

O CUIDADO ESSENCIAL: AÇÃO DE CUIDAR OU MODO DE SER?

*Abdruschin Schaeffer Rocha*¹

RESUMO

Este artigo reflete sobre o conceito de cuidado. Parte do pressuposto de que o cuidado, considerado como *ação de cuidar* não é um bom conceito, pois além de manifestar seu acordo com o paradigma iluminista – donde se percebe uma centralidade do sujeito e um conhecimento derivado unicamente de sua intencionalidade –, também é limitado em sua abrangência. Partindo, portanto, da compreensão heideggeriana sobre a “cura” (*Sorge*), propõe um conceito de cuidado como *modo-de-ser*. Tal proposta manifesta a “fragilidade” do “sujeito pós-moderno” e justifica-se por pelo menos três razões: 1) nem toda ação de cuidar revela o *cuidado essencial*; 2) é possível que em determinados momentos omitir a ação cuidadosa demonstre o *cuidado essencial*; 3) é possível, ainda, manifestar o *cuidado essencial* por meio da *afetação*.

PALAVRAS-CHAVE

Cuidado essencial, ação, *pathos*, fragilidade.

ABSTRACT

This essay is a reflection on the concept of Care. It presupposes that Care as an action of caring isn't a good concept because it is linked

¹ Abdruschin Schaeffer Rocha, mestre em Teologia (Faculdades EST – RS), doutorando em Teologia pela PUC-RIO e professor da Faculdade Unida de Vitória – ES.

to Enlightenment paradigm – which presents the centrality of subject and knowledge solely derived from its intentionality -, and it is also limited in its scope. Based on Heidegger’ concept of Care (*Sorge*), the essay proposes the concept of Care as a way of being, a proposal that is justified by three reasons: neither all action of Care reveals essential Care; to omit careful Care could demonstrate essential Care in certain moments; and it is also possible to demonstrate essential Care through *pathos*.

KEY-WORDS

Essential care, action, *pathos*, fragility.

Introdução

Este artigo parte de uma constatação: a de que o conceito de *cuidado* com o qual geralmente se trabalha na teologia é insuficiente para responder às demandas do ser humano contemporâneo, cada vez mais consciente de sua fragilidade diante do mundo. Na tentativa de propor alguns caminhos alternativos, portanto, divide-se em três partes: a primeira procura na Modernidade o ambiente propício à construção de um sujeito “forte”, cuja relação com o mundo do qual se emancipa baseia-se num conhecimento com vistas à dominação; tal postura do sujeito frente a seu objeto caracteriza-se, então, pela força da *ação*. A segunda parte propõe-se a investigar brevemente a compreensão heideggeriana de *cura* (*Sorge*), a ver se daí é possível buscar bases conceituais que enriqueçam o conceito de *cuidado*, com vistas à sua aplicação na teologia. Finalmente, a terceira parte objetiva demonstrar a insuficiência do *cuidado-como-ação* e propor um *cuidado* que se funde nos *modos-de-ser* do ser humano. Nesse sentido, abandona a abordagem baseada no protagonismo do cuidador e propõe o cuidado que se baseia na fragilidade do sujeito.

1. A força da ação e seu influxo sobre o conceito de cuidado

1.1. O cuidado como *koinē* teológica

Quando consideramos a literatura que se propõe a tematizar o *cuidado* em perspectiva teológica, notamos uma lacuna conceitual: a maioria parte do pressuposto de que o *cuidado* já é algo resolvido. Ou seja, frequentemente utiliza-se o conceito sem investigar suas possibilidades; fala-se muito em *cuidado de*, mas ignora-se *o que* significa, efetivamente, o cuidar. A ausência dessa preocupação nas discussões teológicas pode ter várias razões, que precisam ser mais bem investigadas. No entanto, a título de intuição, é possível dizer que uma dessas razões justifica-se na própria identidade da Teologia Prática: sua vocação prática! Isso não indica, é claro, um “defeito genético”, mas apenas um limite à reflexão. Mostra, também, que o intercâmbio com outras disciplinas constitui-se uma necessidade constante da Teologia Prática. Esse intercâmbio, sem dúvida, enriquece-a na medida em que abre mais possibilidades de reflexão, ao mesmo tempo em que aumenta sua abrangência prática.

Portanto, seguindo a trilha de Lothar Carlos Hoch, partimos do pressuposto de que “a Teologia Prática deve se tornar premissa para o “fazer teológico”². Se não se consegue buscar na “vida” material para a reflexão, a teologia corre o sério risco de se transformar num exercício desencarnado, avesso à proposta de Deus em Cristo. Entretanto, o contrário também é verdadeiro: lidar continuamente com a trama diária da existência, sem a necessária reflexão dessa realidade, faz com que se superficialize a vida. Na verdade, a vida prática deve oxigenar a reflexão, e esta a existência.

Nesse sentido, sempre que percebemos determinados conceitos se tornarem excessivamente “lugares comuns” (*koinē*), é hora de buscar-

² Cf. HOCH, Lothar Carlos. Reflexões em torno do Método da Teologia Prática. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Teologia Prática no contexto da América Latina**. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 31.

mos, no intercâmbio com outras áreas do saber humano, formas alternativas de reflexão. Mesmo na reflexão, a alteridade tem o poder de despertar a verve *poiética*³ e abrir novos universos de significação. É o caso do conceito de *cuidado*, que recorrentemente é utilizado de forma instrumental pela Teologia Prática, mas que pode ser mais bem explorado caso haja certo “estranhamento”.

1.2. A força do sujeito moderno

A Modernidade⁴ pode ser vista, de modo geral, como um modo de ver o mundo baseado no pressuposto de que o sujeito basta a si mesmo. Dentre os vários representantes da Modernidade, gostaria de destacar dois importantes pensadores que contribuíram para o estabelecimento desse protagonismo do sujeito: René Descartes e Francis Bacon.

A partir do momento em que se consolida a desconfiança nas convicções ofertadas pela fé religiosa, surge na “filosofia do sujeito” – que tem em Descartes um de seus maiores expoentes –, a concepção de que o ser humano torna-se fundamento de toda a realidade. O *cogito* cartesiano funda-se, portanto, na força do sujeito que, por sua vez, se estriba na força da razão. Ou seja, a Modernidade foi responsável por estabelecer uma base “firme” e “constante” a fim de alicerçar todo o saber, de modo que o conhecimento passou a ser a única via de acesso à verdade. Michel Foucault explicita:

Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva

³ Palavra derivada da expressão grega *poiésis*, que significa criação, invenção ou reinvenção, donde surge o termo “poesia”.

⁴ Modernidade, neste artigo, deverá ser compreendida como uma determinada cosmovisão que, apesar de ter se desenvolvido no período que vai do século XVI à primeira metade do século XX, aparece no mundo contemporâneo como certo *Zeitgeist* (espírito da época), como um modo peculiar de ver o mundo.

ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso. O que não significa, é claro, que a verdade seja obtida sem condição. Contudo, estas condições são agora de duas ordens e nenhuma delas concerne à espiritualidade⁵.

O pensamento cartesiano propõe um sujeito emancipado da ordem objetiva, mas ao mesmo tempo capaz de conhecê-la e, conseqüentemente, se impor a ela. Em função dessa emancipação, a Modernidade experimenta uma sede desenfreada pelo conhecimento e progresso. Francis Bacon, para quem conhecer significa dominar, é símbolo dessa postura frente o mundo:

A reverência à Antiguidade, o respeito à autoridade de homens tidos como grandes mestres de filosofia e o geral conformismo para com o atual estágio do saber e das coisas descobertas também muito retardaram os homens na senda do progresso das ciências, mantendo-os como que encantados⁶.

Para Bacon, o ser humano deveria ser “ministro e intérprete da natureza”. Mas, essa atitude hermenêutica está a serviço de um saber útil e exploratório com vistas ao bem do ser humano, afinal, para ele, interpretar significa dominar. Bacon, entretanto, é apenas representante de um “movimento” muito maior, irremediavelmente comprometido com o completo desvelo da realidade. Na cosmovisão moderna não há mais razões para o mistério, não há mais nada que possa constituir-se como limite ao desbravamento humano, pois o sujeito vige para sujeitar o objeto. O conhecimento, portanto, é a força do sujeito moderno, e isso trará repercussões em todas as dimensões da nova cultura que paulatinamente se estabelece.

⁵ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 22.

⁶ BACON, Francis. **Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. Trad. de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999, pp. 65-66 (Col. Os Pensadores).

Mas, vale ressaltar que essa “força”, possibilitada pela nova postura frente ao conhecimento, indica um comportamento específico do sujeito em relação a seu objeto, e que aqui deve ser levado em conta. Ou seja, o conhecimento, dentro desse novo paradigma moderno, é resultado do *esforço ativo* do sujeito (o conhecimento como intencionalidade), pois “se há um objeto que resguarda em si o sentido, é o trabalho exploratório do sujeito que possibilitará tal conhecimento”⁷. Esse conhecimento, portanto, caracteriza-se por uma postura mais diligente, por um labor mais dinâmico e consciente do sujeito. E esse *interesse* do sujeito, enquanto elemento fundamental na produção de conhecimento, ainda é “lugar-comum” na maioria das epistemologias atuais.

1.3. A força da ação

Como podemos ver, na Modernidade estamos diante de uma maneira peculiar de se posicionar frente ao mundo. Trata-se de lidar com a realidade *ativa e epistemicamente*, pois o saber deixa de ser contemplativo e desinteressado e torna-se meramente instrumental. Falamos, então, de um *conhecimento-come-ação*, pois resulta do labor e perscrutação do sujeito. Carlos Alberto Ávila Araújo, citando a obra de V.R.V. França, “Teoria(s) da comunicação: busca de identidade e de caminhos”, nos fornece um conceito de conhecimento que manifesta essa atitude “forte” do sujeito:

Conhecer é atividade especificamente humana. Ultrapassa o mero ‘dar-se conta de’, e significa a apreensão, a interpretação. Conhecer supõe a presença de sujeitos; um objeto que suscita sua atenção compreensiva; o uso de instrumentos de apreensão; um trabalho de **debruçar-se sobre**. Como fruto desse trabalho, ao conhecer, cria-se uma representação do conhecido – que já não é mais o objeto, mas uma **construção do sujeito**. O conhecimento produz, assim,

⁷ ROCHA, Abdruschin Schaeffer. **Hermenêutica do cuidado pastoral: a paradoxalidade da hermenêutica contemporânea**. 2010. 164 f. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação, Faculdades EST, São Leopoldo, 2010, p. 55.

modelos de apreensão – que por sua vez vão instruir conhecimentos futuros. (grifo nosso)⁸.

Como se pode notar, um dos elementos destacados por Araújo é o “movimento do sujeito em direção ao objeto”, e o fato de que no final das contas o conhecimento é uma “representação mental” do objeto, portanto uma “construção” do sujeito. Ou seja, a ênfase recai sobre a *ação* do sujeito, quer dizer, põe-se em relevo sua *atitude arquitetural* no processo de conhecimento. Percebe-se, por assim dizer, que tal postura tem o poder de reinterpretar a vocação humana diante do mundo. Nesse sentido, reinterpreta também – e eis aqui o que se pretende pontuar – a ideia de *cuidado*.

Essa nova hermenêutica, por exemplo, pode ser elucidada na perspectiva de Francis Bacon quanto ao tempo pós-edênico. Ele argumentava que em virtude do pecado, o ser humano “perdeu a inocência e o domínio das criaturas”. Essas perdas, no entanto, poderiam ser reparadas: a primeira mediante a religião e a fé, e a segunda por meio das artes e principalmente das ciências. Nesse sentido, a maldição divina não inviabilizou o conhecimento, antes o condicionou ao trabalho árduo⁹. Portanto, a supremacia humana sobre a natureza é vista como desígnio divino (cf., por exemplo, Gn 1:26, 28). Referindo-se a esse tipo de concepção a respeito do estado pós-queda, bem se expressa Fabrício Pedroso Bauab:

Veio então [...] a Queda. Bem e mal se demonstraram em plenitude, fazendo da natureza um **sujeito ativo**, que nos seus espinhos, em seus cardos, provoca o homem a ser ele também um **sujeito da ação** que deve submeter o mundo exterior às suas necessidades. No próprio livro do *Gênesis*, nações nasciam na ramificação

⁸ FRANÇA, 1994 apud ARAÚJO, Carlos Alberto Ávila. A ciência como forma de conhecimento. *Ciências e Cognição*, Rio de Janeiro, ano 3, v. 8, pp. 127-128. Disponível em: < <http://www.cienciasecognicao.org/ciencogn.htm>>. Acesso em: 22 jul. 2008.

⁹ Cf. BACON, Francis. *Novum Organum* ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza, p. 218.

da árvore genealógica de Adão e Eva. Multiplicar-se, seguindo, muitas vezes sem compreender o desígnio do Criador, do único Deus – como bem demonstra o episódio em que Abraão deveria sacrificar o seu filho Isaque a pedido de Deus – parecia envolver uma trama em que a criatura, recém existente, deveria conduzir o processo de retorno à unidade da Criação, ao antigo estado paradisíaco (grifo nosso)¹⁰.

Nessa perspectiva, concebe-se a ideia de um saber útil e operativo, que vê na natureza um estímulo ao controle humano¹¹. Na obra de Bacon há uma estreita relação entre religião e ciência. O ser humano deveria reaver seus direitos sobre a natureza, concedidos pelo próprio Deus, o que implicaria no exercício de um poder guiado pela reta razão e pela verdadeira religião¹². Para ele, a religião seria responsável por disponibilizar, mediante as Escrituras, o suporte moral para o domínio, enquanto a ciência forneceria o ferramental para tal empreitada.

Sabemos o quanto a ciência moderna contribui para essa *força do sujeito*, e não se pode negar o quanto Descartes e Bacon são fundamentais na fundação desse modo de pensar: o primeiro, ao promover a separação entre mente e corpo, matéria e pensamento e entre a razão e as demais formas de conhecimento (ruptura da ciência com o sensível, com a imaginação...), reduz a subjetividade aos aspectos racionais, delineando o perfil do sujeito moderno; o segundo, ao afirmar que o saber deixa de ser contemplativo e desinteressado, tornando-se meramente instrumental, promove a *dominação* da natureza, ao pressupor a *observação* como descrição fiel da realidade.

¹⁰ BAUAB, Fabricio Pedroso. **Da geografia medieval às origens da geografia moderna**: contrastes entre diferentes noções de natureza, espaço e tempo. 2005. Tese (doutorado). Presidente Prudente, 2005, p. 46. Disponível em: http://www4.fct.unesp.br/pos/geo/dis_teses/05/05_FABIO_CESAR_ALVES_DA_CUNHA.pdf. Acesso em: 18 set 2011.

¹¹ Cf. BAUAB, Fabricio Pedroso. **Da geografia medieval às origens da geografia moderna**, p. 47.

¹² Cf. BACON, Francis. **Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**, p. 98.

Portanto, a partir desse contexto brevemente descrito, gostaria de sugerir que o *cuidado* passa a ser transfigurado em *domínio* (comparar com Gn 2:15) e este compreendido na perspectiva da *ação* humana. Ao percebermos o quanto nosso modo de pensar mantém resquícios consideráveis do *Zeitgeist* moderno, não estranhemos que o conceito de *cuidado* com o qual operamos ainda esteja tão estreitamente ligado à *ação* “forte” do sujeito.

2. O cuidado como modo de ser

Neste momento, gostaria de sugerir algumas bases teóricas a partir de onde possamos propor um conceito de cuidado alternativo àquele baseado apenas na ação de cuidar. E, nesse sentido, partimos das contribuições do pensamento de Heidegger, afinal sua formulação do conceito de cuidado ainda permanece lapidar.

Em sua obra “Ser e Tempo”, Heidegger propõe o *cuidado* a partir de bases ontológicas. Não se refere, portanto, a ações ou atitudes de cuidado, mas a um *modo-de-ser* próprio do ser humano. Mas, se torna necessário esclarecer, brevemente, alguns conceitos antes mesmo de nos ocuparmos com o que seja o *cuidado* na ótica heideggeriana.

2.1. Ser-no-mundo e Ser-com-os-outros

Um primeiro conceito importante a se considerar é o *Dasein*. Trata-se da maneira como Heidegger se refere tanto ao ser humano quanto ao tipo de ser do ser humano, que deve ser visto como radicalmente distinto do ser de outras entidades no mundo¹³. Para ele, o ser humano é o único ente para quem a pergunta sobre o sentido do ser se coloca como uma questão. Portanto, sua capacidade de significar o mundo o distingue de outros entes, e, por isso, não pode ser reduzido à noção de ente tal como concebido pelo pensamento ocidental, que identifica o *ser* com a objetividade. Ou seja, isso quer dizer que o *Dasein* não pode

¹³ Cf. INWOOD, Michael. **Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 2004, pp. 33-34.

ser concebido como estrutura substancial e substantiva; não pode ser concebido como *ser simplesmente dado*, mas destaca-se como acontecimento temporal e verbal¹⁴. Na língua portuguesa, temos uma ideia mais clara disso ao colocarmos o verbo no gerúndio: “o andando do andar, o dizendo do dizer, o pensando do pensar, o traduzindo do traduzir, o superando do superar, o sendo do ser, oferecem o mundo como a temporalidade e temporalização do acontecer”¹⁵. Nesse sentido, o que Heidegger pretende é destacar esse *acontecer* do verbo.

A análise existencial de Heidegger quanto ao *Dasein* se realiza a partir da constituição do *ser-no-mundo*. Segundo Christian Dubois, a compreensão de *ser-no-mundo* é a descoberta genial de Heidegger, que provocou uma verdadeira revolução fenomenológica na filosofia¹⁶. Dizer que o ser humano só *é no mundo* significa que não se reduz a um mero objeto dentre outros. *Ser-no-mundo* significa que, em certo sentido, o mundo só existe para o ser humano. Sendo um “formador” de mundos, distingue-se das pedras (que não possuem mundo) e dos animais (“pobres de mundo”)¹⁷. Para Heidegger, o mundo não se constitui uma realidade a contemplar, mas um conjunto de coisas a utilizar. Nesse sentido, o mundo só se faz mundo porque é inerente ao seu ser o fato de poder ser utilizado pelo *Dasein*. Este, como está fundado na liberdade, ao transformar o mundo, transforma a si mesmo.

Entretanto, o *Dasein* não está apenas diante de utensílios que se prestam ao uso, mas também frente a outros *Dasein*. Estamos falando de “um mundo no seio do qual os outros estão sempre já anunciados”¹⁸,

¹⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007, p. 20.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**, p. 22.

¹⁶ Cf. DUBOIS, Christian. **Heidegger: introdução a uma leitura**. Tradução de Bernardo Barros Coelho de oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 26.

¹⁷ Cf. INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Revisão técnica de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, p. 120.

¹⁸ Cf. BOUTOT, Alain. **Introdução à filosofia de Heidegger**. Lisboa: Europa-América, 1993, p. 34.

portanto um mundo comum. Ou seja, tanto não existe um sujeito sem mundo, quanto não existe o *eu* desarticulado do *outro*. Há uma relação fundamental do ser humano com os outros, de tal forma que mesmo só o ser do *Dasein* é *ser-com-outros*. É precisamente aqui que nos aproximamos do conceito de *cuidado*, na perspectiva heideggeriana.

2.2. A *Sorge* Heideggeriana

Como se pode ver, estamos diante de *modos-de-ser* do *Dasein*. Embora não seja uma boa palavra, pode-se falar aqui de uma “essência” do ser humano; falamos de “elementos” sem os quais não haveria humano. Portanto, o *cuidado* na ótica heideggeriana tem a ver com esse *modo-de-ser* do humano. Reale e Antiseri nos esclarecem:

[...] assim como o ser-no-mundo do homem se expressa pelo *cuidar das coisas*, do mesmo modo o seu ser-com-os-outros se expressa pelo *cuidar dos outros*, coisa que constitui a estrutura basilar de toda possível relação entre os homens. E o cuidar dos outros pode tomar duas direções: na primeira, procura-se subtrair os outros de seus cuidados; na segunda, procura-se ajudá-los a conquistar a liberdade de assumir seus próprios cuidados. No primeiro caso, temos um simples “estar junto” e estamos diante da forma *inautêntica* de coexistência; no segundo caso, ao contrário, temos *autêntico* “coexistir”¹⁹.

O que Heidegger faz, na verdade, é reunir os “momentos constitutivos” numa única e fundamental estrutura: *o cuidado*. Para ele, o modo mais completo de designar o ser do *Dasein* é como *cuidado*. Como aqui já dissemos, Heidegger concebe o *cuidado* como um *a priori*, o que significa que está presente antes mesmo de qualquer atitude ou ação de cuidar, mas que, por outro lado, se encontra em toda atitude ou ação de cuidar. Michael Inwood sintetiza o conceito de *cuidado* em Heidegger:

¹⁹ REALE, Giovanni; ANTISSERI, Dario. **História da filosofia: do romantismo até nossos dias**. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2003, vol. 3, p. 585.

Heidegger usa três palavras cognatas: 1. *Sorge*, “cura (cuidado)”, é “propriamente a ansiedade, a preocupação que nasce de apreensões que concernem ao futuro e referem-se tanto à causa externa quanto ao estado interno” (DGS, 56). O verbo *sorgen* é “cuidar” em dois sentidos: (a) *sich sorgen um* é “preocupar-se, estar preocupado com” algo; (b) *sorgen für* é “tomar conta de, cuidar de, fornecer (algo para)” alguém ou algo. 2. *Besorgen* possui três sentidos principais: (a) “obter, adquirir, prover” algo para si mesmo ou para outra pessoa; (b) “tratar de, cuidar de, tomar conta de” algo; (c) especialmente com o particípio passado, *besorgt*, “estar ansioso, perturbado, preocupado” com algo. O infinitivo substantivado é *das Besorgen*, “ocupação” no sentido de “ocupar-se de ou com” algo. 3. *Fürsorge*, “preocupação”, é “cuidar ativamente de alguém que precisa de ajuda”, portanto: (a) o “bem-estar” organizado pelo estado ou por corporações de caridade (cf. ST, 121): (b) “cuidado, preocupação”²⁰.

Vemos que em Heidegger as três palavras se inter-relacionam. Mas, o cuidado (*Sorge*) surge como modo básico de *ser* do *Dasein*, estando presente na ocupação (*Besorgen*) e na preocupação (*Fürsorge*), como inseparável destas, além de ser membro dominante da tríade.

Para Heidegger, o *cuidado* é tão essencial e constitutivo do ser humano, que ele usa uma metáfora “pastoral” para se referir a isso. Para ele, o tipo de relação que o ser humano possui com o *ser* – particularmente o modo como o cuida e resguarda – o distingue de outros entes. Por isso, o ser humano é “Pastor do Ser”:

O ser humano não é senhor do ente. O ser humano é o pastor do *ser*. Nesse “menos” o ser humano não só não perde nada, como ganha por chegar à verdade do *ser*. Ganha a pobreza essencial do pastor, cuja dignidade consiste em ser chamado pelo próprio *ser* para o cuidado de sua verdade (tradução nossa)²¹.

²⁰ INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**, p. 26.

²¹ “El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser. En este “menos” el hombre no sólo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del

Ao contrário da atitude vigente na Modernidade iluminista, o que Heidegger propõe é que, na condição de Pastor do Ser, não é função do *Dasein* agir no mundo de modo a reger e manipular o *ser*. Ao contrário, sua tarefa é colocar-se à escuta do *ser*, pois a “pobreza essencial do pastor” designa sua atitude efetivamente cuidadora, e não dominadora. Portanto, dizer que o *Dasein* é o único para quem a pergunta a respeito do *ser* se coloca como uma questão não significa posicionar-se como um “questionador” dos entes, ao modo moderno, com o intuito de exercer domínio sobre o mundo, como já observamos. Então, trata-se mais de um “escutar” do que um “questionar”.

É claro que o projeto heideggeriano não deve ser absolutizado. Não se afirma, portanto, que a atitude inquiridora seja, necessariamente, dispensável. Em grande medida, o conhecimento de que dispomos hoje, e que muito nos beneficia, é o resultado de uma postura inquiridora. Entretanto, a crítica de Heidegger é pertinente na medida em que nos mostra que o caminho trilhado pelo pensamento ocidental exagerou nessa atitude desbravadora e dominadora. E o influxo disso, sem dúvida, pode ser notado nas relações humanas, e no modo como entendemos o conceito de cuidado.

3. A fragilidade do cuidado essencial

Na primeira parte tentamos explicitar o “lugar” a partir de onde o conceito de *cuidado* como *ação de cuidar* tem sido construído. A força do sujeito moderno, manifesta em sua *ação* e protagonismo sobre a ordem objetiva ajudou a consolidar o ambiente no qual se passou a interpretar o mundo. Partimos, assim, do pressuposto de que tal ambiente também ajudou a determinar a maneira como concebemos o *cuidado* que, de alguma forma, predomina nas formulações teológicas atuais. Na segunda parte, buscamos na *Sorge* heideggeriana bases para a proposição de um conceito de *cuidado* como *modo-se-ser*. Esta proposta

ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidade consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad” (HEIDEGGER, 2000, p. 18).

não se apoia na *ação* do sujeito, mas está presente em sua própria constituição, o que desestabiliza a idéia de sujeito tal qual vista pela Modernidade. Neste momento, gostaríamos de pensar porque, então, ver o *cuidado-como-ação* é insuficiente e, em face disso, qual a alternativa que se apresenta.

3.1. O Problema das Ações Estratégicas

A primeira razão pela qual considero o conceito de *cuidado-enquanto-ação* como um limite à reflexão é que há ações que, no dizer de Habermas, são “estratégicas”²². Nesse sentido, é possível a alguém, ou a um grupo, agir cuidadosamente, sem que isso revele o *cuidado essencial*. Ou seja, é possível expressar certa generosidade nas ações, mas fundamentalmente por razões egoístas. Principalmente no Brasil são relativamente comuns, entre os nossos políticos, as ações estratégicas. São ações pretensamente misericordiosas, mas que, na verdade, ocultam o interesse pelo poder e pela fortuna. Afinal, alguém que parece proteger determinados grupos sociais, como plataforma política, não pode ser considerado dotado do *cuidado essencial*. Nesse caso, o agir não seria orientado pelo valor incondicional do outro, nem revelaria a essência do humano, mas na verdade apenas o seu descaso. Na opinião de Leonardo Boff, os problemas contemporâneos que normalmente comprometem a construção da identidade humana são resultado do descuido, descaso e abandono, características de nossa crise civilizacional²³.

Portanto, concentrar-se na atitude ou mesmo na ação de cuidar pode, frequentemente, mascarar o *cuidado essencial*. E isso tem repercussões práticas: se o *cuidado* enquanto tal se manifesta plenamente na

²² Não assumo aqui o conceito de ação, em todos os seus desdobramentos, tal qual desenvolvido por Habermas. Apenas faço referência a uma de suas “dimensões da racionalidade da ação”: a dimensão estratégica, por considerar que, nesse caso, expressa o que desejo indicar. Para Habermas, a racionalidade estratégica desconsidera a importância da validade dos meios e fins desejados. Indica, assim, aquelas ações que escondem os verdadeiros interesses.

²³ Cf. BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra**. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 18.

ação de cuidar, isso pode dar a falsa impressão de que quando ajo assim, necessariamente estou cuidando. Esse “caminho”, frequentemente, favorece a banalização da ideia de cuidado, que, nesse caso, se manifesta nas ações caridosas de pessoas e instituições, mas que é apenas uma maneira alternativa de manter o mesmo descaso para com o outro. Nesse sentido, a velha estratégia de colonização e “encobrimento” do outro, que gerou tantos genocídios, apenas transfigura-se numa aparente generosidade que continua manifestando o mesmo descuido. Então, não há dúvidas de que tal conceito favorece a hipocrisia, e aumenta a crise civilizacional mencionada por Boff.

3.2. O Cuidado Pela “Negligência”

A segunda razão que fundamenta nossa opção por um conceito de cuidado como *modo-de-ser* é o fato de que podemos cuidar também por uma espécie de “negligência benigna”. Ou seja, se por um lado, nem toda a ação revela o *cuidado essencial*, por outro, mesmo a não-ação poderia revelá-lo. O que quero dizer é que é possível, em alguns momentos, não agirmos cuidadosamente e exatamente por isso manifestarmos o *cuidado essencial*. As ciências do comportamento, por exemplo, conseguiram traduzir essa ideia em método: o método não-diretivo. Trata-se, portanto, de abrir possibilidades para que o consultante, por si só, construa o seu próprio caminho para a cura. Abre-se mão, portanto, de uma participação mais *ativa* do cuidador com vistas ao estabelecimento de um “espaço terapêutico”, afinal, o crescimento do outro demanda espaço. Quando ocupamos todo o espaço, já não é mais possível se falar de *outro* – o que temos, então, é uma mera repetição da *identidade* (a do cuidador).

Portanto, essa “negligência” não significa descuido ou completo abandono – mesmo que em alguns momentos essa seja a sensação humana –, pelo contrário, constitui-se “instrumento” do *cuidado essencial*. Quem age assim, não o faz por crueldade e frieza, antes sofre aquela dor presente apenas em quem verdadeiramente ama. Podemos assumir, como paradigma, a própria “negligência” do Pai em relação a Jesus. Em Marcos 15,34, lemos: “E, à hora nona, Jesus exclamou com grande voz, dizendo: Eloí, Eloí, lamá sabactâni? que, traduzido, é: Deus

meu, Deus meu, por que me desamparaste?”. Com tamanha “negligência”, Deus estava demonstrando o seu *cuidado* não só por Jesus, mas por toda a humanidade.

3.3. O cuidado pela afetação

A terceira razão pela qual preferimos aqui o conceito de cuidado como *modo-de-ser* justifica-se no fato de que não só cuidamos quando deixamos de agir, mas também quando sofremos a ação. Falamos, portanto, de um *cuidado pela afetação*.

A expressão grega *páthos*, traduzida aqui por afetação, diz respeito a um suportar, sofrer, ser tocado. Normalmente, algo em relação ao qual não se tem controle. É nesse sentido que se pode dizer que a arte não é uma faculdade humana, mas possibilidade que se impõe mediante uma força coercitiva da natureza. No contexto da arte, portanto, diz respeito ao “elemento emocional que constitui o tópico essencial de um trabalho literário”²⁴. Está presente, por exemplo, quando afirmamos que “há *páthos* numa determinada escultura ou música” – ou seja, “nos sentimos *afetados* por aquela escultura” ou “nos sentimos *tocados* por aquela música”.

O *cuidado-como-afetação* não só abre mão da ação, como também se manifesta na abertura do indivíduo ao padecimento da ação, afinal, também há valor terapêutico no sofrimento. Escrevendo, por exemplo, sobre o significado de um ministro no mundo atual, Henri Nouwen opõe a tradicional imagem do cuidador “distante e contido” àquele que oferece aos seus irmãos os próprios ferimentos, como fonte libertadora²⁵.

Gostaria de sugerir uma metáfora para a compreensão da importância do *cuidado-como-afetação*, não só como maneira de orientar os relacionamentos interpessoais, mas também para nos referirmos à relação de cuidado do cristianismo para com o ser humano contemporâneo. Trata-se daquilo que poderíamos aqui chamar de “abordagem alopatia” e “abordagem homeopática”. Conhecemos a distinção. No caso

²⁴ BUENO, Francisco da Silveira. **Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa**. São Paulo: Editora Brasília Ltda, 1974, vol. 7, p. 2917.

²⁵ Cf. NOUWEN, Henri J. M. **O sofrimento que cura**. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

da primeira, trata-se de um método terapêutico baseado no princípio da “contraposição”. Ou seja, a cura é o resultado do uso de remédios que produzem no organismo um efeito contrário ao da doença que está sendo combatida. No caso da segunda, temos um método fundado no princípio da “comunhão”, em que se usam em pequeníssimas doses, substâncias que se usadas em quantidade expressiva produziriam nos pacientes sintomas semelhantes aos da doença que está sendo combatida.

A analogia parece clara: nossos métodos de cura refletem mais uma abordagem alopática do que homeopática. Fomos acostumados a nos portarmos apologeticamente, e isso também trouxe repercussões ao cristianismo em sua vocação de cuidar. Somos quase sempre levados a propor cura às pessoas mediante elementos que se contrapõem ao mal que queremos combater: aos tristes e desanimados propomos alegria; aos doentes, a saúde; aos quebrantados, a edificação; aos perdidos, a salvação (e a lista poderia ir longe!). E é preciso ressaltar que essa abordagem não é, necessariamente, um problema, assim como não se quer afirmar aqui que o cuidado também não se manifeste em ações de cuidar. Mas, ao mesmo tempo, é preciso assinalar o fato de que numa sociedade altamente secularizada o cristianismo tem perdido muito por abrir mão de uma abordagem do tipo “homeopática”. Tal abordagem se caracteriza por um *cuidado* que se expressa também mediante a comunhão nos sofrimentos. Isso significaria chorar com os que choram (mais do que apenas enxugar suas lágrimas); sofrer com os que sofrem (mais do que eliminar o sofrimento); manifestar ao outro nosso quebrantamento (e não apenas querer edificar); não ocultar nossos extravios (melhor do que apenas ofertarmos a salvação).

Somos informados por Isaías que *pelas feridas do Messias nós fomos curados* (cf. Is 53:5). Isso significa que, ao contrário de um cuidado baseado na “força do cuidador”, herança da Modernidade Iluminista, somos continuamente cuidados pela fragilidade de Cristo. Portanto, não é mais a força do sujeito a responsável pela cura, mas sua fundamental fraqueza.

Conclusão

Com o presente artigo discutimos uma questão problemática para a Teologia Prática: o fato de recorrentemente lidarmos com um conceito de cuidado que se orienta predominantemente pela *ação de cuidar*. Vimos como a Modernidade fora responsável por um jeito “forte” de lidar com o outro, baseado na exploração e dominação. Sugerimos, assim, um conceito de cuidado baseado nos *modos-de-ser* do humano, que além enfraquecer o sujeito acostumado à maneira iluminista de ser, abre mais possibilidades de reflexão. As reflexões aqui apresentadas, é claro, demandam maior aprofundamento, o que significa que é necessário continuar discutindo o tema do *cuidado*, principalmente numa cultura que aprendeu a lidar com o mundo a partir de sua compreensão “forte” do *ser*.

Referências

- BACON, Francis. **Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. Trad. de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Col. Os Pensadores).
- BAUAB, Fabricio Pedroso. **Da geografia medieval às origens da geografia moderna: contrastes entre diferentes noções de natureza, espaço e tempo**. 2005. Tese (doutorado). Presidente Prudente, 2005, p. 46. Disponível em: http://www4.fct.unesp.br/pos/geo/dis_teses/05/05_FABIO_CESAR_ALVES_DA_CUNHA.pdf. Acesso em: 18 set 2011.
- BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra**. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 18.
- BOUTOT, Alain. **Introdução à filosofia de Heidegger**. Lisboa: Europa-América, 1993.

- BUENO, Francisco da Silveira. **Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa**. São Paulo: Editora Brasília LTDA, 1974, vol. 7.
- DUBOIS, Christian. **Heidegger: introdução a uma leitura**. Tradução de Bernardo Barros Coelho de oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- ARAÚJO, Carlos Alberto Ávila. A ciência como forma de conhecimento. *Ciências e Cognição*, Rio de Janeiro, ano 3, v. 8, pp. 127-142, agosto de 2006. Disponível em: < <http://www.cienciasecognicao.org/ciencogn.htm>>. Acesso em: 22 jul. 2008.
- HOCH, Lothar Carlos. Reflexões em torno do Método da Teologia Prática. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Teologia Prática no contexto da América Latina**. 2ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007, p. 20.
- INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Revisão técnica de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- INWOOD, Michael. **Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- NOUWEN, Henri J. M. **O sofrimento que cura**. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2007.
- REALE, Giovanni; ANTISSEI, Dario. **História da filosofia: do romantismo até nossos dias**. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2003, vol. 3.
- ROCHA, Abdruschin Schaeffer. **Hermenêutica do cuidado pastoral: a paradoxalidade da hermenêutica contemporânea**. 2010. 164f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010.