

O CUIDADO NO CORAÇÃO DA ÉTICA E A ÉTICA DO CUIDADO¹

¹ Tradução livre e não autorizada, exclusivamente para fins didáticos, do artigo « Le soin au cœur de l'éthique et l'éthique du soin », *Recherche en soins infirmiers* [França] 2007/2 (N° 89), p. 15-20. DOI: 10.3917/rsi.089.0015. Por Deisy de Freitas Lima Ventura, com a colaboração de Mateus Barbosa Casaro. Uso com a obrigação de não citar e não difundir.

A IDEIA DE CUIDADO NO CENTRO DA ÉTICA DOS ANTIGOS

A relação de cuidado e de acompanhamento exige a formulação, o estabelecimento, a explicitação de uma ética específica e muito singular. Ao mesmo tempo, deve-se reconhecer que a própria ideia de “cuidados” [soin] e as noções que dela decorrem (eu penso na ideia de “cuidado” [souci])² estava no coração da ética dos antigos, embora ela tenha sido ultrapassada pela moral moderna da obediência à lei: passou-se de uma ética da construção de si a uma moral do dever.

Começarei, portanto, nesta introdução, por lembrar a importância da noção de “cuidado” na filosofia moral dos antigos. Sócrates, que costumamos considerar como o primeiro “filósofo”, utiliza essa ideia de “cuidado” para caracterizar sua mensagem essencial. De fato, para ele, trata-se de perguntar a cada um se está cuidando bem da sua própria alma. *Eu os vejo*, diz ele, quando se dirige aos seus concidadãos na *Apologia*, *tomar conta de seu corpo e de seus prazeres, suas riquezas e sua reputação, mas sua alma, será que estão preocupados em cuidar dela?* Então a questão que a filosofia, na sua origem socrática, coloca a cada um é na verdade: tu te preocupas corretamente contigo mesmo? Tu és para ti mesmo um objeto de cuidado?

A filosofia antiga, como sabemos, apresenta-se menos como um sistema especulativo incompleto de conhecimento e mais como um

convite prático à sabedoria. Trata-se de aprender, através da filosofia, a tomar “cuidado de si mesmo”, a ter “cuidado de si”². Mas o “si” do qual estamos falando não é evidentemente nem o corpo, nem mesmo a vida material, mas sim a vida da alma.

O termo grego para “cuidados” [soin] e “cuidado” [souci] é o da *epimeleia* que em latim corresponde ao termo *cura*.

Aliás, esta dimensão de “cuidado” ou de “cuidados” explica que a filosofia possa se apresentar tão facilmente como um assunto médico: o estoico Epiteto não para de repetir que devemos ir à escola como se fôssemos ao hospital ou qualquer outro lugar de cuidado. Epicuro, por sua vez, diz que nunca é cedo demais nem tarde demais para filosofar, pois se trata de garantir a higiene da alma. Enfim, as últimas palavras de Sócrates, antes de morrer, foram um pedido de sacrifício de um galo a Esculápio, deus da medicina.

A filosofia antiga apresenta-se então largamente como uma terapia da alma, em oposição à medicina, que seria a terapia do corpo. E a alma deve proteger-se precisamente de falsos julgamentos, opiniões erradas, noções superficiais e vazias. Por exemplo, Epicuro sustenta que é uma estupidez temer a morte, pois a morte é uma ideia vazia, que não corresponde a nada: uma vez mortos, não sentimos mais nada e não existimos mais. Seria então absurdo ter medo de um estado no qual não se sente mais nada.

Por outro lado, Platão mobiliza toda a sua inteligência para combater a opinião corriqueira de que se poderia viver feliz em meio à injustiça. Para Platão, a justiça consiste em uma construção interior pela qual eu dou prioridade ao que há de mais elevado em mim mesmo, e rejeito todas as aspirações vulgares. Se então eu me satisfaço de desejos baixos em lugar de boas ações, isto indica que tenho um desprezo secreto por mim mesmo, que me fecharia a porta da felicidade.

Enfim, os estoicos querem nos ensinar a fazer a diferença entre "o que depende de mim" e "o que não depende de mim", a fim de que compreendamos que tudo que nos acontece em termos de sucesso ou fracasso, de saúde ou doença, depende sobretudo de circunstâncias externas. Já o que depende de nós está vinculado essencialmente ao sentido que nós daremos aos eventos que ocorrem ao nosso redor.

Assim, nós não escolhemos o que nos acontece, mas nós escolhemos dar tal ou tal sentido ao que nos acontece. Por exemplo, dizer: "é uma provação que nos fortalece", "é uma infelicidade que me ensina o quanto as coisas são vãs". Isto seria cuidar de si: valorizar a capacidade de fazer um julgamento justo sobre o que me acontece. Segundo os estoicos, dizer a propósito de uma decepção: "isto é terrível, é uma infelicidade", e deixar-se arrasar pela tristeza, constitui um erro lógico. Ao contrário, deveríamos dizer: "isto não depende de mim, então é indiferente", e desta forma conservar uma estabilidade interior.

Todas estas grandes argumentações apresentam-se então como diversas maneiras da alma curar as falsas opiniões que representam um perigo para sua existência. A filosofia permitiria curar-me das idéias pelas quais eu me torno o artífice de minha própria infelicidade. Desta forma, ela asseguraria a saúde da alma que se alimenta de verdades e julgamentos justos.

Compreende-se também, por meio destes exemplos, que dizer que a filosofia convida a

cuidar de si, não se trata em absoluto de pregar algo como um egoísmo individualista ou algum tipo de narcisismo estético. Quando os Antigos pedem a alguém que cuide de si mesmo, eles não querem dizer com isso ocupar-se de si e dar a atenção a si mesmos no sentido de permitir-se pequenos prazeres, de preocupar-se com sua aparência exterior, não se cansar muito, dedicar tempo a diversão etc. A ética do cuidado de si, do cuidado da própria alma, é, ao contrário, muito austera e bem pouco hedonista. Com ela aprende-se sobretudo a dominar-se a si mesmo; a fazer a diferença entre desejos naturais ou necessários e os desejos supérfluos; a construir uma harmonia e uma segurança interiores que nada possa perturbar.

Isso supõe uma escolha de vida plena, e exercícios espirituais longos e repetidos. Ao mesmo tempo, não se pode esquecer que esta ética dos cuidados ou do cuidado de si não é indissociável, nesta sabedoria antiga, de uma ética dos cuidados e do cuidado do outro. Podemos lembrar, de forma geral, que o cuidado de si como atitude filosófica não supõe nenhum retiro solitário ou desligamento do mundo. Não se pode confundir os sábios antigos com os eremitas cristãos! O cuidado de si, de fato, pressupõe sempre uma estrutura social e comunitária.

Pode-se, por exemplo, evocar as escolas de filosofia, como a de Epiteto, onde os cursos magistrais da manhã eram seguidos, à tarde, de discussões e trocas numerosas e ricas, supondo diálogos, confrontações de teses etc. Mas a forma social do cuidado de si também poderia ser uma relação de amizade entre dois seres que desejam ajudar um ao outro a progredir e a se aperfeiçoar no caminho da sabedoria, o que poderia gerar uma correspondência escrita, como é o caso das famosas *Cartas a Lucílio* do estoico Sêneca.

Encontra-se ainda, nos escritos de Epicuro, uma celebração da amizade enquanto tal que permite uma confiança, no futuro e uma segurança na existência capazes de consolidar a tranquilidade interior.

¹ Tradução livre e não autorizada, exclusivamente para fins didáticos, do artigo « Le soin au cœur de l'éthique et l'éthique du soin », *Recherche en soins infirmiers* [França], 2007/2 (N° 89), p. 15-20. DOI: 10.3917/rsi.089.0015. Por Deisy de Freitas Lima Ventura, com a colaboração de Mateus Barbosa Casaro. Uso com a obrigação de não citar e não difundir.

Estruturalmente poder-se-ia dizer, o cuidado de si exige de fato a presença de um outro, sob a figura do mestre da existência que te orienta ou do amigo que te aconselha.

O cuidado de si não pode ser solitário. A decadência espontânea do sujeito seria na verdade uma mistura de egoísmo e de especulação (esquecer a si mesmo diante das ocupações cotidianas ou turbilhões da emoção, preferir satisfações pueris às exigências da construção de si). É preciso então ser lembrado do cuidado de si por um mestre que saiba corrigir as omissões e os erros. De forma muito geral, deve-se então, reter a ideia que cuidado do outro é indissociável do cuidado de si, no sentido de que não poderíamos cuidar bem dos outros se não cuidássemos corretamente de nós mesmos. Porque o cuidado da própria alma permite na verdade de cuidar corretamente dos outros. Por exemplo, para os estóicos, eu só posso ajudar verdadeiramente outras pessoas presas em situações de desgraça se eu construir para mim mesmo uma alma firme e solidária. Pois de outra forma, eu me veria tomado de emoção e incapaz de praticar os atos que a situação requer.

AS TRÊS GRANDES VIRTUDES MORAIS DA RELAÇÃO: AMIZADE, AMOR, RESPEITO

Esta longa introdução pretendia menos definir a ética do cuidado, e muito mais mostrar que a própria ideia de "cuidado" encontra-se no cerne do projeto ético, tal como ele foi formulado na espiritualidade antiga. A espiritualidade dos Antigos definia-se então como: terapia da alma, cuidado de si, cuidado dedicado à própria existência. Tratava-se, por uma série de exercícios e técnicas espirituais, de forjar uma construção interior que pudesse nos ajudar a cumprir corretamente os nossos deveres sociais.

Agora passamos de uma problemática do "cuidado" como uma dimensão da ética, para os elementos de uma ética do cuidado, desta vez como uma ética específica. Passam a estar em questão agora as virtudes morais que devem estar no centro de uma relação de cuidado e de acompanhamento.

O problema colocado passa a ser a positividade ética da relação com o outro. Essa positividade ética recebeu na história da filosofia moral três grandes nomes: amizade, amor e respeito.

A virtude da amizade encontra suas raízes filosóficas na Grécia antiga, e encontra-se sua primeira exposição completa na *Ética a Nicômaco*, do filósofo Aristóteles.

Trata-se então de pensar uma relação entre duas pessoas específicas: uma relação que não depende nem do prazer sensorial nem de uma utilidade que possa ser medida. Mesmo que o convívio com os amigos ofereça prazeres verdadeiros, e que os amigos estejam lá para nos socorrer quando precisamos deles, a amizade não poderia ser reduzida a estas duas dimensões. Há pessoas com quem nosso convívio pode ser agradável e apesar disto não aceitaríamos que se apresentassem como nossos "amigos". Por outro lado, nós não temos estima por aqueles que só procuram estar perto de nós por algum tipo de interesse pessoal. Para Aristóteles, o amigo é decididamente aquele com quem a troca nos eleva, aquele cujo convívio nos permite cultivar o que há de melhor em nós, pois reconhecemos nele as qualidades que admiramos ou louvamos. A amizade supõe este reconhecimento de valores e exclui o desprezo. O amigo é aquele que estimamos pelos valores que ele defende, o modo de vida que ele representa, e daquele de quem recebemos a estima com gratidão. Ele me reconcilia comigo mesmo, fortalecendo-me em minhas próprias escolhas éticas. A amizade é rara para Aristóteles, porque se trata de uma relação na qual se constrói uma espécie de igualdade ética e que sempre pressupõe reciprocidade e reconhecimento.

¹ Tradução livre e não autorizada, exclusivamente para fins didáticos, do artigo « Le soin au cœur de l'éthique et l'éthique du soin », *Recherche en soins infirmiers* [França], 2007/2 (N° 89), p. 15-20. DOI: 10.3917/rsi.089.0015. Por Deisy de Freitas Lima Ventura, com a colaboração de Mateus Barbosa Casaro. Uso com a obrigação de não citar e não difundir.

No limite, para Aristóteles, só poderia haver amizade entre pessoas virtuosas, caso contrário as relações seriam sempre desvirtuadas por cálculos de interesses ou a busca de prazeres baixos. Enfim, não poderíamos ser amigos de todo mundo (o que torna sempre um pouco suspeita uma pessoa que tem muitos amigos, e muitos amigos diferentes entre si) pois a amizade supõe muitas coisas profundas a compartilhar. Compreende-se, por meio desta breve síntese, que a amizade não seria incluída no bojo de uma ética do cuidado e do acompanhamento, salvo por demagogia. A amizade se constrói com o tempo, pelo compartilhamento de lembranças e valores. Ela não pode ser uma exigência profissional: não se pode exigir que alguém se torne amigo da pessoa que está cuidando.

O amor representa uma segunda grande fonte de ética relacional. O amor, como amor cristão, constitui uma referência maior da nossa moral ocidental. Ele sucede a amizade grega e toma então a forma de uma provocação com ambição universal. Pela palavra de São Lucas, “ame seus inimigos”, compreende-se de fato que se trata de romper o círculo estreito, quase elitista, da amizade grega. Teria parecido grotesco para Aristóteles que um cidadão livre se tornasse amigo de um escravo, ou que uma pessoa honesta se tornasse amiga de um assaltante. Mas o amor cristão apresenta-se não como uma relação recíproca entre pessoas de bem, e sim como uma exigência incondicional. Ele é absolutamente gratuito, e quanto mais puder tirar mérito da unilateralidade melhor ele a suportará. Ainda segundo São Lucas, *Se amais os que vos amam, que recompensa mereceis? Pois mesmo os pecadores amam aqueles que os amam.*

Como diz, ainda, São Lucas, o amor é potência de abandono (“a quem te pede, dá”), porque diferentemente da sabedoria antiga não se trata de construir um “eu” forte, mas ao contrário de dar-se a Deus renunciando a si mesmo, e o amor incondicional de todos comprova esta dimensão de doação (e de abandono) de si. Hegel caracterizou bem o

amor cristão quando, na obra *O espírito do cristianismo* o definiu como Vida. A vida é uma potência de unificação e de vínculo.

A vida é o que, na árvore, une o tronco, os ramos e as folhas em um só e mesmo impulso. A morte, ao contrário, está do lado da decomposição, do desligamento, da separação. O amor é vida: entre todos os homens, quer o mesmo vínculo, a mesma coesão, a mesma solidariedade, a mesma força unificadora da vida. Uma ética do cuidado pode sofrer a tentação, evidentemente, de se apoiar neste apelo, nesta injunção, ainda mais que nas situações de cuidado podemos ser confrontados a um sofrimento, uma privação, uma miséria que impeça qualquer reciprocidade, e que às vezes nos exige que superemos uma repugnância imediata e instintiva. Porém, ao mesmo tempo, este amor cristão, em sua radicalidade e sua extensão universais, só pode repousar sobre uma vocação, uma vez que não se pode exigir-lo no âmbito de uma ética profissional.

Além da amizade e do amor, o terceiro grande conceito é o “respeito”, do qual Kant, em sua filosofia moral (*Fundamentos da metafísica dos costumes, Crítica da razão prática*), estabeleceu os fundamentos metafísicos. O respeito não é exatamente um sentimento, é sobretudo uma exigência. Não se pode exigir de mim que eu ame a espécie humana, nem que eu seja amigo do primeiro que apareça.

Em compensação, pode-se exigir de mim que eu respeite meu próximo, na estrita medida em que eu devo exigir isto de mim mesmo. O respeito, contrariamente ao amor e à amizade, pode ser objeto de um dever. É preciso uma vocação para o amor cristão, e de encontros para haver amizade. O respeito, ao contrário, apresenta-se como uma exigência racional, universal, presente em todo o ser racional. Esta exigência, para Kant, está relacionada à inscrição, em cada homem, de uma Razão, isto é, de uma dimensão que ultrapassa seu corpo e sua história. O respeito baseia-se na ideia de que nenhum homem é irreduzível à sua história

¹ Tradução livre e não autorizada, exclusivamente para fins didáticos, do artigo « Le soin au cœur de l'éthique et l'éthique du soin », *Recherche en soins infirmiers* [França], 2007/2 (N° 89), p. 15-20. DOI: 10.3917/rsi.089.0015. Por Deisy de Freitas Lima Ventura, com a colaboração de Mateus Barbosa Casaro. Uso com a obrigação de não citar e não difundir.

pessoal, nem aos seus atos, nem ao seu corpo. Alguma coisa nele ultrapassa todas estas determinações; alguma coisa nele excede tudo o que ele possa mostrar de si mesmo aos outros, que possa fazer ou cumprir neste mundo. Segundo Kant, este núcleo metafísico em cada um é que impede que o outro seja considerado simplesmente como um meio, ou reduzido a um nome, uma função, um corpo, uma história.

É esta presença de uma razão em cada um, como abertura ao universal, de uma parte de humanidade pura, que funda o respeito, isto é, que obriga ao respeito. No conjunto das relações sociais, é preciso que nossa relação com o outro faça valer, através de nosso comportamento e de nossas palavras, este reconhecimento da parte de humanidade pura do outro. O conceito de “dignidade” aparece aqui como fundamento da ideia de respeito, pois é a dignidade do outro que é preciso respeitar.

A dignidade é a ideia de que um homem não tem preço porque ele está bem acima de toda avaliação quantitativa. Ele jamais será redutível a um meio, como se ele pudesse ser simplesmente um utensílio ou um instrumento, porque ele é um fim em si mesmo. O respeito constrói então a ideia de humanidade: ele visa uma comunidade de homens iguais em sua dignidade. Este conceito de respeito deve estar presente, evidentemente, no cerne de uma ética do cuidado. Mas ele não pode ser considerado suficiente e deve ser completado, pois ele não enfatiza o que há de específico no cuidado e no acompanhamento. Respeito e dignidade continuam sendo conceitos fundamentais para qualquer ética relacional. É preciso respeitar o outro, mas qualquer outro, não apenas aquele que se encontra em situação de necessidade ou de sofrimento.

ÉTICA DO CUIDADO: DA COMPAIXÃO À SOLICITUDE

A situação de cuidado impõe, entre quem cuida e quem é cuidado, uma assimetria notável, quase uma não-reciprocidade. A amizade grega só tolerava a igualdade e a reciprocidade. Ela é elitista e se alimenta de virtudes compartilhadas. O amor cristão, por sua vez, situa-se além das contingências e se destina a todos, sem distinção. Ele compreende uma dimensão fusional: amando o outro eu me abandono a Deus. O respeito também pretende ser universal. Mas a partir de um reconhecimento da humanidade do outro, ele constrói a dignidade da pessoa, abstraindo de sua situação concreta. Em nenhuma destas grandes noções morais está posto o problema de uma relação positiva com o outro que se colocaria essencialmente a partir do desequilíbrio. Para isto é preciso voltar-se na direção de um outro jogo de afetos morais: a compaixão, a piedade e a solicitude, todas elas supondo uma primeira desigualdade entre os indivíduos da relação.

Parece-me que estes três conceitos, porém, remetem, a três experiências morais muito diferentes, mesmo se elas convergem em direção à ideia de confrontação com o sofrimento ou à desgraça que sou convidado a aliviar. Na amizade, no amor, no respeito, não se supõe *a priori* que o outro se encontre numa situação de inferioridade que gere para mim uma obrigação.

A compaixão designa uma reação vital diante do sofrimento de um outro ser vivo, que pode ser meu semelhante, mas também um outro ser sensível como um animal. Trata-se de uma reação completamente primeira e imediata, que tem suas raízes em uma sensibilidade quase carnal: o sofrimento do outro provoca em mim uma reação quase física.

¹ Tradução livre e não autorizada, exclusivamente para fins didáticos, do artigo « Le soin au cœur de l'éthique et l'éthique du soin », *Recherche en soins infirmiers* [França], 2007/2 (N° 89), p. 15-20. DOI: 10.3917/rsi.089.0015. Por Deisy de Freitas Lima Ventura, com a colaboração de Mateus Barbosa Casaro. Uso com a obrigação de não citar e não difundir.

É assim que Mêncio, um filósofo chinês, discípulo de Confúcio, pôde fazer da compaixão o “germe do sentido do humano”. Ele tomava o exemplo de uma criança pronta a cair em um poço, alertando os demais por seus gritos de horror. Imediatamente, e sem refletir, afirma Mêncio, cada um correrá para socorrê-lo. Não que queira obter por isto uma recompensa ou consideração junto aos seus vizinhos, mas é uma reação vital que ele mal pode controlar e pela qual ele se deixa levar. Alguma coisa aí expressa uma solidariedade primeira e irrefletida entre todos os viventes sensíveis: o sofrimento do outro me é insuportável, e espontaneamente eu me precipito a aliviá-lo. Bem mais tarde, Rousseau, em seu *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, defenderá a ideia de que é preciso decididamente ancorar a moral neste sentimento de compaixão, porque a Natureza nele se expressa com uma urgência e um vigor incomparáveis.

A compaixão seria naturalmente inscrita em cada um de nós. É a própria voz, arcaica e profunda da Natureza que se faz ouvir quando nós nos colocamos diante dos outros para socorrê-los e tentar minimizar seus sofrimentos. Anterior à educação e à cultura, a compaixão daria voz à Natureza primeira e inalterada. Trata-se de um sentimento concreto e vital, bem distante dos princípios abstratos do espírito. O sentimento de compaixão que me invade e me leva em direção ao outro que sofre não seria um produto da educação, mas um movimento da Natureza. E esta voz é preferível para Rousseau a todos os argumentos racionais, porque ela é absolutamente elementar e autêntica. A compaixão apresenta-se então, em todos os seus aspectos, como um sentimento moral natural, pré-racional, no qual afirma-se um princípio de não-indiferença: pela compaixão, eu atesto que eu não posso ficar indiferente ao sofrimento do outro.

O outro homem não me é indiferente; seu sofrimento, espontaneamente, me é insuportável. Esta dimensão moral da

compaixão é evidentemente essencial. O que o respeito prescrevia como uma exigência superior da Razão, a compaixão deflagra como a reação imediata de um ser sensível.

Porém, certos limites deste sentimento moral devem ser sublinhados. Primeiro, como notaram tanto Rousseau como Alain, a dimensão natural da compaixão é justamente o que a torna frágil. A cultura de fato pode encobri-la e sufocá-la.

Como demonstra Rousseau, os sofismos repetidos de uma razão perversa (máximas egoístas das quais a gente termina por se convencer) podem calar em nós esta voz primeira, coberta por discursos falaciosos e falsas razões. As grandes loucuras mortais do século XX (massacres e genocídios) foram possíveis graças às grandes ideologias violentas, racistas, como construções culturais que incitavam ao assassinato e condenavam ao silêncio todo o impulso de compaixão: a cultura encobria a Natureza.

Nesta percepção da compaixão, não é a Natureza que é selvagem, bestial e a Cultura altruísta e pacificadora, mas a compaixão seria um sentimento primeiro que os discursos maléficos conseguiriam sufocar. E depois, como lembraria Alain em sua obra *Propos*, terminamos sempre por nos apegar aos velhos hábitos, e o contato repetido com a dor termina por enfraquecer a sensibilidade ao sofrimento. As reclamações não soam mais com a mesma intensidade quando estamos muito habituados a escutá-las, e terminamos por nos tornar indiferentes ao sofrimento do outro.

Podemos agora nos dirigir a uma segunda experiência moral: a da piedade. O que se encontra implicado na piedade, é, a meu juízo, uma dimensão de empatia. Compartilhamos o sofrimento do outro, ele nos faz mal, ficamos tristes diante da desgraça do outro, lamentamos sua infelicidade. Encontramos com frequência entre os filósofos uma condenação severa da piedade nesta forma lacrimante. Aqui Platão, os estoicos, Espinoza, Nietzsche e Alain unem-se para condenar a piedade como

¹ Tradução livre e não autorizada, exclusivamente para fins didáticos, do artigo « Le soin au cœur de l'éthique et l'éthique du soin », *Recherche en soins infirmiers* [França], 2007/2 (N° 89), p. 15-20. DOI: 10.3917/rsi.089.0015. Por Deisy de Freitas Lima Ventura, com a colaboração de Mateus Barbosa Casaro. Uso com a obrigação de não citar e não difundir.

uma forma de depressão que não resolve nada. A piedade estaria ligada a uma tristeza ruim que amolece a alma e enerva os corações, enquanto se deveria manter toda a alegria e a força para ajudar o outro, socorrer-lhe e dar-lhe confiança.

O que se encontra ainda acentuado na piedade é uma dimensão de unilateralidade, quase de desprezo, que se revela no adjetivo *pitoyable* [digno de pena]. Eu quero dizer com isto que podemos achar muito bom sentirmos piedade e sermos sensíveis à miséria do outro, e ao mesmo tempo acharmos totalmente insuportável a ideia de que possamos parecer dignos de pena para outra pessoa. Isto talvez deixe entrever um fundo de desprezo na piedade: a gente se crê engrandecido por sentir piedade, mas não gostaria que alguém a sentisse por nós.

Há então certamente uma maneira de lamentar as desgraças dos outros que termina por rebaixá-los e envergonhá-los. Nietzsche, na voz de Zarathustra, escreve que a piedade é como um veneno que destrói a humanidade porque ela é, no fundo, humilhante para aquele ao qual ela se dirige: ela ressalta a decadência e a aprofunda, porque além do doente estar fisicamente enfraquecido, ele é rebaixado pela piedade do outro que lhe causa vergonha.

Enfim, na piedade podemos encontrar, por vezes, um processo de identificação que a faria ser percebida quase como uma forma de egoísmo. Minha piedade seria sobretudo provocada por situações próximas às minhas, e eu só lamentaria pelo outro na medida em que, por uma projeção egoísta, ele suscitasse temores por mim mesmo. Eu teria tendência a ficar desconcertado, por exemplo, diante das doenças às quais eu poderia estar exposto, ou pelas desgraças que atingem pessoas semelhantes a mim. O sentimento de piedade, como se vê, é bem mais complexo e ardiloso que o da compaixão.

Na compaixão, estava expressa uma reação vital pura e inteira, que encontrava suas raízes no nosso ser, por estarmos vivos. Na piedade, ao contrário, todo um jogo social se

revela, onde se misturam paixões mundanas como o egoísmo, o desprezo, a inveja etc. Seu interesse ético é extremamente frágil, e deveríamos então desconfiar dela.

Resta uma última experiência moral: a solicitude. Este termo se aproxima novamente da ideia de “cuidado”. A solicitude diferencia-se fortemente da compaixão e da piedade, pois ela é antes uma virtude do que um sentimento ou uma paixão. Eu quero dizer que ela faz parte de uma atividade do sujeito. Enquanto é possível sentir-se submerso pela compaixão ou invadido pela piedade, a solicitude corresponde a uma tensão ética do sujeito que se obriga. Nos obrigamos a algo na solicitude, não somos passivos. A solicitude pode então tomar a forma de um dever, mas que não é distante e frio, pois na noção de solicitude está compreendida a ideia de um movimento que nos leva em direção ao outro.

Enquanto as virtudes do respeito e da dignidade significavam sobretudo uma distância a preservar e remetiam à imagem de uma fronteira sagrada a não ultrapassar, a solicitude designa um impulso em direção ao outro em lugar de uma separação. O respeito traça uma distância, a solicitude aproxima. Mas este movimento que me leva em direção ao outro não tende a uma fusão ou mesmo a uma intrusão, pois a solicitude está mais ligada à atenção e à vigilância que ao compartilhamento intrusivo ou a pretensão de compartilhar tudo. Enfim, como bem sublinhou Paul Ricoeur em *Si mesmo como um outro*, a solicitude implica uma certa dimensão de reciprocidade totalmente ausente da compaixão e da piedade.

Na solicitude, na verdade, encontra-se a ideia de que se preste atenção ao sofrimento do outro, que nos propomos a aliviar, mas deixando aberta a possibilidade de que este outro possa me trazer alguma coisa e até mesmo constituir uma lição para mim. Não se trata então de um jogo de identificação egoísta, mas de uma dinâmica autêntica de troca. A desgraça do outro me remete de fato à minha própria finitude, lembra-me a minha própria condição de doente.

¹ Tradução livre e não autorizada, exclusivamente para fins didáticos, do artigo « Le soin au cœur de l'éthique et l'éthique du soin », *Recherche en soins infirmiers* [França], 2007/2 (N° 89), p. 15-20. DOI: 10.3917/rsi.089.0015. Por Deisy de Freitas Lima Ventura, com a colaboração de Mateus Barbosa Casaro. Uso com a obrigação de não citar e não difundir.

O outro me ensina por seu sofrimento a relativizar meus próprios incômodos, mas também, às vezes, por sua capacidade de suportá-lo, ele me dá lições de coragem. A solicitude debruça-se sobre o sofrimento do outro e propõe-se a socorrê-lo, mas colocando-se na postura de receber algo daquela pessoa. A reintrodução desta dimensão de troca é sem dúvida o que há de mais precioso, e isto salva a solicitude dos jogos perigosos da piedade. A solicitude parece então constituir um bom equilíbrio entre a compaixão e a piedade. A compaixão guarda algo de compulsivo, de físico, que a torna frágil. A piedade comporta uma dimensão secreta de humilhação e desprezo insuportáveis para alguém que é objeto dela. A solicitude, ao contrário, valoriza e está aberta à troca, e ela exige do sujeito uma autêntica tensão ética.

Eis que chegamos então a uma compreensão da solicitude como fundamento de uma ética do cuidado. Esta construção ética da solicitude nos remete, em seus últimos desenvolvimentos, e como última instância, ao conceito de responsabilidade. Mas eu não me refiro a uma responsabilidade jurídica, que significaria que nós temos que prestar contas dos nossos atos diante de uma instância superior (tribunal de consciência ou da lei). Não se trata tampouco da responsabilidade política, relacionada à ideia de uma apreensão lúcida de situações concretas para tomar decisões eficazes e justas para todos (responsabilidade dos tomadores de decisões).

Trata-se, inicialmente, da responsabilidade propriamente ética, a exemplo daquela sobre a qual reflete Lévinas (e que ele chama de “responsabilidade pelo outro” na obra *Totalidade e infinito*), que significa que o sentido do humano se realiza no momento em que ele responde ao chamado do outro. É responsável aquele que responde à invocação que constitui a fragilidade de um outro.

A criança, o doente, em suas fragilidades, tornam-me responsável: é o que Lévinas chama de responsabilidade pelo outro. Nesta

experiência moral que alimenta a relação de cuidado, eu experimento esta responsabilidade que me incumbe diante da confrontação com o frágil, o vulnerável.

É na medida em que o outro está desprotegido, impotente, que eu sinto minha própria força como excessiva, capaz de machucar, mas ao mesmo tempo obrigada a proteger. Este chamado da responsabilidade é construído por Lévinas a partir da mística do rosto: o rosto em sua carência insuperável, em sua pobreza essencial, na exposição à violência que esta fragilidade permite, e por este caminho se revela a interdição de matar e de ferir.

Mas não se pode nunca esquecer que a solicitude compromete sempre esta “responsabilidade pelo outro” com o caminho do diálogo, de uma troca. Eu sou responsável pelo outro que me chama a partir de seu sofrimento, mas a ética reintroduz, pela solicitude, uma reciprocidade.

Na solicitude, como foi dito, eu cuido do outro rompendo o unilateralismo rígido da relação cuidador/paciente (ativo/passivo, dominante/dominado etc.). Assim, para terminar, encontra-se na solicitude, como em um espelho, a sabedoria dos Antigos: é no cuidado do outro que se alimenta o cuidado de si mesmo.

¹ Tradução livre e não autorizada, exclusivamente para fins didáticos, do artigo « Le soin au cœur de l'éthique et l'éthique du soin », *Recherche en soins infirmiers* [França], 2007/2 (N° 89), p. 15-20. DOI: 10.3917/rsi.089.0015. Por Deisy de Freitas Lima Ventura, com a colaboração de Mateus Barbosa Casaro. Uso com a obrigação de não citar e não difundir.