divergência é clara: Jonas critica e despreza a utopia, Pintasilgo defende-a e sugere-a.

Em *Princípio de Responsabilidade*, Jonas exerce uma crítica feroz à utopia. Para ele, a utopia é a razão pela qual se adia a ação necessária no presente, dado que ela coloca o tempo e pessoa autênticos num futuro por vir e num ser humano por “construir”. Este adiamento pode ser fatal, pois não considera o ser humano atual como autêntico, nem o mundo presente como palco em que se desenrola a vida a decidir e a realizar. Para Jonas, o autêntico está já sempre aí. A outra crítica que tece à utopia é que ela incita ao “mais” e não ao “menos”, assumindo-se, assim, como uma posição arrogante. O risco de um “mais” que se torne inatingível deveria ser suficiente para desejar um “mínimo” que seja realizável. Assim, defende que a utopia está em total oposição à cautela, que supõe a moderação que o filósofo defende com o seu princípio de **responsabilidade**. A definição de objetivos por atingir, considerados irreais, e o adiamento da vida autêntica para um futuro que pode não se cumprir são as críticas que ele tece à utopia. Considera-a um perigo nos sistemas de governação. Escreveu:

O feitiço da utopia, com a sua promessa de coisas melhores por vir, só pode provar-se obstrutiva do que realmente precisa ser feito, uma vez que direciona a ação para o “mais” e não o “menos”. O aviso em vez da promessa – contra as coisas más que estão por vir – seria não

apenas o mais verdadeiro mas, provavelmente também, a longo prazo, a política mais eficaz.<sup>354</sup>

Maria de Lourdes Pintasilgo não pensou a utopia da mesma forma que Hans Jonas, ainda que leitora de *Princípio de Responsabilidade*. Contudo, a sua oposição é claríssima, ao defendê-la como a meta orientadora da ação, um «horizonte de valores e de ideais», como ela escreveu:

Eu tendo a ver, em termos da utopia na sistematização que fez o Espada<sup>355</sup>, não tanto a ilusão, a ideia da sociedade perfeita, mas a utopia realmente como um horizonte de valores e de ideais. Ou seja, um horizonte, que é o que quer também dizer com a meta. Nesse sentido, a utopia tem, a meu ver, um papel indispensável no pensamento político.<sup>356</sup>

Enquanto Jonas critica o horizonte da utopia, por ser irrealista e adiar a autenticidade da vida e do ser humano, Pintasilgo coloca este mesmo horizonte como meta possível, da qual nos devemos tentar ir aproximando. Para ela, a utopia é a meta da ação presente, o projeto que perspetiva o longo prazo e, em conformidade com ele, orienta a ação no presente. Abraçou a utopia com uma

---

<sup>354</sup> JONAS, Hans: *IR, op. cit.*, p. 161.

Confira-se o texto original: «*Here, therefore, the spell of utopia, with its promise of better things to come, can only prove obstructive of what really needs to be done, since it directs action toward the “more” and not the “less”. Warning rather than promise – against evil things to come – would be not only the truer but in the long run probably also the more effective politics.*»

<sup>355</sup> Espada refere-se a João Carlos Espada, um dos interlocutores no diálogo estabelecido com Maria de Lourdes Pintasilgo, a par de Eduardo Prado Coelho e Jaime Nogueira Pinto. O livro *As minhas respostas* é, exatamente, o registo do diálogo entre os quatro, orientado para que Maria de Lourdes Pintasilgo expusesse as suas respostas sobre vários temas.

<sup>356</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *MR, op. cit.*, p. 47.

tal força que fazia crer, a quem a ouvia e lia, que nada é impossível<sup>357</sup>. Maria de Lourdes Pintasilgo queria que tudo quanto era considerado impossível fosse considerado possível, pois que o impossível leva à desistência, ao conformismo e à inação e o possível entusiasmo e é móbil da ação. O sonho comandava a sua vida e tentava que todos sonhassem com ela.

## 5. O futuro como horizonte

Um outro ponto em que as teses de Jonas e Pintasilgo se cruzam, e último que aqui se apresenta, é o futuro como horizonte da ação presente. Ambos fizeram do futuro a meta onde o ser humano deseja chegar, sendo que essa meta é a existência do mundo e o seu melhoramento face à situação atual. Em Jonas, a preocupação pelo futuro está, desde logo, presente no imperativo categórico que apresentou e que se relembra numa das suas

---

<sup>357</sup> Nelson Mandela também tinha a convicção de que se pode fazer sempre mais e melhor, perseguindo os valores e ideais de uma vida mais justa e digna para as pessoas. Para ele, também não existiam limites ou constrangimentos que tornassem uma ação impossível. O seu intuito era o de uma sociedade democrática, sem racismo, de pessoas livres e onde a pobreza é erradicada. Para conseguir construir tal sociedade, não bastava esperar ou deixar a tarefa nas mãos de outros, mas sim querer e agir. Num dos seus muitos discursos, afirmou a sua convicção de que é possível mudar e conseguir o que parece impossível, dizendo: «Juntos, temos de prosseguir os esforços para transformar as nossas esperanças em realidade». (MANDELA, Nelson (2010) *Let Freedom reign. The words of Mandela*, tradução portuguesa de Paulo Emílio Pires: *Deixemos a Liberdade Vencer. As Palavras que Mudaram o Mundo*, Lisboa, Verbo, 1ª edição, 2011, p. 129.)

formulações positivas: «Age de tal modo que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica».<sup>358</sup>

A preocupação é a manutenção da vida na Terra perante um futuro que Jonas perspetiva em risco pela imprevisibilidade das consequências da ação humana. O seu sentido é claro: o apelo à permanência da vida é a garantia de que haja futuro.

Para Pintasilgo, o futuro também é o horizonte da ação do presente, expresso, desde logo, pelo que o seu lema «cuidar o futuro» implica. Mas o futuro está presente, também, na sua defesa de que a governação deve ser a definição de um plano a longo prazo, com objetivos e metas, em vez de uma mera gestão.

A investigação empreendida possibilitou determinar um outro ponto que coloca o futuro no horizonte de preocupação e ação de ambos: a defesa do direito à existência das gerações futuras. Para Jonas, o direito à vida é tanto dos que existem como dos que ainda não existem, sem diferença ou distinção, como ele escreveu:

Tornar impossível para eles [gerações vindouras] ser o que devem ser é o verdadeiro crime, por detrás do qual toda a frustração dos seus desejos, censurável que seja, fica em segundo lugar.<sup>359</sup>

---

<sup>358</sup> JONAS, Hans: *IR, op. cit.*, p. 11.

Confira-se o texto original: «*Act so that the effects of your action are compatible with the permanence of genuine human life...*»

<sup>359</sup> *Ibidem*, p. 41 e 42.

Ainda que não de forma tão desenvolvida, Pintasilgo também coloca a existência das gerações futuras como um direito. O direito à vida é tanto dos que têm voz, como dos que ainda não têm. Confessa a sua preocupação para com as gerações futuras, quando assim escreveu: «Defender o direito de vida das gerações futuras pensando no que poderá acontecer no médio e longo prazos».<sup>360</sup>

Para Maria de Lourdes Pintasilgo, o futuro estava também presente na esperança que ela depositava na juventude, que incitava ao cuidado pelo futuro. No livro *Sulcos do Nosso Querer Comum*, compilação de várias entrevistas que Pintasilgo deu a vários órgãos de comunicação nacionais e estrangeiros, expressa ainda maior vontade de falar para os jovens. Neste livro, mais especificamente na sua resposta a Joaquim Letria, no programa “Tal e qual”, em outubro de 1979, disse o seguinte:

Não é só acreditar nos jovens! É sentir que a juventude é a invasão do futuro, hoje. Quando olho para os jovens e quando escuto os jovens, não os escuto em referência ao passado, ao que foi a minha juventude – isso para mim não tem interesse, carece de significado. O que os jovens me trazem é já, hoje, o século XXI que eu não viverei; eles estão presentes, hoje, com uma carga de futuro, que muitas vezes não sabem ainda verbalizar e que apenas se pode intuir

---

Confira-se o texto original: «*To make it impossible for them to be what they ought to be is the true crime, behind which all frustration of their desires, culpable as it may be, takes second place.*»

<sup>360</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes (1991) “Visioning the future”, in *NPC*, *op. cit.*, p. 64.

Confira-se o texto original: «*Defend the right to life of future generations by thinking of what will happen in the medium and long term.*»

através da diferença que há entre a sua forma de viver e conhecer as coisas e a da geração que os precedeu. Há neles uma tal diferença em relação àquilo que somos, àquilo que a minha geração é, que não posso deixar de ver neles essa irrupção espantosa de futuro.<sup>361</sup>

O futuro afigurava-se a Maria de Lourdes Pintasilgo como o desafio constante e incontornável. À fluidez do tempo, é preciso responder com o exercício da decisão responsável, na missão de tornar a vida atual melhor e garantir que ela seja possível no futuro.

---

<sup>361</sup> PINTASILGO, Maria de Lourdes: *SQC, op. cit.*, p. 81.

## CONCLUSÃO – Ainda temos de cuidar o futuro?

---

*Posso eu ver a dor de alguém,  
Sem sentir tal dor também?  
Ou no outro ver desgosto,  
Sem lhe consolar o rosto?*

William Blake

---





## CONCLUSÃO

### Ainda temos de cuidar o futuro?

Muitas vezes tomamos as pessoas que se distinguiram nas suas áreas como visionárias. Maria de Lourdes Pintasilgo foi uma delas. O futuro que temeu é, em grande parte, aquele que hoje vivemos: o desemprego, o esgotamento dos recursos naturais, o profundo e perigoso descrédito nos sistemas democráticos. Nesse futuro adivinhado, sente-se a desilusão das revoluções por cumprir: a de abril, a das mulheres, a do cuidado.

Mas a herança de Maria de Lourdes Pintasilgo não foi apenas o tempo que ela temeu, adivinhado pela sua agudeza de pensar o mundo e pelo tempo em que viveu. Foi, também, a defesa de uma ação humana consciente e responsável, fazendo da Filosofia a sua base estrutural, enquanto possibilidade de um pensamento crítico, capaz de identificar o desejável. Neste âmbito, ganha especial destaque a ética como reflexão sobre os princípios reguladores da ação humana.

A sua herança é, ainda, a do afeto indissociavelmente ligado à justiça. Vimos como as emoções são, exatamente, o ponto de toque, comum a Pintasilgo, Heidegger e Jonas. Elas são forma de ser, de decidir e de agir. Desde o cuidado em Heidegger (como afetividade compreensiva), à responsabilidade e ao medo em Jonas, as emoções são, para Maria de Lourdes Pintasilgo, o motor da vida, que se constrói na inegável ligação dos

seres humanos entre si. Para ela, a condição humana de ser-com-os-outros-no-mundo, tão heideggeriana, obriga à ação consciente e responsável, geradora de justiça.

De que vale uma razão que pensa sem um coração que sente? Na linha de pensamento que esta questão levanta, é de referir o estudo, já longo e amplamente premiado, do neurocientista António Damásio. Os estudos feitos por Damásio sobre a área frontal do córtex cerebral levaram-no à conclusão de que a emoção é fundamental no exercício de tomada de decisão do ser humano. Eis como o cientista introduz as suas conclusões sobre a ligação entre razão e emoção em *O erro de Descartes*:

No que de melhor têm, as emoções indicam-nos uma direcção, levam-nos ao local apropriado do espaço de tomada de decisões onde podemos tirar o melhor partido dos instrumentos da lógica. (...) A emoção, bem como os mecanismos fisiológicos que lhe estão subjacentes, ajudam-nos na tarefa de prever um futuro incerto e planear os nossos actos em conformidade.<sup>362</sup>

O exemplo de Damásio é o de uma posição científica e, portanto, baseada na demonstração da ligação essencial entre razão e emoção. Mas esta também é uma linha de pensamento que tem sido desenvolvida ao longo do futuro para onde olhava Maria de Lourdes Pintasilgo: o nosso presente. O caminho de pensamento construído pela tradição filosófica levou-nos, hoje, à defesa das emoções nas tomadas de decisão que visem a justiça. São

---

<sup>362</sup> DAMÁSIO, António (1995) *Descartes' Error*, adaptação para língua portuguesa de António Damásio: *O Erro de Descartes. Emoção, Razão e Cérebro Humano*, Lisboa, Temas e Debates – Círculo de Leitores, 2ª edição, 2013, p. 17.

exemplos desta linha de pensamento ético as filosofias de Martha Nussbaum, Victoria Camps ou Adela Cortina. De Nussbaum, a defesa de que o respeito, por si só, é insuficiente e de que o amor importa à justiça:

O respeito, por si só, é frio e inerte, insuficiente para superar as más tendências que levam os seres humanos a se tiranizarem uns aos outros.<sup>363</sup>

De Victoria Camps, a conceção de que razão e emoção devem “andar de mãos dadas”:

Insisto que enfatizar a importância da emoção não significa opor a paixão à razão, senão mostrar que a razão necessita da paixão e esta daquela. Mas a sobreposição das duas não é fácil. A paixão pura e desenfreada é perigosa na vida do indivíduo e ainda mais na da comunidade. Por sua vez, a razão rigorosa e fria é ineficaz e não tem magnetismo para atrair as pessoas para as causas que merecem atenção e um mínimo de entusiasmo coletivo.<sup>364</sup>

De Adela Cortina, a defesa de uma ética cívica, regulada por uma razão cordial, uma cordialidade fundada na articulação entre justiça e cuidado<sup>365</sup>.

---

<sup>363</sup> NUSSBAUM, Martha (2013) *Political emotions. Why Love Matters for Justice*, London, The Belknap Press of Harvard University Press, p. 380.

<sup>364</sup> CAMPS, Victoria (2011) *El Gobierno de las Emociones*, Barcelona, Herder Editorial, 1ª Edição., p. 280.

<sup>365</sup> Para analisar a proposta de Adela Cortina de uma ética cívica e de como esta tenta articular a justiça e o cuidado sugere-se a leitura da Tese de Doutoramento em Filosofia de Maria do Céu Pires, intitulada *Justiça e cuidado em Adela Cortina: contornos da ética num mundo global*, orientada pela Professora Doutora Fernanda Henriques e apresentada à Universidade de Évora no ano de 2013.

Temos, portanto, um pensamento enraizado e desenvolvido, argumentando que as emoções ajudam a escolher o desejável e a evitar o indesejável, delineando o futuro. Ainda assim, vivemos num presente em que a lógica de mercado continua a ditar a vida. Pensam-se as dívidas dos países e não se pensa a vida das pessoas.

Iniciou-se o caminho desta dissertação com as inevitáveis questões que cada sociedade deve colocar:

- Para onde caminhamos?
- Que futuro traçamos com as ações do presente?

Chegados a este momento, é tempo de terminar, colocando uma questão prospetiva:

- Ainda temos de cuidar o futuro?

Enquanto linha de horizonte da vida humana, o futuro tem sempre que ser acautelado. É necessário olhar em frente, conscientes de que o porvir não será resultado de um destino escrito ou de uma ordenação puramente natural, mas sim o viver as consequências das ações do agora, quer sejam boas ou más. A liberdade obriga-nos a decidir, mas a decisão obriga-nos a responder, pois é impossível fazer de conta que não é connosco. “O poeta”, como Pintasilgo apelidava Fernando Pessoa, escreveu: «porque eu sou do tamanho

do que vejo e não do tamanho da minha altura»<sup>366</sup>. O que formos capazes de ver será o futuro que iremos construir. É, ainda, necessário cuidar o futuro, pois seremos sempre os seus obreiros.

---

<sup>366</sup> CAEIRO, Alberto (1946) “O guardador de rebanhos”, in PESSOA, Fernando: *Poemas de Alberto Caeiro*, Lisboa, Ática, 10ª edição, 1993, p. 32.



## **BIBLIOGRAFIA**





## Bibliografia

### 1. Princípios de constituição e estrutura formal

Uma bibliografia deve ser o retrato fiel do trabalho de investigação empreendido. Assim, a apresentação desta bibliografia decorre da história da investigação que ela sustenta e do seu contexto de realização. A honestidade do trabalho realizado depende da informação bibliográfica apresentada. É sob este princípio que se elaborou a bibliografia desta dissertação.

Realizar um trabalho de investigação em Maria de Lourdes Pintasilgo é enfrentar-se à leitura de textos vários, elaborados em contextos e com finalidades muito diferentes. As suas ideias estão presentes tanto em textos políticos, como em textos de resposta a homenagens, como por exemplo, o livro *Palavras Dadas*. A ausência de um texto longo e sistemático fez com que a análise dos muitos e diversos textos de Maria de Lourdes Pintasilgo fosse a base do trabalho de investigação. No acesso a todos esses textos, destaco a base de dados *Arquivo Pintasilgo – Centro de Documentação e de Publicações da Fundação Cuidar o Futuro*. A organização cronológica e temática dos textos de Maria de Lourdes Pintasilgo foi fundamental para a investigação. A referência desta fonte é feita apenas através do *link*, dada a tarefa hercúlea que seria citar todos os textos de Maria de Lourdes Pintasilgo constantes nesta base de dados.

Pelo facto de se tratar de uma investigação que cruzou o pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo com os filósofos Martin Heidegger e Hans Jonas,

optei por apresentar as referências bibliográficas de ambos os filósofos com a mesma estrutura que apresento as de Maria de Lourdes Pintasilgo, considerando os textos de Heidegger e Jonas fontes primárias da investigação, tal como os textos de Pintasilgo.

Em termos de formalização, a bibliografia apresenta-se estruturada em sete secções:

- Textos de Maria de Lourdes Pintasilgo, por sua vez classificados em cinco subsecções: Obras editadas em volume; Colaboração em obras coletivas; Artigos; Prefácios e Entrevistas.
- Textos sobre Maria de Lourdes Pintasilgo, organizados em cinco subsecções: Obras sobre e dedicadas a Maria de Lourdes Pintasilgo; Revistas; Artigos/Capítulos de obras e Estudos académicos. Apesar de não se tratar de informação bibliográfica, incluiu-se uma quinta subsecção, intitulada Documentários, que contempla um documentário vídeo, realizado pela estação de televisão RTP.
- Textos de Martin Heidegger, classificados em duas subsecções: Obras editadas em volume e Entrevistas.
- Textos sobre Martin Heidegger, classificados em duas subsecções: Obras editadas em volume e Artigos;
- Textos de Hans Jonas, apresentados numa única subsecção: Obras editadas em volume.

- Textos sobre Hans Jonas, classificados em três subsecções: Obras editadas em volume; Artigos e Estudos acadêmicos.
- Outras referências bibliográficas. Esta secção contempla as obras que foram citadas ao longo da dissertação, quer por referência direta de Maria de Lourdes Pintasilgo, quer por necessidade interpretativa e argumentativa, e mesmo pelo alcance do seu pensamento. Não serão referidas as obras que tiveram apenas uma intervenção pontual.

Dada a multiplicidade de formas de citar, não é possível identificar um modelo único que seja específico dos trabalhos em filosofia. Assim, e no que concerne à forma de citação, cabe-me explicitar que optei pelo modelo mais clássico, que separa todas as informações por meio de vírgulas e fornece o máximo de informação possível sobre a edição consultada, bem como as páginas, quando caso disso<sup>367</sup>. De referir, ainda, a informação quanto às datas, constante nas referências bibliográficas: uma data aparece após o nome, a outra data no final da referência bibliográfica. A primeira data, que aparece entre parêntesis, refere-se à data da primeira edição da obra. Já a segunda data, que aparece no final da informação bibliográfica, corresponde à data da edição consultada.

---

<sup>367</sup> A informação das páginas aparece, sobretudo, nas referências que se constituem como partes de uma obra coletiva.



## 2. Obras

### 2.1. De Maria de Lourdes Pintasilgo

#### 2.1.1. Obras editadas em volume

(1979) *Les nouveaux féminismes: question pour les chrétiens?*, Paris, Institut Catholique de Paris. Edição portuguesa: (1981) *Os novos feminismos: interrogação para os cristãos?*, Lisboa, Moraes.

(1980) *Sulcos do nosso querer comum*, Porto, Edições Afrontamento.

(1985) *As minhas respostas*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.

(1985) *Dimensões da mudança*, Porto, Edições Afrontamento.

(2005) *Palavras dadas*, Lisboa, Livros Horizonte.

(2011) *Para um novo paradigma: Um mundo assente no cuidado. Antologia de textos de Maria de Lourdes Pintasilgo*, Porto, Edições Afrontamento.

## 2.1.2. Colaboração em obras coletivas

### 2.1.2.1. Revista *Mudar a vida*

(1978) “A única mudança real”, in *Mudar a vida*, nº 1, Lisboa, Edições Graal.

(1978) “Mudar o trabalho”, in *Mudar a vida*, nº 3, Lisboa, Edições Graal.

(1978) “Trabalho e criação”, in *Mudar a vida*, nº 4, Lisboa, Edições Graal.

(1979) “Novos movimentos de mulheres (1)”, in *Mudar a vida*, nº 16, Lisboa, Edições Graal.

(1979) “Novos movimentos de mulheres (2)”, in *Mudar a vida*, nº 17, Lisboa, Edições Graal.

(1979) “O Graal – o que somos?”, in *Mudar a vida*, nº 19, Lisboa, Edições Graal.

(1979) “Que igreja?”, in *Mudar a vida*, nº 20, Lisboa, Edições Graal.

(1979) “Uma nova linguagem política”, in *Mudar a vida*, nº 21, Lisboa, Edições Graal.

(1979) “Fé e acção política”, in *Mudar a vida*, nº 22, Lisboa, Edições Graal.

(1980) “Que desenvolvimento?”, in *Mudar a vida*, nº 23, Lisboa, Edições Graal.

(1980) “Que Europa – amanhã? (1)”, in *Mudar a vida*, nº 26, Lisboa, Edições Graal.

(1980) “Uma economia ao serviço do Homem”, in *Mudar a vida*, nº 28, Lisboa, Edições Graal.

(1982) “Nós e a crise”, in *Mudar a vida*, nº 37, Lisboa, Edições Graal.

(1982) “Mulheres e Igreja”, in *Mudar a vida*, nº 39, Lisboa, Edições Graal.

(1983) “Agir localmente, pensar globalmente”, in *Mudar a vida*, nº 44, Lisboa, Edições Graal.

(1985) “Modelos de organização social”, in *Mudar a vida*, nº 53, Lisboa, Edições Graal.

(1985) “Independência e convergência”, in *Mudar a vida*, nº 56, Lisboa, Edições Graal.

### **2.1.2.2. Outras publicações**

(1993) “Maria de Lurdes Pintasilgo”, in BARREIRA, Cecília (org.): *Confidências de Mulheres. Anos 50-60*, Lisboa, Editorial Notícias, pp. 321-327.

(1995) “Um olhar diferente sobre as coisas”, in BETTENCOURT, Ana Maria e PEREIRA, Maria Margarida Silva (org.): *Mulheres políticas – As suas causas*, Lisboa, Quetzal, pp. 215-227.

### **2.1.3. Artigos**

(s.d.) “Emergence du féminin et démocratisation du politique”, in *Ecos de Palavras Dadas. Maria de Lourdes Pintasilgo cinco anos depois*, Revista ex aequo – Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres, nº 21, Porto, Edições Afrontamento, pp. 13-20.

(1979) “Discurso do Primeiro-Ministro Eng.<sup>a</sup> Maria de Lurdes Pintasilgo”, in *Na posse do V Governo Constitucional*, Lisboa, Ministério da Comunicação, pp. 13-18.



---

(1991) “Conduzir a mudança estrutural: o papel das mulheres - Relatório da OCDE”, traduzido para português por GRAAL – Rede de mulheres anos 2000, disponível *on-line*:

[http://www.graal.org.pt/files/mudanca\\_estrutural.pdf](http://www.graal.org.pt/files/mudanca_estrutural.pdf)

Última consulta em 10/11/2014.

(1998) “As mulheres, a cidadania e a sociedade activa”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 50, Lisboa, CES, pp. 15-26, disponível *on-line* em:

<http://www.ces.uc.pt/publicacoes/rccs/artigos/50/Maria%20de%20Lourdes%20Pintasilgo%20->

[%20As%20mulheres,%20a%20cidadania%20e%20a%20sociedade%20activa.pdf](http://www.ces.uc.pt/publicacoes/rccs/artigos/50/Maria%20de%20Lourdes%20Pintasilgo%20-%20As%20mulheres,%20a%20cidadania%20e%20a%20sociedade%20activa.pdf)

Última consulta em: 10/11/2014.

(2000) “Manifesto contra a distração ou redes de mulheres”, in *Rede de Mulheres 25 Anos Depois. Com Maria de Lourdes Pintasilgo*, Porto, Edições Afrontamento, pp. 20-21.

#### **2.1.4. Prefácios**

(1979) “Pré-Prefácio” e “Prefácio”, in BARRENO, Maria Isabel; HORTA, Maria Teresa; COSTA, Maria Velho da: *Novas Cartas Portuguesas*, Lisboa, Dom Quixote, 2010.

(1998), "Prefácio", in *Comissão Independente para a População e a Qualidade de Vida, Cuidar o Futuro, Um Programa Radical para Viver Melhor*, Lisboa, Inova.

(2001), "Introdução", in BORGES, Anselmo: *Janela do (in)visível*, Porto, Campo das Letras.

### **2.1.5. Entrevistas**

(1994) Entrevista a Maria João Avillez, publicada no jornal *Público*, disponível *on-line*:

<http://www.cd25a.uc.pt/index.php?r=site/page&view=itempage&p=858>

Última consulta em 10/11/2014.

(2004) Entrevista a Anabela Mota Ribeiro, publicada postumamente, *Suplemento do Diário de Notícias*, disponível *on-line*:

<http://anabelamotaribeiro.pt/31563.html>

Última consulta em 10/11/2014.

## 2.2. Sobre Maria de Lourdes Pintasilgo

### 2.2.1. Obras sobre e dedicadas a Maria de Lourdes Pintasilgo

AAVV (2007)

*Pensar o Futuro. Comunicações do seminário “Pensar o Futuro”,* Santarém, Publicações Fundação Cuidar o Futuro.

AMARAL, Ana Filomena Leite (2009)

*Maria de Lourdes Pintasilgo. Os anos da juventude universitária católica feminina (1952-1956),* Coimbra, Edições Almedina.

ASSIS, Ana Cristina (2012)

*Reconhecer-se além-fronteiras: Ecofeminismo e o Pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo,* Porto, Edições Afrontamento.

BELTRÃO, Luísa; KATTON, Barry (2007)

*Uma História para o Futuro. Maria de Lourdes Pintasilgo,* Lisboa, Tribuna da História – Edição de Livros e Revistas.

COSTA, Helena Silva (org.) (2012)

*Maria de Lourdes Pintasilgo – Retratos sem Moldura,* Lisboa, Bertrand Editora.

KONING, Marijke de (coord.) (2005)

*Rede de Mulheres 25 Anos Depois. Com Maria de Lourdes Pintasilgo*, Porto, Edições Afrontamento.

KONING, Marijke de; Maria Helena (2006)

*Lugares Emergentes do Sujeito-Mulher. Viagem com Paulo Freire e Maria de Lourdes Pintasilgo*, Porto, Edições Afrontamento.

MAGALHÃES, Isabel Allegro (coord.) (2000)

*Mulher das Cidades Futuras*, Lisboa, Livros Horizonte.

MAGALHÃES, Isabel Allegro (org.) (2006)

*Faces de Maria de Lourdes Pintasilgo*, Lisboa, Publicações “Terraço”, n.ºs 27/28, Graal.

### **2.2.2. Revistas: números monográficos**

HENRIQUES, Fernanda (org.) (2005)

*Um legado de cidadania. Homenagem a Maria de Lourdes Pintasilgo*, Revista ex aequo – Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres, nº 12, Porto, Edições Afrontamento.

HENRIQUES, Fernanda (org.) (2010)

*Ecos de Palavras Dadas. Maria de Lourdes Pintasilgo cinco anos depois*, Revista ex aequo – Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres, nº 21, Porto, Edições Afrontamento.

### **2.2.3. Artigos ou capítulos de obras**

COSTA, Albérico Afonso (2008)

“Lourdes Pintasilgo e a condição feminina”, in *Os anos de Salazar*, s.l., DeAgostini, pp. 70-77.

COUTINHO, Maria Antónia (2012)

“As mulheres no pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo”, in *Faces de Eva*, nº 27, Lisboa, Edições Colibri, pp. 9-25.

ESTEVES, João; CASTRO, Zília Osório de (dir.) (2005)

“Procuradoras à Câmara Corporativa (1938-1974)”, in *Dicionário no feminino (séculos XIX-XX)*, Lisboa, Livros Horizonte, pp. 818-824.

ESTEVES, João; CASTRO, Zília Osório de (dir.) (2013)

“Maria de Lourdes Ruivo da Silva Matos Pintasilgo”, in *Feminae – Dicionário Contemporâneo*, Lisboa, Comissão para a Cidadania e a Igualdade de Género, pp. 587-594.

JOAQUIM, Teresa (2010)

“Maria de Lourdes Pintasilgo ou os caminhos de cuidar o futuro, in *Investigaciones Feministas*, vol. 1, pp. 77-85, disponível *on-line* em: [http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:eDn94Ls\\_VXAJ:revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/download/INFE1010110077A/7680+&cd=1&hl=pt-PT&ct=clnk&gl=pt](http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:eDn94Ls_VXAJ:revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/download/INFE1010110077A/7680+&cd=1&hl=pt-PT&ct=clnk&gl=pt)  
Última consulta em 10/11/2014.

ROSADO CARRILHO, Marília (2011)

“Mudar a vida, mudar a política. A defesa de uma governação assente no Outro segundo Maria de Lourdes Pintasilgo”; in *Actas das III<sup>as</sup> Jornadas Internacionais de Jovens Investigadores de Filosofia*, ISBN: 978-989-20-3141-5; (Eds.) I. Pinto Pardelha e I. Viparelli, Grupo Krisis, 2012, pp. 327-333. Disponível *on-line* em: <http://www.krisis.uevora.pt/edicao/actas3.pdf>  
Última consulta em 10/11/2014.

ROSADO CARRILHO, Marília (2010)

“Cuidado e Responsabilidade: dois conceitos (ainda) fundadores da contemporaneidade?”, in *Actas das Jornadas de Jovens Investigadores de Filosofia – Segundas Jornadas Internacionais*, vol. 2; ISBN: 978-989-20-2077-8, Grupo Krisis, 2010, pp. 235-244. Disponível *on-line* em: [http://www.krisis.uevora.pt/edicao/actas\\_vol2.pdf](http://www.krisis.uevora.pt/edicao/actas_vol2.pdf)  
Última consulta em 10/11/2014.

ROSEIRA, Maria de Belém (2012)

“Maria de Lourdes Pintasilgo (1930-2004)”, in *Mulheres Livres*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 1ª edição, pp. 185 – 200.

SOUZA, Maria Reynolds de (2005)

“Maria de Lourdes Pintasilgo”, In *Dicionário Biográfico Parlamentar: 1935-1974*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais / Assembleia da República, vol. II, pp. 477-479.

TAVARES, Maria Manuela (2008)

“Maria de Lourdes Pintasilgo, a ousadia no pisar de uma forma diferente o terreno masculino da política”, in *Feminismos em Portugal (1947-2007)*, tese de doutoramento em Estudos sobre as mulheres, especialidade em História das mulheres e do género, coorientada pela Professora Doutora Anne Cova e pela Professora Doutora Anália Cardoso Torres, Universidade Aberta, pp. 353-362, disponível *on-line* em:

<https://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/1346/1/Tese%20de%20doutoramento%20Manuela%20TavaresVF.pdf>

Última consulta em 10/11/2014.

## 2.2.4. Estudos em torno do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo

### 2.2.4.1. Teses de Mestrado

DUARTE, Vânia (2011)

*Memória silenciada. O percurso feminista de Maria de Lourdes Pintasilgo*, tese de mestrado em Estudos Feministas coorientada pelas Professoras Doutoras Adriana Bebiano e Maria Irene Ramalho de Sousa Santos, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, disponível *on-line* :

<https://estudogeral.sib.uc.pt/jspui/bitstream/10316/20413/1/Tese%20V%C3%A2nia%20Duarte.pdf>

Última consulta em 10/11/2014.

TAVARES, Ana Cristina (2011)

*Maria de Lourdes Pintasilgo Primeira-ministra do V Governo Constitucional. O olhar da Imprensa: dois semanários, duas perspectivas*, tese de mestrado em Questões de Género e Educação para a Cidadania, orientada pela Professora Doutora Fernanda Henriques, apresentada à Universidade de Évora, Évora.



TEIXEIRA, Catarina (2013)

*O impacto das mulheres na vida política : a candidatura de Maria de Lourdes Pintasilgo às Eleições Presidenciais de 1986*, tese de mestrado em Ciência Política orientada pelo Professor Doutor Alexandre António da Costa Luís, apresentada à Universidade da Beira Interior, Covilhã, disponível *on-line*:

<https://ubithesis.ubi.pt/bitstream/10400.6/1606/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20Catarina%20Teixeira.pdf>

Última consulta em 10/11/2014.

### **2.2.5. Documentários**

(2009) Documentário *Maria de Lurdes Pintasilgo*, realização de Graça Castanheira, Produção Pop Filmes, disponível *on-line*:

<http://www.rtp.pt/play/p1203/maria-de-lurdes-pintasilgo>

Última consulta em 10/11/2014.

## **2.3. De Martin Heidegger**

### **2.3.1. Obras editadas em volume**

(1923) *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, tradução castelhana de Jaime Aspiunza: *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

(1924) *Der Begriff der Zeit*, tradução portuguesa de Irene Borges Duarte: *O Conceito de Tempo*, Lisboa, Fim de Século, 2003.

(1925) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, tradução castelhana de Jaime Aspiunza: *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

(1927) *Sein und Zeit*, tradução castelhana de Jose Gaos: *El Ser y El Tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 11ª edição, 2001 e tradução castelhana de Jorge Eduardo Rivera: *Ser y Tiempo*, Madrid, Editorial Trotta, 3ª edição, 2012.

(1934) *Logik als die Frage Nach dem Wesen der Sprache*, tradução portuguesa de Maria Adelaide Pacheco e Helga Hooch Quadrado: *Lógica. A Pergunta pela Essência da Linguagem*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

(1935) *Einführung in die Metaphysik*, tradução portuguesa de Mário Matos e Bernhard Sylla: *Introdução à Metafísica*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

(1946) *Über den Humanismus*, tradução portuguesa de Pinharanda Gomes: *Carta sobre o Humanismo*, Lisboa, Guimarães Editores, 4ª edição, 1987.

(1949) *Holzwege*, tradução portuguesa no âmbito do projeto de investigação "Heidegger em Português. Investigação e tradução da

obra de Martin Heidegger”: *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

### **2.3.2. Entrevistas**

(1966; publ. 1976) “Nur noch ein Gott kann uns retten. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger”, entrevista de Martin Heidegger à revista *Der Spiegel*, tradução portuguesa e notas de Irene Borges Duarte: “Já só um Deus nos pode ainda salvar”, *Filosofia*. Publicação da Sociedade Portuguesa de Filosofia, Lisboa, III nº 1/2, 1989, pp. 109-135, disponível *on-line* em: <http://pt.scribd.com/doc/21723427/Heidegger-Ja-So-Um-Deus-Nos-Pode-Ainda-Salvar-Der-Spiegel>  
Última consulta em 10/11/2014.

## **2.4. Sobre Martin Heidegger**

### **2.4.1. Obras editadas em volume**

BORGES-DUARTE, Irene (2014)

*Arte e técnica em Heidegger*, Lisboa, Documenta, 1ª edição.

BOURDIEU, Pierre (1988)

*L'ontologie politique de Martin Heidegger*, tradução castelhana de César de La Meza: *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1ª edição, 1991.

CASANOVA, Marco Antonio (2009)

*Comprender Heidegger*, Petrópolis, Editora Vozes.

DASTUR, Françoise (1990)

*Heidegger et la question du temps*, tradução portuguesa de João Paz: *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

DASTUR, Françoise (2003)

*Heidegger et la Question Anthropologique*, Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-La-Neuve, Louvain-Paris, Éditions Peeters.

DUQUE, Félix (2002)

*En Torno al Humanismo – Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Editorial Tecnos.

GAOS, José (1951)

*Introducción a El Ser y El Tiempo de Martin Heidegger*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2ª edição, 1993.

GREISCH, Jean, (1994)

*Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une Interprétation Intégrale de Sein und Zeit*, Paris, P.U.F.

HAAR, Michel (1990)

*Heidegger et l'essence de l'homme*, tradução portuguesa de Ana Cristina Alves: *Heidegger e a Essência do Homem*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

PASQUA, Hervé (1993)

*Introduction à la lecture de Être et Temps de Martin Heidegger*, tradução portuguesa de Joana Chaves: *Introdução à Leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

VATTIMO, Gianni (1971)

*Introduzione a Heidegger*, tradução portuguesa de João Gama: *Introdução a Heidegger*, Lisboa, Instituto Piaget, 1998.

ZARADER, Marlène (1986)

*Heidegger et les paroles de l'origine*, tradução portuguesa de João Duarte: *Heidegger e as palavras da origem*, Lisboa, Instituto Piaget, 1990.

## 2.4.2. Artigos

BATISTA, João Bosco (2003)

“A questão da técnica e o sentido do Ser: viabilização de um discurso ético-ontológico no pensamento de Martin Heidegger”, Comunicação apresentada no III Encontro de Filosofia Contemporânea, pp. 293-304, disponível *on-line* em:

<http://pt.scribd.com/doc/7207407/Heidegger-A-Questao-Da-tecnica-e-o-Sentido-Do-Ser>

Última consulta em 05/01/2014.

BORGES DUARTE, Irene (2004)

"A tradução como fenomenologia: o caso Heidegger", in *Heidegger, Linguagem e Tradução. Colóquio Internacional, Março 2002*. Lisboa, C.F.U.L., 2004, 445-457, disponível *on-line* em:

<http://www.martin-heidegger.net/membros/IBD/Producao/livro%203Atraducaocomofenomenologia.PDF>

Última consulta em 10/11/2014.

BORGES DUARTE, Irene (2005)

"O homem como fim em si? De Kant a Heidegger e Jonas." In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 61/ 2005, Fasc. 3-4 (Nº monográfico: Herança de Kant, II), pp. 841-868, disponível *on-line* em:

<http://www.martin-heidegger.net/membros/IBD/Producao/livro%205OHomemcomoFimemSI.PDF>

Última consulta em 10/11/2014.

BORGES DUARTE, Irene (2008)

“A experiência do tempo nos Zollikoner Seminare de Heidegger”. in *Phainomenon – Revista de Fenomenologia*, Lisboa, nº 16/17, pp. 261-276.

BORGES DUARTE, Irene (2009)

"O tempo do cuidado e o tempo do mundo. Um núcleo conceptual heideggeriano." in *Razão e liberdade. Homenagem ao Prof. Carmo Ferreira*, Lisboa, C.F.U.L., 2009, 1391-1405, disponível *on-line* em: <http://www.martin-heidegger.net/membros/IBD/Producao/razao%20liberdade.PDF>  
Última consulta em 10/11/2014.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (1981)

“A ideia de Fenomenologia em Heidegger e Husserl. Fenomenologia Hermenêutica do aí-ser e Fenomenologia Reflexiva da consciência”, in *Phainomenon – Revista de Fenomenologia*, nº 7, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, pp. 157-194, disponível *on-line* em: <http://www.martin-heidegger.net/membros/IBD/Producao/aideiadefenomenologiaemheideggerehusserl.PDF>  
Última consulta em 10/11/2014.

## 2.5. De Hans Jonas

### 2.5.1. Obras editadas em volume

(1966) *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen biologie*, tradução castelhana de José Mardomingo: *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

(1978) *Techniken des Todes aufschubs und das Recht zu sterben*, tradução francesa de Philippe Ivernel: *Le droit de mourir*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1996.

(1979) *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, tradução inglesa de Hans Jonas e David Herr: *The Imperative of Responsibility. In search of Ethics for the Technological Age*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.

(Foi, também, consultada e analisada a tradução castelhana de Javier Fernández Retenaga: *El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una Ética para la Civilización Tecnológica*, Barcelona, Herder Editorial, 2ª edição, 2004.)

(1984) *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, tradução francesa de Philippe Ivernel: *Le concept de dieu après Auschwitz. Une voie juive*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1994.



(1985) *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, tradução castelhana de Carlos Fortea Gil: *Técnica, Medicina y Ética*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1ª edição, 1997.

(1989) *Erinnerungen*, tradução castelhana de Ilhana Giner Comín: *Memorias*, Madrid, Editorial Losada, 1ª edição, 2005.

(1992) *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, tradução francesa de Sabine Cornille e Philippe Ivernel: *Évolution et Liberté*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2000.

(1993) *Philosophie. Rückschau und Vorchau am Ende des Jahrhunderts*, tradução francesa de Sabine Cornille e Philippe Ivernel: *Pour une Éthique du Future*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1998.

## **2.6. Sobre Hans Jonas**

### **2.6.1. Obras editadas em volume**

DEPRÉ, Olivier (2003)

*Hans Jonas*, Paris, Collection Philo-Philosophes, Édition Ellipses.

FROGNEUX, Nathalie (2001)

*Hans Jonas ou La Vie dans le Monde*, Bruxelles, Éditions De Boeck & Larcier.

SCHOEFS, Virginie (2009)

*Hans Jonas: Écologie et démocratie*, Paris, Harmattan.

THEIS, Robert (2008)

*Jonas. Habiter Le Monde*, Paris, Collection Le Bien Coimmun, Éditions Michalon.

WOLIN, Richard (2001)

*Heidegger's children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*, tradução em castelhano de María Condor: *Los Hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Lowith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1ª edição, 2003.

### **2.6.2. Artigos**

ALENCASTRO, Mario Sergio Cunha (2009)

“Hans Jonas e a proposta de uma ética para a civilização tecnológica”, Revista *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Universidade Federal do Paraná, nº 19, pp. 13-27, jan./jun. 2009. Editora UFPR, pp. 13 – 27, disponível *on-line* em:

<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/made/article/viewFile/14115/108>

82

Última consulta em 10/11/2014.

BECKERT, Cristina (2006)

“Kant e Jonas: do dualismo antropológico ao monismo antropomórfico”, *Kant: Posteridade e Actualidade*, Lisboa, CFUL, pp. 735-744, disponível *on-line* em:

<http://www.centrodefilosofia.com/uploads/pdfs/KANTPOSTERIDADE EACTUALIDADE.pdf>

Última consulta em 10/11/2014.

DUARTE, Isabel Cristina Brettas; HANH, Noli Bernardo (2009)

“Responsabilidade ética, Tecnociência e Direito no imperativo de Hans Jonas: uma reflexão multicultural necessária”, *Revista Direitos Culturais* nº 7, pp. 99-112, disponível *on-line* em:

<http://br.vlex.com/vid/imperativo-hans-jonas-reflex-aacute-213395813>

Última consulta em 10/11/2014.

FERRARI, Amarildo (2003)

“A responsabilidade como princípio para uma ética da relação entre ser humano e natureza”, *Revista eletrônica do mestrado em Educação Ambiental*, pp. 76-88, disponível *on-line* em:

[http://www.estig.ipbeja.pt/~ac\\_direito/AFerrari.pdf](http://www.estig.ipbeja.pt/~ac_direito/AFerrari.pdf)

Última consulta em 10/11/2014.

RIBEIRO, Raimunda Diva de Vasconcelos (2010)

“Hans Jonas: uma proposta ética à civilização tecnológica”, *Cadernos do PET Filosofia – Volume 1, Nº 2*, pp. 13-29, disponível *on-line* em:

<http://www.ojs.ufpi.br/index.php/pet/article/view/541/524>

Última consulta em 10/11/2014.

SOUZA, Waldir (2010)

“O Princípio responsabilidade em Hans Jonas. Um desafio para a bioética numa contínua transcendência”, *Revista do Departamento de Teologia da PUC-Rio / Brasil*, Ano XIV nº 35, pp. 172-194, disponível *on-line* em:

<http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/17688/17688.PDFXXvmi=iQa4wXbwJftbtAZfTJ6LoZQQpDVz9WhsNsxlrJSc0nntZmKT7QFvPwmgajPkg8N5Cmr56lh6JFBJ3IDbcjH3Q5j1oalGiaMVwe1EAjKk0m54llfU3XXT3hVsriaLsWH1cJFM3q83Nd7vWnr0lqUpIQSba4XE1GFdpl1sNawCnF9k3Blp2gPL8JXiNWWPD4305wOf5qEKB0OclefD52LO15CX3rBHvFHCcvShXw3zwSMT73wd6j27pF6t7HbEmTh>

Última consulta em 10/11/2014.

### **2.6.3. Estudos em torno do pensamento de Hans Jonas**

#### **2.6.3.1. Teses de Doutorado**

ALENCASTRO, Mario Sergio Cunha (2007)

*A ética de Hans Jonas: alcances e limites sob uma perspectiva pluralista*, tese de doutorado apresentada ao Programa de Doutorado em meio ambiente e desenvolvimento, Universidade Federal do Paraná, disponível *on-line* em:

[http://www.estig.ipbeja.pt/~ac\\_direito/tese\\_alencastro.pdf](http://www.estig.ipbeja.pt/~ac_direito/tese_alencastro.pdf)

Última consulta em 10/11/2014.

## 2.7. Outras obras de referência

AAVV (s.d)

*Dicionário de Filosofia Moral e Política*, disponível on-line em: <http://www.ifl.pt/pages/dictionary-of-moral-and-political-philosophy>, última consulta em 10/11/2014.

AAVV (2007)

*Ética e investigação nas ciências da vida. Actas do 10º Seminário do CNECV*, Lisboa, Colecção Bioética, 11, Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida.

ARENDT, Hannah (1958)

*The Human Condition*, tradução portuguesa de Roberto Raposo: *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2001.

ARENDT, Hannah (1968)

*Truth and politics*, tradução portuguesa de Luís Lourenço: *Verdade e Política*, Lisboa, Lisboa Editora, 2005.

ARENDT, Hannah (2003)

*Responsibility and Judgment*, tradução portuguesa de Miguel Serras Pereira: *Responsabilidade e Juízo*, Lisboa, Dom Quixote, 1ª edição, 2007.

ARISTÓTELES (323 a.C)

Ἠθικὰ Νικομάχεια, tradução portuguesa de António de Castro Caeiro: *Ética a Nicómaco*, Lisboa, Quetzal Editores, 3ª edição, 2009.

ARNOULD, Jacques (1996)

*Darwin, Teilhard de Chardin ei Cie*, tradução portuguesa de José Luís Godinho: *Darwin, Teilhard de Chardin. A Igreja e a Evolução*, Lisboa, Instituto Piaget, 1999.

BAUDRILLARD, Jean (1983)

*Les stratégies fatales*, tradução portuguesa de Manuela Parreira: *As estratégias fatais*, Lisboa, Editorial Estampa, 1ª edição, 1991.

BECKERT, Cristina (org.) (2003)

*Ética ambiental, uma ética para o futuro*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

BLAKE, William (1794)

*Songs of innocence and of experience*, tradução portuguesa de Manuel Portela: *Cantigas da inocência e da experiência*, Lisboa, Antígona, 2ª edição, 2007.

BOFF, Leonardo (1999)

*Saber Cuidar. Ética do Humano – Compaixão pela Terra*, Petrópolis, Editora Vozes.

BOFF, Leonardo (2012)

*O Cuidado Necessário. Na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade*, Petrópolis, Editora Vozes.

BORGES DUARTE, Irene; HENRIQUES, Fernanda; DIAS, Isabel Matos (2000)

*Texto, Leitura e Escrita. Antologia*, Porto, Porto Editora.

BUBER, Martin (1923)

*Ich und Du: Je et Tu*, Roubaix, Aubier, 2012.

CAMPS, Victoria (2011)

*El Gobierno de las Emociones*, Barcelona, Herder Editorial, 1ª Edição.

CAMUS, Albert (1942)

*Le mythe de Sisyphe*, tradução portuguesa de Urbano Tavares Rodrigues: *O mito de Sísifo. Ensaio sobre o absurdo*, Lisboa, Edição Livros do Brasil, 1ª edição, 2002.

CORTINA, Adela (1986)

*Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Editorial Tecnos, 16ª edição, 2012.

DAMÁSIO, António (1995)

*Descartes' Error*, adaptação para língua portuguesa de António Damásio: *O Erro de Descartes. Emoção, Razão e Cérebro Humano*, Lisboa, Temas e Debates – Círculo de Leitores, 2ª edição, 2013.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (2001) (coord.)

*Pensar no Feminino*, Lisboa, Edições Colibri.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (2003) (org.)

*As Teias que as Mulheres Tecem*, Lisboa, Edições Colibri.

FERRY, Luc (2006)

*Apprendre à vivre – Traité de la philosophie à l'usage des jeunes générations*, tradução portuguesa de Sandra Silva: *Aprender a viver. Filosofia para os novos tempos*, Temas e Debates – Círculo de Leitores, 1ª Edição, 2009.

FOUCAULT, Michel (1984)

*Histoire de la Sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Éditions Gallimard, 2013.

FREIRE, Paulo (1967)

*Educação como Prática da Liberdade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, edição portuguesa Dinalivro, Lisboa, 5ª Edição, s.d.



GEDEÃO, António (1982)

*Poesia completa (1956-1967)*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 8ª edição.

GILLIGAN, Carol (1982)

*In a different voice*, Harvard University Press, 1993.

HENRIQUES, Fernanda (2008) (org.)

*Género, Diversidade e Cidadania*, Lisboa, Edições Colibri.

HOTTOIS, Gilbert (1991)

*El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*, Barcelona, Anthropos Editorial del Hombre.

HUSSERL, Edmund (1907)

*Die Idee der Phänomenologie*, tradução portuguesa de Artur Mourão: *A ideia de Fenomenologia*, Lisboa, Edições 70, 2000.

HUSSERL, Edmund (1928)

*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, tradução portuguesa de Pedro M. S. Alves: *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.

HUSSERL, Edmund (1931)

*Cartesianische Meditationen*, tradução portuguesa de Maria Gorete Lopes e Sousa: *Meditações Cartesianas*, Porto, Rés-Editora, 2ª edição, 2001.

HUXLEY, Aldous (1932)

*Brave New World*, tradução portuguesa de Mário Henrique Leiria: *Admirável Mundo Novo*, Porto, Coleção Mil Folhas, Público, 2003.

JÜNGER, Ernst (1932)

*Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, tradução portuguesa de Alexandro Franco de Sá: *O trabalhador. Domínio e figura*, Lisboa, Hugin, 2000.

KANT, Immanuel (1785)

*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, tradução portuguesa de Filipa Gottschalk: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Lisboa Editora, 2003.

KANT, Immanuel (1788)

*Kritik der praktischen Vernunft*, tradução portuguesa de Artur Morão: *Crítica da Razão Prática*, Lisboa, Edições 70, 1994.

KUHN, Thomas S. (1962)

*The Structure of Scientific Revolutions*, tradução portuguesa de Carlos Marques: *A Estrutura das Revoluções Científicas*, Lisboa, Guerra e Paz Editores, 1ª edição, 2009.

KÜNG, Hans (1990)

*Projekt Weltethos*, tradução portuguesa de Maria Luísa Cabaços Meliço: *Projecto para Uma Ética Mundial*, Lisboa, Instituto Piaget, 1996.

KUNZMANN, Peter; BURKARD, Franz-Peter; WIERMANN, Franz (1991)

*Atlas zur Philosophie*, tradução francesa de Zoé Housez e Stéphane Robillard: *Atlas de la Philosophie*, s.l., La Pochothèque, Le Livre de Poche, 1999.

LAW, Stephen (2007)

*Philosophy*, tradução portuguesa de Maria José Barbosa: *Filosofia. Guias essenciais*, Porto, DK – Dorling Kinderley e Editora Civilização, 2009.

LÉVÊQUE, Jean (2001)

*L'ABCdaire de la Philosophie*, Paris, Flammarion.

LEVINAS, Emmanuel (1961)

*Totalité et Infini*, tradução portuguesa de José Pinto Ribeiro:  
*Totalidade e Infinito*, Lisboa, Edições 70, 2000.

LIPOVETSKY, Gilles (1992)

*Le crépuscule du devoir*, tradução portuguesa de Fátima Gaspar e Carlos Gaspar: *O crepúsculo do dever*, Alfragide, Publicações Dom Quixote, 4ª edição, 2010.

LYOTARD, Jean-François (1954)

*La phénoménologie*, Paris, PUF – Presses Universitaires de France,  
13ª edição, 1999.

MANDELA, Nelson (2010)

*Let Freedom reign. The words of Mandela*, tradução portuguesa de Paulo Emílio Pires: *Deixemos a Liberdade Vencer. As Palavras que Mudaram o Mundo*, Lisboa, Verbo, 1ª edição, 2011.

MORIN, Edgar (1973)

*Le paradigme perdu: la nature humaine*, tradução portuguesa de Hermano Neves: *O paradigma perdido: a natureza humana*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 6ª Edição, 2000.

MORIN, Edgar (1982)

*Science avec conscience*, tradução portuguesa de Maria Gabriela de Bragança e Maria da Graça Pinhão: *Ciência com Consciência*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1994.

MÚRIAS, Cláudia; KONING, Marijke de (2012) (coord.)

*Lideranças Partilhadas. Percursos de Literacia para a Igualdade de Género e Qualidade de Vida*, Porto, Fundação Cuidar o Futuro e Livpic.

NEGREIROS, José de Almada (1971)

*Obras Completas 4 – Poesia*, Lisboa, Editorial Estampa.

NIETZSCHE, Friedrich (1872)

*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, tradução portuguesa de Luís Lourenço: *A Origem da Tragédia*, Lisboa, Lisboa Editora, 2003.

NUSSBAUM, Martha (2013)

*Political emotions. Why Love Matters for Justice*, London, The Belknap Press of Harvard University Press.

PAISANA, João (1993)

*História da filosofia e tradição filosófica. Estudos sobre Dilthey, Husserl, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty*, Lisboa, Edições Colibri.

PESSOA, Fernando (1946)

*Poemas de Alberto Caeiro*, Lisboa, Ática, 10ª edição, 1993.

PIRES, Maria do Céu (2013)

*Justiça e cuidado em Adela Cortina: contornos da ética num mundo global*, tese de Doutoramento em Filosofia, orientada pela Professora Doutora Fernanda Henriques, apresentada à Universidade de Évora, Évora, disponível *on-line* em:

<http://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/11339/1/TESE%20ADELA%20CORTINA%202014.pdf>

Última consulta em 10/11/2014.

PLATÃO (séc. IV a.C)

Πολιτεία, tradução portuguesa de Maria Helena da Rocha Pereira: *A República*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 8ª Edição, 1996.

RICOEUR, Paul (1990)

*Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

ROSADO CARRILHO, Marília (2010)

“Carmen Velayos. Ética e Alterações Climáticas”, recensão da obra *Ética y cambio climático* de Carmen Velayos, in *Philosophica. O som e a Cor*, nº 36, Lisboa, pp. 189-196.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1762)

*Du Contrat Social ou Essai sur la Forme de la République*, tradução portuguesa de Manuel João Pires: *O Contrato Social*, Lisboa, Temas e Debates – Círculo de Leitores, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2000)

*A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*, Porto, Edições Afrontamento.

SARTRE, Jean-Paul (1946)

*L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Éditions Gallimard, 2001.

SEN, Amartya (1999)

*Development as Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

SÓFOCLES (442a.C)

Ἀντιγόνη, tradução portuguesa de Maria Helena da Rocha Pereira: *Antígona*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato (2005)

*Metamorfoses. Entre o Colapso e o Desenvolvimento Sustentável*, Mem Martins, Publicações Europa-América.

SPENGLER, Oswald (1931)

*Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, tradução portuguesa de João Botelho: *O Homem e a Técnica*, Lisboa, Guimarães Editores, 2ª edição, 1993.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre (1955)

*Le Phénomène Humain*, s.l., Éditions du Seuil, 2007.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre (1959)

*L'avenir de l'homme*, s.l., Éditions du Seuil, 2001.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre (1956)

*La place de l'homme dans la nature*, tradução portuguesa de Armando Pereira da Silva: *O lugar do Homem na Natureza*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

THATCHER, Margaret (2002)

*Statecraft. Strategies for a changing world*, tradução portuguesa de Vítor Antunes: *A Arte de Bem Governar. Estratégias para um Mundo em Mudança*, Lisboa, Quetzal Editores, 2002.



TOURAINÉ, Alain (2005)

*Un nouveau paradigme*, tradução portuguesa de Armando Pereira da Silva: *Um Novo Paradigma. Para Compreender o Mundo de Hoje*, Lisboa, Instituto Piaget, 2005.

VATTIMO, Gianni (1989)

*La société transparente*, tradução portuguesa de Hossein Shooja e Isabel Santos: *A sociedade transparente*, Lisboa, Relógio d'água, 1992.

VELAYOS, Cármen (2008)

*Ética y cambio climático*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, Colección Ética Aplicada.

ZAMBRANO, María (1944)

“La metáfora del corazón”, in *Hacia un saber sobre el alma*, tradução portuguesa de José Bento: *A metáfora do coração e outros escritos*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2ª Edição, 2000.

ŽIŽEK, Slavoj (1999)

*The ticklish subject – The absent centre of political ontology*, tradução portuguesa de Carlos Correia Monteiro de Oliveira: *O sujeito incómodo – O centro ausente da Ontologia Política*, Lisboa, Relógio D'Água, 2009.



## ÍNDICE TEMÁTICO



## Índice temático

---

### A

**alteridade** · 85, 96, 97, 98, 160, 165, 362

**diálogo** · 45, 71, 90, 117, 146, 151, 152, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166,  
175, 180, 393

**escuta** · 96, 101, 130, 151, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 175, 180,  
270

---

### C

**conscientização** · 95, 138, 141, 389

**cuidado** · 26, 28, 30, 32, 41, 47, 48, 49, 50, 78, 79, 101, 133, 137, 160, 164,  
166, 168, 170, 171, 175, 177, 188, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 204,  
208, 209, 211, 217, 218, 223, 224, 225, 226, 228, 242, 245, 246, 247, 249,  
250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268,  
270, 271, 275, 276, 325, 340, 341, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353,  
354, 355, 356, 357, 358, 359, 361, 362, 363, 364, 366, 373, 396, 400, 402,  
403

**afeto** · 23, 59, 64, 85, 100, 101, 102, 103, 137, 168, 177, 181, 182, 201, 218,  
251, 347, 353, 356, 357, 400

**atenção** · 59, 63, 84, 96, 100, 101, 119, 130, 137, 141, 152, 156, 160, 161,  
168, 172, 182, 195, 207, 208, 209, 223, 250, 251, 252, 259, 262, 267, 269,  
270, 305, 307, 336, 348, 349, 352, 356, 358, 363

**ocupação** · 246, 251, 262, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 356, 362, 363

**preocupação** · 34, 84, 86, 147, 177, 195, 199, 202, 204, 250, 251, 262, 268,  
269, 270, 287, 288, 296, 305, 340, 341, 349, 355, 356, 363, 376, 377, 380,  
382, 388, 395, 396

**solicitude** · 168, 204, 262, 267, 271, 341, 355, 356, 362, 363

**cuidar o futuro** · 23, 28, 33, 83, 127, 138, 147, 358, 373, 383, 417, 444

**gerações futuras** · 71, 79, 83, 98, 134, 204, 205, 206, 207, 308, 337, 395,  
396

---

## **D**

**Dasein** · 35, 171, 226, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244,  
245, 246, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 262,  
263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 321, 351, 359,  
360, 361, 362, 363, 364, 365, 366

**dirigente** · 46, 146, 371, 372

**governante** · 46, 47, 146, 147, 148, 152, 164, 166, 172, 178, 180, 181, 303,  
320, 326, 327, 333, 371, 390, 391

---

## **E**

**ex-sistência** · 218, 240, 242, 248, 265, 347, 364, 365, 366

---

## **F**

**Fenomenologia** · 225, 232, 233, 234

**intencionalidade** · 160, 161, 184, 234, 241, 245, 258, 259, 260, 261, 262,  
264, 265, 364

**filosofia** · 23, 25, 29, 30, 48, 63, 90, 102, 128, 130, 137, 148, 158, 184, 185,  
187, 191, 192, 203, 208, 209, 223, 224, 233, 235, 237, 249, 265, 281, 282,  
290, 316, 346, 349, 354, 360, 361, 370, 400, 402

**ética** · 22, 23, 28, 29, 35, 48, 49, 50, 62, 73, 90, 98, 118, 128, 129, 148, 159,  
168, 186, 187, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 200, 201, 202, 203, 204, 205,  
206, 208, 209, 211, 217, 219, 275, 276, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286,  
287, 297, 302, 303, 306, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317,  
318, 319, 320, 323, 325, 326, 333, 334, 336, 337, 338, 340, 341, 342, 346,

350, 351, 356, 357, 364, 370, 373, 374, 379, 380, 384, 385, 387, 388, 400,  
402

**reflexão** · 22, 28, 62, 68, 70, 77, 83, 85, 107, 109, 126, 128, 130, 138, 141,  
153, 159, 188, 202, 225, 295, 303, 304, 314, 323, 325, 330, 333, 335, 341,  
342, 355, 389, 400

---

## **I**

**interdisciplinaridade** · 48, 162, 163

---

## **M**

**massa crítica** · 48, 107, 140, 141, 169, 187, 389

**medo** · 47, 126, 182, 202, 219, 243, 290, 315, 316, 317, 335, 339, 341, 370,  
386, 387, 400

**heurística do medo** · 316

**movimentos sociais** · 45, 85, 93, 95, 96, 100, 167

**irrupção da mulher** · 45, 46

**minorias ativas** · 48, 85

**mudar a vida** · 22, 27, 28, 48, 58, 75, 76, 78, 100, 101, 103, 107, 108, 148,  
172, 192

**brechas** · 48, 107, 111, 112, 113, 114, 119, 140

**revolução fundadora** · 48, 76, 113

---

## **N**

**noosfera** · 48, 49, 99, 139, 140, 204, 374, 375

**novo contrato social** · 108, 131, 132, 133, 134

**nova cultura política** · 134, 145, 166, 172

**participação ativa** · 48, 166

---

**O**

**Ontologia Fundamental** · 164, 224, 225, 226, 227, 233, 238, 282, 350, 364

---

**P**

**paradigma** · 50, 68, 92, 107, 109, 113, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 131, 168, 172, 176, 193, 316, 342, 348, 383

poder

**poder para** · 48, 156, 157, 294, 390, 391

**poder sobre** · 150, 156, 157, 390, 391

**profecia da catástrofe** · 288, 382

---

**Q**

**qualidade de vida** · 48, 73, 107, 121, 122, 125, 126, 127, 140, 164, 173, 176, 192, 199, 200, 210, 312, 319, 348, 354, 377, 383

**autodeterminação** · 48, 91, 127, 192, 198, 377, 382

**autossuficiência** · 48, 85, 91, 127, 377

**economia ao serviço da pessoa** · 48, 49

---

**R**

**regulação** · 83, 107, 127, 128, 129, 133, 150, 202, 210, 219, 327, 334, 370, 386, 388, 389

**a quem serve?** · 48, 61, 129, 156

**para que serve?** · 48, 61, 129, 155



**responsabilidade** · 21, 26, 28, 30, 32, 48, 49, 64, 77, 79, 89, 98, 99, 103, 115, 131, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 148, 157, 177, 180, 181, 182, 183, 188, 193, 194, 195, 196, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 217, 218, 219, 244, 251, 274, 275, 280, 281, 283, 285, 286, 289, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 330, 332, 334, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 349, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 384, 386, 387, 390, 391, 393, 400

**responsabilidade paternal/maternal** · 320

**revolta da natureza** · 140, 382

---

## S

**ser-com-os-outros** · 103, 138, 165, 166, 177, 194, 198, 218, 257, 347, 353, 360, 361, 362, 363, 366, 401

**ser-no-mundo** · 166, 198, 242, 245, 246, 252, 254, 257, 258, 259, 267, 268, 269, 271, 273, 356, 364

**sujeito** · 48, 71, 74, 91, 94, 97, 114, 130, 131, 136, 137, 138, 139, 152, 166, 175, 204, 209, 241, 259, 263, 264, 270, 303, 308, 309, 325, 389

**ator social** · 48, 49, 94, 136, 138, 193, 204, 366

---

## U

**utopia** · 72, 107, 111, 115, 116, 117, 118, 168, 177, 219, 301, 302, 330, 332, 334, 346, 370, 392, 393, 394

