

A ética do cuidado na intervenção comunitária e social: Os pressupostos filosóficos (*)

ANTÓNIA CRISTINA PERDIGÃO (**)

1. PRESSUPOSTOS

O presente artigo tem como propósito chamar a atenção para o que designamos por *ética do cuidado*. É um conceito que, em nosso entender, se reveste de uma importância capital ao nível da nossa concepção de existência humana e de desempenho profissional. Em particular daquele(s) que lida(m) de perto com as pessoas, mais do que com os sintomas. O facto de o propormos aqui como fundamento duma *praxis* específica, a saber, a da intervenção comunitária e social, fica a dever-se ao facto de integrar os conteúdos centrais da cadeira de Ética e Direitos Humanos da Licenciatura em Desenvolvimento Comunitário e Saúde Mental do ISPA.

O sentido do cuidado e/ou do cuidar integra, antes de mais, o sentido do próprio existir huma-

no. Cuidamos “naturalmente” de nós e dos outros, pelo simples facto de existirmos-com-o(s)-outro(s)-no-mundo. É por isso que criamos, a partir daí, contextos específicos destinados à sua valorização através de procedimentos “técnicos” concretos. Contudo, e a *seu modo, todo* o ser humano possui a capacidade do cuidado e/ou do cuidar. Do mesmo modo, *todo* o ser humano, independentemente das suas diferenças e da sua singularidade própria, é um ser *ético*.

Se dispensarmos alguma atenção aos grandes modelos éticos do pensamento ocidental (Aristóteles, 1983; Espinosa, 1940; Fichte, 1986; Hegel, 1998; Heidegger, 1985; Husserl, 1986b, 1985; Kant 1986a, 1986b; Leibniz, s/d.; Levinas, 1988; Moore, 1999; Nietzsche, 1966; Ricœur, 1993, 1967; Santo Agostinho, 1986, 1985; Sartre, 1983; Scheler, 1955; Tomás de Aquino, 1984; referindo apenas alguns exemplos) podemos reparar que em todos eles, directa ou indirectamente, e apesar do que os distingue entre si, a natureza ética própria do *ser pessoa* se caracteriza por um *cuidado* que, enquanto tal, não é uma atitude ou um acto, mas um *a priori* existencial de onde derivam as atitudes e os actos, as vontades, os sentimentos e as situações.

A nossa exposição estabelece, desta forma, e como pressuposto, a ética e o cuidado na base da

(*) O presente artigo é complementado por um outro intitulado «Ética do Cuidar, Deontologia e Intervenção Comunitária» a publicar nas Actas da Licenciatura em Desenvolvimento Comunitário e Saúde Mental do ISPA.

(**) Instituto Superior de Psicologia Aplicada, Lisboa.

prática profissional e não a prática profissional na base da ética e do cuidado. Ou seja, entendemos que a prática profissional se deve perfilar tendo em consideração o respeito pela natureza humana, ao invés duma ética e um cuidado perfilados em função dos contextos e das suas funcionalidades. Além disso, e no que se refere à distinção que estabelecemos entre cuidar e curar (Barbero, 1999; Torralba i Roselló, 1998; Winnicott, 1990), não pretendemos desvalorizar o segundo mas apenas salientar que, vezes sem conta, é no próprio acto de cuidar que pode residir “a cura”. Por outras palavras, o cuidado é sempre anterior a qualquer um destes gestos (Heidegger, 1984). Como se da intencionalidade (Husserl, 1985) se tratasse sendo, contudo, mais amplo do que esta (Pires, 1989).

Numa perspectiva filosófica (Heidegger, 1984), podemos então compreendê-lo a partir de dois níveis: um nível originário e um outro que podemos designar por ex-sistência. No primeiro, e enquanto estrutura originária, o cuidado é *cuidado de* e significa não só o garante da autenticidade possível pela proximidade ao ser, mas também que o homem se projecta a si mesmo; no segundo, estamos ao nível do *cuidado com*, da *preocupação por* ou do “viver em cuidado”, e exprime a diversidade de possibilidades do ser-no-mundo (aí incluídas a intelectual, a afectiva e a própria *praxis*). É à luz deste último que devemos pensar a ética profissional¹.

Embora a sua actualidade se manifeste em qualquer época, o “nosso tempo” parece, mais do que nunca, carente deste sentido do cuidar. E é por isso que, a seu modo, contribui também para a renovação da complexa questão que nós designamos por transição do “problema do homem” para o *homem como problema*. Pode dizer-se que, num trilha diferente do de Santo Agostinho (1984), esta questão re-despertou quando Max Scheler (1951) a trouxe ao centro da reflexão filosófica² e foi depois encontrando

na «desorientação ética» (Tugendhat, 2000), resultante do declínio da fundamentação religiosa, uma forma discreta de se agudizar. Nas sociedades contemporâneas, o grande desafio parece continuar a ser de facto o do próprio homem como o ilustra, por exemplo, a metáfora de Christopher Lasch (1991) à luz da qual, e no seu sentido mais preciso, o narcisismo continua a ser uma metáfora que descreve o estado de espírito em que o mundo aparece como um espelho do *self*.

A nossa exposição tentará, a partir daqui, e em função desta breve introdução, fundamentar a elevação do *cuidado* à qualidade de eixo ético central e, por consequência, à qualidade de *pré-suposto* da própria moral e da ética profissional. A partilha de pressupostos que aproxima a que passaremos a designar por ética do cuidado e a antropologia filosófica torna inequívoca, para nós, a centralidade da questão antropológica. Apesar disso³, consideramos que esta deve ser “lida”, aprofundada e ampliada a partir do critério ético que ela própria encerra. Desta forma, e tendo em consideração o *cogitare* que está na raiz do termo cuidado (Pires, 1989), a nossa sugestão é a de um *re-pensamento* do próprio homem-de-todos-os-dias a partir da ética do cuidado, enquanto proposta de fundamentação *prática* (em sentido kantiano – Kant, 1986a e 1986b), e dando particular importância ao seu quotidiano profissional.

2. O CUIDAR COMO VALOR DE REFERÊNCIA NA INTERVENÇÃO COMUNITÁRIA

O que é, então, cuidar ou ter cuidado, a ponto de constituir um solo ético? Não o fazemos quotidianamente, por exemplo, sempre que batemos à porta antes de entrar ou sempre que deixamos as regras das boas maneiras responderem de forma costumeira em nós? Sem dúvida. Mas, apesar disso, também são, ou podem ser, essas mesmas regras que nos ajudam a escondermos, vezes sem conta, do mais importante.

¹ Que designamos também (no segundo capítulo deste artigo) por deontologia.

² «(...) Jamais dans l’histoire telle que nous la connaissons, l’homme n’a été autant qu’aujourd’hui un problème pour lui-même» (Scheler, 1951, p. 17).

³ E à semelhança do que propomos no artigo «Ética do Cuidar, Deontologia e Intervenção Comunitária».

Por outro lado, já a raposa falara disso ao Príncipezinho quando, a respeito da importância de «arranjar o coração», e numa altura em que ele estava a descobrir que as «coisas» simples são as mais belas mas também as mais difíceis, lhe disse: «se vieres, por exemplo, às quatro horas, às três, já eu começo a ser feliz. E quanto mais perto for da hora, mais feliz me sentirei» (Saint-Exupéry, 1987, p. 70). De facto, nem sempre o facto de se responder *como se deve* a uma determinada situação equivale a tudo o que se *pode fazer* nessa mesma situação porque o mais importante é aprender a «arranjar o coração». O conteúdo desta aprendizagem assume um valor precioso onde quer que se esteja, aí incluído o contexto profissional.

Trivial, às primeiras impressões, a expressão “ética do cuidado” ou “ética do cuidar” encerra um sentido de responsabilidade e dignidade fundamentais ao *ser pessoa*. A *todo* e a *cada* ser pessoa. Remete para um nível mais profundo do ser humano relativamente ao qual as boas maneiras e as regras de etiqueta constituem um ténue reflexo daquilo em que consiste um cuidar autêntico. Além disso, e embora o *cumprimento do dever* constitua um contributo decisivo para uma “boa” *praxis* do cuidar, nem sempre é suficiente. Pretende-se que a presença de alguém (neste caso, a presença do interventor comunitário) não se limite apenas a um estar, mas tenha de igual modo a densidade e a autenticidade do *ser*. Valorizando as potencialidades do léxico espanhol, Barbero (1999) releva a distinção necessária entre estar perto e ser próximo, entre *próximo* e *prójimo*: «el otro no es sólo el prójimo-próximo, sino todo ser humano, porque nada de lo humano me puede ser ajeno. Lo que une a las personas no es necesariamente el contacto cotidiano o la interacción directa sino su pertenencia a la humanidad» (pp. 129-130)⁴. O mais importante reside no respeito incondicional pelo outro, na sua *liberdade, dignidade e diferença*.

Saliente-se que, no sentido em que a intervenção comunitária, na qualidade de intervenção social, se deve reger pela clara intenção de ajudar o

outro, ela acaba por se revestir necessariamente dum cariz moral (Sánchez Vidal, 1999). Razão pela qual a ética do cuidado, cuja preocupação central reside no *reconhecimento* do *alter ego*, não deva ser-lhe estranha.

Este reconhecimento pressupõe, contudo, uma postura activa e criativa que requer a valorização *dialógica* (Ricœur, 1993) do outro na sua liberdade nomeando-o⁵, escutando-o e dando-lhe a palavra⁶. Acolhendo-o na sua dignidade ontológica, ética e volitiva (Barbero, 1999; Torralba i Roselló, 1998), mas também na sua diferença uma vez que «(...) é pela forma como cada um, individualmente, actualiza essa condição comum a todos que os seres humanos se identificam, isto é, se diferenciam uns dos outros» (Lessing cit. in Aurélio, 2001, p. 134). «L'autre est mon semblable! Semblable dans l'altérité, autre dans la similitude» (Ricœur, 1993, p. 63). E quando a diferença se estende à deficiência mental, ser *diferente* não significa ser menos (Amor Pan, 1995). Há sempre algo que o sujeito portador de deficiência tem em comum com todas as outras pessoas e que é o facto de nunca poder deixar de ser ele mesmo. «Las limitaciones personales, el ser distinto de los demás, forman parte de la definición del ser del hombre como persona, que, en este sentido, es siempre un *ser carente*» (p. 46).

Sem um desempenho profissional de excelência dificilmente se conseguirá construir ou moldar um contexto de actuação permeável a esta abertura ao outro na sua liberdade, dignidade e diferença. Os alicerces de tal desempenho passam, em primeiro lugar e durante a própria formação académica, por uma consciencialização dos múltiplos factores e dimensões envolvidas de modo a poder criar uma sensibilidade que as contemple ou, pelo menos, as reconheça. Ao nível da ética profissional, partilhamos o ponto de vista de Bermejo (1996) quando apela à *complementaridade* e à valorização das diferentes dimensões que a caracterizam. O profissional, o in-

⁴ Esta diferença que assinalamos será retomada, com esta mesma terminologia, no Quadro 1.

⁵ Porque, como refere Gusdorf (1986), nomear é trazer à existência, ou seja, é tirar do nada.

⁶ Na medida em que a palavra não é o ser nem a ausência de ser, mas um compromisso da pessoa entre as coisas e as pessoas (Gusdorf, 1986).

terventor social, neste caso, não deve, por exemplo, cingir-se à aparente segurança que a «dimensão deontológica» lhe possa trazer. Na verdade, e apesar de ser o terreno dos deveres e das obrigações, dos imperativos e das normas, ela é claramente insuficiente e nem mesmo a imprescindível formação contínua subsequente à formação académica bastará para a complementar devidamente. Contudo, em nosso entender, e neste aspecto não concordamos inteiramente com Bermejo, ela não deve ser encarada como «deontológica», mas antes como *deonto-lógica* ou *reguladora*. Estabelecemos uma diferença substancial entre as duas expressões na medida em que nos permitem valorizações distintas do conceito e do sentido do dever.

Consideramos que, enquanto o aspecto deonto-lógico⁷ nos remete para um domínio concreto que diz directamente respeito ao que se costuma designar por ética profissional e que, quando encarada isoladamente, reduz o dever a uma “lógica do dever” em função da sua aplicação funcional e restritiva (esquecendo, por vezes, que o código de ética não garante um comportamento ético – Corey, Corey & Callanan, 1998⁸); o aspecto deontológico⁹ valoriza o dever na sua amplitude de saber prático (em sentido kantiano – Kant, 1985, 1986a, 1986b) cujo fundamento reside no respeito pela norma que, ao nível da acção, se traduz no respeito pela autonomia e liberdade e, neste sentido, é o aspecto que se refere ao que podemos designar por consciência ética. Ou seja, enquanto o primeiro remete para as pautas objectivas e os códigos concretos que

regem e organizam internamente um determinado grupo profissional contribuindo para a definição da sua identidade grupal e para o seu reconhecimento social, e por isso o definimos aqui por regulador, o segundo é de ordem subjectiva (Kant, 1985) ou transcendental (Husserl, 1986a; 1985) na medida em que diz respeito à possibilidade de reconhecimento, por parte do sujeito, da própria natureza do dever e do seu sentido. Ou seja, a este nível, o dever é valorizado na sua essência universal e não na sua aplicação particular a partir de um padrão de funcionamento¹⁰.

Face à *anterioridade* da ética em relação à moral (Ricoeur, 1993) e à sua *prioridade* sobre a deonto-logia (usualmente referida como «deontologia» – Bermejo, 1996), sugerimos que a dimensão que designamos por reguladora seja permanentemente complementada tanto por uma dimensão *teleológica*, como por uma dimensão *pragmática*¹¹. A primeira contribuirá para a elucidação a respeito do *por que* fazer algo, a segunda permitirá ao profissional ter uma visão de conjunto que lhe permitirá concretizar a sua tarefa específica de acordo com os pressupostos anteriores.

Tendo em consideração que a referida dimensão teleológica antecede as outras duas e corresponde à interrogação que permite aprofundar a dimensão ética da profissão ou actividade profissional, propomos a ética do cuidado, a este nível, na qualidade de *telos* que, encarado como finalidade e não como fim, diz respeito ao «Bem» (Aristóteles, 1983) (mais do que ao “bom”, ao “muito” e ao “quanto”) e constitui¹² o ponto regulador fundamental que guiará globalmente a conduta do interventor comunitário e dará um sentido à questão “o que se pretende, no fundo, alcançar?”.

Se o conteúdo desta interrogação se traduzir numa *pré-ocupação pelo cuidar*, a atitude de

⁷ *Deontos* (dever) + *logos* (“lógica”). Estabelecemos esta correspondência entre *logos* e “lógica” dando a este último termo o sentido da *epagoge* aristotélica em que, em virtude da sua proximidade à sensação, a indução se torna mais convincente e popular apesar de, e precisamente por isso, confinar o universal aos limites materiais. Para um acompanhamento mais detalhado destes termos sugerimos a obra de F. E. Peters (1983).

⁸ A este respeito, remetemos para o artigo «Ética do Cuidar, Deontologia e Intervenção Comunitária».

⁹ *Deontos* (dever) + *logos* (*episteme*). Esta distinção pode ser acompanhada pela leitura da alínea designada por “Âmbito”, no Quadro 1.

¹⁰ Uma vez que este padrão nunca conseguirá a maleabilidade necessária à diversidade das situações com que o profissional se defrontará.

¹¹ Esta ideia é igualmente apresentada no artigo «Ética do Cuidar, Deontologia e Intervenção Comunitária».

¹² Por adaptação do sentido desse «Bem» aristotélico ao contexto que aqui nos traz.

empowerment, que deve caracterizar a intervenção comunitária e social (Ornelas, 2000; Sánchez Vidal, 1996), conquista uma dimensão de autêntico *reconhecimento* e *acolhimento* do outro na sua liberdade, dignidade e diferença radicais, bem como de respeito pelas suas fragilidades e valorização das suas potencialidades.

Sempre que o interventor, no desempenho da sua *professio* (França-Tarragó, 1996) se questionar acerca da finalidade última ou do âmbito mais profundo da *praxis* que representa, espera-se que a sua resposta convirja para um «valor» (Guardini, 1999), que deve ser um «valor intrínseco» (Moore, 1999), e que este seja claramente o de *cuidar* ou acolher e reconhecer. De tal forma que esta prática profissional específica se converta numa ferramenta privilegiada em qualquer um dos três eixos de actuação designados por prevenção primária, secundária e terciária (Sánchez Vidal, 1996), e se traduza, para o outro, em mais um passo para a descoberta de que *existir é muito mais do que viver*.

3. A “GRADAÇÃO” DE VALORES INERENTE AO CUIDAR

Distinguiremos agora possibilidades diferentes para uma mesma prática profissional, ao nível da intervenção comunitária e social. O Quadro 1¹³ apresenta a gradação de valores (que corresponde a uma gradação de atitudes) que, em nosso entender, pode legitimar posturas e opções profissionais distintas, muitas vezes confundidas na prática quotidiana. Através desta grelha gostaríamos de relevar a distinção fundamental que estabelecemos entre *curar* (*cure*) e *cuidar* (*care*), *fazer* e *agir*, *dever ser* e *poder ser*, *estar* e *ser*, na qualidade de critérios ético-profissionais.

Se, encaradas de forma isolada, elas se traduzem à partida em critérios redutores e limitadores ao nível da procura e realização duma excelência profissional, a valorização da sua intercomplementaridade necessária reverterá decerto a favor da dignificação e responsabilização deontológicas. A percepção e a reflexão em torno do que as aproxima e distancia será um caminho a considerar no aprofundamento da consciência ético-moral e na “humanização” do ser-com.

Quando nos referimos aos valores referenciais da ética do cuidado estamos a concebê-la como

fundamento, e não tanto como estratégia, da intervenção comunitária e social. Somente na qualidade de fundamento da *praxis* do interventor é que ela poderá ser posteriormente valorizada como estratégia de intervenção. Por outras palavras, ela exige do interventor uma tomada de posição reflectida e consciente a respeito dos pilares que suportarão as suas decisões futuras.

Assim, a construção do referido Quadro obedece a uma “recolha” dos conceitos mais relevantes da ética do cuidado¹³ e a dois eixos principais que, repita-se, devem ser analisados a partir da sua complementaridade, e surgem a tracejado porque não estabelecem uma distinção fixa: um eixo de cariz *moral* que permite relacionar e distinguir a designada “ética da justiça” e a “ética do cuidado”, e um eixo de cariz *pragmático* que contempla e diferencia a “ética das profissões” e a “ética do quotidiano”. A excelência profissional requer uma capacidade de articulação destes quatro aspectos que remetem, entre si, para a ética do cuidar que, por sua vez, se reflecte ao nível do quotidiano, ao nível profissional, comunitário e social. É importante que as consideremos a partir da dialéctica que as intervaloriza. Se as encaramos individualmente, e apesar de isso já poder traduzir algum cuidado com o “humano”, é ainda um cuidar fechado num critério específico. De acordo com a sua natureza, o cuidado não precisa de critério para ser cuidado, basta-lhe o existir humano.

Assinalamos também uma outra *nuance* valorativa através da linha a negro que divide o Quadro. Com ela pretendemos salientar aquilo que, de um ponto de vista filosófico, classificamos como “natureza e especificidade” da ética do cuidado¹⁴, e o que, em conformidade com ela, valorizamos como fundamento, em primeiro lugar, e como estratégia, em segundo, da intervenção comunitária¹⁵.

A leitura de conjunto tem como propósito re-

¹³ E que são aqueles que vão situando cada um dos cinco capítulos deste artigo.

¹⁴ Os dez aspectos que aparecem abaixo da linha a negro.

¹⁵ Os cinco aspectos que aparecem acima da linha a negro.

QUADRO 1
Valores referenciais da ética do cuidado encarada como fundamento da intervenção comunitária e social

	“Ética da Justiça”	“Ética das Profissões”	“Ética do Quotidiano”	Ética do Cuidado
Objectivo	Resolver conflito ético	Curar (resolver problemas)	Acompanhar pessoas	Cuidar
Destinatário	(Indivíduo ↔) Cidadão	(Cidadão ↔) Indivíduo	(Indivíduo ↔) Pessoa	Eu ↔ Tu
Preocupação central	Equidade	Fragilidades (défices)	Possibilidades e capacidades	Reconhecimento
Atitude básica	Legislar/regular (fazer) (estar)	Decisão/intervenção (fazer) (estar)	Incondicionalidade, empatia, congruência/autenticidade (fazer → agir) (estar → ser)	Pré-ocupação (agir) (ser)
Critério	Imparcialidade	Humanização da relação	Acolhimento	Responsabilidade e fragilidade/vulnerabilidade
Fundamentação	Igualdade	Universalidade	Semelhança	Dignidade (ontológica, ética e volitiva) e diferença ⇒ relação dialógica
Âmbito	Individualidade universal (racional)	Especificidade funcional (pragmático)	Seguimento/quotidianidade de cada dia (relacional)	Universalidade individual (prático)
Móbil da acção	Lei/norma	Código deontológico/situação concreta	Norma/costume	Liberdade/autonomia
Instrumento	Razão/conhecimento	Vocação/técnica	Ação/sensibilidade	Relação/“arte” (técnica, intuição e sensibilidade)
Núcleo temático	Sociedade	Saúde (em vez da doença)	Pessoa	Cuidado ↔ pessoa
Referência principal da acção	Sociedade	Profissão (exterior)	O outro	Valor (e vocação) (interior)
Modus operandi	Princípios concretos/dever ser	Fazer/conhecimento técnico	Agir: presença e estar significativos	Complexidade da situação: poder ser
Dimensão	Jurídico-moral	Antropológica	Moral	Ética
Temporalidade	Presente	Passado → presente	Presente ← futuro	Passado → presente ↔ futuro
Lugar do outro	Humanidade (próximo)	Homem (próximo → próximo)	Humano (próximo → próximo)	Humanidade do homem humano (próximo ↔ próximo)

Fontes: Aristóteles, 1983; Barbero, 1999; Buber, 1969; Guardini, 1999; Heidegger, 1985; Kant, 1986a, 1986b; Rawls, 1986; Ricoeur, 1993; Scheier, 1955; Torralba i Roselló, 1998; Winnicott, 1990.

lembrar que a intervenção comunitária e/ou social não deve ser encarada como “um penso para uma ferida”, mas como uma actividade responsável e responsabilizante de acompanhamento e seguimento a acontecer na quotidianidade de cada dia. Neste sentido, os principais pontos de referência da intervenção comunitária (Ornelas, 2000) parecem partilhar os pressupostos do cuidar como *pré-ocupação* e *vocação*. A começar pela importância reconhecida à diversidade, e o valor atribuído ao potencial humano.

Como filosofia subjacente à intervenção comunitária, Ornelas (2000, p. 3) sugere «(...) partir sempre do princípio de que as pessoas têm um potencial humano ilimitado, pelo que é necessário que aprendamos a sua cultura e o seu percurso existencial». Esta perspectiva de *empowerment*¹⁶, que remete também para a de *empowering* ou doação de poder mencionada por Sánchez Vidal (1999), tem em comum com a ética do cuidar a valorização fundamental da face *inter-subjectiva* do ser-no-mundo.

A ética do cuidado privilegia precisamente este aspecto do ser-com-o(s)-outro(s)-no-mundo¹⁷ característico de todo e qualquer ser humano enquanto ser-aí. Neste sentido, tanto o existir individual como, e em resposta à questão deste texto, o desempenho profissional concreto, podem quedar-se num *estar* ou ampliar-se no *ser*. Acontece com alguma frequência que o carácter público da nossa quotidianidade (a mútua exposição própria da ex-sistência), sob a aparência duma presença-ao-outro do ser-um-com-o-outro, dissimule que «por trás da máscara do “um-para-o-outro” actua um “um-contra-o-outro”» (Heidegger, 1984, § 37, p. 194); dissimule a indiferença e a distância de um-para-com-o-outro.

Encarado na sua dimensão mais profunda, o cuidado (*Sorge*) (Heidegger, 1984, § 39 e segs.),

enquanto «cuidar-por», «preocupação-com e para-com», é o meio para a transcendência necessária dessa dissimulação. Se fizermos esta mesma leitura com uma preocupação deontológica, ela pressupõe a denúncia e o reconhecimento de que a mecanização quotidiana de um modo de estar ocupado pode não ser mais do que uma mera simultaneidade de vacuidade e de agitação próprias de um aparente-estar-ocupado. A fenomenologia deste quotidiano transforma-se então numa «fenomenologia de frenética inércia» (Steiner, 1990), e a familiaridade do quotidiano desvanece-se deixando no seu lugar um quotidiano árido e inóspito, inautêntico, no seio do qual se deserta de si mesmo e da principal razão de estar ali: o destinatário da intervenção comunitária.

Esta co-possibilidade constante de escolher entre um modo de ser autêntico, dialogante e aberto à proximidade com o que constitui a essência de todo o ser humano, e um outro modo de ser, o inautêntico, que tem ao seu dispor o “parque de diversões” da sua vida ex-posta ao(s) outro(s), repleta de (pseudo-)acontecimentos, mas vazia do essencial, pode criar dificuldades e acentuar alguns dilemas ético-profissionais. Para este esvaziamento também contribui o *modo* como desempenhamos os nossos papéis sociais e profissionais sempre que o critério dessa acção converge para a facilitação concedida pela repetição costumeira de um “dever ser” que, entretanto, se transformou numa distância inter-pessoal francamente limitadora da própria situação e do respectivo desempenho profissional. O que se pode designar por «produtivamente insatisfeito» (Heidegger, 1984) acaba quase sempre por se fazer acompanhar pelo insatisfatoriamente produtivo.

4. O INTERVENTOR FACE À ÉTICA DO CUIDADO

Nesta quarta parte, começamos por referir a importância de se encarar com seriedade *aquilo* em que reside a especificidade própria de cada contexto e situação profissionais. De acordo com o que temos vindo a afirmar, é importante não confundir, por exemplo, a “arte” do cuidar com a atitude de curar (Barbero, 1999; Torralba i Roselló, 1998; Winnicott, 1990) o que, com alguma facilidade reverteria no “adormecimento” característico da já referida filosofia de *blaming*

¹⁶ Que encontramos também em Sánchez Vidal (1996).

¹⁷ A hifenização pretende traduzir, ao nível da escrita, essa ligação essencial que caracteriza de forma decisiva a existência individual e colectiva como *Dasein*-em (ser-no-mundo) e *Dasein*-com (ser-com-o(s)-outro(s)-no-mundo).

QUADRO 2

Ilustração de critérios ético-profissionais distintos na intervenção comunitária e social

Ética do Cuidado		IPF → DFP (interventor potenciador com fragilidades → destinatário fragilizado com potencialidades)
	1	IP → DF (interventor com potencialidades → destinatário fragilizado)
Outras Alternativas	2	IP → DP (interventor com potencialidades → destinatário com potencialidades)
	3	IF → DF (interventor fragilizado → destinatário fragilizado)

Fonte: Adaptado de Barbero (1999).

the victims, contrária ao que se espera do interventor comunitário. Ou confundir competência profissional e profissionalismo uma vez que o cumprimento da agenda, a preocupação com os défices e a resolução de problemas não bastarão para fazer do interventor um profissional de excelência.

No Quadro 2, indicamos o que se poderia considerar o “perfil ideal” de um interventor comunitário e social face a outras alternativas. Não pretendemos limitar o seu campo de actuação nem criar um padrão de comportamento¹⁸. Gostaríamos somente de evidenciar e reforçar as diferenças que podem tipificar critérios ético-profissionais distintos chamando a atenção para os valores que os demarcam. Dos quatro, e em nosso entender, apenas o da ética do cuidado poderá abrir caminho a uma intervenção de excelência.

Ao nível do que designamos por “outras alternativas”, e por contraposição à ética do cuidado,

identificamos três cenários¹⁹ de acordo com os quais o trabalho de intervenção comunitária e social se traduzirá inevitavelmente num resultado desarmonioso porque a intervenção não reconhece, à partida, a *totalidade e unidade* específicas de cada parte da relação.

Se a opção ético-profissional do interventor for o primeiro dos três critérios (que poderíamos designar por perspectiva da cura), ele cria um contexto de clara assimetria e desequilíbrio ao assumir uma posição de poder em relação ao destinatário que encara como parte visivelmente fragilizada e dependente (IP → DF). Coloca-se na posição de alguém que não tem (leia-se, que ignora as suas) fragilidades próprias e ocupa o lugar de “salvador” (Barbero, 1999). Assume muitas vezes a responsabilidade do problema do outro pelo que lhe dá conselhos e soluções imediatas (que até podem corresponder ao que provavelmente faria se estivesse no lugar do outro,

¹⁸ É precisamente isso que se rejeita, implícita e explicitamente, neste texto.

¹⁹ O critério da sua numeração não responde a nenhum propósito de hierarquização. Do nosso ponto de vista, qualquer uma delas constitui uma alternativa reidora da conduta ético-profissional.

esquecendo as diferenças de cada um). Este binómio, constituído por um interventor que se identifica apenas com as suas potencialidades e por um destinatário perspectivado unicamente em função das suas fragilidades, diminui a capacidade de resposta e dificulta seriamente os recursos internos do destinatário.

Uma outra possibilidade é a que resulta de um binómio constituído por um interventor que, à semelhança do anterior, se identifica somente com as suas potencialidades, mas que, neste caso, perspectiva igualmente o destinatário em função das suas potencialidades e possibilidades agindo como se o verdadeiro problema não existisse, correndo o risco de negar as fragilidades e o sofrimento do outro (IP → DP).

No terceiro binómio, tanto o interventor como o destinatário são encarados unicamente a partir das suas fragilidades (IF → DF). Nesta situação, não é difícil que a actuação do interventor seja recebida como simpática em função da solidariedade, proximidade e partilha que oferece ao destinatário ao identificar-se com as fragilidades dele. Neste contexto, é bastante provável que o saldo do encontro se traduza num agravamento do sentimento de impotência de ambos os lados, uma vez que o profissional acaba por não utilizar os seus recursos e por não ajudar o destinatário a rentabilizar os seus.

Numa perspectiva filosófica, estas alternativas têm em comum o que tentámos relevar a partir da fundamentação heideggeriana do modo de ser inautêntico: o afastamento de “*casa*”. Apesar da sua mútua presença, o interventor e o destinatário estão afinal muito distantes um do outro. É a situação do “estar-longe-de-casa” porque se está muito distante do seu próprio ser (Heidegger, 1985). O amontoado de “tarecos” que (pseudo-)aconchegam o indivíduo nesta situação impedem de ver com clareza a amputação quotidiana da sua liberdade mais profunda porque já não valoriza a distinção entre o essencial e o acessório. Vive-se num «sem casa», num «estar-desalojado (*unheimlich*)» (Heidegger, 1984) que nós designaríamos aqui por “moral sem ética”, ou seja, a moral-do-homem-de-fora²⁰ (auto-)des-culpado

pelo(s) *costume(s)*. Por outras palavras, “o profissional desempenhou um papel” e, se calhar, até cumpriu o código.

No entanto, e de acordo com as suas origens (Aranguren, 1995; Aristóteles, 1983; Cabral, 1990; Renaud & Renaud, 1996, 1991), o *éthos* (o costume) só conquista a sua plenitude de sentido através da complementaridade e unidade com o *éthos* (a casa ou habitação). É esta mútua postulação que confere ao humano um sentido de respeito pela sua natureza profunda e essencial. Nenhum homem se realiza só por fora ou só por dentro. A ética originária, *ta ethica*, parece pressupor que a plenitude da existência humana depende dessa unidade entre ambos. Se o *éthos* parece remeter para o costume encarado como norma (as regras de conduta), o *éthos* remete, na sua significação mais primitiva, para o lugar onde se guardam os animais e, na sua evolução subsequente, para o lugar de onde brotam os actos, a morada habitual, culminando na ideia de maneira de ser ou carácter.

Embora este abrigo onde o homem se sentirá sempre seguro ou, como para Binswanger, um país natal ou um «*Heim*» mais sólido do que o próprio mundo em que o *Dasein* se encontra (Dupuis, 1994), constitua a essência da ética enquanto proximidade ao ser (Heidegger, 1985), a verdadeira dimensão ética pressupõe e significa sempre, em cada escolha individual, a escolha do outro na sua liberdade (Ricoeur, 1993). Significa, portanto, seguindo as palavras de Martin Buber (1999) começar por si, mas não acabar por si; tomar-se como ponto de partida, mas não por fim; conhecer-se, mas não se preocupar consigo.

Se voltarmos ao Quadro 2, torna-se visível que a ética do cuidar como critério ético-profissional é aquele que mais se aproxima do respeito pelo outro na sua liberdade, dignidade e diferença. Apresenta-se como modelo integrador e pretende valorizar a totalidade do ser humano indo ao encontro de uma *acção* de «promoção do homem e de mobilização de recursos humanos» (Carmo, 2000, p. 48) como a que caracteriza o *know how* da intervenção comunitária. Consiste numa inter-presença entre um interventor que, sem negar as suas fragilidades próprias, desempenha um papel potenciador em relação às possibilidades e potencialidades do destinatário, e um destinatário que não é confinado nem reduzido às suas feridas, mas perspectivado a partir

²⁰ Um estrangeiro (Camus, 1962) na sua própria casa e/ou no seu contexto profissional.

das diversas potencialidades que essas feridas não esgotam (IPF → DFP). A definição das hierarquias e os vínculos de dependência desvanecem-se porque «what is significant is the interpersonal relationship in all its rich and complex human colors²¹» (Winnicott, 1990, p. 115).

Nesta óptica, vislumbra-se um futuro (Carvalho Teixeira, 1999) e um sentido *a-vir* com esse mesmo futuro, e a possibilidade de uma pluralidade de nascimentos a incluir na mais vasta «pluralidade dos nascimentos do homem» que Edgar Morin retoma de Moscovici (Morin, 2001). Desta forma, a prática profissional não é encarada nem identificada como um fazer, mas como *um agir* porque, em primeiro lugar, a presença do outro, apesar de apreendida de forma quotidiana e espontânea, é sempre *um acto* e não uma impressão (Misrahi, 1996); em segundo lugar, porque deste modo se estará a trabalhar para uma postura de desenvolvimento e de progresso sem esquecer a identificação das barreiras (Viana, 2001); em terceiro lugar, porque «a existência não é estar parado, como que suspenso no tempo» (Carvalho Teixeira, 1999, p. 125), mas questionar-se e escolher-se re-fundamentando, em cada questão e em cada escolha, uma nova possibilidade para a pergunta antiga-actual “o que é o homem?” (Cassirer, 1995; Coreth, 1985; Gevaert, 1976; Langlois, s/d; Lima Vaz, 1991, 1992) que, através do agir, pode ser permanentemente re-dimensionada num infinito “*quem é o homem?*”, porque Infinito (Levinas, 1988) é o outro de cada um e cada um para o outro.

Do ponto de vista do “dever ser”, a prática do cuidar situa-se na transição de uma moral teleológica (Aristóteles, 1983) para uma ética *deontológica* ou formal (Kant, 1986a, 1986b). O dever funde-se com a forma do querer e o homem é legislador pela liberdade porque sem esta não há autonomia e, nesse caso, o homem não seria o seu próprio legislador. Neste sentido, somente uma ética formal pode, como reforçou Max Scheler (1955), fundar e garantir a autonomia e a

dignidade da pessoa (assim como a moralidade do querer). E sem a pessoa não pode haver «norma-do-dever».

Ao partir desta ideia de que «é o ser da pessoa que “funda” todos os actos essencialmente diversos» (Scheler, 1955, p. 388), é sempre possível vislumbrar um novo caminho para cada encruzilhada. E quando passamos para o domínio ético-profissional, este percurso começa pela transformação do que designámos atrás por dimensão deontológica²² de modo a que o quotidiano profissional se possa traduzir num *o que se pode fazer* que passará então a ser concordante com *o que se deve fazer*, convergente para uma ética deontológica. O que se espera, ou seria desejável esperar, de um interventor comunitário e/ou social é que ele tente entender as pessoas com quem trabalha *por dentro* (Carmo, 2000) (ou, dizemos nós, *a partir de dentro*) sem ignorar a necessidade de se conhecer também a si próprio (auto-vigilância).

5. O CUIDADO NA BASE DE UM SENTIDO DE COMUNIDADE

Não faria sentido concluirmos sem reflectir na importância de que se reveste esta ética do cuidar ao nível da própria comunidade no seio da qual a «vita activa» (Arendt, 1998) conquista uma parte importante da sua compreensibilidade e da sua significação humana.

Antes de mais, e em concordância com o que expusemos até aqui, ela pode constituir precisamente uma das formas inovadoras de complementaridade requeridas pela proposta de pensamento de um novo paradigma de «sociedade civil forte, independente e interventiva» (Moniz, 2003) à luz da qual a comunidade deixa de poder ser vista como uma ilha *porque* os seus elementos também o não são. A participação e o envolvimento da comunidade na resolução dos seus próprios problemas, os princípios da interdependência e do encontro com o indivíduo no contexto que o define e a valorização da multid-

²¹ O que é significativo é a relação interpessoal com toda a riqueza e complexidade das suas cores humanas (T. A.).

²² Cf. pp. 486-489 deste texto.

mensionalidade e complexidade humanas constituem pontos de referência da intervenção comunitária (Ornelas, 2000) e, em nosso entender, simultaneamente, formas de *inter-cuidar*.

No seguimento do seu diálogo com o povo americano, Bill Clinton (1996), ainda na qualidade de Presidente dos Estados Unidos da América, reforçava que a sua visão para o novo século era a de que o sonho americano é uma realidade para aqueles que estiverem dispostos e tiverem vontade de trabalhar para isso. Mas acrescentava que essa visão se alcança perseguindo uma estratégia tripartida: criar oportunidade, responsabilidade e um forte sentido de comunidade²³. Talvez por isso, e como refere Kolakowski (2001), a interrogação respeitante à nossa parte real de responsabilidade seja sempre um problema delicado. É importante que esta seja encarada como *responsabilidade prospectiva* (Schmidtz & Goodin, 2000), ou seja, virada para o futuro elevado à qualidade de valor comunitário (e, portanto, de dever em sentido kantiano), e não como responsabilidade retrospectiva confinada às questões dos méritos e das culpas.

Em sentido heideggeriano (1984), o cuidado (*Sorge*) permite precisamente conferir sentido e significação a *toda* a ex-sistência humana, pelo desvelamento do ser. Cada caminho do *Eu* (que é, sempre e simultaneamente, um *Tu* – Buber, 1969), como compreensão, exige que ele se assuma como *Dasein*-para passando, então, o cuidado, a significar «cuidar-por», «preocupação-com e para-com». Esta compreensão traduz-se, por sua vez, num «*pré-ser-se*» que constitui a essência de todo o cuidar.

Não é possível descobrir ou construir um pleno sentido de comunidade sem o «cimento comunitário» (Morin, 2001) que é o cimento da «terra-pátria» e que é uma necessidade de humanidade e de vida. Contudo, o mais difícil hoje em dia é ser sensível à unidade e à diversidade humanas. Implicitamente, elas equivalem à sensi-

bilidade pelo «o que é humano no homem» sem fazer dele uma abstracção, um objecto quantificável ou um conceito que desencarna o próprio homem (Sojcher, 2001); equivale a que o homem aprenda a «arranjar o coração» pelo(s) outro(s), mesmo que isso corresponda ao confronto com dúvidas e dificuldades subjacentes aos dilemas profissionais e comunitários.

Quando nos perguntam o que é a ética do cuidado e o que é que ela tem a ver com a intervenção comunitária e social, nós respondemos, com a ajuda dos três agás questionados e pensados por Heidegger (1984), indicando simplesmente o caminho de regresso a casa: a «humanitas do homo humanus».

REFERÊNCIAS

- Amor Pan, J. R. (1995). *Ética y Deficiencia Mental*. Madrid: UPCO.
- Aranguren, J. L. (1995). *Ética* (8.ª ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition* (2nd ed.). Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Aristóteles (1983). *Éthique à Nicomaque* (5e éd.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Aurélio, D. P. (2001). Direitos individuais e Multiculturalismo. In J. Ornelas, & Susana Maria (Eds.), *Diversidade e Multiculturalidade – Actas da 2.ª Conferência em Desenvolvimento Comunitário e Saúde Mental* (pp. 133-145). Lisboa: ISPA.
- Barbero, J. (1999). La Ética del Cuidado. In J. Gafo, & J. R. Amor (Eds.), *Deficiencia Mental y Final de la Vida* (pp. 125-159). Madrid: UPCO.
- Bermejo, F. J. (1996). La Ética Profesional en el Trabajo Social. In F. Bermejo (Coord.), *Ética y Trabajo Social*. Madrid: UPCO.
- Buber, M. (1999). *Le Chemin de l'Homme*. Monaco: Éditions du Rocher.
- Buber, M. (1969). *Je et Tu*. Paris: Éditions Aubier.
- Cabral, R. (1990). Ética. In *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Vol. 2, pp. 334-335). Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo.
- Camus, A. (1962). L'Étranger. In *Théâtre, Récits, Nouvelles* (pp. 1171-1212). Paris: Éditions Gallimard.
- Carmo, H. (2000). A Actualidade do Desenvolvimento Comunitário como Estratégia de Intervenção Social. In J. Ornelas, & Susana Maria (Eds.), *Desenvolvimento Comunitário e Saúde Mental – Actas da 1.ª Conferência* (pp. 45-65). Lisboa: ISPA.

²³ De acordo com as suas palavras, uma das lições mais profundas que aprendeu durante o exercício do seu primeiro mandato foi a de que «(...) when we are divided, we defeat ourselves...» (p. 114).

- Carvalho Teixeira, J. A. (1999). Questões Existenciais em Reabilitação: Algumas Reflexões. In A. Sequeira, J. C. Teixeira, J. Ornelas, M. J. Silveira, & J. P. Amaro (Eds.), *Reabilitação e Comunidade: Actas da 1.ª Conferência «Reabilitação e Comunidade»* (pp. 117-126). Lisboa: ISPA.
- Cassirer, E. (1995). *Ensaio Sobre o Homem: Introdução à Filosofia da Cultura Humana*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Clinton, B. (1996). *Between Hope and History: Meeting America's Challenges for the 21st Century* (1st ed.). New York/Toronto: Random House.
- Coreth, E. (1985). *Qué es el Hombre? Esquema de una Antropología Filosófica* (5.ª ed.). Barcelona: Editorial Herder.
- Corey, G., Corey, M. S., & Callanan, P. (1998). *Issues and Ethics in the Helping Professions*. Pacific Grove: Brooks/Cole Publishing Company.
- Dupuis, M. (1994). L'Abord du Prochain. In G. Florival (Ed.), *Dimensions de l'Exister: Études d'Anthropologie Philosophique* (pp. 90-111). Louvain/Paris: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie/Éditions Peeters.
- Espinosa (1940). *Ética*. Buenos Aires: Librería Perlado.
- Fichte, J. G. (1986). *Le Système de l'Éthique d'Après les Principes de la Doctrine de la Science* (1re éd.). Paris: PUF.
- França-Tarragó, O (1996). *Ética para Psicólogos: Introducción a la Psicoética*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- Gevaert, J. (1976). *El Problema del Hombre: Introducción a la Antropología Filosófica*. Salamanca: Ediciones Sigueme.
- Guardini, R. (1999). *Ética: Lecciones en la Universidad de Munich*. Madrid: BAC.
- Gusdorf, G. (1986). *La Parole* (9e éd.). Paris: PUF.
- Hegel, G. W. (1998). *Principes de la Philosophie du Droit*. Paris: PUF.
- Heidegger, M. (1985). *Carta sobre o Humanismo* (3.ª ed.). Lisboa: Guimarães Editores.
- Heidegger, M. (1984). *El Ser y el Tiempo* (2.ª ed., 5.ª reimp.). México, Madrid, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1985). *Ideas: Relativas a Una Fenomenología Pura y Una Filosofía Fenomenológica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1986a). *A Ideia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70.
- Husserl, E. (1986b). *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Porto: Rés.
- Kant, I. (1985). *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kant, I. (1986a). *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70.
- Kant, I. (1986b). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70.
- Kolakowski, L. (2001). *Petite Philosophie de la Vie Quotidienne*. Monaco: Éditions du Rocher.
- Langlois, I. (s.d.). *Introdução à Antropologia Filosófica*. Lisboa: Editorial Notícias.
- Lasch, C. (1991). *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York and London: W. W. Norton & Company.
- Leibniz, G. W. (s/d.). *Oeuvres Choiesies*. Paris: Librairie Garnier Frères.
- Levinas, E. (1988). *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70.
- Lima Vaz, H. C. de (1991 e 1992). *Antropologia Filosófica* (2 Vols.). São Paulo: Edições Loyola.
- Misrahi, R. (1996). *La Jouissance d'Être, Le Sujet et son Désir: Essai d'Anthropologie Philosophique*. La Versanne: Encre Marine.
- Moniz, M. J. V. (2003). Uma Sociedade Civil Forte, Independente e Interventiva. In J. Ornelas, & Susana Maria (Eds.), *Participação, Empowerment e Liderança Comunitária* (pp. 185-191). Lisboa: ISPA.
- Moore, G. E. (1999). *Principia Ethica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Morin, E. (2001). Les Naissances de l'Homme. In J. Sojcher, & I. Prigogine (Dir.), *L'Humanité de l'Homme* (pp. 59-70). Paris: Éditions Cercle d'Art.
- Nietzsche, F. (1966). *Para Além do Bem e do Mal: Prelúdio a Uma Filosofia do Futuro*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Ornelas, J. H. (2000). A Formação Necessária para uma Intervenção Comunitária Consistente. In J. Ornelas, & Susana Maria (Eds.), *Desenvolvimento Comunitário e Saúde Mental – Actas da 1.ª Conferência* (pp. 1-13). Lisboa: ISPA.
- Peters, F. E. (1983). *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Pires, C. (1989). Cuidado. In *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Vol. 1, pp. 1251-1252). Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo.
- Rawls, J. (1986). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Renaud, I., & Renaud, M. (1996). Fundamentos Éticos. In L. Archer, J. Biscaia, & W. Osswald (Coord.), *Bioética* (pp. 34-41). Lisboa: Editorial Verbo.
- Renaud, I., & Renaud, M. (1991). Moral. In *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Vol. 3, pp. 956-979). Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo.
- Ricœur, P. (1967). *Philosophie de la Volonté. Vol. I: Le Volontaire et l'Involontaire*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Ricœur, P. (1993). Avant la Loi Morale: l'Éthique. In *Enciclopedia Universalis; Symposium – Les Enjeux* (Vol. 1, pp. 62-66).
- Saint-Exupéry, A. (1987). *O Príncipezinho* (12.ª ed.). Lisboa: Editora Caravela.
- Sánchez Vidal, A. (1996). *Psicología Comunitária: Bases Conceptuales y Métodos de Intervención*. Barcelona: EUB.
- Sánchez Vidal, A. (1999). *Ética de la Intervención Social*. Barcelona: Paidós.
- Santo Agostinho (1984). *Confissões*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa.

- Santo Agostinho (1985). *La Trinidad: Escritos Apolo-géticos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Santo Agostinho (1986). *O Livre Arbítrio*. Braga: Faculdade de Letras.
- Sartre, J.-P. (1983). *Cahiers Pour Une Morale*. Paris: Éditions Gallimard.
- Scheler, M. (1951). *La Situation de l'Homme dans le Monde*. Paris: Éditions Montaigne.
- Scheler, M. (1955). *Le Formalisme en Éthique et l'Éthique Matériale des Valeurs: Essai Nouveau Pour Fonder Un Personnalisme Éthique*. Paris: Gallimard.
- Schmidtz, D., & Goodin, R. E. (2000). *Bienestar Social y Responsabilidad Individual*. Madrid: Cambridge University Press.
- Sojcher, J. (2001). Comment l'homme devient humain. In J. Sojcher, & I. Prigogine (Dir.), *L'Humanité de l'Homme* (pp. 7-9). Paris: Éditions Cercle d'Art.
- Steiner, G. (1990). *Heidegger*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Tomás de Aquino (1984). *Somme Théologique*. Paris: Cerf.
- Torralba i Roselló, F. (1998). *Antropología del Cuidar*. Barcelona: Institut Borja de Bioética/Fundación MAPFRE Medicina.
- Tugendhat, E. (2000). *Lições Sobre Ética*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Viana, H. G. (2001). Organização de Pessoas com Doença Mental – Cidadania e Participação. In J. Ornelas, & Susana Maria (Eds.), *Diversidade e Multiculturalidade – Actas da 2.ª Conferência em Desenvolvimento Comunitário e Saúde Mental* (pp. 155-156). Lisboa: ISPA.
- Winnicott, D. W. (1990). *Home is Where We Start From* (1st paperback ed.). New York and London: W. W. Norton & Company.

RESUMO

Neste artigo, propomos a ética do cuidado como contributo para um *re-pensamento* do ser-com-o(s)-outro(s)-no-mundo e, por consequência, da ética profissional assumida como uma das suas faces. No seu interior, a mó dum re-despertar para o *ser pessoa* gira em torno do conceito de cuidado, pensado a partir da obra de Heidegger e valorizado como *pré-ocupação* ou *pré-ser(-se)*.

Apesar de comungar dos valores centrais da antro-

pologia filosófica, a ética do cuidado amplia-a e aprofunda-a na medida em que o seu ponto de partida reflecte a anterioridade da própria essência. Neste sentido, a pergunta pelo homem é já, em si mesma, um gesto de cuidado.

Tendo em consideração a especificidade do ângulo de análise estabelecido pelo título do artigo, gostaríamos de salientar que o nosso propósito é evidenciar de que modo(s) consideramos que a ética do cuidado se reveste da máxima importância ao nível das referências ético-profissionais que devem pautar a excelência profissional, e não confiná-la a esse mesmo desempenho. Ela constitui-se, em nosso entender, como uma ferramenta ao alcance de todos e cada vez mais necessária no nosso quotidiano individual, profissional e colectivo.

Palavras-chave: Ética, cuidado, pessoa, outro, autonomia, liberdade, dignidade, diferença, quotidiano, conduta profissional.

ABSTRACT

In this article, we propose an ethics of care as a contribution to a *re-thinking* of the *being-with-the-other(s)-in-the-world* and, by consequence, of the professional ethics assumed as one of his faces. In his interior, the mill-stone of a re-wakening to the *being person* turns around the concept of care, thought from Heidegger's work and valued as *pre-occupation* or *pre-being*.

Despite of sharing the philosophical anthropology main values, the ethics of care amplifies and deepens it, in the way that his starting point reflects the anteriority of his own essence. In this sense, the question for man is already, in his own, a gesture of care.

Considering the analysis' angle specificity established by the article's title, we would like to point out that our purpose is to evidence in what way(s) we consider that the ethics of care is covered by the maximum importance at an ethical-professional references' level that must rule the professional excellency, and do not confine it to that same performance. It constitutes itself, in our understanding, as a tool reaching every one, and further more necessary in our individual, professional and collective quotidian.

Key words: Ethics, care, person, other, autonomy, freedom, dignity, difference, quotidian, professional conduct.