

eQuodlibet

CUIDADO, TECNOLOGIA, TERAPIA

CARE, TECHNOLOGY, THERAPY

JOAQUIM BRAGA E MARCELA UCHÔA (ED.)



IEF

INSTITUTO DE
ESTUDOS FILOSÓFICOS

(Página deixada propositadamente em branco)

CUIDADO,
TECNOLOGIA,
TERAPIA

CARE,
TECHNOLOGY,
THERAPY

Joaquim Braga
Marcela Uchôa
Editores

Título: Cuidado, Tecnologia, Terapia/Care Technology, Therapy

Editores: Joaquim Braga e Marcela Uchôa

© dos autores dos respectivos capítulos

Capa e design gráfico: IEF

Coleção: eQVODLIBET 15

INSTITUTO DE ESTUDOS FILOSÓFICOS – UNIDADE DE I&D

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

iestudosfilosoficos@gmail.com

1ª edição: Junho de 2023

ISBN: 978-989-53301-3-3

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8010447>

CUIDADO,
TECNOLOGIA,
TERAPIA

CARE,
TECHNOLOGY,
THERAPY

Joaquim Braga
Marcela Uchôa
Editores

(Página deixada propositadamente em branco)

Sumário

Prefácio 9

Joaquim Braga e Marcela Uchôa

1. Carlo Botrugno

Homo medicus digitalis: Desafios e paradoxos da saúde digital nas sociedades desiguais 13

2. Vasco Cordovil Cardoso

Cuidado de si e vontade de verdade – um nó apertado visto a partir de Kierkegaard 41

3. Paulo Alexandre e Castro

Care and Transhumanism: Will My Emotional Mind Change? 67

4. João Emanuel Diogo

Sobre as condições em que não cuidar é o único cuidado possível 83

5. António Dores

O panóptico de Bentham e os cuidados modernos 99

6. Beatriz Rayón Viña

Communication and Disconnection in the 21st Century Society 137

7. Catarina Rebelo

Vulnerabilidade e empatia: o valor da empatia nas práticas de cuidado 157

Sobre os autores 173

(Página deixada propositadamente em branco)

PREFÁCIO

As dificuldades que se colocam à formação de uma consciência de vulnerabilidade residem já na própria esfera de constituição da percepção humana. A nossa percepção, sendo mediada por díspares formas e meios de articulação, sociais e culturais, não é, apenas, uma alavanca fundamental para a tomada de consciência dos eventos que ocorrem no nosso espaço existencial, como, também, surge, muitas vezes, associada a um movimento contrário que a inviabiliza. No nosso tempo, o *sentimento de controlo*, potenciado pela crescente massificação do uso dos dispositivos tecnológicos, parece gerar um efeito paradoxal na forma de compreender os fenómenos, nomeadamente aqueles que, em termos de alarme social, partilham uma natureza idêntica, como, por exemplo, o hiperfenómeno do aquecimento global. Entre o extremo sentimento de controlo alimentado pelos novos dispositivos tecnológicos e o sentimento de descontrolo despertado pelas questões emergentes, situa-se uma *tensão existencial* que subtilmente nos tolhe a visão holística dos fenómenos, como se os problemas perdessem o seu grau de perigosidade a partir do momento em que se deixam perscrutar pelas lentes da tecnologia e, inversamente, o recuperassem quando nós próprios somos por eles atingidos. Este segundo momento aponta, desde logo, para o paradigma da visibilidade adstrito à sociedade moderna, o qual sempre esteve associado à ideia de controlo.

Ora, uma das questões relevantes é a de saber até que ponto essa tensão existencial afecta o próprio sentimento de vulnerabilidade e a adopção de comportamentos e práticas de cuidado, formais e informais. Seremos levados a crer que, graças aos avanços técnico-científicos, a vida e a sociabilidade dos seres são enlaçados por um mesmo processo de convergência, constitui uma resposta descomprometida e desresponsabilizada para com a vida dos vindouros e das condições planetárias que a possibilitam. O conceito de vulnerabilidade alerta-nos já para o horizonte temporal do cuidar da humanidade: o presente, enquanto tempo da percepção do mundo, deve ser acoplado ao futuro – o tempo da condição do mundo. Uma consciência de vulnerabilidade deve, pois, integrar a distinção entre os que, já vulnerabilizados, sentem a sua condição ser agravada e os que, pela primeira vez, se tornam vulneráveis. Tal distinção, embora com pouco eco político, é indispensável para a organização social do cuidado, quer na dimensão institucional quer na dimensão informal.

Os textos que neste volume se reúnem partilham do amplo escopo de repensar o conceito de cuidado – incluindo o *cuidado de si* – à luz do de vulnerabilidade, tendo como referência os contextos terapêuticos institucionais e as esferas da vida privada. A questão tecnológica é devidamente assinalada em ambos os casos e alavanca a própria necessidade teórica de análise das novas formas de conjugação do verbo “cuidar”. Muitas dessas formas são dadas pelo mundo digital e pela telecomunicação. Uma vez que se prolonga no tempo e inscreve tanto na vida social dos seres como nas condições ambientais que a suportam, uma reflexão sobre o cuidado exige, sempre, a identificação dos contextos, das relações e dos meios nucleares que situam e suportam as práticas de cuidar. Tal identificação é, igualmente, necessária, para a observação das repercussões estruturais que todos

esses elementos provocam na percepção que o humano tem de si e dos outros. Ao considerarmos esses efeitos – por vezes, menos visíveis ou invisibilizados pelos limites empíricos da digitalização e da telecomunicação – surgem possibilidades de investigação, filosóficas e interdisciplinares, que articulam a formação da consciência de vulnerabilidade com a criação de valores e práticas de cuidar.

Como a recente pandemia nos mostra – e da qual os autores destes capítulos retiram inúmeras referências para a elaboração das suas propostas teóricas –, a natureza social do cuidado não se encontra circunscrita aos comportamentos e sentimentos virtuosos. Um estudo empírico sobre as consequências psicológicas da pandemia dos últimos anos, liderado por investigadores da Universidade de Coimbra e intitulado “Fears of compassion magnify the harmful effects of threat of COVID-19 on mental health and social safeness across 21 countries”, concluiu que o medo da compaixão e auto-compaixão aumentou os efeitos nocivos na saúde mental dos indivíduos, potenciando a ansiedade, o *stress* e, até mesmo, a depressão. Como se lê na introdução do artigo, “apesar de a compaixão poder ser um factor de protecção, inversamente, o medo da compaixão aumenta a vulnerabilidade ao sofrimento psico-social e pode ampliar o impacto da pandemia na saúde mental”. A estranheza das emoções, provocada pela generalização do medo, conduz a um distanciamento social auto-imposto e à negação do papel do outro na geração de equilíbrios afectivos. De facto, quando o medo se enquadra no cenário bélico hobbesiano e traz à expressão a célebre máxima de Plauto – *Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit* –, é porque as pulsões do *ego* se sobrepõem às do *alter*, impossibilitando a formação dos sentimentos sociais, os quais, dada a sua natureza compósita, redundam da conjugação de várias emoções básicas. Nesse sentido, devemos ter sempre em men-

te o preceito ético que, em *Soi-même comme un autre*, Paul Ricœur prescreve à condição humana, segundo o qual a vida autêntica reside em agir “avec et pour autrui dans des institutions justes”.

Porque os capítulos deste volume apresentam relevantes contributos para a fundação de uma filosofia do cuidado, os editores manifestam o seu agradecimento a todos os autores, assim como ao coordenador da Unidade de Investigação Instituto de Estudos Filosóficos, Prof. Dr. Mário Santiago de Carvalho, pela forma como tem acolhido e promovido actividades que nos levam a pensar o cuidado.

Coimbra, Fevereiro de 2023
Joaquim Braga e Marcela Uchôa

CAPÍTULO 1

HOMO MEDICUS DIGITALIS

DESAFIOS E PARADOXOS DA SAÚDE DIGITAL NAS SOCIEDADES DESIGUAIS

Carlo Botrugno

Abstract: This work aims at shedding light on the deterministic vision about the benefits of technological innovation processes in industrialized countries by entrenching it with a trend that has permeated the organization, management and functioning of contemporary healthcare systems, that is the commodification. Such a vision refers to a naive perspective of medical epistemology and medical practice and reinforces the belief that the patient's body works as a machine in the Cartesian manner, and the disease is not but a failure that can be repaired mechanically. The key chosen to reflect on this relationship from a critical perspective is that offered by the notion of *homo medicus*, which will be recalibrated in a “digital” fashion. This allows to assess the weight of the transformations resulting from the diffusion of health services mediated by information and communication technologies, paying attention to the relationships of meaning that its use establishes with respect to trends in the commodification of health.

Keywords: commodification, homo medicus digitalis, medicalization, inequalities, digital divide, digital health, telemedicine.

1. Introdução

Em junho de 2018, tive a oportunidade de participar numa reunião de especialistas organizada pelo Regional Office for Europe da Organização Mundial da Saúde (OMS), sobre a construção de uma *Roadmap for the Digitalization of National Health Systems in Europe*.¹ A reunião contou com a presença de funcionários do governo dos Países envolvidos com competências em saúde digital e informatização da prática médica. Cada um deles contribuiu para traçar o quadro da situação interna, para depois concluir com a esperança de que o desenvolvimento das respetivas políticas nacionais para a digitalização dos sistemas de saúde pudesse avançar rapidamente, possivelmente graças ao apoio da própria OMS.

Surpreendentemente, porém, com exceção de uma menção (obrigatória) à questão da proteção de dados pessoais, durante o encontro não foram levantados problemas ou questões críticas no campo da digitalização na saúde, apesar de uma literatura ampla e transversal ter destacado que as implicações dessa forma de inovação ainda precisam de ser adequadamente avaliadas, sobretudo do ponto de vista ético-jurídico (e.g. Lateef; Kaplan; Botrugno, “Towards an Ethics for Telehealth”). Além disso, no que se refere à conveniência económica dos serviços digitais inovadores, não parece supérfluo lembrar que os custos exigidos para sua introdução na prática quotidiana permanecem consideráveis, apesar das promessas de economia que muitas vezes os acompanham.² Durante o encontro, alguns sinalizaram a oportunidade de explorar a internet para fortalecer as “habilidades” dos pacientes – aqui a referência obrigatória é ao tão falado “empoderamento”. Em particular, entre as várias propostas apresentadas a este respeito, foi sublinhada a necessidade de tornar o conhecimento médico facilmente acessível *online*, para que qualquer pessoa – “através de uma simples

pesquisa no Google” – possa obter *feedback* sobre o seu caso sem “ter de consultar necessariamente um médico”.

A meu ver, esta proposta remete a uma visão ingénuo tanto da epistemologia quanto da própria prática médica, uma visão dentro da qual o corpo do paciente é concebido à maneira cartesiana como uma “máquina”, e a doença não passa de uma “falha” que pode ser reparada “mecanicamente”, através de intervenções cirúrgicas ou farmacológicas (Wilson e Holt; Evans et al.; Botrugno, “Innovazione tecnologica”). Nesta visão, a inovação tecnológica é entendida, por um lado, num sentido determinístico, ou como um processo linear que consiste na introdução de um objeto x num contexto y, que por sua vez gera um efeito z; por outro lado, é entendida como um fenómeno de natureza “neutra”, ou seja, desprovido de valores, e desprovido de interesses diferentes do “progresso da sociedade”, entendido genericamente (Suchman e Bishop; Sucham et al.; Botrugno et al., “The Telehealth Brazil Networks”).

Para além do episódio acima referido, este tipo de visão é relevante para os propósitos da presente reflexão na medida em que surge da intersecção entre orientações institucionais, estratégias públicas, interesses privados e literatura especializada sobre ciências da computação médica e da engenharia. Inconscientemente ou não, uma “retórica da inovação tecnológica” forma-se a partir desta intersecção, que enfatiza o potencial da tecnologia em detrimento das repercussões que a sua introdução pode induzir a nível económico, político, social, cultural, ético e jurídico. Como se argumenta na continuação desta reflexão, esta retórica é tão penetrante que produz o efeito de um enorme viés público que, na maioria das vezes, favorece os interesses dos sujeitos que contribuem para a sua definição, favorecendo uma difusão acrítica das novas tecnologias, com o resultado de promover uma profunda reestruturação dos sistemas de saúde contemporâneos e, sobretudo, da relação entre o público e o privado (Pellegrino; Lown).

Nesse contexto, portanto, o principal objetivo deste trabalho é relacionar tal visão tecnológico-determinista, e a correlata retórica da inovação, com uma tendência que se insinuou em todos os níveis de organização, gestão e funcionamento dos sistemas de saúde dos países industrializados, ou seja, a chamada *commodification*. Este termo consolidou-se na sua especificidade dentro de uma vasta literatura (Jasso-Aguilar e Waitzkin; Esposito e Perez), designando a tendência de transformar recursos ou bens materiais ou imateriais, incluindo o acesso a eles, em *commodity* – ou seja, um bem ou serviço – e, portanto, em algo que pode ser produzido e adquirido no mercado. A chave eleita para refletir sobre essa relação em perspectiva crítica é aquela oferecida pela noção de *homo medicus*, a qual evoca um indivíduo que, cada vez mais, é chamado a assumir as próprias condições de saúde-doença por meio do envolvimento numa série de atividades – como formas de “prevenção ativa” e monitorização de parâmetros vitais – que tendem a borrar as fronteiras convencionais entre o cuidado que cada pessoa tem de si e a utilização dos serviços de saúde convencionais (Peretti-Watel e Moatti).

Para os propósitos deste trabalho, porém, essa noção será recalibrada numa perspectiva “digital”, ou seja, repensada para avaliar o peso das transformações decorrentes da difusão dos serviços de saúde mediados pelas tecnologias de informação e comunicação, prestando atenção às relações de sentido que o seu uso estabelece no que diz respeito às tendências de mercantilização da saúde.

2. *Commodification* e medicalização: uma lógica incremental

A *commodification*, conforme descrita na introdução deste trabalho, deve ser considerada na sua dimensão processual, ou seja, como um

fenómeno pelo qual recursos e bens que num determinado momento estão “disponíveis” ao público – e, portanto, são acessíveis, ainda que sob certas condições – convertem-se em “mercadoria” ou serviço de produção em massa, tornando-se objeto de lucro para quem os oferece, e item de despesa para quem é forçado ou induzido a adquiri-los no mercado (Christiansen; Timmermans e Almeling).

Quando se pensa na *commodification* em saúde, deve-se observar que o objeto deste fenômeno pode ser múltiplo, pois um sistema de saúde é constituído por um complexo de recursos (humanos, materiais e imateriais), bens, serviços, saberes, práticas e valores, cuja organização visa garantir a saúde das pessoas, nas diversas formas que a concretização deste objetivo possa exigir (Pellegrino; Evans e Stoddart). Como se sabe, as sociedades contemporâneas destinam grande parte dos seus recursos económicos à produção e distribuição de bens, atividades, serviços, recursos e meios voltados à prevenção, tratamento e manutenção da saúde da população.

Nesse sentido, pode-se dizer que a “saúde” representa uma indústria (Evans e Stoddart 1347), o que nos permite compreender a proximidade entre a *commodification* e a organização dos sistemas de saúde modernos. Por outro lado, deve-se lembrar que o próprio surgimento da *commodification* remonta à crise económica que atingiu as economias ocidentais na virada dos anos 1980 e, portanto, à consolidação correlata de lógicas liberais que contribuíram para reestruturar profundamente a ideia, o peso e a atuação global dos sistemas públicos de saúde, abrindo espaço para a atuação de entidades privadas que oferecem bens e serviços em regime competitivo, ou com fins lucrativos (Ferreira e Mendes; Ballandi).

Embora não seja possível aqui detalhar o surgimento e a consolidação de tais lógicas, é preciso lembrar que, especialmente nas últimas três décadas, a transferência de bens e serviços do âmbito de atuação

e abrangência dos sistemas públicos de saúde à saúde privada tem crescido em volume e importância, como atesta o aumento progressivo dos gastos diretos saúde do cidadão, mesmo em países com sistemas de saúde universalistas como os europeus.

Para alguns autores (Pellegrino), o fortalecimento das tendências de *commodification* da saúde deve ser relacionado ao surgimento do *managed care*, modelo surgido no final do século XX nos Estados Unidos. Na perspectiva do *managed care*, a assistência à saúde é oferecida nas mesmas condições de qualquer outra mercadoria disponível no mercado, o que implica que os provedores de bens e serviços competem livremente ao oferecer aos pacientes, como consumidores, a possibilidade de escolher quantos e quais usar. O funcionamento desse modelo parece ser uma expressão direta da teoria de Adam Smith, segundo a qual a busca de interesses individuais se traduz, a longo prazo, num benefício mais amplo para a comunidade. Aqui, porém, deve-se ressaltar que, diferentemente de outras atividades públicas, que também podem ser atraídas para a órbita da *commodification*, a assistência à saúde se caracteriza, por um lado, pelo total envolvimento biológico, psicossocial e espiritual intrínseco ao exercício da própria prática médica e, por outro, correlativamente, à condição de vulnerabilidade vivenciada pelo paciente, o que o leva a confrontar-se com a ideia de finitude do ser humano.

A implantação da *commodification* nos sistemas de saúde contemporâneos pode assumir formas evidentes – aqui a referência é sobretudo a algumas técnicas de *marketing*, incluindo práticas de *influencing* e *targeting* comerciais ou, mais simplesmente, a concessão de patrocínios e doações monetárias – ou de formas sub-reptícias, incluindo acesso a cargos que permitam a participação nos processos de tomada de decisão e na definição das normas que regem o funcionamento e organização dos sistemas de saúde. Essas formas de

condicionamento, de facto, podem afetar aspetos fundamentais, incluindo a definição da relação entre o público e o privado, a adoção de determinadas políticas de saúde e até a própria definição do que deve ser considerado “saúde” e “doença” (Botrugno, “Il diritto alla salute”; Esposito e Perez). Já se sabe, a este respeito, que o poder económico das grandes *corporations* (Donders; Santoro; Sassen) – na área da saúde e fora dela – é de molde a condicionar o que se definia como a “janela do discurso” (Russell), ou seja, as narrativas dominantes das quais podem depender tanto a definição de políticas públicas quanto a adoção de comportamentos e escolhas por parte do indivíduo. Por outro lado, a relação que esses sujeitos mantêm com as instituições e autoridades públicas permanece ambivalente. Com efeito, se por um lado os particulares são habitualmente os titulares de pedidos de desregulamentação – que visam eliminar o maior número possível de entraves à sua atividade económica –, por outro lado, estes últimos devem em todo o caso poder “contar” com o poder de regulamentação das instituições públicas para toda uma série de circunstâncias relativas, por exemplo, à autorização e comercialização dos produtos e serviços oferecidos.

2.1. Medicalização, *disease mongering* e *health consumerism*

A *commodification* deve ser investigada juntamente com uma outra tendência com a qual está intimamente relacionada, a saber, a chamada “medicalização”. Em sentido genérico, a expressão refere-se à definição de um problema ou de uma questão específica em termos médicos, geralmente sendo um distúrbio ou condição patológica. Mais especificamente, a noção de medicalização consolidou-se em sentido crítico graças à reflexão teórica elaborada desde a década de 1970 por autores como Peter Conrad, Thomas Szasz e Ivan Illich. Como

se sabe, este último em particular tem descrito a medicalização das sociedades contemporâneas como uma “némesis”, ou melhor, uma vingança da própria arte de curar cujos excessos são finalmente dirigidos contra os próprios pacientes. Voltando a esse tipo de perspectiva, Silvio Garattini³ define “medicalização” como uso de diagnóstico, terapia e reabilitação sem evidência de eficácia. Portanto, para Garattini, a medicalização surge da crença de que “existe um remédio para todo o estado de mal-estar, insatisfação ou desconforto; também se expressa como obstinação terapêutica quando não há mais esperança de obter um benefício”. Por outro lado, alguns autores têm destacado que a expansão da intervenção médica para áreas antes dela excluídas não deve necessariamente ser vista em sentido negativo (van Dijk et al.). Outros têm destacado com propriedade que a medicalização se refere a processos de natureza complexa, ambígua e não única, do que decorre a insuficiência de análises baseadas no mero domínio da profissão médica sobre os pacientes (Faulkner).

No plano conceptual, porém, pode-se dizer que a medicalização encontrou terreno fértil na progressiva dissolução da fronteira entre o normal e o patológico, que serviu de pendão para o surgimento da ideia de vigilância sanitária – ou mesmo *surveillance medicine* – que ocorreu no início do século 20. Para David Armstrong, em particular, os esforços para dissolver a dicotomia normal-patológico (Canguilhem) são particularmente evidentes após a Segunda Guerra Mundial, especialmente quando se considera o fascínio exercido pelo enfraquecimento da distinção entre paciente e pessoa, juntamente com a correspondente lógica binária que separava a saúde da doença. Nessa perspectiva, a constatação de que “o paciente era indissociável da pessoa” teria levado à transformação de cada indivíduo em paciente potencial, o que, por sua vez, teria servido como pré-requisito fundamental para a inclusão de um público mais amplo de assuntos no campo da

investigação médica. Não é por acaso, de facto, que a medicalização em saúde tem sido muitas vezes associada ao chamado comércio de doenças (Esposito e Perez), que alude literalmente à criação de novas doenças através da transformação de condições intrínsecas ao desenvolvimento e/ou envelhecimento humano em sintomas e estados patológicos (Moynihan et al.; R. Smith).

Embora conceptualmente distintos, de facto, é possível afirmar que a medicalização e a mercantilização correspondem ambas a fenómenos caracterizados por uma “lógica incremental”. Com efeito, se a primeira assenta essencialmente numa expansão do âmbito da prática médica, a segunda partilha da mesma lógica de acumulação típica da economia capitalista, extraíndo racionalidades que se inspiram diretamente no mercado enquanto princípio regulador (e desregulador), bem como um mecanismo para alocação mais eficiente dos recursos disponíveis (Jasso-Aguilar e Waitzkin). Portanto, tanto a medicalização quanto a *commodification* evocam uma visão a partir da qual se acredita que a utilização de um maior número de serviços de saúde pode equivaler a uma melhor proteção da saúde humana. Nesse sentido, pode-se dizer que ambos os fenómenos alimentam uma perspetiva consumista, que desagua nas tendências gerenciais recentemente consolidadas nos sistemas públicos de saúde nas últimas duas décadas (Botrugno, “Il diritto alla salute”). A um olhar atento, de facto, parece evidente que a convergência desses fenómenos – *commodification*, medicalização e *consumerism* – tem feito com que a relação entre o doente e o sistema de saúde se caracterize cada vez mais como uma relação contratual, aquela entre o utente e o organismo prestador de serviços, o que também tem contribuído para aumentar a separação entre a doença e o político, económico, culturais e sociais que o co-constituem. Nessa perspetiva, a doença é desvinculada do contexto em que o indivíduo se encontra imerso – o seu “mundo vital” – e convertida em condição

individual, a ser tratada por meio do conhecimento oferecido por uma ciência, a médica, conceituada, de forma demasiado ingênua, como um conhecimento objetivo e livre de outros interesses que não o da cura (Richards et al.).

3. *Homo medicus* e *prosumer*: além da retórica da “ativação digital”

Na introdução deste trabalho antecipou-se que a chave escolhida para refletir sobre a relação entre inovação tecnológica e *commodification* é aquela oferecida pela noção de *homo medicus*, figura que metaforicamente evoca um paciente que se torna gestor da sua própria saúde – ou, para recordar Michel Foucault, “empresário de si mesmo” (Foucault). De facto, se até há poucos anos o paciente se limitava a “contribuir” para a recolha de sintomas feita pelo médico, hoje ele é cada vez mais induzido a empreender percursos inovadores de “cuidado-gestão-responsabilidade” em que se inserem atividades de natureza e finalidade diversas – educação, promoção e prevenção da saúde –, a adesão às quais pressupõe certas competências (literacia em saúde, capacidade de autodeterminação, etc.) e a disponibilização de certas oportunidades (acesso à informação, recursos económicos e sociais, etc.). Esta estratégia de “ativação” refere-se de forma enfática, e muitas vezes retórica, não apenas à ideia de cuidado centrado no paciente, mas, de forma mais geral, àquela pela qual este finalmente se torna “protagonista” da sua própria saúde. No entanto, por detrás da ativação do paciente – que em termos teóricos representa um objetivo tão marcante quanto desejável – está o que pode ser entendido como uma autêntica mudança de paradigma, pois, paradoxalmente, a adesão ao modelo do *homo medicus* remete a uma noção de saúde que é constitutivamente incompleta, ou em perpétua suspensão, pois

o ponto de partida deixa de ser o “estado de saúde” para passar a ser a “condição de risco” a que está exposto (Diprose et al.).

Como já foi referido, a emergência deste novo paradigma parece dever-se em grande medida à influência exercida pela indústria médica no seu conjunto, que hoje inclui uma miríade de atores, desde as mais conhecidas empresas farmacêuticas a empresas produtoras de dispositivos médicos, passando por empresas que oferecem serviços, inclusive de natureza previdenciária, oferecidos para complementar o nível de proteção à saúde garantido pelos sistemas públicos (Donders 380). No entanto, cada vez mais esta estratégia de ativação é realizada por meio do uso de tecnologias de informação e comunicação (Lupton, “The Digitally Engaged Patient”; “Towards Critical Digital Health Studies”). É por isso que se pode dizer que o *homo medicus* assume hoje a aparência de um *homo medicus digitalis*, ou melhor, de um indivíduo que cada vez mais confia a proteção da sua própria saúde a aplicações, ferramentas e serviços de natureza digital. Nesse sentido, como destaca Alexander Faulkner, considerando que a assistência à saúde é amplamente baseada em serviços e dispositivos tecnológicos, a medicalização atual pode ser considerada para todos os efeitos uma medicalização tecnológica (Faulkner 29).

No entanto, para apreender plenamente as conotações salientes do *homo medicus digitalis*, é preciso levar em consideração outra figura altamente evocativa, a do *prosumer*, termo que designa a fusão – não apenas semântico-simbólica – entre produtor e consumidor. Com efeito, a figura do “prosumidor” surgiu já nos anos 80, quando este termo começou a ser utilizado para evocar um cenário socioeconómico radicalmente diferente do da época, um cenário em que o homem podia criar e personalizar os bens e os serviços que então consumiria (Toffler). Nesse contexto, a difusão da *prosumtion* foi entendida por alguns como uma possível alavanca de mudança social,

que teria redesenhado o equilíbrio da relação entre industrialização de massa e consumo, voltando-a para processos de personalização e, conseqüentemente, deslocando o poder de produção para as mãos dos indivíduos (Comor). Quarenta anos depois do surgimento dessa visão, e apesar da ascensão do “prossumidor” como figura central na dinâmica de mercado das sociedades industrializadas, é evidente que o alcance das desigualdades socioeconômicas aumentou hoje, sobretudo quando se considera a consolidação das posições de poder econômico e social ocupadas por grandes empresas que oferecem bens e serviços que, paradoxalmente, são cada vez mais apresentados e vendidos como “personalizados”. Nesse sentido, Edward Comor efetivamente observou que a ascensão do *prosumer* “parece estar ligada mais à centralização do que à descentralização do poder; mais para o avanço das hierarquias do que para o seu enxugamento; mais à perpetuação da alienação do que a um mecanismo de autorrealização e efetiva liberdade” (Comor 321). E ainda destaca: “Em resposta aos progressistas que conceituam a *prosumption* como co-criação, e esta última como a expressão material de um intelecto social iminente (e progressivo), argumentamos que, na medida em que a propriedade privada, os contratos e o valor de troca permanecem os mediadores dominantes de nossa política economia, as disparidades e as relações de exploração permanecerão praticamente intactas” (*ibid.* 322).

Portanto, diante da ausência de uma mudança política, econômica e cultural mais ampla, a difusão dos mecanismos de *prosumption* deve ser atribuída a uma estratégia voltada para abarcar processos mais complexos de reorganização das mesmas formas de produção, bem como voltados para a consolidação do sistema de relações hegemônicas que os grandes gigantes industriais mantêm tanto com os Estados, governos e autoridades públicas, quanto com o indivíduo singular. No que se refere a estes últimos, em particular, esses processos têm promovido a

aceitabilidade de uma perspectiva dentro da qual o indivíduo é entendido como um “agente autónomo”, ou seja, um sujeito naturalmente dotado de visão, habilidades e recursos e, portanto, capaz de escolher e operar no mercado e de “emergir”, conseqüentemente, da massa disforme. No entanto, na medida em que o indivíduo – e, portanto, também o paciente – se torna um “protagonista”, outras porções do seu “eu” são transformadas em objetos de consumo (Comor 322).

De outro ponto de vista, cabe destacar que o impacto decorrente da proliferação de mecanismos de *prosumption* e *commodification* na saúde varia em relação ao gradiente social em que indivíduos e grupos podem ser inseridos. Com efeito, se por um lado ninguém pode considerar-se a salvo dos mecanismos de exploração económica e alienação da subjetividade intrínsecos aos processos de *commodification*, por outro, é justamente nesse contexto que o *sick man* pode fazer uso de seus próprios recursos reflexivos para se converter num *health seeker*, ou num “paciente experto” (Nettleton 674). Como se sabe, e como se verá especificamente a seguir, as diferenciações e estratificações geradas pelo peso dos determinantes económicos, sociais e culturais da saúde podem ser exacerbadas pela intersecção entre as capacidades individuais e a disponibilidade de tecnologia, o que permite a alguns serem capazes de melhorar ainda mais o nível de acesso às prerrogativas sociais, direitos e oportunidades económicas, enquanto confina outros a novas formas de marginalização e pobreza simbólico-existencial, agravando as disparidades na efetividade dos direitos e, em particular, do direito à saúde.

Por último, na análise relativa à consolidação da estratégia de ativação do doente, é oportuno referir a emergência da “medicina *anti-aging*”, que funciona como pendente da constituição da população idosa como grupo demograficamente “problemático” (Mullan) para os sistemas de saúde atuais. Os (supostos) desejos, valores e expecta-

tivas deste grupo têm contribuído decisivamente para a evolução das tecnologias de saúde existentes e para a criação de novas (Lehoux), já que – segundo essa problematização – o corpo que envelhece é um corpo que necessita de práticas constantes de manutenção, gestão e intervenção. Nesse contexto, portanto, as empresas com fins lucrativos aumentam o nível de agressividade em relação ao paciente idoso, que é cada vez mais induzido a consumir novos serviços e tecnologias de saúde, donde se conclui que a medicina antienvelhecimento se torna um vetor fundamental para a biomedicalização da “própria vida” (Rose; Fishman et al.). A este propósito, aliás, importa recordar que a satisfação das necessidades da população idosa foi estimada em cerca de 7.000 mil milhões de dólares por ano,⁴ é por isso que a União Europeia se apressou, antes de tudo, a indicar a exploração deste mercado como um objetivo declarado para as empresas dos países membros. Isto era já evidente, aliás, no *policy paper* publicado em 2015 pela Comissão Europeia, e sugestivamente dedicado à construção de uma *Silver Economy* para a UE,⁵ em que a satisfação das necessidades da população idosa estava associada à conversão em bens e serviços comercializáveis. Por isso, é possível afirmar que sob o véu de políticas que apelam enfática e retoricamente ao bem-estar da população idosa – pense-se em expressões como *Healthy Ageing* o *Ageing Well with ICTs*, utilizados pela própria Comissão Europeia para promover tais políticas – se ocultam pautas neoliberais que alimentam uma mercantilização das necessidades deste segmento da população, com o objetivo mediado de redesenhar a relação entre a saúde pública e as empresas lucrativas em benefício destas últimas.

4. A transição digital dos sistemas de saúde

O advento da pandemia teve um impacto decisivo nas estratégias públicas que visam a transição digital dos sistemas de saúde, mostrando como, paradoxalmente, a tecnologia pode simultaneamente fortalecer a tendência à *techno-commodification* da saúde e aumentar a vulnerabilidade dos grupos sociais que sofrem o peso das desigualdades e dos *digital divides*. Desde que a OMS declarou a pandemia em 12 de março de 2020, os governos nacionais implementaram várias estratégias e tentativas destinadas a substituir a prestação de cuidados de saúde presenciais por serviços de *digital health*. Isso inclui telemedicina, telemonitorização, ferramentas educacionais online, aplicações e *chatbots*. Estimular a difusão e acessibilidade destes serviços foi considerado fundamental para lidar com os significativos obstáculos criados pelas medidas restritivas que foram adotadas para conter a difusão do vírus. No entanto, a implementação destes serviços levantou uma série de questões éticas, legais e sociais (Botrugno, “La nuova geografia del diritto alla salute”). A ampliação da implementação de serviços de *digital health* contribuiu para aumentar a consciencialização sobre a ambivalência (ética) das novas tecnologias (Fleming et al.). Isso inclui elementos como o seu potencial para superar barreiras de distância, mas também a possibilidade de colocar em risco os valores, princípios e direitos fundamentais que são intrínsecos às democracias modernas.

Do ponto de vista ético, deve-se enfatizar que a implementação de serviços de *digital health* em ambientes pré-existentes não deve levar à substituição total dos cuidados de saúde presenciais e não pode ser concebida como um meio de cortar custos, pois isso poderia levar a uma redução de custos padrões de qualidade na saúde (Botrugno e Zóximo). Vários estudiosos alertaram para o risco de que a digitalização da saúde possa prejudicar as características de “humanidade” da

prática médica – por exemplo, uma perda de intimidade, imediatismo e proximidade física (Botrugno e Ghirotto). Estes, pelo menos no papel, normalmente inspiram uma relação médico-paciente de boa qualidade. O risco é, portanto, o de que a sua perda possa incrementar a tendência para a “desumanização” do cuidado em saúde (Spiegel; Miller). Por exemplo, evocando uma perspectiva personalista, van Wynsberghe e Gastmans enfatizaram que os seres humanos estão “numa relação aberta com a realidade”, o que implica que o bom atendimento não pode ser separado da preservação da dignidade humana. Como defendem, os humanos são “seres sensíveis, capazes de perceber o seu mundo através do tato, olfato, som, visão e fala. A perda de uma ou mais destas capacidades deixa-nos em estado vulnerável e ameaça diminuir a nossa confiança na situação” (van Wynsberghe e Gastmans).

Por outro lado, outros estudiosos (Aragon; Tachakra e Rajani) enfatizaram que os serviços de saúde digital poderiam melhorar as relações médico-paciente estabelecendo uma espécie de “presença social”. Este conceito foi descrito como “as ações, a compreensão e a confirmação que parecem resultar do estar lá, ou seja, estar presente e ter à disposição uma série de modalidades e pistas que influenciam a comunicação” (Tachakra e Rajani 226). Tal presença também pode ser entendida como o “grau de saliência” através do qual cada participante percebe o outro durante a interação virtual (Aragon 59). Alguns estudiosos, portanto, rejeitam a ideia de que os serviços de saúde digital desumanizam os cuidados de saúde. Em contraste, eles argumentam que o ambiente digital pode ajudar os pacientes a mitigar a sensação de desconforto frequentemente associada às consultas presenciais típicas, particularmente no campo da saúde mental (Tachakra e Rajani; Mamhoud e Vogt).

No entanto, um grande corpo de evidências e orientações públicas convergem para a noção de que o uso dos serviços de saúde digital

deve ser concebido como uma integração com a prestação de cuidados de saúde convencionais. Basta considerar o *Statement on the Ethics of Telemedicine* adotado pela World Medical Association. Por um lado, o Statement adverte que a relação médico-paciente “deve basear-se no exame pessoal e no conhecimento suficiente da história médica do paciente” e, portanto, a telemedicina “deve ser utilizada principalmente em situações em que um médico não pode estar fisicamente presente dentro de um período de tempo seguro e aceitável” (World Medical Association). Por outro lado, o *Statement* reconhece que a telemedicina “poderia também ser utilizada na gestão de condições crônicas ou no acompanhamento após o tratamento inicial onde se tenha demonstrado ser segura e eficaz” (World Medical Association). Portanto, apesar de **a prática presencial** ser ainda o “padrão-ouro” dos cuidados de saúde, a World Medical Association sugere uma integração dos serviços de saúde digital com consultas presenciais. Isso também é compatível com os resultados de estudos empíricos sobre serviços de saúde digital nos quais os pacientes demonstraram beneficiar dessa integração (Pflugeisen e Mou; Schröder et al.). Mesmo numa situação de emergência como a da pandemia de COVID-19, tem sido destacado que os serviços de saúde digital devem fazer “parte de uma estratégia mais ampla de atendimento remoto à covid-19 que inclua triagem automatizada, isolamento de doentes potencialmente contagiosos nas instalações de cuidados e monitorização eletrónica na monitorização de unidades de cuidados intensivos” (Greenhalgh et al.).

5. Olhando para a interação entre saúde digital e desigualdades

Tem sido amplamente reconhecido que a disponibilidade de recursos formais e informais é fundamental para gerenciar e reagir a eventos

negativos, bem como para prevenir resultados adversos (Bourdieu, *Outline*; “The Forms of Capital”). Isto também se aplica à área da saúde, e particularmente num contexto de pandemia, onde a capacidade do indivíduo para controlar os fatores relacionados com a exposição à infeção e adotar estratégias de mitigação pode ser fundamental para se manter saudável (Botrugno, “El papel de la tecnología”).

Ao longo da emergência sanitária, a proteção das populações mais vulneráveis representou um dos principais desafios a enfrentar pelos governos nacionais. Reclusos e detidos, migrantes sem documentos e refugiados, pessoas sem-abrigo, pessoas com deficiência e idosos alojados em residências foram expostos a danos físicos e psicológicos mais elevados do que qualquer outra população. Isso deveu-se à significativa – e, em alguns casos, extrema – compressão dos seus níveis de autonomia. Em alguns casos, isso dificultou até o cumprimento de normas básicas contra o risco de infeção, como distanciamento social, higienização frequente das mãos e uso de equipamentos de proteção individual.

Não só a proteção de alguns desses grupos populacionais contra a infeção foi inviável em muitas circunstâncias, como também se mostrou complicado prestar-lhes a devida assistência em caso de infeção. A forte pressão enfrentada por muitos sistemas de saúde levou à redução das internações hospitalares, exceto para pacientes que relataram sintomas agudos. Além disso, o acesso aos prontos-socorros e aos serviços de atenção básica foi restrito de modo geral, para evitar que se tornassem lugares de infeção (Garattini et al.). Paralelamente, como já referido, foram implementadas múltiplas estratégias com vista à digitalização do acesso e prestação de cuidados de saúde, tentando prevenir qualquer contacto físico não essencial entre doentes e profissionais de saúde.

Nesse contexto, a disponibilidade e acessibilidade dos serviços digitais de saúde durante a pandemia transformaram-se num vetor de

aumento da desigualdade. Os serviços de saúde digital aumentaram a distância entre aqueles que já tinham bom acesso aos cuidados de saúde e tiveram a oportunidade de desdobrar recursos formais e informais, e aqueles que já sofriam com o fardo das desigualdades na saúde e nos *digital divides*. As evidências mostram que, ainda hoje, o acesso material aos recursos da Internet e a disponibilidade de tecnologias relacionadas com o seu uso são distribuídos de forma desigual entre a população em geral, representando assim um *digital divide* de primeiro nível (European Public Health Alliance; van Deursen). Mesmo antes da aparição do COVID-19, já sabíamos que os benefícios da saúde digital se limitavam a alguns grupos populacionais, a saber, àqueles que podem contar com um conjunto de capacidades como consciência, atenção, ambição e autodisciplina, consideradas fundamentais para usar estes serviços com melhores resultados de saúde. Também tínhamos consciência de que “[essas] capacidades são ‘subprodutos’ da educação formal; descrevem hábitos cognitivos e comportamentais aprendidos e adaptados de pares em contextos sociais particulares desde tenra idade” (European Public Health Alliance 16). Diante disso, é possível argumentar que o uso bem-sucedido destes serviços é determinado por habilidades individuais, ou seja, níveis de literacia em saúde e alfabetização digital. Isso levou alguns estudiosos a falar do “conhecimento” (ou seja, daquelas habilidades relacionadas com o conhecimento) como de um *digital divide* secundário (Kontos et al.; McAuley). Os serviços de saúde digital tornam-se, assim, particularmente atraentes para pessoas bem-educadas e com recursos, mas o seu uso é inviável para todos os outros (Feng e Xie).

Sem dúvida, a pandemia forneceu um grande exemplo de como as desigualdades sociais interagem com os *digital divides* (Botrugno 2022). Como foi destacado pela literatura, as pessoas social e economicamente desfavorecidas têm tido um maior risco “de sofrer de

condições crónicas de saúde e enfrentam barreiras no acesso aos sistemas de saúde” (Beaunoyer et al. 3). Dada a atual tendência para a digitalização dos cuidados de saúde, **é evidente que** a “distribuição desigual da vulnerabilidade” e as desigualdades deverão também aumentar (Beaunoyer et al. 3). Alguns estudiosos têm enfatizado a ligação entre as desigualdades digitais e o risco de exposição à infeção ao COVID-19, mostrando diferenças significativas no que concerne a este último. Com efeito, o risco de exposição dos indivíduos depende de “formas preexistentes de diferenciação social, como o estatuto socioeconómico, uma vez que os indivíduos com mais recursos económicos à sua disposição podem isolar-se melhor e correr menor risco de exposição” (Robinson et al. 1). Dado que as desigualdades digitais estão estritamente relacionadas com o grau desse risco, torna-se claro que as pessoas que, ao longo da pandemia, conseguiram digitalizar de forma mais eficaz partes essenciais das suas vidas, também puderam gerir de forma melhor o nível desta exposição.

As desigualdades digitais, portanto, aumentaram a exposição individual à COVID-19, tornando alguns grupos populacionais mais vulneráveis tanto à infeção quanto ao impacto social, psicológico e económico da emergência de saúde (Beaunoyer et al.). A prolongada interdição do contacto social, conjugada com as restrições de quarentena e *lockdown*, tornaram a internet numa fonte de informação crucial, nomeadamente no que diz respeito aos **“últimos desenvolvimentos nacionais e internacionais, e orientações sobre normas comportamentais durante a crise”** (van Deursen 3). O acesso aos recursos da internet foi, portanto, fundamental para o conhecimento de informações e orientações relevantes para a população em geral. Como tem sido enfatizado, se as pessoas “entendem a necessidade e a lógica por detrás das medidas impostas pelo governo, ficam mais motivadas a cumprir e até a adotar medidas voluntariamente” (van

Deursen 3). Para além da difusão de informação, as ferramentas digitais também permitiram “partilhar notícias e experiências com pessoas que não conseguem encontrar pessoalmente, manter contacto com amigos e familiares, procurar apoio e tirar dúvidas junto de entidades oficiais, incluindo agências de saúde” (van Deursen 3).

Os serviços de saúde digital também foram fundamentais para garantir apoio psicológico a pacientes com problemas de saúde mental, bem como a quaisquer outras pessoas que sofreram o impacto da pandemia. Dadas as dificuldades sentidas pela maioria dos sistemas de saúde para garantir a continuidade dos cuidados durante a pandemia, os *digital divides* tornaram-se uma causa adicional de sofrimento psíquico (Beunoyer et al.).

De outro ponto de vista, as evidências mostram que a intersecção das desigualdades digitais e da pandemia gerou uma distribuição epidemiológica informada pela “raça” (Opiel et al.; Botrugno et al., *Bioethics and Racism*). Argumentou-se que negros e latinos “foram afetados desproporcionalmente pelo coronavírus de maneira generalizada que abrange o país, em centenas de condados em áreas urbanas, suburbanas e rurais e em todas as faixas etárias” (Opiel et al.). Considerando que a distribuição epidemiológica da COVID-19 não está relacionada com fatores genéticos, ela deve ser enquadrada no corpo de conhecimento dos determinantes sociais da saúde e das desigualdades em saúde, o que leva a reconhecer que:

“as populações de baixo *status* socioeconómico (SES) estão a ser infetadas e a morrer a taxas muito mais altas do que as suas contrapartes privilegiadas. Devido às desigualdades sociais de longa data, os seus riscos são maiores e as suas comunidades estão a sofrer perdas desproporcionais em termos de infeção, morte e devastação económica devido à pandemia. Grupos de baixo nível socioeconómico também são muito mais propensos

a trabalhar em empregos públicos de alto contacto, como supermercados; fornecer serviços essenciais de transporte; e fazer trabalhos essenciais em locais de trabalho congregados, como instalações de processamento de alimentos” (Robinson et al. 1).

Em virtude disso, a exclusão digital deve ser considerada como uma forma emergente de exclusão social, pois contribui para o agravamento das carências sociais e materiais. Essa exclusão tem um impacto severo noutros determinantes da saúde, como educação, trabalho e redes sociais, os quais, por sua vez, afetam a possibilidade de acesso e uso de tecnologias e serviços digitais, alimentando assim um “círculo vicioso digital” (Beaunoyer et al. 3). Este fenómeno acrescenta as evidências disponíveis que mostram que a discriminação, o racismo, a violência estrutural e a estigmatização levam alguns grupos a uma condição de marginalização social levando à privação de cuidados de saúde.

6. Conclusões

Embora imprevisivelmente, a COVID-19 promoveu a transição digital dos sistemas de saúde nos países industrializados. Isso aumentou a necessidade de trabalhar sobre as implicações éticas levantadas pela disseminação massiva dos serviços de saúde digital na prática diária. Apesar dos benefícios dessa transição, **é evidente, por um lado, que as** disparidades significativas geradas pela interação entre exclusão digital e desigualdades na saúde afetam negativamente os grupos populacionais mais marginalizados e vulneráveis. Enfrentar este efeito colateral dos processos de digitalização requer deixar de lado visões retóricas sobre a inovação tecnológica em saúde, muitas vezes inspiradas numa espécie de determinismo que retrata os usuários de tecnologia

como agentes todos iguais, livres e autônomos, que são igualmente capazes de participar nos benefícios da saúde digital (Botrugno e Zóximo). Estudos críticos neste domínio já mostraram que a inovação tecnológica não é um processo neutro, nem pode ser vista como um fator “discreto e significativo” (Suchman et al.; Botrugno et al., “The Telehealth Brazil Networks”). A consciência disso permite esclarecer os mecanismos que permitem a certos grupos populacionais o acesso e a utilização efetiva das ferramentas digitais, ao mesmo tempo que outros consideram essas ferramentas inutilizáveis, funcionando como uma barreira. Isso é especialmente verdadeiro quando se considera a substituição dos serviços de saúde convencionais pelos digitais que ocorreram durante a pandemia e, em alguns casos, mesmo após o fim da emergência de saúde. Claramente, a transição digital dos nossos sistemas de saúde corre o risco de exacerbar as desigualdades de saúde, em vez de ampliar a acessibilidade aos serviços e promover a inclusão digital de comunidades carentes e marginalizadas.

De outro ponto de vista, a digitalização da saúde também se desenvolve em estreita ligação com os processos de mercantilização e medicalização que fazem emergir o *homo medicus digitalis* como figura central na dinâmica de funcionamento dos sistemas de saúde contemporâneos. **A intersecção entre essas tendências assume um alcance apenas aparentemente paradoxal, pois os processos de exclusão (digital ou não) do acesso aos serviços de saúde mostram-se favoráveis às tendências de mercantilização e medicalização, que deslocam a favor o equilíbrio entre saúde pública e saúde privada destes e convertem cada vez mais a saúde em mercadoria em transição no mercado.**

Notas

¹ O relatório é consultável em: http://www.euro.who.int/data/assets/pdf_file/0008/380897/DoHS-meeting-report-eng.pdf?ua=1.

² Cf. Comissão europeia, *eHealth for triple win*, 2014, consultável em: <http://www.ehr4cr.eu/9april2014/presentations/EHR4CR%20-%20April%209%20-%20Timmers.pdf>.

³ Garattini, S., *Medicalizzazione*, consultável em: https://www.partecipasalute.it/cms/files/Medicalizzazione_Silvio%20Garattini.pdf.

⁴ Cf. Merryll Lynch, *The silver dollar: Longevity revolution primer*, 2014, consultável em: https://commission.europa.eu/research-and-innovation_en#view=fit&pagemode=none.

⁵ Comissão europeia, *Growing the European silver economy*, 2015, consultável em: http://ec.europa.eu/research/innovation-union/index_en.cfm?section=active-healthy-ageing&pg=silver economy.

Referências bibliográficas

Aragon, Steven R. "Creating Social Presence in Online Environments". *New Direction for Adults & Continuing Education*, vol. 100, 2003, pp. 57-69.

Armstrong, David. "The Rise of Surveillance Medicine". *Sociology of Health & Illness*, vol. 17, no. 3, 1995, pp. 393-404.

Balandi, Gian Guido. "La salute e il mercato". *Il Mulino*, vol. 5, 1997, pp. 882-893.

Beaunoyer, Elisabeth et al. "COVID-19 and Digital Inequalities: Reciprocal Impacts Mitigation Strategies". *Computers in Human Behavior*, vol. 111, 106424, 2020, <https://doi.org/10.1016/j.chb.2020.106424>.

Botrugno, Carlo. "Il diritto alla salute dinnanzi alla sfida della complessità: dalla crisi del riduzionismo biomedico alla global health". *Italian Journal of Legal Philosophy*, vol. 2, 2014, pp. 495-512.

---. "Towards an Ethics for Telehealth". *Nursing Ethics*, vol. 26, no. 2, 2019, pp. 357-67, doi: 10.1177/0969733017705004.

---. "Innovazione tecnologica in salute e commodification: verso un nuovo dovere di protezione dell'individuo". *Jura Gentium*, vol. 17, no. 1, 2020, pp. 140-167.

---. *La nuova geografia del diritto alla salute. Innovazione tecnologica, relazioni spaziali e forme di sapere*. IF Press, 2020.

---. "El papel de la tecnología en la gestión de la pandemia de CoViD-19". *RedBioetica Unesco*, vol. 21, 2020, pp. 13-20.

- . "Information Technologies in Healthcare: Enhancing or Dehumanising Doctor-Patient Interaction?". *Health*, vol. 25, no. 4, 2021, pp. 475-493, <https://doi.org/10.1177/1363459319891213>.
- . "The Spread of Telemedicine in Daily Practice: Weighing Risks and Benefits". *The Cambridge Handbook of Information Technology, Life Sciences and Human Rights*, edited by Marcello Ienca et al., Cambridge University Press, 2022, pp. 102-112.
- Botrugno, Carlo, et al. "The Telehealth Brazil Networks: a Socially-Engaged Technological System". *Latin-American Journal of Telehealth*, vol. 6, no. 1, 2019, pp. 44-58.
- Botrugno, Carlo, and Luca Ghirotto. "Getting Closer at a Distance: A Focused Ethnography in a Teleconsultation Service in North of Italy". *Legal, Social and Ethical Perspectives on Health & Technology*, edited by Motahareh Fathisalout Bollon and Anna Berti Suman, Presses Universitaires Savoie Mont-Blanc, 2020, pp. 169-187.
- Botrugno, Carlo, e Joana R. Zózimo. "A difusão da telemedicina em Portugal: dos benefícios prometidos ao risco de cuidados de saúde a duas velocidades". *Sociologia, Problemas e Práticas*, vol. 93, 2020, pp. 89-107.
- Botrugno, Carlo et al. *Bioethics and Racism. Practices, Conflicts, Negotiations and Struggles*. De Gruyter, 2023.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, 1977.
- . "The Forms of Capital". *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, edited by J. Richardson, Greenwood, 1986, pp. 241-258.
- Canguilhem, Georges. *Le normal et le pathologique*. Presses Universitaires de France, 1964.
- Christiansen, Isaac. "Commodification of Healthcare and Its Consequences". *World Review of Political Economy*, vol. 8, no. 1, 2017, pp. 82-103.
- Comor, Edward. "Contextualizing and Critiquing the Fantastic Prosumer: Power, Alienation and Hegemony". *Critical Sociology*, vol. 37, no. 3, 2010, pp. 309-327.
- Conrad, Peter. *The Medicalization of Society*. The Johns Hopkins University Press, 2007.
- Correia, Tiago. "The Interplay Between Managerialism and Medical Professionalism in Hospital Organisations from the Doctors' Perspective: A Comparison of Two Distinctive Medical Units". *Health Sociology Review*, vol. 22, no. 3, 2013, pp. 255-267.
- Deursen, Alexander JAM van. "Digital Inequality During a Pandemic: Quantitative Study of Differences in COVID-19-Related Internet Uses and Outcomes Among the General Population". *JMIR*, vol. 22, no. 8, e20073, 2020, doi: 10.2196/20073.
- Dijk, Wieteke van, et al. "Medicalisation and Overdiagnosis: What Society Does to Medicine". *International Journal of Health Policy and Management*, vol. 5, no. 11, 2016, pp. 1-4.
- Diprose, Rosalyn, et al. "Governing the Future: The Paradigm of Prudence in Political Technologies of Risk Management". *Prio*, vol. 39, nos. 2-3, 2008, pp. 267-288.
- Donders, Yvonne. "The Right to Enjoy the Benefits of Scientific Progress: In Search of State Obligations in Relation to Health". *Med Health Care and Philos*, vol. 14, no. 4, 2011, pp. 371-381.
- European Public Health Alliance. Health inequalities and eHealth. Report of the eHealth Stakeholder Group, 16, 2014, <https://ec.europa.eu/digital-single-market/news/commission-publishes-four-reports-ehealth-stakeholder-group>.
- Evans, Adrienne, et al. "Postfeminist Healthism: Pregnant with Anxiety in the Time of Contradiction", *Jura Gentium*, vol. 1, 2020, pp. 95-118.

- Evans, Robert G., and Gregory L. Stoddart. "Producing Health, Consuming Healthcare". *Soc Sci Med*, vol. 31, no. 12, 1990, pp. 1347-1363.
- Faulkner, Alex. *Medical Technology into Healthcare and Society. A Sociology of Devices, Innovation, and Governance*. Palgrave Macmillan, 2009.
- Feng, Yang, and Wenjing Xie. "Digital Divide 2.0: The Role Of Social Networking Sites In Seeking Health Information Online From A Longitudinal Perspective". *J Health Commun*, vol. 20, no. 1, 2015, pp. 60-68, doi: 10.1080/10810730.2014.906522.
- Ferreira, Mariana R. J., and Aquilas N. Mendes. "Commodification in the Reforms of the German, French and British Health Systems". *Ciência & Saúde Coletiva*, vol. 23, no. 7, 2018, pp. 2159-2170.
- Fishman, Jenniger R., et al. "In the Vanguard of Biomedicine? The Curious and Contradictory Case of Anti-Ageing Medicine". *Technogenarians: Studying Health and Illness Through an Ageing, Science, and Technology Lens*, edited by K. Joyce, and M. Loe, Wiley & Blackwell, 2010, pp. 11-25.
- Foucault, Michel. *Naissance de la biopolitique*. Hautes Etudes Seuil, 1979.
- Greenhalgh, Trisha, et. al. "Video consultations for covid-19". *British Medical Journal*, vol. 368, m998, 2020, doi: <https://doi.org/10.1136/bmj.m998>.
- Illich, Ivan. *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*. Pantheon, 1976.
- Jasso-Aguilar, Rebeca, and Howard Waitzkin. "Multinational Corporations, the State, and Contemporary Medicine". *Health Sociology Review*, vol. 20, no. 3, 2012, pp. 245-257.
- Kaplan, Bonnie. "Telemedicine needs ethical guidelines". *The Hasting Center*, 2016, consultável em: <https://www.thehastingscenter.org/telemedicine-needs-ethical-guidelines/>.
- Kontos, Emily, et. al. "Predictors of Ehealth Usage: Insights on the Digital Divide from the Health Information National Trends Survey 2012". *JMIR*, vol. 16, no. 7, 2012, e172, doi: 10.2196/jmir.3117.
- Lateef, Fatimah. "The Practice of Telemedicine: Medico-Legal and Ethical Issues". *Ethics and Medicine*, vol. 27, no. 1, 2011, pp. 17-24.
- Lehoux, Pascale. "The Duality of Health Technology in Chronic Illness: How Designers Envision Our Future". *Chronic Illness*, vol. 4, no. 2, 2008, pp. 85-97.
- Lown, Bernard. "The commodification of healthcare". *PNHP*, 2007, consultável aqui: https://www.pnhp.org/publications/the_commodification_of_health_care.php.
- Lupton, Deborah. "The Digitally Engaged Patient: Self-Monitoring And Self-Care In The Digital Era". *Social Theory and Health*, vol. 11, 2013, pp. 256-270.
- . "Towards Critical Digital Health Studies: Reflections On Two Decades Of Research In Health And The Way Forward". *Health*, vol. 20, no. 1, 2016, pp. 49-61.
- Mahmoud, Hossam, and Emily Vogt. "Telepsychiatry: an Innovative Approach to Addressing the Opioid Crisis". *Journal of Behavioral Health Services & Research*, vol. 46, 2019, pp. 680-685 doi: 10.1007/s11414-018-9611-1.
- McAuley, Andrew. "Digital Health Interventions: Widening Access or Widening Inequalities?" *Public Health*, vol. 128, no. 12, 2014, pp. 1118-1120, doi: 10.1016/j.puhe.2014.10.008.
- Miller, Edward Allan. "The Technical And Interpersonal Aspects Of Telemedicine: Effects On Doctor-Patient Communication". *Journal of Telemedicine and Telecare*, vol. 9, 2003, pp. 1-7.

- Moynihan, Ray, et. al. "Selling sickness: The Pharmaceutical Industry and Disease Mongering". *British Medical Journal*, vol. 324, 2002, pp. 886-891.
- Mullan, Phil. *The Imaginary Time Bomb: Why an Ageing Population is Not a Social Problem*. Tauris, 2000.
- Nettleton, Sarah. "The Emergence of E-scaped Medicine". *Sociology*, vol. 38, no. 4, 2004, pp. 661-679.
- Oppel Jr., Richard A., et. al. "The Fullest Look Yet at the Racial Inequity of Coronavirus". *New York Times*, 5 Julho de 2020, consultável aqui: <https://www.nytimes.com/interactive/2020/07/05/us/coronavirus-latinos-african-americans-cdc-data.html>.
- Pellegrino, Edmund. D. "The Commodification of Medical and Health Care: The Moral Consequences of a Paradigm Shift from a Professional to a Market Ethic". *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 24, no. 3, 1999, pp. 243-266.
- Peretti-Watel, Patrick, et Jean-Paul Moatti. *Le principe de prévention: Le culte de la santé et ses dérivés*. Seuil, 2009.
- Pflugeisen, Bethann Mangel, and Jin Mou. "Patient Satisfaction with Virtual Obstetric Care". *Matern Child Health J*, vol. 21, no. 7, 2017, pp. 1544-1551, doi: 10.1007/s10995-017-2284-1.
- Richards, Tessa, et al. "Let the Patient Revolution Begin". *British Medical Journal*, vol. 346, 2013, f2614.
- Robinson, Laura, et al. "Digital Inequalities in Time of Pandemic: COVID-19 Exposure Risk Profiles and New Forms Of Vulnerability". *First Monday*, vol. 25, no. 7, 2020, ff10.5210/fm.v25i7.10845ff.
- Rose, Nikolas. *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton University Press, 2007.
- Russell, Nathan J. "An Introduction to the Overton Window of Political Possibilities", Mackinac Center for Public Policy, 2010, consultável aqui: <https://www.mackinac.org/7504>.
- Santoro, Emilio. *Diritto e diritti. Lo stato di diritto nell'era della globalizzazione*. Giappichelli, 2008.
- Sassen, Saskia. *A Sociology of Globalization*. Norton & Co Inc, 2007.
- Schröder, Jonas, et al. "Combining the Benefits of Tele-Rehabilitation and Virtual Reality-Based Balance Training: A Systematic Review on Feasibility and Effectiveness". *Disability and Rehabilitation: Assistive Technology*, vol. 14, no. 1, 2019, pp. 2-11, doi: 10.1080/17483107.2018.1503738.
- Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Anthon Filey, 1817.
- Smith, Richard. "Clinical Review: In Search of "Non-Disease"". *British Medical Journal*, vol. 324, 2002, pp. 883-885.
- Spiegel, James S. "The Ethics of Virtual Reality Technology: Social Hazards and Public Policy Recommendations". *Sci Eng Ethics*, vol. 24, no. 5, 2017, pp. 1537-1550.
- Suchman, Lucy, et. al. "Reconstructing Technologies as Social Practice". *American Behavioural Scientist*, vol. 43, no. 3, 1999, pp. 392-408.
- Suchman, Lucy, and Libby Bishop. "Problematizing 'Innovation' as a Critical Project". *Technology, Analysis and Strategic Management*, vol. 12, no. 3, 2020, pp. 327-333.
- Szasz, Thomas. *The Medicalization of Everyday Life*. Syracuse University Press, 2007.

- Tachakra, Sapal, and Rakhi Rajani. "Social Presence in Telemedicine". *J Telemed Telecare*, vol. 8, no. 4, 2002, pp. 226-230.
- Timmermans, Stefan, and Rene Almeling. "Objectification, Standardization, and Commodification in Health Care: A Conceptual Readjustment". *Social Science & Medicine*, vol. 69, 2009, 1, pp. 21-27.
- Toffler, Alvin. *The Third Wave*. Morrow, 1980.
- Wilson, Tim, and Tim Holt. "Complexity and Clinical Care". *British Medical Journal*, vol. 323, 2001, pp. 685-688.
- World Medical Association. Statement on Ethics of Telemedicine, 2018, consultável em: <https://www.wma.net/policies-post/wma-statement-on-the-ethics-of-telemedicine/>
- Wynsberghe, Aimée van, and Chris Gastmans. "Telepsychiatry and the Meaning of In-Person Contact: A Preliminary Ethical Appraisal", *Med Health Care and Philos*, vol. 12, 2009, pp. 469-476.

CAPÍTULO 2

CUIDADO DE SI E VONTADE DE VERDADE

UM NÓ APERTADO VISTO A PARTIR DE KIERKEGAARD

Vasco Cordovil Cardoso

Resumo: Como o título deste artigo indica, o nosso objectivo aqui será apresentar alguns elementos da obra de Søren Kierkegaard que permitem ver, a partir de um ângulo talvez pouco habitual, a natureza problemática da relação que se desenha entre cuidado de si e vontade de verdade. Contudo, não podemos deixar de indicar, logo à partida, que, dada a natureza peculiar desta obra, há uma série de problemas que seriam essenciais para fixar uma interpretação ou leitura completa dos textos que aqui vamos considerar, que deixamos completamente de fora. Assim, mais que um trabalho de interpretação, comentário ou aprofundamento da obra de Kierkegaard, o que se segue é o resultado de um estudo localizado de alguns aspectos de uns poucos textos seus, estudo esse feito no tal contexto alargado da tentativa de aprofundamento das relações entre cuidado de si, que surge categorizado na obra de Kierkegaard muitas vezes como *interesse*, e a vontade de verdade.

Palavras-chave: Cuidado, Verdade, Dúvida, Começo, Filosofia.

Vontade de verdade e cuidado de si no Alcibiades Major

Para começar a ver o “nó” que se desenha em geral na relação entre cuidado de si e vontade de verdade, podemos dar um passo atrás, e considerar muito breve e rapidamente o desenho geral do diálogo provavelmente platónico *Alcibiades Major*¹. Alcibíades, nas primeiras páginas desse texto, é-nos apresentado como expoente máximo do cuidado de si, a ponto de confessar a Sócrates que preferiria morrer a não progredir, a não melhorar a sua situação vital². Ele diz estar superlativamente empenhado na tarefa de cuidar de si, e tem em mente um projecto vital, que está prestes a levar a cabo, para atingir aquilo que julga ser a mais elevada forma de vida. Ora, este Alcibíades hiper-interessado no que virá a ser de si e prontíssimo a intervir no curso da sua vida de forma a assegurar um futuro superlativamente risonho, revela-se afinal, após os questionários de Sócrates, um desleixado que, por inércia e descuido, está prestes a fracassar em toda a frente. Aliás, o texto joga com o facto de todos os leitores já saberem que os projectos do Alcibíades histórico não só fracassaram, como forma danosos para todo o povo Atenense. Pela boca de Sócrates, então, Platão parece apresentar uma explicação para esse fracasso: nem mais nem menos do que o descuido relativamente à vontade de verdade. Vejamos brevemente porquê.

Alcibíades é sucessivamente surpreendido pelas perguntas de Sócrates e revela-se ignorante daquilo que seria essencial saber para ter êxito em qualquer uma das fases do seu projecto. E o diálogo está estruturado de tal forma que vamos percebendo que todo o seu projecto de cuidar de si, desde os propósitos mais imediatos e superficiais – como a ideia de discursar na assembleia – até ao núcleo mais profundo – a compreensão que tem de si e do que deverá ser um futuro digno de si – está assente em teses, cuja natureza hipotética não foi

sequer vislumbrada. Quer dizer, antes de se confrontar com Sócrates, Alcibíades nem sequer se tinha apercebido de que o seu projecto vital envolvia questões de conhecimento; entre as dificuldades e os trabalhos que sabia serem necessários para atingir o que desejava, Alcibíades não tinha contado com a necessidade de conhecer a verdade. Ele pura e simplesmente assumia que sabia o que era preciso saber para ter êxito. Mas, diante de Sócrates, é confrontado com o facto de as suas pretensões de saber não aguentarem a mínima pressão inquisitiva. Nesta circunstância, Alcibíades descobre-se numa encruzilhada: ou mantém o seu projecto tal como está, e avança correndo o alto risco de não conseguir alcançar o que desejava, uma vez que já percebeu que não sabe aquilo que deveria de saber para isso, ou adia, em nome de interesse formal que tem por si, mais abstracto que qualquer compreensão particular que dele tenha, o seu projeto de conquista do mundo e envereda por um projecto alternativo, preparatório, de investigação ou esclarecimento, projecto esse que não é outro senão o do esforço por se *conhecer a si mesmo*.

O que nos importa aqui vincar, portanto, é justamente esta encruzilhada, ou se quisermos, este nó revelado por Sócrates a Alcibíades: se ele estiver verdadeiramente interessado em si, se ele quer verdadeiramente cuidar de si e zelar por si, então parece condenado a ter de cuidar da verdade, a ter de zelar por alcançar a verdade. De outro modo, arrisca-se seriamente a perder justamente aquilo que queria superlativamente alcançar, mesmo considerando que esse superlativo não é a verdade. Sócrates apresenta-se então aqui como o portador da seguinte tese: negligenciar a verdade é negligenciar-se, não cuidar de si.

No entanto, apesar de esse cuidado da verdade se encontrar, no retrato feito por Platão, subordinado ao zelo formal por si, isto é, apesar de não ter, *para o humano*, valor próprio e independente, não deixa de ter uma vocação total. Isto é, ao impor-se existencialmente

a necessidade de um esclarecimento, para além de se impor um supremo objectivo visado – descobrir a verdade sobre a sua situação –, impõe-se também uma tarefa de esclarecimento que não poderá ser parcial, nem localizada. Isto é, esclarecer a verdade, tendo em conta as exigências formais dessa tarefa, confunde-se com um projecto vital em nome próprio, uma vez que obriga à constituição de um sistema total coerente e garantidamente verdadeiro, sem o qual qualquer acção corre o risco de ser uma forma de negligência.

Assim percebe-se melhor a encruzilhada em que Alcibíades é posto: Sócrates não lhe recomenda que faça uma pequena pausa no seu projecto vital inicial; incita-o a abandoná-lo; e Sócrates não lhe promete facilidades quanto à tarefa urgente do esclarecimento: põe-lhe sobre os ombros uma forma alternativa de vida, que muito embora não seja puramente autónoma, ameaça ser permanente. E pode bem ter sido a conjunção entre este grande custo de oportunidade e um caderno de encargos talvez interminável, por um lado, e o valor penúltimo do projecto em causa, por outro, a convencer Alcibíades de que mais valia adiar o esclarecimento e a passar de imediato à acção.

O projecto filosófico como cuidado de si e a concepção modernocartesiana de filosofia

Uma vez esclarecido de um modo geral de que estamos a falar quando falamos no nó entre o cuidado de si e o cuidado ou a vontade de verdade, podemos agora procurar dar um próximo passo e ver como se relaciona este nó com o projecto filosófico.

Ora, é sabido que Platão chamou filosofia à alternativa vital, proposta por Sócrates a Alcibíades, e que tem por norte o esclarecimento da verdade acerca de si e da própria situação em que se está, e onde

se cruzam, a ponto de quase se confundirem, os mandatos *cuida de ti mesmo* e *conhece-te*. A vontade de conhecer apresenta-se aos olhos da filosofia como a forma preliminar e primeira de cuidado de si que se impõe, uma vez que sem ela, como vimos, o que parecia ser o máximo de cuidado de si poderá revelar-se como sendo o seu exacto contrário: o máximo de negligência, descuido, desleixo. Assim, a única forma de prevenir o risco da indesejada derrocada existencial, isto é, a única forma de verdadeiramente cuidar de si, teria necessariamente de passar por aquilo a que Platão, através de Sócrates, chamou o exame. Assim, nem a curiosidade natural nem a possibilidade de errar seriam suficientes, enquanto fenómenos isolados, anónimos e abstractos, para despertar a vontade de verdade a ponto de ela se tornar central no que diz respeito ao interesse fundamental por que somos perpassados. Para que isso aconteça é necessário, primeiro, chegar à consciência aguda tanto da presença quanto da importância de um sistema complexo de teses nas quais assentam habitualmente os nossos projectos vitais, isto é, nas quais assentam aqueles projectos em que nos encontramos, nos quais estamos realmente e actualmente interessados. Só ao descobrir quão dependente de teses está cada pequeno passo humano, despontará a urgência vital de acertar e o perigo existencial em causa no erro.

Assim sendo, note-se bem, *filosofia* não significa neste contexto uma disciplina nem ou uma área de estudos, que tenha um determinado objecto de estudo e uma metodologia própria, como nos habituámos hoje a defini-la. Trata-se de uma possibilidade radical de vinculação do interesse por si, isto é, de um projecto vital estrutural alternativo àquele que habitualmente preside ou organiza os nossos projectos actuais. Tal como se pode reconhecer que há sujeitos para quem a vida orbita em torno do ganho a obter, ou sujeitos cujo princípio de organização vital é a aquisição de honras, também, diz Platão, há a possibilidade de a verdade ocupar o lugar de centro dos nossos cuidados.

Ora, se compararmos este retrato feito no diálogo a que nos referimos, por exemplo, com a compreensão cartesiana de filosofia, muitas seriam as diferenças, tantas que nem sequer nos podemos aqui propor a considerá-las devidamente. Mas alguma coisa deve, ainda assim, ser dita a este respeito.

Antes de mais, se Alcibíades parece ter visto a porta da filosofia e virado costas, Descartes apresenta-se como uma espécie de Alcibíades ao contrário. Mas mais importante que isso, Descartes apresenta-se-nos numa posição que nem sequer se assemelha à de Sócrates: o seu estatuto de filósofo não tem origem na descoberta actual da necessidade de saber e da vontade de verdade, nem na manifestação de que está à procura dela, ou no facto de a ter como horizonte vital fundamental. Descartes é filósofo porque alegadamente foi capaz de duvidar de todo o sistema anónimo pressuposto dos seus conhecimentos, suspendendo-o assim integral e realmente, e porque foi capaz de articular, em resposta a essa dúvida, um conhecimento esclarecido e emancipado.

Isto é, o projecto filosófico moderno que seguiu no encaço do pensamento cartesiano, *grosso modo*, passou a ser entendido como um modo de relação com o conhecimento que poderia apenas ter início depois a concretização de uma dúvida universal e cujo valor estava todo dependente da real possibilidade de edificação do sistema. Assim, filósofos já não serão os que *examinam* no sentido socrático, mas apenas aqueles que começando por duvidar de tudo com êxito, contribuam para o estabelecimento de uma ciência total, completa, capaz de se impor sobre a forma comum e anónima de conhecer e sobre a ignorância namorada, apenas por instantes, pela dúvida.

Em abono da verdade, Descartes e Sócrates terão visto, em certo sentido, o mesmo: por um lado, o carácter anónimo e inconsciente, e portanto, seriamente problemático, do assentimento humano original,

e por outro a necessidade de correcção desta forma de assentimento e a constituição de uma outra nova, capaz de garantir a verdade, condição de uma real e efectiva orientação vital, sem o risco da ilusão. Para além disso, ambos parecem ter compreendido que a exigência de verdade implica sempre a exigência não apenas de uma ou outra verdade desarticulada, nem sequer de uma verdade parcial sobre este ou aquele campo de estudo, mas o sistema verdadeiro.

Mas Descartes, justamente porque diz ter entrado no território da filosofia e no da sabedoria, diz mais do que Sócrates: diz-nos que há uma forma directa, pelo menos aparentemente fácil e à disposição de qualquer um, para fazer arrancar a filosofia. Esta diferença percebe-se bem se considerarmos que, tendo em conta a perspectiva cartesiana, se torna muito difícil de perceber o que poderia ter feito Alcibiades ter escolhido outro caminho que não o da filosofia. A dúvida, que na versão cartesiana, parece implicar apenas um pouco de tempo ocioso para meditar, e alguma capacidade de articulação do pensamento, é uma ferramenta útil e eficaz contra a ilusão e permitirá que todo o homem se liberte de um assentimento natural problemático e adquira uma nova e emancipada forma de conhecer. Se é assim o que explica que Alcibiades tenha resistido até ao fim a ela?

Johannes Climacus e as dúvidas sobre a dúvida e o seu papel no empreendimento filosófico

Ora, o primeiro contributo que a obra de Kierkegaard dá para pensar os problemas com que aqui nos debatemos pode resumir-se do seguinte modo: ele parece querer mostrar que aquilo que Descartes e muitos pensadores modernos tomaram por evidente, quase como se fosse uma primeira certeza *pré-cogito*, justamente a ideia de que é necessário

executar uma dúvida total para o arranque do projecto filosófico, é, na verdade, e em muitos sentidos diferentes, uma tese problemática. Isto é, Kierkegaard parece querer mostrar que se aplica à tese acerca da necessidade de uma dúvida total exactamente o mesmo que se aplica às teses aceites pelo ponto de vista humano natural: trata-se de uma pseudo-evidência, que só é aceite como necessária ou evidente, porque não se está ver bem que nela está implicado, escondida na sua aparente simplicidade, uma multiplicidade de possíveis sentidos e de problemas a considerar, antes de ser possível decretá-la como verdadeira. Descartes e a generalidade daqueles que com ele embarcaram nesta tese são assim acusados de terem desleixadamente ficado no centro do seu próprio projecto de emancipação do assentimento humano, uma verdade simplesmente assumida, e que na verdade, não só admite alternativas, como é altamente problemática.

A obra onde mais fogo Kierkegaard faz sobre esta tese, e aquela em que nos vamos deter aqui principalmente, é, evidentemente, *Johannes Climacus ou de omnibus dubitandum est*, uma obra que chegou até nós incompleta e que não foi publicada em vida. Nela estaria fundamentalmente em causa uma espécie de experiência do pensamento só parcialmente acabada, mas cujo projecto total podemos melhor ou pior adivinhar pelas anotações e textos de Kierkegaard sobre o assunto. Na verdade, essa experiência do pensamento, já de si, encerra uma das críticas fundamentais de Kierkegaard, não tanto à dúvida enquanto possibilidade abstracta mas aos pseudo-dubitadores que, segundo ele, dominavam a cena e o discurso filosófico do seu tempo: que aconteceria se alguém lucida e conscientemente levasse a sério e tentasse de facto pôr em prática o dever de duvidar de tudo? Isto é, que aconteceria se alguém tivesse a coragem intelectual de não assumir simplesmente que *se deva duvidar de tudo* e se demorasse a tentar compreender o que estava a ser dito nessa tese, por um lado, e a tentar depois, de

facto, duvidar de tudo. E como se percebe, a acusação é dupla: não só havia poucos, se é que havia algum, que se demorassem a *pensar* de facto nas implicações da tese, como menos haveria que tentassem de facto duvidar de tudo.

Para isso Kierkegaard desenha, como diz o subtítulo da obra, *uma narrativa* onde nos conta a história de Johannes Climacus, um ponto de vista no qual se conjugam dois ingredientes específicos e cuidadosamente desenhados: por um lado, uma paixão avassaladora pelo pensamento (acompanhada por uma conseqüente capacidade rara para a sua articulação cuidadosa) e, por outro, a honestidade, entendida aqui fundamentalmente como a ausência de confusão entre o ser capaz de pensar ou formular um determinado enunciado e a capacidade real para o reduplicar existencialmente, isto é, resumidamente, para o pôr em prática. E o resultado, que só conhecemos parcialmente, dado o carácter incompleto da obra, seria a revelação de que a capacidade extraordinária de Climacus para o pensamento articulado (1) não lhe permite compreender o nexo entre a tese *de omnibus dubitandum est* e o começo da filosofia, (2) nem como é possível duvidar de tudo na realidade, o que o deixa numa situação descrita como “melancolia cómica”, uma situação que se caracteriza fundamentalmente por Climacus não ser capaz de duvidar de tudo, por um lado, nem de abandonar a dúvida, por outro. Fica preso a ela, e nessa prisão, como Kierkegaard escreve nos *Papéis*: “desespera; a sua vida foi desperdiçada, a sua juventude foi gasta (...); a sua vida não ganhou qualquer sentido, e tudo isto é culpa da filosofia”³.

Evidentemente, não cabe aqui uma apresentação total e detalhada desta obra em todas as suas dimensões. Mas o que se segue é uma breve apresentação do seu principal fio condutor, tentando dar atenção e resumir as principais dificuldades que Climacus encontra diante da tarefa de duvidar de tudo. Para isso será útil saber que a obra, tal

como nos chegou hoje, tem uma introdução geral, na qual Climacus é apresentado através de uma descrição da sua personalidade e da sua educação, e sobre a qual não nos vamos debruçar aqui, uma primeira parte, que apresenta, na terceira pessoa, o relato das deliberações de Climacus o levaram a descobrir-se incapaz de compreender as compreensões mais habituais da tese *de omnibus dubitandum est* e a sua suposta ligação com o projecto filosófico, e uma segunda parte, da qual nos chegou apenas um capítulo, onde podemos ler as reflexões de Climacus, ainda na terceira pessoa, sobre a dúvida como possibilidade. Tentemos então ver um pouco melhor o que encontramos na leitura destas duas partes.

A filosofia moderna começa com a dúvida?

A primeira perplexidade com que Climacus se depara nasce do facto de que para expressar onexo entre a dúvida e a filosofia ele já ter ouvido não uma, mas três teses diferentes; teses essas que não diferem apenas na formulação, mas que correspondem pelo menos a dois tipos completamente diferentes. A primeira e a segunda tese que enumera são “1. a filosofia começa com a dúvida” e “2. para filosofar, é preciso ter duvidado”, e ambas, embora diferentes, são teses universais, isto é, referem-se a um começo universal da filosofia enquanto conceito; já a terceira tese que ouviu foi “3. a filosofia moderna começa com a dúvida”, o que parece implicar que se está a falar não de um começo eterno, mas sim de um começo histórico.

Climacus, diante desta perplexidade, detém-se a considerar esta terceira tese, a ver se a consegue compreender. No entanto, apercebe-se que afirmar que a filosofia moderna começa com a dúvida, ou significa fazer apenas uma afirmação histórica, o que não dá qualquer

informação essencial acerca de como a filosofia, por ser filosofia, deve começar; ou então, se o faz, para além de retroactivamente apelar a uma filosofia anterior que não pode ter sido essencialmente filosofia já que não começou com a dúvida, expressa o mesmo, embora de forma mais confusa e obscura, que a tese universal que simplesmente afirma que a filosofia começa a dúvida.

Para além disso, se se assumir que esta tese expressa um tal começo essencial da filosofia, não implicaria isso que a filosofia tardou muitos séculos até que começasse? Não seria então a tese acerca do começo da filosofia tão difícil para os filósofos como a tese cristã que decretava que tinha havido um começo eterno paradoxal, que em vez de ter começado em todas as épocas, tinha apenas começado num tempo e num espaço particulares?

Climacus deteve-se ainda diante de outro problema, a saber, o de como pode um processo ainda em curso, como seria o caso da filosofia moderna, ter já decidido o seu começo eterno. Como se exclui a possibilidade de a própria filosofia moderna se desenvolver de forma a negar que a dúvida seja tal começo?

Não contente com a perplexidade que as suas deliberações lhe trouxeram, Climacus tentou ir mais fundo; assumiu que a tese expressava um começo histórico da filosofia e perguntou-se se esse começo histórico estava a ser pensado como um começo accidental ou necessário. O resultado foi semelhante ao resultado das suas primeiras deliberações relativamente a esta tese. Se o começo fosse accidental, viu que, em princípio, a tese entrava em contradição com a tese universal que decretava que a filosofia começa essencialmente com a dúvida, porque um começo essencial não pode dar-se accidentalmente; a não ser que tenha um carácter específico: um acontecimento accidental pode revelar uma lei universal e necessária, tal como reza a lenda que aconteceu com Newton; mas nesse caso, ficaria ao encargo da filosofia

moderna descobrir a necessidade de começar essencialmente como ela começou por acidente, o que nos levaria de novo ao problema de saber como é que um processo em curso pode desde já decretar aquilo que ainda está sob investigação.

Se o começo histórico fosse entendido como necessário, então de algum modo o seu antecedente tinha de ter sido também uma filosofia. Nesse caso, como tinha começado a tal filosofia antecedente? Não passava a estar agora aí o verdadeiro problema do começo, agora que o começo da filosofia moderna era o resultado necessário de um outro começo anterior? Mais, como seria possível pensar a dúvida – que se caracteriza essencialmente por ser um corte ou uma rejeição – como uma continuidade necessária com uma filosofia anterior? Não seria a dúvida neste caso um *salto*, isto é, uma consequência que se deriva do que lhe é oposto?

Ora, todas estas reflexões, todas estas perguntas que lhe vedavam uma adesão sem atrito à tese, não eram, no entanto, suficientes para a descartar como decididamente impossível ou impensável. Como expressamente indica o narrador, Climacus “não avançou um passo”⁴, ficou exatamente como estava: diante de um problema ainda por resolver, cheio de desejo de resolvê-lo, mas impedido de chegar a uma compreensão total, fechada e decidida, compreensão essa que lhe permitiria, julgava ele, passar a saber o que deveria fazer para se tornar filósofo.

Num último esforço, Climacus tentou combinar o estatuto histórico e o estatuto filosófico numa mesma tese. Mas ficou, diz-nos ironicamente o narrador, diante de um mistério semelhante ao mistério da união das duas naturezas na figura de Cristo: como pode a filosofia moderna ser simultaneamente o histórico e o eterno, e ainda ter ela própria consciência disso? Não significaria isso que cada movimento seu, para se constituir como tal, tinha de estar previamente consciente

do seu significado eterno? E não seria por isso mesmo o contrário de um movimento histórico? E caso fosse isso mesmo, não deveria acontecer que o sistema derivasse necessária e naturalmente do seu desenvolvimento normal? E o pior era que tudo isso também se tinha de aplicar ao filósofo enquanto indivíduo: não queria tudo isto dizer que o filósofo, para ser filósofo, tinha de se tornar consciente de si mesmo como momento da filosofia moderna, o que por sua vez implicava ter consciência da filosofia total enquanto manifestação da filosofia eterna?

O pressentimento da impossibilidade de pensar a dúvida enquanto começo

Diante destes pensamentos, deste conjunto de implicações que a síntese entre as pressões históricas e filosóficas da tese sobre o começo da filosofia moderna ser a dúvida, que Climacus teve um pressentimento: talvez este caderno de encargos filosóficos fosse uma impossibilidade para o indivíduo, para qualquer perspectiva não divina. Era verdade que conseguia pensar todas estas implicações da tese, depois de muito esforço, com relativa facilidade, mas quando tentava ter com a ideia da dúvida como começo da filosofia moderna uma relação não meramente histórica, era completamente incapaz. Começou então a perguntar-se se a tal consciência necessária para que alguém fosse um filósofo, se fosse possível, não seria afinal uma forma de cepticismo, já que se tratava de um conhecimento puramente relativo, e requeria que a totalidade a partir da qual alguém se visse como um momento estivesse já acabada, o que manifestamente não está. Como poderia um sujeito, num mesmo instante, ver-se como presente e passado de si mesmo? Como poderia alguém ver-se a si,

agora, no presente, como momento de uma continuidade eterna? Não seria isso impossível aos homens? Não seria mais difícil que conhecer no presente o futuro, conhecer no presente toda a eternidade e a sua continuidade necessária, retirando e querendo manter ao mesmo tempo, a frescura e isolamento que caracterizam essencialmente o presente?

Diante destas deliberações, Johannes Climacus, diz-nos o narrador, pressentiu que a tese seria impossível; no entanto, não foi capaz de acreditar plenamente nisso. Deixou a questão em aberto, e considerou as outras versões da tese que tinha ouvido da boca dos filósofos, na esperança de que os problemas com que se tinha confrontado dependessem-se apenas do estranho estatuto da tese que combinavam em si o histórico e o eterno.

A filosofia começa com a dúvida?

Mas quando se virou para a versão que decretava que a filosofia começava com a dúvida, verificou que esta continha em si um problema semelhante ao que tinha acabado de descobrir na análise anterior; mas agora, em vez de acontecer que uma tese que parecia meramente histórica fosse afinal também uma tese filosófica, o movimento era o inverso: o que parecia ser uma tese meramente filosófica, afinal implicava também o histórico.

Essa implicação vinha do carácter negativo ou polémico da própria dúvida. Se o princípio da filosofia é a dúvida, e se a dúvida significa sempre a negação de um antecedente, isso significa que o começo da filosofia não é puramente eterno, mas define-se precisamente pela sua descontinuidade com o passado. De tal maneira, que cada filosofia para ser filosofia tem de negar de algum modo esse estatuto à filosofia antecedente, o que reconduz a questão do começo da filosofia para

o âmbito histórico e concreto, em vez de o definir universalmente, como parecia fazê-lo.

Tendo isso em conta, Climacus verificou que a dúvida não aguentava a forma do imperativo sem contradição: aconselhar ou ordenar a alguém que duvidasse, significaria *eo ipso*, aconselhá-lo ou ordená-lo a duvidar da legitimidade do próprio mandato de duvidar. Assim sendo, o ouvinte de tal ordem fica sempre numa situação calamitosa: por um lado não pode duvidar apenas por ter sido ordenado a fazê-lo, pois isso seria o contrário da dúvida, seria uma forma de obediência ou confiança na autoridade de onde provinha o imperativo; mas, por outro lado, não poderia deixar de duvidar, se quisesse começar a filosofar.

Climacus viu ainda ao longe um outro problema analítico, embora não se tenha demorado nele, e tenha passado à consideração sobre como se haveria de relacionar com a tese. Mas o problema que vislumbrou merece ser aqui trazido: será que a dúvida enquanto começo da filosofia se reporta à filosofia no seu todo ou apenas a uma parte? Caso se reporte ao começo de uma parte da filosofia, será a certeza a outra parte? Mas como se poderão estas partes contraditórias formar uma unidade, a unidade a que, nesse caso, chamaríamos filosofia?

O passo seguinte da suas reflexões foi o de considerar como havia de relacionar-se um sujeito com a tese segundo a qual a filosofia começa com a dúvida; e para isso seguiu em vão duas pistas que tinha também ouvido da boca dos filósofos. Tinha ouvido uma outra consideração sobre o assunto que lhe tinha causado boa impressão. Aí, para explicar a necessidade da dúvida como começo universal da filosofia, distinguiram-se três começos diferentes, o começo absoluto, o começo objetivo e o começo subjetivo. Ora, passando por cima da perplexidade envolvida no facto de da cartola de um começo se tirarem três, Climacus percebeu que a sua inquietação dizia respeito ao tal começo subjectivo, o começo a partir do qual aquele que não era

filósofo poderia passar a sê-lo. Mas ficou estupefacto diante da ideia de que a tese, neste caso, em vez de falar de um princípio negativo e polémico, como o da dúvida, se referisse, pelo contrário, a um começo positivo, a elevação do sujeito à esfera do pensamento. Climacus sabia que se podia atingir um mesmo resultado, indo por uma via negativa ou por uma via positiva, tal como acontece por exemplo, a quem se tenha elevado acima da percepção sensorial para filosofar e a quem tenha duvidado dessa percepção sensorial; no entanto, os movimentos subjectivos são completamente diferentes, e têm relações opostas com os seus antecedentes: num caso mantém-se a continuidade no outro não. Ora, se assim é, como é suposto ver nesta forma de enunciação de um começo subjectivo uma equivalência com o começo com a dúvida?

Regressou então mais ou menos ao ponto onde estava antes, e procurou perceber melhor as diferenças entre a relação entre esta tese e quem a enuncia e a relação que se estabelece entre a tese e quem a recebe. E mais uma vez, vejamos como acabou diante de uma perplexidade.

Em primeiro lugar, perguntou-se que tipo de personalidade é requerida para que a tese seja enunciada em todo o seu sentido, se bastaria alguém com talento para a compreender, ou se era necessário, como acontece no discurso ético-religioso, alguém com autoridade, alguém que de facto acreditasse no que estava a enunciar, e que tivesse de algum modo já feito aquilo que apresentava como sendo o começo da filosofia. E verificou que, estando em causa na dúvida a expressão do começo subjectivo da filosofia, que esta tinha de facto uma forma equivalente a um enunciado ético-religioso: requeria talento mas requeria autoridade também da parte de quem a enunciasse; afinal tratava-se de facto, vista deste ponto de vista subjectivo, de um imperativo: se queres começar a filosofia, duvida.

Mas de seguida, Climacus verificou que, do ponto de vista de quem a recebe, a tese tinha de ser indiferente ao modo como era recebida, ao contrário das habituais teses ético-religiosas. Isto porque se quem a recebesse não fosse indiferente à autoridade de quem a formular, estaria precisamente a não duvidar: estaria a obedecer, a submeter-se, a confiar. E nesse caso, o começo da filosofia não estaria na dúvida, mas na crença de que alguém anteriormente tinha duvidado. Essa era uma das consequências do facto de a dúvida ser por definição a descontinuidade.

Para filosofar, é preciso ter duvidado?

A dúvida parecia a Climacus cada vez mais longe de poder ser pensada como o começo da filosofia, porque ela era a separação entre o sujeito e a filosofia. A tese portanto parecia claramente implicar sempre que um sujeito que quisesse começar a filosofar permanecesse fora do âmbito da filosofia, ou porque a filosofia continuava a existir, mas pela dúvida o sujeito tinha de se posicionar fora dela, ou porque a filosofia tinha de deixar de existir no acto em que a dúvida do sujeito a destruísse. O único recurso que ainda tinha a seu dispor era assumir agora que a tese de que a filosofia tinha de começar com a dúvida era equivalente à tese segundo a qual a dúvida tem necessariamente de preceder o arranque filosófico.

Esta era, no entanto, uma tese menos entusiasmante, porque pensá-la não lhe permitira começar a filosofar, mas apenas preparar-se para a filosofia; tornar-se digno dela. Porém, também aqui encontrou perplexidade: tendo em conta que a preparação de um discípulo ou de um iniciante serve normalmente o propósito de relembrar ao discípulo a sua posição de inferioridade relativamente àquilo que se está a

preparar para vir a ser, Climacus não compreendia porque no caso da filosofia o contrário parecia estar em causa: duvidar seria justamente superiorizar-se diante da filosofia e dos filósofos. Ainda assim, nessa perplexidade Climacus vira alguma nobreza: quando o mestre manda o discípulo duvidar, está a reconduzi-lo a si próprio, isto é, está a sair de cena enquanto mestre e a responsabilizar o seu discípulo por si mesmo. Mas nesse caso, a ideia de deixa de fazer sentido: fazer tudo por si e sozinho dificilmente pode ser entendido como um treino ou uma preparação, é já estar lançado aos lobos à partida. Ou a dúvida era uma preparação e não era dúvida, ou se era dúvida não fazia sentido pensá-la como preparação, porque já era o próprio filosofar. Foi assim que na tese que via a dúvida como um antecedente da filosofia Climacus encontrou novamente a tese que dizia que a dúvida é o começo da filosofia, com todas as suas perplexidades.

No entanto, movido pela nobreza em causa nesta solidão corajosa da dúvida, Climacus decidiu-se a largar de uma vez por todas as frases que tinha ouvido e as teses tradicionais que prometiam ajudá-lo a compreender a tese *de omnibus dubitandum est*; e tentou por si mesmo, e sem ajudas externas, essa tese.

As condições de possibilidade da dúvida

Como disse há pouco, das reflexões mais puramente autónomas de Climacus só nos chegou na sua versão mais acabada, a primeira, na qual Climacus procura esclarecer “o que é duvidar”. Para isso começa por perguntar quais serão as condições de possibilidade de tal fenómeno. Aí Climacus apercebe-se, primeiro, que uma consciência que fosse incapaz de duvidar, para a qual a dúvida não fosse uma possibilidade real, seria uma consciência presa no *imediate*, isto é, na completa

indeterminação, para a qual tudo o que aparecesse seria verdade, o que é o mesmo que dizer, uma perspectiva para a qual não existisse nem possibilidade de erro, nem pergunta pela verdade. Na verdade, para essa consciência presa no imediato não existiria *possibilidade*, apenas pura actualidade.

Não é difícil ver que tal consciência seria inconsciente: presa no imediato não teria ao seu dispor aquilo que permite a qualquer momento de consciência não ser um mero momento da presença de um X, mas um momento em que um X se torna consciente. Portanto, para haver consciência consciente, isto é, para haver pergunta pela verdade, ou se quisermos vontade de verdade, é necessário uma outra relação, relação essa que por sua vez, estará na origem do erro e da possibilidade, por um lado, e do *ver* próprio da consciência por outro. A esse outro correlato da nossa perspectiva, Climacus chama *mediato ou ideal*. O ponto de vista humano é então descrito um lugar de contradição: vemos sempre o imediato mediado; a realidade é sempre apresentada na modalidade do ideal, através palavras ou conceitos; e portanto, ao *pensar* (tal como ao falar ou escrever; sempre que conceptualizamos ou usamos conceitos) idealizamos o imediato; e ao *agir* “imediatizamos”, passe a expressão, o ideal.

Ora, é possível que sendo esta a estrutura através da qual vemos como vemos e agimos como agimos, a contradição ocorra sem que nos apercebamos dela. Nesse caso, podemos dizer que a consciência é apenas uma *possibilidade*.

Um dos momentos mais importantes da análise chega quando vemos Climacus a afirmar que um dos modos de a consciência nos ser dada como mera possibilidade, isto é sem a percepção da contradição interior e intrínseca a si, é a reflexão. Contudo, na reflexão, diz Climacus, não acontece que não haja qualquer presença ou notícia da contradição entre real e ideal (como aconteceria num ponto de vista

fechado no imediato em não haveria de facto contradição), acontece sim que esta se apresenta nela apenas como possibilidade; aliás isso é o que caracteriza o âmbito da reflexão: no seu espelho é-nos sempre devolvida uma reflexão, isto é, uma possibilidade, por muito que essa *possibilidade* seja idêntica ou semelhante à atualidade sobre qual se reflete e se possa confundir com ela. Assim, na reflexão a contradição entre imediato e mediato surge, vemo-la e pensamo-la, somos capazes de a conceber, contudo tudo isso é feito à custa de não termos um contacto real com ela, de não sofremos realmente com ela, de não estamos postos no meio do fogo cruzado.

Admitir na reflexão a possibilidade de erro, portanto, não será o mesmo que duvidar, nem será qualquer outro tipo de reflexão que causa verdadeiramente a dúvida; a dúvida na reflexão não é ainda plenamente dúvida, mas sempre ainda uma *possibilidade* de dúvida. No entanto, é verdade que não seria possível duvidar, sem reflectir, porque é a reflexão que permite suspender a tese situacional em que nos encontramos de cada vez.

Climacus percebe assim que duvidar tem de ser mais que reflectir; a dúvida, seja do que for, não ocorre na reflexão, porque quando se duvida, há contacto com a contradição entre imediato e mediato, e isso explica aliás o *sarilho existencial* de quem duvida: duvidar é ter diante de si, por um lado a pressão de determinação, invocada pelo regime do imediato, do “isto, aqui e agora” e por outro, várias possibilidades de mediação que coíbem o “isto, aqui e agora” de ser categorizado de algum modo; por outras palavras, há dúvida quando se descobre, *in concreto*, isto é na actualidade e não na mera reflexão, que uma tese vital pode estar errada; como aconteceria se me visse subitamente diante da inquietante pergunta sobre se ou não culpado, por exemplo.

Nas palavras de Climacus para haver dúvida real tem de haver interesse; isto é, a suspensão da categorização tem de ser dada pela

própria contradição que define a consciência e não pela possibilidade da contradição dada pela reflexão.

Conhecimento objectivo e a ilusão de superação ou saída da dúvida

Ora esta averiguação das condições de possibilidade do fenómeno da dúvida serve para que Climacus se aperceba que na origem de muitos dos problemas descobertos na análise das teses que prometiam um nexos entre o começo da filosofia e a dúvida está uma confusão categorial essencial: a ideia de que a dúvida pode ser ultrapassada ou vencida pelo pensamento objectivo, isto é, por um sistema abstracto e completo, que tenha uma natureza semelhante à dos enunciados da matemática ou da metafísica.

Segundo Climacus, esses conhecimentos são essencialmente desinteressados, para os quais é indiferente a situação real, a circunstância concreta; mesmo quando se apresentam como necessários, provas ou tautologias, ainda assim, não chegam ser nada necessariamente “para mim”, e nessa medida permanecem como objectos de reflexão, e enquanto tais, meras possibilidades.

A necessidade que liga um conjunto de premissas a uma conclusão não nos vincula necessariamente nem absolutamente à adesão real à verdade seja conclusão, seja das premissas. Por mais provado que determinado enunciado seja, podemos sempre, como viram os cépticos antigos, considerá-lo falso, pelo simples facto de que se trata ainda de um enunciado, e enquanto tal, apenas de uma possibilidade. Nesse sentido, o mais alto grau de vinculação a que o pensamento objectivo nos obriga é sempre o de uma vinculação ou necessidade possível ou contingente. Nada nos impede de, diante de uma prova acabada seja do que for, abanar os ombros e seguir a nossa vida indiferentes.

Assim sendo, a contemplação da necessidade de reconhecer algo como um conhecimento verdadeiro por si mesmo não trava a possibilidade radical da dúvida, porque nada impede que esse reconhecimento da verdade seja feito desinteressadamente, fechado no âmbito da reflexão; isto significa, como é evidente, que se está a afirmar a tese de que na existência humana enquanto tal há heterogeneidade radical entre ser e pensar, de tal modo que nenhum pensamento enquanto tal toca o âmbito da realidade.

Esse é afinal o grande problema da dúvida tal como está apresentada no entendimento moderno da tese *de omnibus dubitandum est*. O que está pressuposto neste dever de duvidar, é justamente que a dúvida possa ser ultrapassada no âmbito da reflexão. Essa é aliás uma característica que Kierkegaard atribui à própria dúvida enquanto fenómeno: chama-lhe nos discurso edificante “A Expectativa da Fé”, uma “paixão pífida”⁵, porque para além de pôr o interesse diante da possibilidade, exige como método próprio para ser ultrapassada o alargamento do âmbito do possível: exige uma prova, uma demonstração, como se a prova ou a demonstração fossem capazes por si só de determinar ou inclinar necessariamente a vontade, ou como se a apresentação dessas provas em sede reflexiva garantisse em absoluto um salto do pensamento para o ser.⁶

Assim, o entendimento moderno-cartesiano da filosofia embarca neste mal-entendido na medida em que confia à dúvida, que por sua vez se entrega ao âmbito da reflexão, a sua própria superação que só seria possível fora desse âmbito. Todas as teses que a concebem como princípio ou como momento preparatório da filosofia têm em comum justamente o facto de apresentarem a dúvida por um lado, como momento estrutural, e por outro, como uma fase capaz de se auto-superar, de se ultrapassar nos seus próprios termos.

No entanto, segundo as conclusões que análise das condições de possibilidade que Climacus lhe permite tirar (também estas no entanto meramente reflexivas e igualmente incapazes de o mover para fora da situação a que se encontra preso), só um mal-entendido pode estar na origem de tal assunção. A dúvida só começa quando há contacto entre possibilidade e real, (o mesmo é dizer, interesse) e só poderá sair-se dela mediante uma superação que consinta esse mesmo contacto (o que inviabiliza todas as vias desinteressadas para o fazer).

É isso que explica porque Climacus não é capaz nem de entrar plenamente na dúvida nem de dela sair. Por um lado, a dúvida total pensável pelos filósofos é irrealizável enquanto fenómeno real, desde logo dada a sua pretensão de totalidade, que trai à cabeça a sua natureza reflexiva. No quadro do interesse, só é possível duvidar “à vez”, isto é, para que a dúvida enquanto fenómeno real se faça sentir, é preciso que esta não se estenda a todas as teses; na verdade uma dúvida real de todas as teses não seria dúvida de nada, mas um embasbacamento total, uma espécie de ciúme cósmico no qual nem a mínima tese escaparia do sarilho da suspeita de traição. Ora, é muito difícil de pensar um tal estado.

A dúvida cartesiana total seria de facto um empreendimento tremendo. A ser exequível tal tarefa, teria de envolver, pelo menos, o elenco de todos os juízos, o que por sua vez, implicaria ter a certeza de que não ficavam fora de consideração quaisquer juízos ocultos, o que evidentemente parece uma tarefa por um lado interminável para qualquer indivíduo, e por outro lado paradoxal na medida em que exige um ponto de vista testemunhal alheio que garanta a certeza de que não escapou nada.

O que acontece por norma, e que parece ser a condição de possibilidade de a dúvida se dar, de facto, situacional ou existencialmente, é que num quadro de evidências ou pseudo-evidências (não interessa

para o caso), o interesse, na dúvida, é posto subitamente perante uma ou perante um número limitado de possibilidades.

Outra razão que explica o motivo pelo qual Climacus não é capaz sequer de começar a duvidar é o facto de ele esperar, não só superá-la, mas iniciar-se pela porta da prova ou da ocupação considerativa. Ora, apesar de a reflexão ser uma condição de possibilidade da dúvida, ela não adquire por isso a capacidade de nos *mover* realmente na situação em que nos encontramos. Assim sendo, a honestidade de Climacus expressa eloquentemente que no campo do pensamento objectivo o máximo que podemos alcançar é algum tipo de clareza quanto a nexos entre teses; no entanto, esse nexos revela-se independente e, se quisermos, fraco de mais, para por si só nos mover à adesão real ou ao assentimento. Qualquer verdade considerativa a que se chegue não se auto-exclui do âmbito da possibilidade, nem exclui em última análise a possibilidade contrária, e portanto, a perplexidade sentida por Climacus diante das suas reflexões acerca da dúvida é simbólica de qualquer esforço honesto que tente por via do esclarecimento considerativo saltar para o regime do ser.

Percebe-se, portanto, que é o mesmo imperativo de compreender primeiro que impede Climacus não só de entrar como de sair plenamente da dúvida. Na verdade, o simples facto de ele se deixar tomar por esse imperativo põe a honestidade de Climacus de algum modo sob o domínio da dúvida, já que com ela partilha a expectativa inocente de homogeneidade entre pensar e ser. É de facto essa mesma expectativa que o impede tanto de entrar na dúvida como de dela sair plenamente.

A expectativa de Climacus, então, não é outra senão a expectativa posta pela própria dúvida, e note-se bem, não é uma expectativa destituída de sentido. De facto, sair da dúvida por decisão em nada garante que se acerte, e toda a questão está, evidentemente aqui: o que se pretende é alcançar de algum modo a verdade, como vimos.

Portanto, fora da reflexão, há sempre, inegavelmente o risco de falhar. Acontece, no entanto, que, se é verdade como avança Kierkegaard que haja uma radical heterogeneidade entre pensar e ser, a alternativa ao risco de falhar é ficar garantidamente preso fora do âmbito em que a verdade se pode constituir. E isso também não pode interessar a quem compreenda o nexos que vimos entre cuidado de si e cuidado da verdade. Nada garante que a decisão acerte, mas tudo indica que quem duvide a sério e à dúvida não imponha qualquer limite, fica para sempre emaranhado na teia das possibilidades.

No entanto, é inegável que, como aliás viu Sócrates, há qualquer coisa como um requisito de uma dúvida total e sistemática envolvido na forma do nosso cuidado. Se estamos verdadeiramente interessados no nosso destino, na vida, em acertar e em ter êxito, estamos também interessados na verdade dos juízos que sustentam o nosso ponto de vista, e portanto, estamos sempre de algum modo interessados na verdade de qualquer juízo, como vimos. Kierkegaard, aliás, não negaria este interesse pela verdade, nem que nele está implícita qualquer coisa como uma necessidade de re-fixação judicativa total; negaria sim, que se possa ou deva esperar que essa re-fixação seja feita por meio do pensamento, o que significaria que negaria render-se à esperança vã de poder chegar à verdade sem risco de errar.

Notas

¹ A leitura muito resumida que aqui se faz deste assunto tem por base os seguintes estudos: Carvalho, Mário Jorge de, e Duarte Fontes, “Checkmate in a few moves. Φιλοτιμία and its Underlying Assumptions in the Alcibiades Major” e Carvalho, Mário Jorge de, “Επιμελείσθαι and ὄττειν in the Alcibiades Major”, ambos consultáveis em Carvalho, Mário Jorge, e Samuel Oliveira, eds. *Rediscovering the Alcibiades Major*. I.E.F., 2019.

² “δοκεῖς γάρ μοι, εἴ τίς σοι εἴποι θεῶν: ‘ὦ Ἀλκιβιάδη, πότερον βούλει ζῆν ἔχων ἅ νῦν ἔχεις, ἢ αὐτίκα τεθνάναι εἰ μή σοι ἐξέσται μείζω κτήσασθαι;’ δοκεῖς ἄν μοι ἐλέσθαι τεθνάναι” (Plato, *Platonis Opera, Alcibiades Major*, 105a), e na tradução inglesa: “For I believe, if some god should ask you: “Alcibiades, do you prefer to live with your present possessions, or to die immediately if you are not to have the chance of acquiring greater things?” I believe you would choose to die.” (Plato, *Plato in Twelve Volumes, Alcibiades Major*).

³ Tradução minha a partir da edição inglesa (Kierkegaard, *Philosophical Fragments, Pap. IV B 16*, pp. 234-235).

⁴ *Idem, ibid.*, p. 138 (tradução minha).

⁵ Tradução minha a partir da edição inglesa (Kierkegaard, *Eighteen Upbuilding Discourses*, “The Expectancy of Faith” 23).

⁶ Outros textos importantes e que estamos a ter aqui em conta relativamente ao entendimento que Kierkegaard faz da dúvida são o discurso “Toda a boa dádiva e dádiva perfeita vem do alto” e o discurso “Todas as coisas nos devem ser servir para o bem – *quando* amamos a Deus”. O primeiro encontra-se, na sua tradução inglesa, no volume *Eighteen Upbuilding Discourses*, e o segundo no volume *Christian Discourses*.

Referências bibliográficas

- Carvalho, Mário Jorge, e Samuel Oliveira, eds. *Rediscovering the Alcibiades Major*. I.E.F., 2019.
- Kierkegaard, Søren. *Christian Discourses & The Crisis and A Crisis In The Life Of an Actress*. Ed. and Transl. by Hong H. V. and Hong. E. H., Princeton University Press, 1997.
- . *Eighteen Upbuilding Discourses*, edited and translated by Hong H. V. and Hong. E. H., Princeton University Press, 1990.
- . *Philosophical Fragments & Johannes Climacus*, edited and translated by Hong H. V. and Hong. E. H., Princeton University Press, 1985.
- Plato, *Alcibiades Major, Plato in Twelve Volumes*, Vol. 8, translated by W.R.M. Lamb. Harvard University Press/William Heinemann Ltd., 1955.
- . *Platonis Opera, Alcibiades Major*, edited by John Burnet, Oxford University Press, 1903.

CAPÍTULO 3

CARE AND TRANSHUMANISM WILL MY EMOTIONAL MIND CHANGE?

Paulo Alexandre e Castro

Abstract: In the history of philosophy, it is not uncommon to find a reinvention of self-care that comes from Socrates, and is found, for example, in Saint Augustine, Descartes, Rousseau and reaches the analysis of Foucault, Heidegger and Hans Jonas. However, the notion of care has undergone profound transformations (not only at a philosophical level but also at a cultural, scientific, medical, and aesthetic level) and which we can say, culminates in this movement called transhumanism that nineteenth-century literature began to explore. Care gets tangled up in everyday life and jumps the barrier of the academy. It is on this conception of the search for enhancement of the human condition through sophisticated technologies (which seek to increase longevity, sports performance, cognitive abilities, etc.) that the notion of care can be reconsidered, based on a fundamental question: is this kind of care an alteration of human nature? If so, does my emotional mind remain?

Keywords: Transhumanism, Care, Enhancement, Mind, Human Condition.

1. Introduction

Philosophers and neuroscientists have one thing in common when talking about mind, despite the different approaches they can have whether they are reductionists, dualists or moderate reductionists: they all believe in the existence of one. They create with the art of arguing or demonstrating, through the same concept, the existence of something – the mind – on which they strangely disagree. If we look at the repertoire of problems in the philosophy of mind – just to mention the best-known ones, the hard problem of consciousness, the other minds problem, the explanatory gap, *qualia*, the first and third perspectives –, we will see how tough it can be to define just a concept. And here also lies our question: if, on the one hand, transhumanism wants to reach a certain post-human condition, on the other hand, the non-definition of mind points to an unqualified horizon that does not help to understand human nature or its conditions in a new environment. But in what sense does this matter in relation to care or to the question posed in the title?

In the first place, transhumanism can be seen as a desire, as an ambition, as a project for the future of humanity, but one cannot fail to say that underlying its conception will certainly be a greater idea, a higher notion that finds echo in care. If one seeks to put technology at the service of humanity, if one seeks to transform the human condition so that its potential is developed to the fullest, then, somehow, there are roots of care involved (otherwise it would not make sense and perhaps this is why the Anthropocene takes on a pejorative meaning and divides opinions). Of course, there is also another sense in which the use of the notion of care can be seen, which seems to be, moreover, transversal in the history of science and technology: care in design, care in handling, care in perfecting, the care with the result.

2. Small tour on hard topics

As seen, the definition of mind presents many problems and despite all the different perspectives, researchers end up collaborating interdisciplinary. But more surprising is that they apply the concept of mind beyond human borders, of which we find several examples throughout history.

We know that the notion of mind (with different meanings) is as old as the notion of body that sustains it and, in this regard, the notion of a material, physical, biological, mechanized body seems to have always been present. If the mind could be seen as a spiritual, intellectual, rational substrate, the body assumes functions of locomotion, movement, dynamism (the structural form - biomechanics - of the body suggests all this). In this sense, the vision of man as a machine would inevitably end up appearing. Now, if it is true that we find reports of body and soul care in the first civilizations that culminate in the famous (and still widely used) *mens sane in corpore sano*, with the modern age and in particular with the mechanism, care suffers a strange concealment: it appears and disappears, always in the background, depending on the theories defended. Thus, care can be distributed according to the functions that are considered most relevant

Since the end of the 16th century, considered the beginning of the scientific world view, the comparison of the mind's operability with a "calculator" has been present. For example, for Hobbes, thinking would be nothing more than calculating, and for La Mettrie in his famous work *L'Homme Machine*, the mechanical/organic perspective of man would be an unavoidable reality. This way of thinking about man would lead Pascal and Leibniz to present the first calculating machines (albeit at a very elementary level) and to come to assume the status of devices that "reasoned" (just like men). Here, one can feel

the need to preserve, that is, to take care of body and soul (although this care may be implied in this conception). The mechanistic vision reveals, however, something more disturbing and that will never disappear from the horizon: the appearance of automatic mechanisms, and with them, the possibility of automaton. One of the greatest examples are clocks, not only pendulum clocks but especially those of churches. Church clocks was often accompanied by automata (human figures, animals or saints who perform salutation movements or time-setting movements, among others). It should be remembered in this context that the world itself could be seen as a gigantic machine set in motion by a great universal watchmaker (in addition, this idea is still present in society today under the name of the theory of the “intelligent designer”, which unfortunately is seen to fill school textbooks to the detriment of evolutionary theory).

Again, the automata. These kinetic mannequins generally sought to resemble human beings and it was almost inevitable to establish a comparison in the way they worked (there are numerous examples of automata from this period in which they articulate movements of arms, mouth and eyes). Note that the idea of an automaton (latinization of the Greek word “αὐτόματον”, where the notion of “self-will” is implied) is not something that appears with the scientific world view. There are reports of automata in antiquity (and from the same period in China), in medieval times and even after the Renaissance.

The existence of such automata has fostered numerous and fanciful narratives in the literature that the most famous is perhaps the chess player known as “the Turk” by Wolfgang von Keplem (but who was nothing more than a machine operated by a human being) and that Edgar Allan Poe would tell a story. Mechanism and human fascination with machines (in this case, automata), especially if this machine revealed some kind of intelligence or reasoning (like playing chess or

servicing tea like the Japanese automata of the 17th and 18th century of the Edo period) allowed to feed an idea that would span centuries and at the same time stimulate the debate around this creation. According to what has been said so far, and according to what we found in the history ideas, the battle between taking care of body and soul, will create the dilemma that is still felt today; taking care of the body since it supports mental life, or, taking care of the mind, soul, spirit since it is that what allows the difference among species?

3. The automaton, the robotics and (no) care

Allowing me to make a chronological leap forward for Alan Turing's research, which reveals a debate that began in the early 20th century on the possibility of building a machine with which the veracity or falsity of mathematical statements could be demonstrated, without any intervention. human. With the mathematical challenge provoked by Gödel's "incompleteness theorem" and the studies of David Hilbert, Turing's investigation would begin to be traced: spurred by the debate, the Church-Turing Thesis was elaborated and the Turing machine idealized. The question that challenged Turing and his peers, namely, whether "can machines think?" would lead to the debate that still continues today. It is necessary to understand that cybernetics appears in the same period, and that surprisingly Warren S. McCulloch and Walter Pitts ended up inventing the artificial neuron. It is from this period that biological analogies are accentuated and become inevitable and allow the emergence of bionics and the different foundation movements (and understanding) of communication and information languages. Added to this is the rapid development of computational machines and the fact that through them human thought is associated with the ability of

them to be thinking in order to produce a result. It is not surprising that in the debate around the mind, Hilary Putnam used the metaphor of the computer to claim that mental states are functional properties, which is to say that the mind acts like a computer program. This does not mean that we are unaware of its meaning and the importance of the essay that aims to refute Putnam's reductionist vision, but only, from a functional point of view, that it is acting like a machine.

Naturally, at this intersection between automata and artificial intelligence, the great pioneer of robotics, Hiroshi Ishiguro, who assumes the coming of the "age of robots" cannot be forgotten. In his laboratory, he seeks not only to create human-like androids – which he calls "Geminoids" – but to create them with the capacity for emotional response and, therefore, with adequate responses to the simulation of consciousness (if you look at the literature prepared by the researchers, from Hiroshi Ishiguro Laboratories, the direction of the research will be clearly understood).

Research in computing and robotics (in particular, artificial intelligence) has opened up countless possibilities and allows us to sustain the inevitability of androids appearing with a much higher degree of artificial intelligence than the existing one, and eventually even with (artificial) consciousness. Some essayists have sought to expose and manage the conditions of such future appearances. For this purpose, see Alva Noë's position and its premises: intelligent machines have the same possibility of affirmation as men, considering (that is, admitting) that the human brain is not a foundational element (or is not only the foundational element according to Noë) of consciousness. Putting in another way, consciousness is not something that is in the "head", and that consciousness is fundamentally based on the construction of habits developed in the interaction with the world, then it is legitimate to conceive of the appearance of an "artificial

consciousness”, from an “artificial life”. Also, and in the same sense, Luís Moniz Pereira maintains that this will be a reality, through what was conceived as Cognome.

Advances in the area seem to suggest considering the possibility of “unnatural contents of consciousness”. A fascinating possibility that opens up yet another hypothesis: they would be a kind of qualia felt by robots with artificial consciousness. In fact, we are not suggesting anything particularly original as it seems that robotics research goes far to reinvent consciousness, to reinvent qualia, with the (dramatic) consequences that the seventh art has given us to see and that illustrate the worst of all possible worlds.

4. The challenges for transhumanism since last decades

Today, the speed of processing and storing information and data on any home computer makes it possible to assess how vertiginous progress has been made in just two decades. Intelligence, a hallmark of human beings for centuries, began to appear, or rather, to be attributed very easily to any instrument. Calum Chace, a theorist in the field, has warned of this computing vertigo. He mentions that a Smartphone with a chess game like the “Pocket Friz 4” far surpasses the “Deep Blue”¹, the IBM “Deep Blue” computer that have defeated the extraordinary chess player Gary Kasparov.

If it can still be assumed here that everything that “Deep Blue” did was the result of everything that was put there and was able to execute (all possible combinations would be programmed), in the following cases the reality is different. Take “Watson” (another IBM system) that managed for the first time in 2011 to beat human competitors in the famous game Jeopardy, in which the answers are given and

the competitors have to guess the questions. That said, everyone is tempted to see all this as a big game in which computers end up winning because they know in advance all the possible moves. To make it clear I will give one more concrete example.

The supercomputer “KnIT” emerged in 2013 (IBM and Baylor College of Medicine), read about 190,000 publications (scientific articles) in two hours, managing information about the p53 protein, and making known working hypotheses not yet established by scientists. But it is with the “DeepMind” that the revolution is taking place: the system teaches itself (and solves problems) without having been specifically programmed for that purpose. Such an ability suggests a battle that is beginning to be lost and that could be unstoppable.² In fact, Susan Schneider mentions that the world’s fastest computer, the summit supercomputer at Oak Ridge Laboratory in Tennessee, has 200 *petaflops* of speed, meaning that’s 200 million billion calculations per second. She says paraphrasing M. Giles (in an article from 2018 at the MIT technological revue) «what summit can do in the blink of an eye would take all the people on Earth doing a calculation every moment of every day for 305 days». (Schneider 11). In this sense, the indications of Vernor Vinge, Bill Joy or Raymond Kurzweil on the technological advance of artificial intelligence should serve as a starting point for an ethical reflection.³

Returning to the central idea of transhumanism. According to what is defended in the Transhumanist Declaration of the World Transhumanist Association, is that (1) «humanity will be radically changed by technology in the future...including parameters as inevitability of aging, limitations on human and artificial intellects, unchosen psychology, suffering (...). [In short] (7) Transhumanism advocates the well-being of all sentience (whether in artificial intellects, humans, post-humans, or non-humans animals».

We can, therefore, say that there seems to be in transhumanism a conciliatory idea between the development of technology and the care of sentient beings (regardless of the form they may take). Two fundamental questions immediately arise: what kind of care is this and in what sense can it be applied? Well, we all agree that this is a very simplistic way of posing questions that hide something deeper.

It should be noted that when talking about the development of technology in order to be applied to the improvement of the human condition (this is an explicit message of the Transhumanist Declaration) one is talking about technological enhancement.

5. New challenges for human enhancement and emotions

It is not science fiction. The well-known thesis of “brain emulation” hypothesizes the construction of a mind (copying or replicating in the smallest detail the structures of the human brain in such a way that the “answers” can be the same as the original).⁴ Language recognition projects through neuronal impulses are already a reality today (not voice recognition like those used in smartphones or gps’s, but recognizing neural signals as thought). Calum Chace states that it is logically possible that such a “mind” not only can have a will of its own, but will possibly be much more efficient in solving problems.

We see that the characteristic attributed for centuries to human beings – intelligence –, came to be attributed very easily to any instrument. So it is legitimate to conceive the appearance of an «artificial consciousness» as one might think of «artificial life», or even the possibility of this vocabulary disappear, since terms like artificial, life, mind can become other «things», can assume different meanings

in a near future, that we cannot conceive now (it is possible that we do not have cognitive abilities to conceive such concepts).

Now, this means that questions of an ethical, ontological or even spiritual nature immediately arise that go beyond this desire and applicability. To be clear, what transhumanists do not seem to have realized is that it is not so much about the human condition as about human nature. If a human undergoes successive technological transformations, his condition improves (for instance, his quality of life health and longevity, sports performance, cognitive abilities, etc.), but what could be constitutive of their nature is mortgaged, if not missing. We all know the narrative of Theseus' ship and the questions it raises, which in the end can be translated as questions about the consistency of identity and autonomy, problems and issues that neuroethics and bioethics is considering. I will leave these questions to the experts.

So, considering all that has been said, one question must be placed: does my emotional mind remain? What has been done so far to take care of human mind? For instance, neuroenhancement will change the neuro background of our minds? Will we be the same persons, have the same identity?

It cannot be denied that with regard to human health, technology has become fundamental not only for diagnosing, but also for enabling innovative treatments and surgeries and for so-called digital health care (from remote monitoring of patients to an array of imaging tests). From the point of view of transhumanism, besides the probable invention of caring robots (in the same that already exists sexbots) there is the solution implicit in their declaration, that is, enhancement. Another example: the use through apps: apps that can measure your cardiac rhythm, your blood pressure, etc. In fact, this kind of apps are anticipating a transhumanist idea: the idea of being connected with an artificial mind (possibly in the cloud) and the idea

of responsibility (you are responsible for your vital signs, to take care of your health); to choose to be enhancement is to be aware, for on one hand, of your limitations, and on the other hand, and the duty of not being surpassed by others. These issues are not easy at all and they require even further analysis. Let us start by recovering the issue of enhancement, by taking a look at the issue from an evolutionary point of view. Our brains have always been evolving and this has allowed the emergence of the neo-cortex.

Many authors, including António Damásio, maintain that the formation of the Prefrontal Cortex, as the seat of personality and intellectuality, is a recent consequence of the evolution of the species, in that it modulates limbic efficacy and has the possibility of adaptation due to the self-awareness of emotions. As António Damásio described in the case of Pineas Gage, without this part of the Cortex, emotions are ungoverned, persisting even after the stimulus that gave rise to them, until all nervous energy is consumed. This thesis is also found, among others in Elkhonon Goldberg in his executive brain.

The limbic system is one of the oldest parts of your brain (evolved in early humans). It is a group of brain structures that surround the brain stem, which include the amygdala, hypothalamus, thalamus, cingulate and hippocampus. Our limbic system governs emotional experiences, emotional memories, emotional learning, survival instincts, and regulation of bodily functions. The newer, rational and more advanced part of your brain is the frontal lobe where thinking, reasoning, decision-making, and planning happen.

The frontal lobe allows you to process and think about your emotions. You can then manage these emotions and determine a logical response. Unlike the automatic response of the amygdala, the response to fear from your frontal lobes is consciously controlled by you. When the emotional and thinking brain are working well together, we are

able to appropriately and safely respond to what is going on around us. In fact, your emotional intelligence is linked to the interaction between the frontal lobes and the limbic system.

With this characteristics, Joseph LeDoux says in *The Emotional Brain* «Human consciousness is what it is because our brain is this way» (322).

Joseph LeDoux poses the question of human nature (who are we?), under the neurobiological point of view, which allows him to say that we are the simple consequence of the way neurons (especially those of the neocortex) create their networks. That is, the Self would be given as a result of the synaptic connections produced (since synapses encode and store information that becomes accessible by memory). Joseph LeDoux also justifies this hypothesis through the charge that is contained in the proteins that carry within them the ability to learn and retain information (LeDoux, *Synaptic Self*).

6. AI and the need to take care of the (emotional) mind

This idea it is not so strange as it might seem (we will take up this idea a few paragraphs later). Like Luciano Floridi says, we are inforgs and the idea that transhumanists are selling, that is, the idea of brain enhancements, whether by brain stimulations, invasive procedures like microchips implants or merging with AI, is the key to understand what will happen to our emotional mind. Susan Schneider (10) says:

“the idea that humans should merge with AI is very much in the air these days, being offered both as a mean for humans to avoid being outmoded by AI in the workforce, and as a path to superintelligence and immortality. For instance, Elon Musk recently commented that humans can

escape being outmoded by AI By having some sort of merger of biological intelligence and machine intelligence. To this end, he's founded a new company, Neuralink. One of its first aims is to develop "neural lace", an injectable mesh that connects the brain directly to computers. Neural lace and other AI-based enhancements are supposed to allow data from your brain to travel wireless to one's digital devices or to the cloud, where massive computing power is available."

Ray Kurzweil says that in 10 years will have nanorobots which can be injected into our neocortex and which will connect to a synthetic artificial neocortex in the cloud thus providing an extension of our brain. That would mean in practical terms that if I needed to provide extra information at any time, I could access it directly in the cloud through my own brain. In short, from these points of view, our thinking will be something hybrid, something like a combination of biological and non-biological thinking. The interesting point of this hybrid thinking, says Kurzweil, is that thinking will no longer be limited (neither by physical limitations nor by the capacity of thinking). It also means that language will change and as a result of this enhancement and it is also likely that our mental life will be enhanced.

So, do transhumanists care about human mind? Yes, they do in the sense that they can see the danger of radical enhancement to use the expression of Harris. They see the consequences of a technological singularity, that is the dark side of that scenario and so they are creating associations and institutes like *Future of Life Institute* to prevent that. The recent signature (2023) of hundreds of researchers and personalities such as Luís Moniz Pereira, Elon Musk or Yuval Harari, who claim the suspension (at least for 6 months) of research in artificial intelligence is a sign of the danger that lurks the transhumanist desire. So, to respond to the question putted in title, will my emotional mind

change, taking in to account this scenario, yes, it will, and we must be prepared for news challenges by taking care of our mind.

Notas

¹ «The improvements in computer chess are not due solely – or even mainly – to hardware improvements. Software is advancing rapidly too. Pocket Friz 4 was released on a Smartphone in 2009 and is better than Deep Blue, even though the 20,000 moves it calculates every second is 10,000 times fewer than Deep Blue calculated». (Chace 23).

² «IBM said that the Watson uses “more than 100 different techniques...to analyze natural language, identify sources, find generate hypothesis, find and score evidence, and merge and rank hypothesis”. It had access to 200 million pages of information, including the full text of Wikipedia, but it was not online during the contest. (...) One of the most impressive recent demonstrations of AI functionality was DeepMind’s presentation at Lake Tahoe in December 2013 of an AI system teaching itself to play old-style Atari video games like Breakout and Pong. These are games which previous AI systems have found hard to play because they involve hand-to-eye co-ordination. The most striking thing about DeepMind’s system is that it solves problems and masters skills without being specifically programmed to do so. It shows true general learning ability». (Chace 24).

³ See article: Bill Joy, “Why the Future Doesn’t Need Us”, and, the book by Kurzweil, *Singularity is Near*.

⁴ Calum Chace refers in this regard: «we will look at the three ways to build a mind – an artificial system which can perform all the intellectual activities that an adult human can. They are: 1. Whole brain emulation. 2. Building on artificial narrow intelligence. 3. A comprehensive theory of mind». (Chace 67).

Referências bibliográficas

Agar, Nicholas. “Ray Kurzweil and uploading: Just say no!”. *Journal of Evolution and Technology*, vol. 22, no. 1, 2011, pp. 23-36.

- Bess, Michael. "Enhanced Human versus Normal People: Elusive Definitions". *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 35, 2010, pp. 641-655.
- Castro, Paulo Alexandre e, "Is there an Aesthetics Brain? A brief essay on the neuroaesthetics quantification of beauty". *Quantifying bodies and health. Interdisciplinary approaches*, edited by Joaquim Braga and Simone Guidi, Coimbra: IEF-eQVOLIBET-Universidade de Coimbra, 2021, pp. 127-138.
- . "The paradox of "New Mysterianism" vs Esotericism. An Approach in Philosophy of Mind", *Philosophy Study*, vol. 11, 2021, pp. 782-784.
- Chace, Calum. *Surviving AI. The promise and peril of artificial intelligence*. Three Cs, 2015.
- Chalmers, David. "The singularity: a philosophical analysis". *Journal of Consciousness Studies*, vol. 17, 2010, pp. 7-65.
- Damásio, António. *O Sentimento de Si – O Corpo, a Emoção e a Neurobiologia da Consciência*. Publicações Europa-América, 2001.
- . *O Erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano*. Tema e Debates, 1995.
- DeGrazia, David. "Enhancement Technologies and Human Identity". *Journal of Medicine and Philosophy* vol. 30, 2005, pp. 261-283.
- Dennett, Daniel. *Consciousness Explained*. Little Brown, 1991.
- Elliot, Carl. "What's wrong with Enhancement Technology?". *Readings in the Philosophy of Technology*, edited by David M. Kaplan, Rowan and Littlefield, 2009, pp. 431-437.
- Floridi, Luciano. *The fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality*. Oxford University Press, 2014.
- Glannon, Walter. "Stimulating brains, altering minds". *Journal Med Ethics*, vol. 35, no. 5, 2009, pp. 289-292.
- Hanson, Robin. *Age of Em: Work, Love and Life when Robots Rule the Earth*. Oxford University Press, 2016.
- Hayles, Katherine. *How We became PostHuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. The University of Chicago Press, 1999.
- Joy, Bill. "Why the Future Doesn't Need Us". *Wired*, vol. 8, no. 4, 2000, pp. 1-18.
- Kurzweil, Raymond. *The singularity is near: When humans transcend biology*. Penguin Press, 2005.
- La Mettrie, Julien O. *L'Homme Machine*. Nabu Press, 2014
- LeDoux, Joseph. *O Cérebro Emocional*. Pergaminho, 2000.
- . *Synaptic Self. How Our Brains Become Who We Are*. Penguin Books, 2003.
- Merlin, Donald. *A Mind so Rare. The Evolution of Human Consciousness*. W. W. Norton & Company, 2001.
- Moravec, Hans. *Mind children: The future of robot and human intelligence*. Harvard University Press, 1988.
- Nagel, Thomas. "What is like to be a bat?". *Phil. Review*, vol. 83, no. 4, 1974, pp. 435-450.
- Noe, Alva. *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. Hill & Wang, 2010.
- Pereira, Luis Moniz. *A máquina Iluminada*. Porto: Fronteira do Caos, 2016.

Paulo Alexandre e Castro

Schneider, Susan. *Artificial You: AI and the Future of Your Mind*. Princeton University Press, 2019.

Varela, Francisco, et. al. *The embodied mind. Cognitive science and human experience*, MIT Press, 1991.

CAPÍTULO 4

SOBRE AS CONDIÇÕES EM QUE NÃO CUIDAR É O ÚNICO CUIDADO POSSÍVEL

João Emanuel Diogo

Resumo: Partindo dos conceitos de cuidar de si, cuidar do outro, e cuidar de si pelo outro, procuraremos apresentar as condições em que, para nós, o não cuidado é em si mesmo um cuidar. Explicitando: a morte medicamente assistida é considerada, enquanto acto social e/ou acto médico, uma forma de desistência do cuidar. Por isso, várias ordens profissionais (dos médicos e enfermeiros, p.e.) consideram ir contra o código deontológico dos seus membros. Interessa-nos aqui demonstrar que o cuidado vai para lá da mera aceitação do curso da doença e que o doente tem a liberdade e a autonomia para decidir o melhor do seu cuidado. Aliás, é já prática corrente na medicina contemporânea, que o doente tenha uma palavra a dizer sobre o tratamento, terapêuticas e afins. Assim, o desejo do cuidar de si transforma-se em cuidar de si pelo outro, e, pela mesma via, no cuidar do outro. Teremos também oportunidade de sublinhar que a opção sobre o cuidado de si não é sempre actual, e que as demências transportam para o cuidado vários problemas que permitem pensar que o doente possa dizer como se cuidar de si no futuro, quando ele não possa ter uma palavra a dizer. Aliás, é já esse o espírito dos testamentos vitais que promovem uma directiva antecipada da vontade para lá do cuidar do outro *tout court*.

Palavras-chave: Cuidado, Morte Medicamente Assistida.

Abstract: Starting from the concepts of taking care of oneself, taking care of the other, and taking care of oneself for the other, we will try to present the conditions in which, for us, the non-care is in itself a care. Explaining: medically assisted death is considered a form of giving up care. Therefore, several professional associations (doctors and nurses, for example) consider going against the deontological code of their members. We are interested in demonstrating that care goes beyond mere acceptance of the course of the disease and that the patient has the freedom and autonomy to decide the best course of care. Incidentally, it is common practice in contemporary medicine that the patient has a say in the treatment, therapies, and the like. Thus, the desire to take care of oneself is transformed into taking care of oneself for the Other and, not taking care of the other. We will also underline that the option of self-care is not always up-to-date, and that dementia brings to care several problems that allow us to think that the patient can say how to take care of himself in the future when he cannot have a word to say. Incidentally, this is already the spirit of living wills that promote an advance directive of the will beyond taking care of the other *tout court*.

Keywords: Care, Medically Assisted Death.

Sobre as condições em que não cuidar é o único cuidado possível

Qual vaghezza di lauro, qual di mirto?

Povera et nuda vai Philosophia,

dice la turba al vil guadagno intesa

(Petrarca, *Canzoniere*, 134).

1. Há na passagem da oralidade ao texto uma espécie de sobre-
peso sublinhando o momento hermenêutico de que não escapamos.
Habitados que estamos, por vocação e decisão de um caminho filo-
sófico que se quer dialogante, a apresentar a palavra como ela se solta
numa oralidade intransponível, feita de uma relação entre a fala e a
escuta que jamais se solidifica, mas devolve-se nas memórias, diferen-
tes, de quem a ouviu e a reconhece como tentativa de aproximação à
realidade. É assim, palavra dita e evocada, desde tempos imemoriais,
das guturais configurações do mundo à poesia dita como se fosse toda
a realidade possível, sem peso do carácter impresso, sobre peso de uma
ideia descarnada, antes esbranquiçada num papel que serve de pedra
fundadora. Assim foram os mitos sublinhados, depois de inventados
e ditos, e logo se tornaram, não configuração do convencimento, mas
do poder, aquele que surge da certeza. Certeza essa que duplicou na
oralidade religiosa, com os seus ritos e liturgias que tornam a palavra
dita em si mesmo carácter não impresso, mas fundacional. Ritos e
liturgias que ainda hoje se mantêm na litania das igrejas espalhadas
pelo mundo, sejam elas de poder celestial ou terrestre. Também a
filosofia sofre desta solicitude da palavra escrita, ao rematar com
confiança e, também ela, certezas e dúvidas, bocejos e entusiasmos,
deixando o rasto que a oralidade ela mesma não consegue sufragar.
Quereríamos, talvez, lembrar o que disse Platão por entre o bosque
outrora pertencente ao próprio mito, Hecademos, mas essas palavras,
murmuradas ou gritadas, ficaram no segredo dos deuses. Por isso

sabemos que a palavra escrita é sempre momento de interpretação, seja pela mão do escriba ou do próprio. Escreverá Platão que é por isso que os poetas são ἑρμηνῆς τῶν θεῶν (Platão, *Íon*, 534e), isto é, tradutores de uma outra palavra dita, desta vez nas profundezas do Olímpo. Acrescenta Platão que, após definida, definitiva, a palavra relida implica ela também um novo momento disfórico, polarizado, entre autor e diseur (rapsodo), tendo este a capacidade inescapável de timbrar a sua atuação para lá da palavra escrita, interprete dos intérpretes, dominando, por momentos, o ritmo, a cadência, a veracidade da palavra dita. Οὐκοῦν ἑρμηνέων ἑρμηνῆς γίγνεσθε (Platão, *Íon*, 535a), escreve Platão, sublinhando que assim nasce uma nova forma de existência, intérprete dos intérpretes. É agora em γίγνομαι que está o foco, como se no momento da palavra redita, não só a interpretação do poeta é interpretada, como também nasce, isto é, não estava já lá, na palavra escrita, mas antes se forma exatamente no momento da interpretação.

2. Se assim é, da oralidade primeira de que surge este texto nada restará, vincada que é a palavra escrita como quando os caracteres descobriam no papel a tensão que lhes permitia a existência. Esse vinco que promete a leitura, promete também a infinitude, certos de que estamos da infinidade de um ecrã, seja ele papel, pedra ou simplesmente um conjunto de zeros e uns conformados na imagem que vemos digitada, digital, figuração de uma outra realidade, a palavra de Θεός, sempre de Θεός, porque já não recuperável a não ser no momento eterno em que os deuses vivem. Representa-se, assim, aqui, uma versão interpretada, vincada, longe da incerteza em que pusemos a virtude da fala, daquela fala dita temerariamente filosófica, porque vulnerável, sem intensões de verdade, e profundamente agradecida

pelo gesto em que, os que nos deram a vez, portaram a própria cena a acontecer, com a possibilidade do engano, da injustiça, da distensão, da irrisão de um pensamento em ato de palavra, distantes das vicissitudes do vinco, mas dele dependendo para se tornar conhecido.

3. Longe ainda do vinco, sobra-nos ainda tempo de retornar à oralidade para desenhar uma outra denotação: a necessidade daquela oralidade se dar à compreensão destituindo-se da forma disfórica de texto e, portanto, das armaduras acadêmicas, agora não fundadas em nos terrenos de Hecademos, mas no vinco da palavra, no vinco da palavra de outros, que suportam e *temerizam* a função de dizer de nós a filosofia. Se nos aventuramos no neologismo mais não é do que forçar as palavras a chegar um pouco mais longe: há, na academia, um temor reverencial, passe o pleonasma a que nos agarramos para sublinhar, por certo tipo de cena, como se essa cena, por si só, validasse a verdade (se ela fosse atingível), por certo tipo de técnica, como se essa técnica fosse, por si só, segurança. Segurança acadêmica que conduz a uma forma de poder, a um *status quo* amarrando-se à cátedra, ao túmulo, à consistência técnica, mas, por isso, à irrelevância, contrapondo-se à imediata satisfação da filosofia: a vulnerabilidade, a incerteza, atitudes tão mais revolucionárias quanto *contra status* ela, a filosofia, se constituir enquanto passeio: “só se ensina filosofia na ágora, num jardim ou em casa. A cátedra é o túmulo do filósofo, a morte de todo o pensamento vivo, a cátedra é o espírito enlutado” (Cioran 168). Assim entre técnicos-bárbaros ou dispersos em bosques fundantes da academia, temos – por dívida para com o passado, de lembrar que é possível escolher o vinco que deixamos à interpretação. Escolha tanto mais necessária quanto eficaz: o desaguar da filosofia na irrelevância ou na promoção da liberdade fundada na pergunta, na

constante dúvida que o espanto nos traz. Liberdade essa cada vez mais afetada pela imposição técnica de formas de enformar a filosofia, seja essa imposição económica ou estrutural, mimetizando outros tempos, impondo o comentário sobre a filosofia, enfim, tornando a palavra um vinco desprezível, destrutível, sem que nenhum efeito se encontre.

4. Se parecem as palavras fugirem do tema, desengane-se o leitor, pois é na vulnerabilidade da filosofia que se pode encontrar o desenrolar do cuidado, não como uma forma técnica de economia do humano, mas como momento primeiro da realização do humano. Nascido débil e incapaz, é a partir do cuidado que o humano parece recentrar-se no mundo da vida como capaz de. Deixado ao descuidado, é incapaz de sobreviver por si, encontrando-se assim inevitavelmente dependente. Dependência essa que se renoverá de uma forma diferenciada na velhice. Nos primeiros meses de vida a percepção do mundo é caótica, não em parte, mas na sua *totalidade*. Até por volta dos seis meses entendemos o mundo de uma forma que alguns descreveram como *alucinogénia* e outros como pura loucura. Somos, logo no início, “completamente dependente[s] não apenas dos pais mas também da [nossa] própria natureza” (Adams 90) de bebé. Falham todas as capacidades pelas quais somos reconhecidos: a *razão*, a *emoção* (dado que as emoções que temos dependem mais das estruturas instintivas do que do que das narrativas que utilizamos enquanto adultos), e mesmo a *comunicação* é bastante mais improvável quando não impossível (a memória ainda é nascente também). Não nascemos sãos: “a sanidade, portanto, não é algo com que nascamos, mas algo que, em diferentes graus, adquirimos penosamente” (Adams 91). Acontece que atualmente não temos só este tipo de *estrutura* do comportamento apenas no nascimento. Com o prolongar da vida, com os avanços científicos e tecnológicos que nos

permitem aumentar a esperança média de vida, surgem com maior frequência, as doenças neurológicas, sobretudo demências, que nos transportam para o mesmo tipo de mundo: uma percepção do mundo apagada, os sentidos desligados, uma comunicação que não se faz, e mesmo o reconhecimento aparece a um nível mais primário como o do toque, do cheiro, ou mesmo da música (Levitin 3) e das emoções envolventes ao jeito dos primeiros anos do bebé. Volta-se, assim, ao estado de *incapacidade* com que nascemos, mas com outro tipo de consequências. Diria uma doente de Alzheimer, como, provavelmente diria um bebé: “posso não me lembrar das palavras, mas lembro-me da maneira que me faziam sentir” (Peterson 45), isto é, o processamento do mundo, a sua percepção, a sua compreensão parece estar retida num mundo que ainda/já não se domina pondo em questão o que há de central na maneira de nos pensarmos: “a doença de Alzheimer leva ao aniquilamento do ser humano no que este tem de mais distintivo: a memória” (Mónica 14). Afinal, até os biólogos o dizem: “o homem – um ser de memória” (Vincent 135). Sem ela o que é de nós? Ser de memória do que aconteceu, de esquecimento, mas também do que não nos aconteceu: “Eu, dantes, julgava que as nossas memórias eram feitas de coisas que tínhamos vivido, mas não. Mas não. O que nos dói são as memórias do que não vivemos” (Cruz 300).

5. Esta vulnerabilidade, feita *necessidade de cuidado*, foi ampliada de uma forma brutal com a pandemia que assolou todo o planeta a partir de 2020, onde a morte e a necessidade do outro cuidador se tornou símbolo da humanidade. Talvez possamos pensar que, além do nascimento e da morte, também a pandemia parecia nivelar a humanidade, deixando uns e outros dependentes de uns e outros, e, por isso, vulneráveis. Pelo assombro que tal facto deixou em sociedades

habituaadas à autonomia e independência, alguns pensadores e comentadores intuíram que estaríamos num *novo normal*, que “já nada vai ser como antes” (Matos 85). Vitória Camps chega a sublinhar que a consciência da vulnerabilidade geral foi *interiorizada*, possibilitando pensar sociedades cuidadoras alterando o paradigma individualista recorrente (Camps, *Tiempo*). Na verdade, parecia emergir da realidade a Morte não só como niveladora, mas também como formatação de um “novo” pensamento, recriando, assim, a história da filosofia do *aprender a morrer*. Relembramos o dualismo platónico como interjeição plena dessa história: é só na morte (Μελέτης Θανάτος), como separação plena do corpo e da alma que o filósofo atinge o seu objetivo principal: a verdade das coisas. A vida mais não deixaria ao filósofo do que preparar-se para essa separação, aprendendo constantemente a morrer vivendo o mais possível nessa separação: “os verdadeiros filósofos exercitam-se na morte e são os homens que menos a temem” (Platão, *Fédon*, 57, 67e). Na verdade, mais do que preparação é o *desejo da morte*, não como patologia suicida, negada como solução (afinal é nas mãos de θεός que se encontra o destino, mais do que nas do ἄνθρωπος ou nas de Γαῖα), mas como escatologia: é lá do outro lado, seja fora da caverna ou no paraíso, que se encontra a verdadeira essência do humano, quando a alma surgir no seu verdadeiro esplendor ideal. O filósofo, “aquele que se dedica à filosofia, no verdadeiro sentido da palavra, não deve desejar outra coisa que não seja morrer e estar morto” (Platão, *Fédon*, 52, 64a).

6. Para lá da linguagem, porta da morte e do filosofar, como o anjo de Agamben (Agamben 126), era agora o vírus a anunciar *A Filosofia*, a necessidade da Filosofia, isto é, do pensar comunitário a partir da vulnerabilidade conseguida por acaso. Mudança de paradigma, sublinha

Camps, necessária mudança de uma modernidade individual, autônoma, racional, dominadora para uma realidade vulnerável, interdependente, relacional, atenta, numa palavra cuidadora. Se, em *Paradojas del individualismo* (1999), Camps parte da noção, já vinda de Tocqueville, de que o individualismo é uma forma de se ausentar da sociedade em geral (Tocqueville 456), e que só é combatível por instituições livres, e que é necessário o compatibilizar com a vida em comum, é em *El declive de la ciudadanía* (2010) que fica claro a necessidade de uma *construção para a cidadania*, para a criação de laços societários fortes que ultrapassem esse individualismo. Individualismo, esse, que ficou, segundo Camps, estilhaçado pela pandemia, dando assim lugar a uma nova forma de conhecimento: uma ética que surge da configuração interdependente dos indivíduos e não da sua autonomia independente. Ora, esta ética não é apenas uma racionalização de normas universais, imperativos categóricos ou hipotéticos, nem tão pouco utilitários, mas uma ética que *exige* o cuidado sem qualquer exceção: temos o direito de ser cuidados e o dever de cuidar. Exigência essa, que para além de ter uma consequência valorativa, isto é, constitui-se ela mesmo como parte comum da economia da sociedade, tem também uma consequência biológica que a pandemia reforça: o cuidado como única forma de sobrevivência. Em sociedades envelhecidas como as europeias impõe-se ainda com mais força esta democracia cuidadora como resposta aos problemas que teremos de enfrentar, implicando a recusa de que o cuidado não está do lado do valor, isto é, “el trabajo productivo y el cuidado pertenecen a ámbitos separados” (Camps, *Tiempo* 21). É em Adam Smith e em Immanuel Kant que Camps encontra o que a modernidade dividiu: a realidade, em dois âmbitos: o amor e o dinheiro. Do lado do amor estava o cuidado, que como tal não seria remunerado, e que recaía à mulher, e do outro, o trabalho produtivo ou comercial que, esse sim, seria remunerado e que, nor-

malmente, caberia ao homem. Por outro lado, também como valor puramente moral, o cuidado estava fora da órbita do dever: “el deber moral es sempre una prescripción, autoimpuesta, pero prescripción en todo caso, no algo que el sujeto haría llevado por el deseo o por um sentimento placentero” (Camps, *Tiempo* 21).

7. A vulnerabilidade que necessita de cuidado é, também ela, factor de (im)poder: apresenta assimetrias fundamentais entre cuidador e aquele que é cuidado: de um lado, temos o cuidador autónomo que executa práticas concretas baseadas numa forma específica de relacionamento que sublinha a dependência daquele que é cuidado. A estas práticas concretas podemos nomear como *philotechnia*, e que não depende de nenhuma proximidade relacional. Será na *philanthropia*, isto é, na devolução do poder, na revolução da assimetria, que prática e cuidado se justificam uma à outra. Do Outro Lado, o Outro, a alteridade que apela ao cuidado a partir da sua vulnerabilidade, da sua fragilidade que pode não ter retorno. Se o normal na doença parece ser a temporalidade, uma tentativa de retornar ao estado anterior não vulnerável, não necessitando cuidados, na verdade, cada vez mais temos situações em que só temos doença e cuidado: não há qualquer retorno ao momento de saúde, mas permanência na dependência da doença.

8. Alguns autores apresentam-nos este movimento como redução *temporária* do poder ser da pessoa (Benaroyo). Temporária porque a *philotechnia* incluiria o retornar do poder-ser da pessoa com o que podemos chamar de “phase réparatrice” (Benaroyo 63). Mas, na verdade, esta fase reparadora é antecedida por uma escolha, que – apesar de ainda não ser completamente assim – deverá restabelecer

a assimetria do doente sobre o cuidador. Esta assimetria é, também ela, a recuperação total da autonomia do doente sobre toda e qualquer forma de cuidado que lhe é prestado. Por isso, as sociedades ocidentais estabeleceram como pontos fundamentais dessa autonomia o consentimento informado, o testamento vital e o princípio do não encarniçamento terapêutico. Se o doente recupera, reclama, esta autonomia é porque quer *cuidar de si*, ainda que esse cuidado seja, no momento seguinte, ministrado pelo Outro que reconhece no doente o apelo a esse cuidado específico. O cuidado, assim, não é uma prática técnica que o Outro decide sobre nós, mas uma escolha que define, em último lugar, a autonomia prevalente do doente, do sujeito do cuidado. Ao contrário, se o cuidador ignorar o apelo autonómico do doente expõe esse mesmo doente à agressão, à violência, à assimetria poderosa e heteronómica.

9. Chegados aqui, postulemos uma nova situação: o que fazer quando já não se pode prometer a saúde, recuperação do poder-ser? Sabemos que a morte é um facto, qualquer coisa que se segue a nós, que acontece aos outros e que já não nos interessa. O que nos interessará, e de sobremaneira, é o morrer, isto é, o processo que faz parte da condição humana do princípio ao fim onde se incluem escolhas sobre a forma de morrer, e, nesse momento, sobre a forma de cuidado a receber. Assim, se está estabelecida aquela assimetria de que falámos acima, então, é nessa mesma assimetria que incluímos a escolha de não cuidar, isto é, da morte medicamente assistida. Quando falamos aqui em não cuidar estamos a falar das técnicas próprias para manter a vida não se importando que decisão tenha tomado o doente, ou, não dando *opção* ao doente de viver o processo de morrer como ele achar melhor.

10. Sublinha-se aqui que a *opção* não é uma questão médica, isto é, não é um procedimento. O que nesta fase se procura saber é se temos ou não direito a escolher como serão os últimos momentos da vida, e não o procedimento técnico em si (ato médico ou não): “é preciso coragem para contemplarmos a nossa própria morte, algo que [...] é de uma solidão indescritível” (Taylor 27). Poderá haver um acompanhamento médico, mas a escolha não é uma escolha terapêutica. Por outro lado, também não é uma questão jurídica ou constitucional, isto é, não depende de interpretações do que já há, mas possibilitar a escolha. Escolha essa que se deve ampliar, por exemplo, às diretivas antecipadas de vontade, escolhendo o doente como deve ser cuidado no futuro, quando as condições de escolha estiverem irremediavelmente apagadas, “o corpo resistindo enquanto a mente há muito se fora embora. Não consigo pensar em algo mais cruel e desnecessário” (Taylor 25). Não se trata, em nenhum momento, de um homicídio, nem tão pouco de um suicídio: se assim fosse “o facto de o meu assassino ser o cancro perder-se-ia para sempre” (Taylor 20). Trata-se, antes, da forma como queremos ser cuidados em situações limite em que a assimetria se torna ainda mais prevalente: o Outro que é feito poder, poder-ser, ser-saúde, como pode ele interpretar o meu limite, a minha decisão do cuidado a ter, quando a minha vulnerabilidade se demonstra na total desesperança, na dor, no sofrimento? Apenas a possibilidade é, para o doente, sublinhado de autonomia: “mesmo que nunca o venha a usar, apenas saber que está ali [os comprimidos para finalizar a vida] dá-me uma sensação de controlo” (Taylor 17).

11. Em Portugal, a chamada lei da eutanásia, procura devolver a escolha nalgumas situações concretas. No entanto, e como se pode ver no quadro abaixo, procura responder mais ao poder do cuidador do que da pessoa cuidada, mais a uma visão de práticas – técnica da

morte – do que à visão da pessoa cuidada, deformando a assimetria que propomos acima. Sabemos que em todas as sociedades as discussões sobre a *boa morte* implicam certos receios, normalmente valorizados por questões religiosas ou políticas. Entre a inviolabilidade da vida humana até à matança de idosos por parte do estado e das famílias, todos os argumentos parecem válidos para limitar a escolha da pessoa cuidada no seu processo de morrer. Em vez de se valorizar a autonomia e a realidade concreta da pessoa cuidada é valorizado o receio de que a sociedade recrimine politicamente uma legislação mais consensual com o que hoje sabemos ser uma legislação humana. Use as ferramentas de partilha que encontra na página de artigo. Esta lei está, pois, construída desde a perspetiva da comunidade e não a partir da experiência do doente. Se se atentar o esquema abaixo, ainda sem qualquer regulamentação (que será feita posteriormente pelo governo), o percurso do pedido acresce *incerteza, sofrimento e vulnerabilidade* ao estado global do doente. Isso deve-se a uma excessiva valorização da consciência apaziguada da sociedade, tornando a relação ainda mais assimétrica para quem tem o poder. Por isso se verifica que sempre que há um parecer negativo a pessoa que tem a *vontade* de uma morte medicamente assistida simplesmente terá de recomeçar o processo, pondo em causa a autonomia real da pessoa.

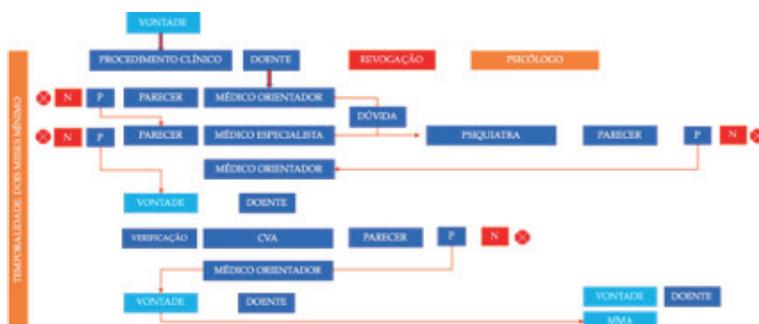


Figura 1 - A lei da Eutanásia em Portugal (Esquema)

12. Esta breve reflexão impõe-se numa sociedade que quer (?) introduzir o cuidado como estratégia política central. Institucionalizamos a velhice e o sofrimento em “estruturas de cuidados”, que de cuidados só têm o nome: “en las residencias uno se sustrae al flujo de la vida” (Camps, *Tiempo* 165). Se “o cuidado é uma forma de ser que caracteriza o agente humano” (Borges-Duarte 17), então, deveremos repensar o agir precisamente a partir dessa noção e daí retirar consequências. Escolher, isto é, exercer a nossa liberdade, passa a ser não uma questão secundária, relativa ao poder ou ao social, mas, antes, uma estrutura interna de agir, de agir por si, de agir por si a partir do Outro que nos cuida. Agir é essa forma de “estar”, retirando-lhe a ontologia desnecessária, em que o cuidado é o mesmo que a assimetria possível do Outro perante nós. Cuidar, cuidar de si, cuidar de si a partir do Outro passará a não ser uma opção mas uma forma de vida.

Referências bibliográficas

- Agamben, Giorgio. *Ideia da Prosa*. Cotovia, 1999.
- Benaroyo, Lazare. *Soin et bioéthique : Réinventer la clinique*. PUF, 2021.
- Borges-Duarte, Irene. *Cuidado e afectividade*. Ed. Documenta, 2021.
- Camps, Victoria. *Paradojas del individualismo*. Crítica, 1999.
- . *El declive de la ciudadanía*. PPC, 2010.
- . *Tiempo de cuidados. Outra forma de estar em el mundo*. Arpa, 2021.
- Cioran, Emil. *Del inconvenient de haber nacido*. Taurus, 1995.
- Cruz, Afonso. *Para onde vão os guarda-chuvas*. Alfaguara, 2013.
- Cuddy, Lola L., and Jacalyn Duffin. “Music, memory and Alzheimer’s disease”. *Medical Hypotheses*, vol. 64, pp. 229-235.
- Diogo, João Emanuel et. al. *Eutanásia: Questões e Reflexões*. Editora d’Ideias, 2023.
- Levitin, Daniel J. *The world in six songs*. Aurum Press, 2010.
- Matos, Andityas Soares M. C., e Francis García Collado. *El virus como filosofía – La filosofía como virus*. Bellaterra, 2020.
- Mónica, Maria Filomena. *A morte*. FFMS, 2011.

Sobre as condições em que não cuidar é o único cuidado possível

- Patel, Aniruddh D. "Music, biological evolution, and the brain". *Emerging disciplines*, edited by Melissa Bailar, Rice University Press, 2010, pp. 41-64.
- Peterson, Betsy. *Voices of Alzheimer's*. Da Capo Press, 2004.
- Phillips, Adam. *Louco para não dar em louco*. Cotovia, 2009.
- Platão. *Fédon*. Areal Editores, 2005.
- Sacks, Oliver. *Musicofilia*. Relógio D'Água, 2008.
- Taylor, Cory. *A morrer*. Casa dos Ceifeiros, 2018.
- Tocqueville, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*. Institut Coppet, 2012.
- Vincent, Jean-Didier. "A fábrica do homem". *O que é o homem?*, Luc Ferry e Jean-Didier Vincent, Asa, 2003.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO 5

O PANÓPTICO DE BENTHAM E OS CUIDADOS MODERNOS

António Dores

Resumo: Uma definição de cuidados produzida pela Inteligência Artificial deve ser interpretada no quadro da especificidade da cultura ocidental. Esse quadro é parte integrante da missão civilizadora auto-atribuída e imposta ao mundo, incluindo, mas de outra forma, aos povos ocidentais. O panóptico é a expressão da descoberta de um dos algoritmos sociais que permite as pessoas reduzidas a indivíduos e usadas como recursos humanos serem cúmplices voluntárias da missão civilizadora exploradora da Terra. O panóptico distingue, separando, cada pessoa das outras, hierarquizando privilégios, incluindo o acesso a cuidados. No fundo da hierarquia estão os espectros aterrorizadores dos escravos, dos excluídos, dos inimigos e dos criminosos. Desenhado antes da era da vigilância electrónica, esse algoritmo continua a ser um dos moldes que produzem pessoas modernas limitadas à servidão voluntária e, a seu nível, cúmplices da imposição de guerras, torturas, maus-tratos e sacrifícios aos outros e a si próprias.

Palavras-chave: cuidados, assistencialismo, panóptico, inteligência artificial, modernidade, discriminações, invisibilidades, servidão voluntária, síndrome de Estocolmo.

As sociedades modernas expulsaram da sua história os cuidados. Rebaixaram-nos, desvalorizaram-nos. Usam máquinas sociais, disposições mentais, micro-poderes para mumificar o tempo, excluindo dele os tempos de trabalho dedicados a cuidar. O panóptico representa uma dessas máquinas, um algoritmo incorporável e incorporado, uma disciplina hierarquicamente imposta e inconscientemente reproduzida. Este é o ponto de partida e de chegada deste artigo.

No Tibete, por exemplo, os cuidados da criança que substituiu à morte o Dalai Lama é uma tarefa sagrada. A Bíblia refere as matanças dos inocentes, destruindo todo o empenho de uma sociedade em se cuidar e reproduzir. Nas culturas africanas, os mais velhos beneficiam de um respeito e de cuidados dedicados só a eles. Os processos de individualização modernos resultam em desprestígio para crianças, mulheres e idosos, e muitas outras categorias de pessoas culturalmente expulsas do protagonismo social reservado a figuras idealizadas de homens adultos e activos ocidentalizados, representando elites criativas, exploradoras, conquistadoras, destruidoras que acreditam no progresso do crescimento como prova do favor dos deuses, em vez de resultado dos cuidados sociais prestados. A história oficial é uma história que invisibiliza tudo quanto contradiga o favor da graça divina de quem domina, a justificação sobrenatural das desigualdades de acesso às melhores condições de cuidados e sobrevivência das classes dominantes.

Apesar de todos os extraordinários avanços científicos, não é possível identificar e saber ou conjecturar como surgiram e como podem ser erradicados os mais graves problemas de cuidados, como a pandemia de sem abrigo, os abusos sexuais de crianças, o abandono de idosos doentes nos hospitais ou em casas de repouso que mais frequentemente do que é aceitável são casas de tortura. Estes e outros problemas de falta de cuidados são obscurecidos, secundarizados

por segredos sociais: mesmo que alguém deles fale, as sociedades e os responsáveis insistem em não os enfrentar, tomando-os como resquícios da natureza e marginalizando os problemas e as pessoas envolvidas, dissuadindo-as de se queixar e ameaçando-as persuasiva e pessoalmente quando o façam.

Assim desconsiderados, os mais graves problemas de cuidado são tratados como problemas pessoais e extraordinários das vítimas a quem apenas as pessoas mais próximas, filantropas ou religiosas prestam atenção. Ainda que escândalos ocasionais possam tornar consciente a existência desses problemas, ainda que as empresas e os estados sejam obrigados a reconhecer a sua existência, as sociedades não persistem na produção de memórias nem de exigências de prioridade para entender e atender a esse tipo de problemas.

A perspectiva de progresso político e económico não se aplica ao quotidiano nem aos cuidados. Como há quem diga, os avanços tecnológicos não têm correspondência nos avanços morais ou sociais. A sociedade, as populações, sobretudo as mais frágeis, são chamadas a esperar por um tempo idílico que nunca mais chega de quando houver excesso de recursos suficientes para investir em problemas que não sejam os do interesse das elites. A erradicação da pobreza e da guerra são objectivos civilizacionais claros e bem conhecidos, mas de realização improvável. Todos os outros problemas de cuidados, ditos também sociais, mesmo quando são reconhecidos, têm ainda menor prioridade.

Haverá alguma razão para estes limites dos poderes modernos quanto à melhoria das condições de vida quotidiana do vulgo?

Antecipando a resposta dir-se-á que o progresso da exploração da Terra e da humanidade organizado por elites imperiais modernas tem limitado a consideração dos aspectos de cuidado na vida pessoal e social da humanidade. A abundância, porventura excessiva, de atenção

aos cuidados das elites e de seus servidores mais directos contrasta com a falta de atenção e valor dispensados aos cuidados de grupos sociais estigmatizados e, com eles, grupos sociais com menor prestígio social. Por exemplo, na educação e na saúde, os avanços científicos e tecnológicos vão a par de discriminações evidentes e recorrentes, mesmo se política e moralmente condenadas e desvalorizadas.

Apresentam-se como positivos os números de pessoas escolarizadas e o número de anos que passaram na escola, mas não se conseguem medir avanços na eficácia das intervenções correctoras das desigualdades sociais, do efeito de estufa na atmosfera, da rápida redução de biodiversidade. A esperança de vida aumentou para o dobro, mas as doenças de civilização e o sofrimento tornaram-se problemas sem solução à vista e cada vez mais ameaçadores neste desastroso início de século XXI em que o sistema financeiro global falido distribui dividendos cada vez maiores.

Na nossa civilização, as actividades estão divididas em investimentos em actividades produtivas e em despesas de reparação da destruição ambiental e social que tal produção implica. No lado das despesas estão a filosofia, a história e as ciências sociais que tratam do quotidiano e são atacadas como inconsequentes, inúteis, desperdício. As despesas em cuidados, como escolas e serviços de saúde, são para minimizar e diminuir.

Os cuidados, porém, não podem ser dispensados. Sem as diferentes modalidades de amor prático indispensáveis à geração, criação e manutenção de pessoas, não haveria humanidade nem elites para definir o objectivo de explorar a Terra. Grande parte do trabalho realizado pela humanidade é de cuidar da humanidade pessoalmente, incluindo das pessoas adultas e saudáveis. São sobretudo mulheres quem culturalmente avança com esse trabalho não pago, não reconhecido, desvalorizado. Ainda que os cuidados possam ser tratados

institucionalmente, como no sector social, ou nos sectores privados da educação e da saúde, para o vulgo a sua eficácia económica mantém-se prioritária relativamente à sua eficácia vital. Quem não tem recursos não estuda nem cuida da saúde.

A ideologia dominante no pós-guerra encarregou os estados de organizar a desmobilização popular a respeito de questões de cuidado. Escolas e serviços de saúde universais foram estabelecidos. Instituíram-se responsabilidades de estado que passaram a assumir despesas para cuidados das populações pagos por impostos, sem perder de vista a protecção e o favorecimento da intensificação da exploração da Terra para acumulação de riqueza, sob a forma de investimentos públicos e privados. Política cujos resultados ambientais se revelaram desastrosos.

O sucesso social desta acumulação foi e é entendido como revelação do mérito da empreitada. Sucesso e mérito protegidos por intensa propaganda mantém-se tendencialmente inquestionados, apesar dos protestos de Greta Thunberg e da sua geração. São socialmente reconhecidos como provas superiores do interesse universal, divino, da civilização que os concretiza. As pessoas mantêm-se a trabalhar da mesma maneira, apesar da cada vez maior consciência ambiental, escamoteando a produção de lixo material e humano abandonado sem cuidados. Expondo o seu poder e escondendo os custos ambientais e sociais, as elites obtêm os favores das sociedades dispostas a sacrificarem-se pelas finalidades superiormente desenhadas. As elites prometem, e as pessoas esperam, que as riquezas acumuladas possam um dia servir para aliviar as dores dos cuidados e recuperar o meio ambiente.

Este artigo começa por apontar uma definição de cuidados produzida pela Inteligência Artificial. Interpreta-a no quadro da especificidade da cultura ocidental. Esse quadro é parte integrante da missão civilizadora auto-atribuída e imposta ao mundo, incluindo, mas de outra

forma, aos povos ocidentais. O panóptico deve ser interpretado como uma descoberta de um dos algoritmos sociais que permite as pessoas reduzidas a indivíduos e usadas como recursos humanos serem cúmplices voluntárias da missão civilizadora exploradora da Terra, distinguindo-se orgulhosamente dos escravos e dos excluídos. Esse algoritmo desenhado antes da existência da programação electrónica continua a ser um dos moldes principais das pessoas modernas limitadas pela servidão voluntária.

A especificidade da cultura ocidental

Emmanuel Todd aponta diferenças entre o inconsciente, o subconsciente e o consciente culturais. O inconsciente é produzido pelas relações de parentesco, o subconsciente pelas relações de transmissão de conhecimentos e o consciente pela discussão de interesses e estratégias de vida. O consciente é traduzido nas linguagens das ciências políticas e económicas, o subconsciente em epistemologias e o inconsciente em propensões para valorizar critérios de igualdade e empatia que convivem e competem com propensões para privilegiar a competição e a hierarquização. Para Todd, a civilização foi construída por famílias estirpe, concentradas em acumular poder num representante, reprimindo as tendências espontâneas para a igualdade.

As discriminações sociais, como a misoginia e a xenofobia, são institucionalmente usadas para limitar as sociabilidades de certas pessoas e alargar a influência de outras, no quadro das actividades de construção de hierarquias sociais cujas acções coordenadas estão subordinadas às decisões de elites, manipulando as vontades dos povos.

Se a democracia é a luta contra as desigualdades sociais, tem-se revelado insuficiente para subverter a hierarquia civilizacional. O

proselitismo universalista e vanguardista ocidental transformou o nosso processo imperial em globalização.

Historicamente, a palavra de ordem Liberdade, Igualdade e Fraternidade foi reduzida pelo positivismo a Ordem e Progresso, estrutura firme e acção pragmática subordinada. A fraternidade, a prestação de cuidados suficientes a todos e cada um, foi esquecida. A Guerra Fria estabeleceu a alternativa entre liberdade e igualdade, representadas pelas duas superpotências. O campo ocidental vencedor reforçou a remissão dos trabalhos de cuidado e a fraternidade entre humanos para escolhas do campo familiar e privado, sem valor político ou económico reconhecido.

A contraposição civilizacional belicosa entre a política de estado (estrutura, ordem e igualdade) e a economia (acção, progresso e liberdade) levou Marx, no século XIX, a promover a ideia de intensificação da luta de classes na esperança de esta vir a resultar dialecticamente numa sociedade sem classes. As duas guerras mundiais mudaram o mundo. Porém, o resultado não foi a harmonia desejada. Como disse Warren Buffet, quem ganhou a luta de classes foram os multimilionários. A globalização promovida pelo ocidente não resultou numa aldeia global. Na prática, ao contrário das intenções dos seus promotores, revelou-se mais favorável aos impérios do oriente, a China e a Índia. A insistência actual desesperada do abuso político das discriminações sociais e do belicismo faz temer a possibilidade da terceira guerra mundial e do holocausto atómico.

O consciente social, a política e a economia, são socialmente guiadas por forças subconscientes e inconscientes que reconduzem a civilização de volta a pontos de partida que se julgavam ultrapassados. A esperança de paz e de melhores cuidados de educação e saúde está a tolar-se em sucessivas crises financeiras e de autoritarismo. Estas

reagem à crise ambiental criando guerras e aumentando as crises humanitárias.

Face ao fracasso das orientações dos governantes, a democracia ocidental, cada vez mais frágil, apela à sociedade, às bases, aos eleitores, à humanidade fraternal, ao amor e empatia, à unidade, na esperança de surgimento milagroso e/ou revolucionário de uma fénix a partir do caos discriminatório e guerreiro com que predominantemente se encaram as lutas pela sobrevivência.

A nossa civilização auto-justifica-se como guerra para a dominação da natureza. Na dúvida, intensifica a guerra. Embora o ocidente reclame por democracia, mesmo continuando a não dar prioridade à prestação de cuidados, de que a miséria e a exploração, incluindo os seus efeitos ecológicos, são resultados práticos, neste momento é a guerra que aumenta ainda mais a sua influência internacional.

A epistemologia punitiva ocidental apresenta a natureza selvagem, sobretudo a ultramarina, como um risco existencial, como um inimigo. Tal apresentação justifica a acção organizada de pessoas belicosas declaradas defensoras da humanidade, especificamente a humanidade cristã, patriarcal, exploradora, colonizadora. No processo, as mulheres, os trabalhadores e os inimigos ficaram a meio caminho do lado da natureza, obrigados a subordinarem-se à missão belicista global apresentada como defensiva.

Os direitos humanos, o direito natural próprio da condição humana, são uma das reacções democráticas à aspereza belicista do espírito dominante na civilização. Os direitos humanos procuram ser o reconhecimento do valor da empatia, recomendação de fraternidade e respeito entre as pessoas e entre as elites e as sociedades. Elites e sociedades empenhadas em desafios belicistas na política internacional e em políticas punitivas a nível nacional.

As ciências, por seu lado, incompatibilizam as ciências naturais e as ciências sociais: a exploração da Terra é bem vista, entendida como necessária, ao contrário da exploração das pessoas. As ciências seguem o preceito dualista de Descartes que separa a *res extensa* ou natureza da *res cogitans* ou capacidade singular de auto-determinação dos humanos, dos melhores entre os humanos.

O trabalho na física, como aquele produzido pela natureza ou pelas máquinas, ao olhar moderno é equivalente ao trabalho humano, como o trabalho escravo. A história tornou a escravatura politicamente in-comportável. A modernidade aprendeu a explorar o trabalho livre. Os trabalhadores reclamaram ser tão humanos quanto as elites. Tornaram-se cidadãos e as elites passaram a designar as suas ocupações por trabalho.

As acções humanas, apesar de serem apresentadas como racionais, estão carregadas de efeitos inconscientes e subconscientes da civilização. Ao nível da consciência, luta-se por mostrar unilateralmente o positivo, como o crescimento económico, e invisibilizar o negativo, como o uso e instigação políticos das discriminações. Porém, como notam os jovens em torno das iniciativas de Greta Thunberg, as perspectivas de vida futura, mesmo para as elites, são perturbadoras. A economia e a política continuam a reproduzir os mesmos efeitos poluentes da Terra e da vida social. Urge visitar os subconscientes (Dores, *Reeducar o Século XXI: Libertar o Espírito Científico*) e os inconscientes que aceitam a desvalorização dos cuidados e da fraternidade.

Descartes

As perspectivas científicas descritas por Descartes desenvolveram-se de modo a separar as partes, desde logo a natureza e as sociedades

humanas, do todo. A base da existência, a natureza da vida, estava e continuou separada da sofisticação cultural hierárquica das organizações sociais modernas. As dinâmicas de baixo para cima continuam a ser pensadas ora como espelho das dinâmicas de cima para baixo ora reminiscências de comportamentos instintivos selvagens. O pensamento “Eu penso, logo existo!” foi denunciado como idealista, sobretudo no século XIX. Apesar de contestada e combatida, a noção religiosa da superioridade natural e justa da espécie humana e, dentro desta, dos mais poderosos (Novak; Weber [1905]), nomeadamente dos homens ocidentais dominantes, manteve-se hegemónica até aos dias de hoje.

A profissionalização das ciências sociais (Coser 27) foi orientada por políticas de hiperespecialização (Merton). Os estudos macro, como as relações internacionais ou as finanças, são separados dos estudos micro, como a antropologia ou a gestão, como se se tratasse de mundos separados e estanques entre si. A concentração das teorias sociais nas questões de poder secundariza os estudos da intimidade (Archer; Giddens). Diferentes disciplinas especializam-se em diferentes níveis de realidade, como a psicologia e a sociologia, ou diferentes dimensões da mesma, como a ciência política, a demografia e a economia. Temas como as emergências, a natureza humana, a violência, os estados de espírito, o inconsciente e o subconsciente de Todd, tornam-se virtualmente intratáveis por não poderem prescindir da compreensão alargada e integrada das relações históricas, a todos os níveis e dimensões, entre a natureza e a humanidade (Latour; Christian; Damásio, *O Erro de Descartes*).

A limitada compreensão dos riscos ambientais pelas teorias sociais (Clark e Szerszynski) deve-se à incompetência adquirida pelas ciências sociais no contexto da missão imperial que criou as ciências naturais antes das ciências sociais. Essa separação epistémica à nascença, no quadro da rivalidade entre teologia e ciência, afectou todas as ciências

(Prigogine; Schofield; Damásio, *O Erro de Descartes*) também elas vítimas do espartilho descrito por Descartes, faz meio milénio. A hiperespecialização tornou-se uma limitação cognitiva insuficientemente compensada pelas experiências holistas.

A opção metodológica dominante é funcional com a separação ainda vigente, mesmo se de modo inconsciente, entre os desígnios religiosos de conquistar a humanidade para a Fé verdadeira, a fé que disponibiliza a Terra ao livre-arbítrio dos conquistadores, e o reconhecimento da legitimidade de todos os seres humanos e dos seres vivos de cuidarem de si e da sua descendência, como reclamam, em parte em vão, os direitos humanos e, totalmente em vão, os direitos da natureza (Petel). Quem tenha autoridade para pensar e representar essa fé, essencialmente a mesma fé do lema “expandir a Fé e o Império!”, representa-se a si próprio como observador superior da exploração de objectos, entre os quais a Terra e a Humanidade. Mimeticamente, as pessoas exploradas e usadas para explorar a Terra são educadas a imaginarem-se hierarquicamente superiores àquilo que exploram a favor dos beneficiários dessa dupla exploração, incluindo às pessoas que não têm recursos para cuidar de si.

Cuidados

Os cuidados são pensados ora do lado das logísticas de emergência e do trauma, incluindo protecção civil, assistência médica e forças armadas, ora do lado feminino da vida, imaginado como forma espontânea de submissão, dependência e resistência. Alegando protecção da privacidade, os cuidados são invisibilizados das representações dominantes sobre a sociedade. A visibilidade dramatizada e belicista

das lutas pelos poderes faz segredo das diferenças hierarquizadas de acesso a cuidados prestados (Clark).

Perguntado “o que significa o conceito de cuidados?”, o chatGPT (<https://chat.openai.com/chat>) respondeu:

“O conceito de cuidados refere-se ao ato de prestar assistência, proteção e atenção a alguém ou a alguma coisa, com o objetivo de promover o bem-estar, a saúde e o desenvolvimento.

Os cuidados podem ser aplicados em diferentes contextos, como na saúde, na educação, no meio ambiente, na família, entre outros. Em cada contexto, os cuidados podem ter especificidades diferentes, mas em geral, envolvem ações que visam a proteção, a prevenção de danos, a promoção do desenvolvimento e o suporte às necessidades e demandas do indivíduo ou da coisa cuidada.

Os cuidados podem ser prestados por indivíduos, grupos ou instituições, e podem envolver diferentes tipos de habilidades, conhecimentos e recursos. Além disso, os cuidados também podem ser entendidos como uma relação entre quem cuida e quem é cuidado, e essa relação pode envolver aspectos emocionais, afetivos e éticos.”

A estrutura da resposta é clara: a) os cuidados são fornecidos por poderes impostos a terceiros em necessidade; b) os cuidados referem-se a uma relação hierárquica entre pessoas ou entre pessoas e o mundo; c) há instituições especializadas na prestação de cuidados, todas diferentes entre si; d) os cuidados são especializados e separam uma parte activa – quem cuida – e uma parte passiva – quem ou o que é cuidado – decorrendo disso um efeito holístico edificante não especificado (a missão imperial).

A Inteligência Artificial aprendeu a mumificar o tempo. Os cuidados são apresentados sem o contexto histórico, a modernização. A

expropriação institucional dos cuidados às fraternidades que tradicionalmente os fornecia não é mencionada.

Esta representação de cuidados evita referir sangue e vísceras, entre a vida e a morte, como as que encontram os cirurgiões quando prestam os seus cuidados. Evita tratar dos problemas das lutas de classe e das guerras, guerras de sobrevivência no campo de batalha e guerras de conquista de direitos de exploração para as elites. Pudicamente, esta noção hegemónica de cuidados apresenta apenas a sua vertente edificante e positiva.

A inteligência artificial (IA) interpela o mundo em que vivemos de um modo que não é evidente, hoje. Um dos problemas apontados à utilização generalizada da IA é semelhante às críticas feitas ao uso popular das redes sociais: pode suscitar, antes de haver uma reacção contra isso, uma polarização em fechamento das convicções de cada um (Arthur). A IA e as redes sociais aprendem a reconhecer os seus interlocutores humanos tendo em vista a satisfação dos seus desejos detectados automaticamente e usados para fins comerciais e, portanto, políticos e económicos (Zuboff). Dos humanos copia os raciocínios dominantes de matriz cartesiana, reforçando-a.

Entre as máquinas de IA e os utilizadores entropem-se os interesses de quem desenha e distribui as máquinas. Os interesses dominantes na indústria da IA não estão preocupados em cuidar das pessoas ou do planeta (O'Neil). O conhecimento capaz de considerar os cuidados na sua justa proporção podem contar com a IA?

As divergências entre os interesses das elites e das sociedades, entre a produção e os cuidados, o trabalho e o lazer, a exploração e a conservação do meio ambiente não são tecnológicas nem de hoje. Só uma história da soberania e dos impérios fará justiça ao sentido da globalização, da civilização e dos cuidados que devem ser resgatados da sua actual secundarização e da sua púdica invisibilidade.

O sequestro imperial

A especialização moderna dos cuidados, seja os de prestação gratuita, familiar ou comunitária, seja os integrados na economia, tem uma história. Faz parte dela o Grande Encarceramento (Foucault, *Dits et Écrits 1954 - 1988* tomo III 403).

As elites medievais sequestradas pelos reis absolutistas construíram nobrezas de robe, seguindo o modelo de Versailles (Elias). Estados com o monopólio da violência legítima, devidamente financiados, dirigiram a missão imperial de explorar a Terra e os seus recursos. As técnicas de subordinação pelo sequestro da aristocracia medieval configuraram os primeiros esboços das sociedades modernas de organização centralizada do trabalho previamente classificado e disciplinado. Os sequestros foram usados para vários fins, como os de reduzir o estatuto e liberdades das mulheres (Federici), dos trabalhadores (Whitehouse), dos adversários políticos, etc. Tais técnicas são usadas também para esconder a imoralidade dos processos de modernização, incluindo as consequências nefastas da individualização, como as dificuldades em encontrar soluções para cuidar de crianças e adultos sem autonomia quando o trabalho se tornou condição de sobrevivência individual perante os riscos de pobreza e exclusão.

Depois da Peste Negra (século XIV), as perseguições das mulheres a respeito das práticas anti-concepcionais, por um lado, aumentaram o exército de trabalhadores de reserva e baixaram os salários, e, por outro lado, geraram jovens e adultos pouco disciplinados, difíceis de disciplinar, de que resultou a Guerra dos Trinta Anos na primeira metade do século XVII. É nessa sequência que Foucault localiza o início do uso do encarceramento institucional disciplinador que levantou problemas morais, até hoje invisibilizados (Sigaut). A partir do século XIX, a política de generalização do assalariamento foi de

par com a política penitenciária e de criminalização dos vagabundos, nómadas ou migrantes (Whitehouse; Palidda).

A manipulação institucionalizada da plasticidade da natureza humana redundou, no caso do ocidente, na organização de impérios patriarcais auto-apresentados e hetero-representados como cuidadores universais, como poderes sequestradores da natureza e das nações onde recrutam trabalhadores para conquistar o mundo para glória e satisfação da humanidade cristã.

Quando se tornam claras as políticas discriminatórias e exploradoras, as elites imperiais batem a mão no peito: *mea culpa!* E mudam tudo para que tudo fique na mesma. Tornaram os trabalhadores cidadãos, deram auto-determinação a nações colonizadas, desenharam políticas contra a pobreza e a desigualdade, contra as alterações climáticas e a actual extinção das espécies, na condição de se manterem as hierarquias imperiais e a prioridade de extracção e acumulação de riqueza que é a causa última de tudo isso. A produtividade e a competitividade, o profissionalismo, continuam a perseguir o crescimento económico sem o qual, à luz da nossa civilização, a vida humana não faz sentido. Ainda que seja esse projecto político que tenha ajudado a termos chegado mais cedo ao fim do período geológico da Terra que criou as condições ambientais mais estáveis e favoráveis à vida humana, os segredos dos cuidados e os vícios de trabalho mantêm a humanidade em rota de colisão com a natureza.

Imaginam-se sociedades modernas livres, civilizadas, educadas, disciplinadas e moralmente superiores umas às outras, em hierarquia de privilégios superiormente concedidos, apenas por efeito da naturalização do Grande Encarceramento. Prova-o o facto de não se estarem a atingir os objectivos desejados (Sandel; Markovits).

O que é o panóptico?

A cultura polarizada e maniqueísta, que presume que a hierarquização é a única forma de organização social (Graeber e Wengrow), sugere não haver saída do sequestro imperial: o panóptico é uma máquina de reforço do efeito da síndrome de Estocolmo provocada pela mobilização para a modernização, cujo hardware é arquitectónico e o software é o espírito de submissão criado pela ameaçadora promessa de sobrevivência (Dores, *Espírito de Submissão*). Quando se pergunta a alguém que trabalha porque o que faz, costuma ouvir-se “tenho uma família para alimentar”.

As vítimas de sequestro podem desenvolver relações afectivas com os seus sequestradores, aceitando-os como guias e orientação, ainda que compreendam que estão a ser maltratadas (Furniss). Tais afectos podem causar sentimentos de culpa às vítimas, conscientes de dependerem dos sequestradores para os seus cuidados. A noção de sobrevivente refere-se, precisamente, à situação de superação da condição de vítima dependente do sequestrador, clarificando emocionalmente na mente o antagonismo de interesses entre abusadores e abusados.

Uma descrição politizada desse processo de sobrevivência aplicada ao projecto de emancipação dos trabalhadores pode ser lida num romance que descreve a tomada de consciência política de um orgulhoso trabalhador que se torna revolucionário (Ostrovski [1934]), no quadro da ideia, entretanto caída em desuso, de a liberdade no trabalho vir a criar um homem novo, liberto do jugo capitalista e imperial.

O século XXI acentuou a consciência de impotência e submissão resultante da síndrome de Estocolmo gerada pelo Grande Encarceramento. Os pós-humanistas vaticinam a desumanização da Terra organizada pelas máquinas imperiais (Harari). As máquinas podem estar a atingir um nível de eficiência superior à dos humanos, dispensando-os. Parece

que a solução para a fome, a ilegalidade dos refugiados, a guerra, os abusos sexuais, a exploração de trabalho infantil, a condição de sem abrigo, a pobreza e outras misérias é o desaparecimento da humanidade. As máquinas são imunes à moral. A sua manutenção é mais barata e incondicional do que as despesas investidas em pessoas.

O panóptico é um écran mental que representa a vida moderna antes de haver *gadgets* electrónicos. É uma inteligência artificial sem electrónica incorporada através do uso institucionalizado da síndrome de Estocolmo. É disso que nos fala, a seu modo, o estrutural-funcionalismo (Parsons). As estruturas sociais modernas seriam impostas às pessoas como regras morais e valores através de instituições organizadas de modo fechado, como sistemas ou subsistemas. Às pessoas modernas caberia integrar as organizações que lhes oferecessem oportunidade de sobrevivência e afeiçoar-se às respectivas normas-valores e funções sociais.

Esta sociedade moderna atrai as pessoas disponíveis para os papéis individualizados de que os empregadores precisam para explorar a Terra. Recebem em contrapartida não apenas um salário, mas a possibilidade de sobrevivência associada a uma identidade profissional como aquela com que nos apresentamos em público. Fora dessas oportunidades interesseiras disponíveis, há a marginalidade e as dificuldades associadas, nomeadamente as limitações mais radicais no acesso a cuidados.

A marginalidade é apresentada como um mundo à parte, uma guerra entre vigilantes e vigiados. É tacitamente explicada como uma reminiscência da vida selvagem, da violência ancestral, quando na verdade é o aspecto secreto e sombrio da modernização. Ambos os papéis sociais previstos no desenho do panóptico, se generalizados a todas as organizações, como propunha o autor, significariam a denúncia e o reconhecimento de a modernidade usar profusamente

o sequestro para obter força-de-trabalho disciplinada e submissa às finalidades das elites.

Os marginais – a que Marx chamou exército proletário de reserva – subsistem a lutar por cuidados entre si, remetidos para o lixo que cai da mesa das pessoas integradas, muitas delas temerosas. Vivem ameaçadas pela presença dos marginais, por baixo, e das elites, por cima.

O panóptico é uma norma abstracta a respeitar, um regimento inscrito no espaço arquitectónico de modo a torná-lo estrutural. Nele se faz abstracção das necessidades, porém indispensáveis, de cuidados.

Os assalariados tratam dos seus cuidados. O amor, a empatia, a felicidade, são assuntos privados. A quem não tem família ou rendimentos suficientes é atribuída a responsabilidade pessoal da situação em que se encontra, na margem. O panóptico impõe-se como um estado e faz a economia dos cuidados, invisibilizando-os, reduzindo-lhes o valor com a notável excepção das penitenciárias. Nelas se pagam custos de cuidados de três salários mínimos, havendo quem reclame de as prisões serem hotéis.

O panóptico refere-se a um micro-poder, um algoritmo mental moderno incorporado em reforço das tendências de individualização e da legitimação dos sacrifícios pelo trabalho ao serviço da inquestionada missão imperial.

Na nossa civilização, direitos humanos, fraternidade, pessoas, cuidados, felicidade, vida, são preteridos por negócios, lutas entre liberdade e igualdade, lutas de indivíduos pelo poder, acumulação de recursos materiais e humanos. Os lixos desses processos, materiais e humanos, são ignorados e pudicamente invisibilizados para evitar escândalos e sobressaltos. Partes importantes do sistema produtivo e reprodutivo, incluindo os cuidados indispensáveis à existência de humanos, são invisibilizados com a mesma finalidade.

O panóptico é um algoritmo culturalmente inscrito nas pessoas e também nas máquinas, incluindo as mais modernas como a IA. Além de vigiar e punir, o panóptico invisibiliza e desvaloriza as prestações de cuidados externalizando-as, marginalizando-as. Foca as pessoas na necessidade de obediência cega aos superiores, mesmo fora da tropa (Arendt). Os cuidados são entendidos como limitações exteriores à civilização, à organização. São despesas e custos a externalizar. São problemas das pessoas que não deveriam repercutir-se nos desempenhos dos indivíduos sacrificados na guerra e no trabalho pela modernização. Mesmo assim, veja-se a nossa sorte, generosamente ajudadas pelos estados nossos amigos, as sociedades nacionais têm sobrevivido. A perspectiva da nossa substituição por máquinas inteligentes é apenas um prognóstico económico. Ameaça que pode ajudar a reforçar a nossa disciplina civilizada.

Algoritmo panóptico

O panóptico foi uma descoberta de Jeremy Bentham de 1787, traduzida sob a forma de filosofia utilitarista.

O seu irmão engenheiro trabalhava na Rússia de Catarina II para demonstrar à Czarina as técnicas de mobilização de recursos humanos já experimentadas em Inglaterra. Jeremy visitou-o e aprendeu, fascinado, como o seu irmão trabalhava para transformar os camponeses em operários. O espírito racional de Bentham reduziu a estratégia de individuação usada pelo seu irmão a um algoritmo – como hoje se lhe chamaria. Traduziu-o em desenho arquitectónico e não em circuitos electrónicos. Descobriu uma das grandes tendências da modernização.

O panóptico aplicar-se-ia a todas as instituições modernas, seja as de produção, como as fábricas, seja as de prestações de cuidados,

como as escolas, hospitais ou prisões. O algoritmo utilitarista ficou associado às prisões quando, por coincidência, era sobre elas que o parlamento inglês debatia quando o entusiasmado filósofo chegou a Londres. O entusiasmo de Bentham, a sua obsessão classificatória, a sua excentricidade, a clareza do desenho, tornou-o famoso como filósofo.

As prisões panópticas são raras. Porém, a incorporação de algoritmos mentais de individuação foi-se efectivamente radicando nas pessoas, com a modernização.

Concretamente, os cuidados tradicionalmente prestados em comunidade, para o melhor e o pior, foram sendo centralizados pelos estados em instituições públicas e privadas usando trabalhadores ao serviço para cuidar de crianças, de grávidas, de idosos, de doentes, de moribundos, de um modo burocrático, unilateral, de cima para baixo, individualizado. A personalização dos cuidados de saúde é um luxo: é mais cara para quem precisa de cuidados e mais exigente para os profissionais.

As políticas anti-discriminatórias nas escolas e de humanização nos hospitais reflectem o reconhecimento social e institucional das discriminações e desumanização perpetradas nestas organizações de prestação de cuidados. As televisões, a IA e as redes sociais também isolam socialmente as pessoas, reduzindo-as a indivíduos passivos ansiosos por se adaptarem às circunstâncias que lhes são impostas como zombies viciados.

O algoritmo panóptico, a máquina mental incorporada que reduz as pessoas a indivíduos alegadamente livres, mas submissos, descoberta e apresentada por Bentham, continua a funcionar mais de duzentos anos depois. Os seus efeitos não decorrem apenas nem sobretudo da actividade das prisões. Eles são transversais às sociedades modernas e espelham-se também na Inteligência Artificial.

A invisibilização civilizada

A dualidade de critérios ancorada no sexo, nas classes sociais, em qualquer tipo de desigualdades, desde a que separa a natureza da humanidade, tem as suas bases cognitivas discriminatórias, belicistas e polarizadas em argumentos elaborados também pelas ciências sociais a que se atribui valor racional. Pensar a natureza dispensa pensar a sociedade, e vice-versa. Eis a mãe cartesiana de todas as invisibilidades e de todas as especializações.

A prioridade às prestações de cuidados humanizados e sem discriminações à natureza e às pessoas não está à vista. A desvalorização estrutural dos aspectos femininos da vida, entre os quais a mãe-natureza e os cuidados, serve um propósito civilizacional maior: fazer depender a existência das pessoas da sua colaboração na missão imperial. As apresentações espectacularizadas das lutas de galos pelos poderes distraem as pessoas das vantagens da fraternidade no relacionamento entre humanos e destes com a natureza. As empresas, as escolas, a economia social, as famílias, por interesse próprio ou ao serviço de interesses superiores, invisibilizam, naturalizam as discriminações, as hierarquizações e os processos de escamotear a imoralidade da construção de obstáculos no acesso a cuidados de certas pessoas para fins de subordinação das populações.

Chega cinicamente a dizer-se ser preciso conter os desejos sexuais dos pobres por os salários serem de miséria e as sociedades se recusarem a fazer despesas com os filhos deles.

Os cuidados estão conotados com sentimentos especialmente positivos, platónicos e reconfortantes de solidariedade e empatia. Mas encobrem efeitos institucionais negativos, como a violência nas escolas, a desumanização nos serviços de saúde, os abusos em lares de acolhimento, negócios de seres humanos. A boa vontade com que se

pensa em cuidados também invisibiliza fenômenos sociais complexos e plenos de consequências, como o abandono e os abusos de crianças, de idosos ou de pessoas portadoras de limitações mentais ou físicas.

A concepção moralista de cuidados é contraponto maniqueísta e espelho das concepções moralistas de violência, de natureza e de valor. Em cima, a riqueza e a violência são boas. Em baixo são de evitar. A natureza cósmica é divina. A natureza terrestre é para explorar.

Tabela 1. Conotações polarizadas das palavras

Humanidade	Natureza
Cuidados	Violência
Religião	Ciências
Solidariedade	Risco
Estado	Economia
<i>Res cogitans</i>	<i>Res extensa</i>
Razão	Prática

As escolas são frequentemente apresentadas como ascensores sociais, armas contra as desigualdades sociais, lugares de paixão pelo ensino racional e crítico. O elevado risco de *burnout* dos professores, as humilhações porque passam parte dos alunos, a impotência dos pais que eventualmente se manifesta, são aspectos problemáticos remetidos para o lado obscuro dos sacrifícios reclamados pelo funcionamento das sociedades modernas a todos, beneficiários líquidos e perdedores.

As ideologias modernizadoras fazem vista grossa e desresponsabilizam-se da dualidade de critérios e de efeitos do trabalho das instituições. Por vezes reclamam de dirigentes, de instituições ou do estado as responsabilidades por desmandos, quando entendem subjectivamente serem exagerados ou quando estão dispostas a mudar de regime, na esperança de essa mudança melhorar a vida. Porém,

estruturalmente estas ideologias fazem a apologia da missão imperial exploradora enraizada epistemologicamente no subconsciente, através da escolarização, e emocionalmente no inconsciente, através da socialização familiar.

O panóptico, ao invés do que é a interpretação mais comum, não foi pensado para castigar. Foi pensado para normalizar, naturalizar na consciência, na política e na economia, a necessidade de segredos e sacrifícios próprios das instituições modernas. As celas representam não a vida dos presos, mas a vida da humanidade modernizada, individualizada, cuja única família útil é o guarda que representa, pela ausência onnipresente, os interesses das elites. Interesses que não se expõem. Interesses que podem ser adivinhados e defendidos por quem quiser ter, merecer, acesso a melhores cuidados.

A luta para subir na hierarquia social é, pois, mais inconsciente e subconsciente, mais dependente da educação na família e na escola, do que racional e consciente, ao contrário do que clama a moral oficial (Clark; Sandel). Uma intervenção consciente resultaria de sociedades libertadas da síndrome de Estocolmo, que não é o caso hoje.

As disposições individualistas exacerbadas pelas práticas instituídas na escola, no trabalho, na residência, na carreira profissional, etc., desenham na imaginação de cada pessoa a necessidade de criar percursos sacrificiais, isto é, auto-impostos em função da previsão subjectiva de acolhimento social e avaliação superior capaz de autorizar uma sobrevivência condigna.

A anomia é um conceito que dá conta da desconformidade entre o consciente e os subconsciente e inconsciente. Um excesso de anomia na sociedade pode promover mudanças institucionais e culturais. A anomia é, por outro, lado, indispensável para abrir espaço à criatividade e à inovação, seja de pequeno alcance – cultural – seja de grande alcance – de regime ou civilizacional.

Face à anomia, as instituições panópticas reforçam os sequestros na esperança de a reduzir e de produzir mais legitimidade para exigir sacrifícios, radicalizando culpas e castigos (Mattei). Podem funcionar como uma sangria, excluindo pessoas mais anômicas, usando os seus exemplos como catequese sobre o que é educação e justiça, e como ameaça, através de violência e estigmas sociais aplicados.

As sociedades modernas dependem da multiplicidade de instituições mutuamente isoladas e da coordenação superior das suas actividades visando proteger e promover a missão imperial. Mas nem por isso estão desarmadas perante as estratégias hegemónicas de repressão e exploração, assunto que aqui não será tratado. A invisibilização civilizada esforça-se para esconder as armas de sobrevivência da humanidade fora da colaboração com a missão imperial.

Algoritmo socio-espiritual, micropoder incorporado por tentativa e erro

Duzentos anos depois, Michel Foucault (*Surveiller et Punir*) tornou outra vez famoso o conceito de panóptico proposto por Jeremy Bentham. Mas acabou por se confundir o caso com a regra, a prisão com o algoritmo.

O parlamento inglês estava a discutir a modernização das penas quando Bentham chegou da Rússia. A seu tempo, Foucault usou esse debate para relacionar as prisões à produção da sociedade moderna, numa era em que o abolicionismo das prisões era culturalmente hegemónico. Essa hegemonia inverteu-se, nos anos 1980. Os leitores de Foucault leram-no num contexto cultural radicalmente diferente, oposto. Entenderam o panóptico como um modelo de penitenciária. O panóptico é, porém, a designação de um algoritmo social ainda vigoroso capaz de ajudar a explicar, a compreender e a impor a servidão voluntária (Boétie [1554]).

As prisões eram e continuam a ser percebidas como sociedades à parte, como isolamento de vidas marginais, marginalizando-as mais. O consenso intelectual e social para que Foucault escrevia, criado no pós-guerra, era abolicionista (Mathiesen 6; Wacquant, “O Grande Salto Atrás Penal”). A marginalização e excepcionalidade da condição social dos presos e de todos os internados deveria ser abolida, pensava-se então. Porém, o estado de espírito intelectual e social mudou drasticamente. Passou-se a adotar uma perspectiva reformista auto-satisfeita e resignada de melhoria da gestão das prisões, como de todas as outras instituições, sem questionar as respectivas finalidades. Em vez da abolição das prisões assistiu-se ao aumento do número de presos e à sobrelotação das prisões provocadas nomeadamente pela política proibicionista das drogas imposta globalmente. As penas alternativas tornaram-se forma de aumentar de forma económica o grande número de condenados. Declararam-se direitos humanos especiais para os presos que, na prática, são desconsiderados (Crétenot).

Com o seu livro, Michel Foucault preparava os leitores para as tarefas complexas de abolir a segregação social induzida por micropoderes, poderes fracos, de que não havia consciência (Foucault, *Microfísica do Poder*). Nas prisões, como em outras instituições, o panóptico descoberto por Bentham continuava a funcionar sem que as pessoas o reconhecessem. Foucault limitou-se a redescobrir o algoritmo descrito duzentos anos antes e, entretanto, esquecido pela fraca memória do público e da filosofia, atalhada pela sanha punitivista dominante. Foucault publicou o livro para contribuir para a redução do lado opressivo do estado. Não previu que passasse a ser intolerável imaginar abolir as prisões (Wacquant, “Bourdieu, Foucault, and the Penal State in the Neoliberal Era”). A recepção do livro, orientada pela hiperespecialização reformista profissionalizante, procurou no texto contribuições para a administração criminal e penitenciária.

O panóptico foi o resultado filosófico da observação de práticas modernas de mobilização de trabalhadores livres, mais tarde recursos humanos. Foucault terá querido mostrar que o trabalho livre, de facto, não o era. O trabalho parecia livre porque as pessoas estavam previamente disciplinadas por sistemas panópticos de vigilância e punição capazes de inculcar auto-disciplina. O trabalho apenas é livre enquanto as ameaças de prisão não se concretizam. A modernidade construiu as suas guaritas de vigilância nas hierarquias das diferentes organizações, incluindo na cabeça das pessoas resignadas a viver em celas virtuais ou reais, em salas de aula, postos de trabalho ou na nuvem dos jogos e das redes electrónicas.

O panóptico é uma expressão filosófica retomada por Foucault para relacionar a organização prisional com a do resto da sociedade, a sociedade moderna que ele descreveu genealógicamente como disciplinar. O panóptico é uma representação dos processos de incorporação de micro poderes nos corpos modernos, algoritmos mentais com efeitos biológicos, entre os quais se contam o cuidar de si elitista (Foucault, *A Hermenêutica do Sujeito*) e as confissões e os inquéritos católicos (Foucault, “La Vérité et les Formes Juridiques” Tomo II 583).

Foucault não parou na fronteira entre as ciências sociais e as ciências naturais, onde a biologia se separa da cultura, nem na fronteira entre as humanidades e as ciências sociais, onde a espiritualidade se separa das relações sociais. Tal perspectiva torna o autor fascinante e incompreendido pelos seus leitores (Dores, *Reeducar o Século XXI*).

A vida celular: a individualização social e laboral

As prisões, como as polícias, surgiram no quadro de modernização anglófila das sociedades, época de que Bentham foi contemporâneo.

Essa fase da modernização geralmente referida como liberal ou capitalista, por distinção com a fase anterior chamada acumulação primitiva ou inicial, caracteriza-se pela substituição da exploração do trabalho escravo, característica da primeira fase da modernização, pela exploração do trabalho assalariado, comparativamente livre. A mobilização de trabalhadores deixou de ser realizada principalmente por via da degradação do estatuto social dos vencidos das guerras e de outras razias feitas pela força. Passou a ser feita pela inculcação de disposições sociais de servidão reproduzidas pelos trabalhadores sequestrados, excluídos de outros meios de sobrevivência legítimos que não a venda da sua força de trabalho. A síndrome de Estocolmo assim gerada leva os trabalhadores, por tentativa erro, a interpretar, seguir e ampliar as orientações dos seus superiores. Para além da repressão ocasional, o controlo social é interiorizado por meio de intensos e omnipresentes processos de propaganda e educação que desvalorizam os afectos alegando racionalidade e desvalorizam os cuidados alegando despesas.

O conceito de panóptico pretende reconhecer e dar detalhada e sistematicamente conta da educação moderna para obter disposições favoráveis à condição laboral assalariada. Os empresários, então ditos burgueses, passaram a poupar a organização da logística e as despesas inerentes aos cuidados de manutenção do bom estado dos escravos, que além de capital eram mercadoria. Não tendo a qualidade de mercadoria, os trabalhadores livres teriam de encontrar eles mesmos os cuidados que lhes conviessem com os recursos de que (não) dispunham. Devidamente sequestrados, excluídos do indispensável para sobreviver, puseram-se nas mãos dos eventuais empregadores de quem recebem ordens e interpretam interesses. Ao empresário cabe escolher a mão-de-obra mais produtiva em cada dia, aproveitando o facto de a sociedade se manter sequestrada para tal fim. Filantropicamente,

os cuidados em falta podem ser institucionalizados. As empresas podem atrair mão-de-obra estável e fiel dessa maneira. O estado social pode organizar cuidados à escala de toda a sociedade, parcialmente privatizados, para embaratecer as despesas das empresas e responder directamente às necessidades dos trabalhadores e da sociedade. À medida que o processo de proletarização evoluiu em maior valorização do trabalho, como na profissionalização, a individualização aumentou, mas a prestação de cuidados básicos, como o amor e a amizade, continua a ser desqualificada, desvalorizada, invisibilizada, embora constitua sempre uma grande parte do trabalho necessário à sobrevivência.

A mobilização da escravatura e do trabalho livre para viabilizar a missão imperial de exploração da Terra foi um longo processo conduzido e imposto às sociedades por elites em conflito entre si. O panóptico é uma representação conceptual da possibilidade da continuidade da exploração do trabalho depois da escravatura, em servidão voluntária característica do trabalho livre, como determina a 13ª emenda da Constituição norte-americana. Emenda que aboliu a escravatura com excepção do caso dos presos.

Para Foucault, há que descobrir as histórias de construção, por tentativas e erros, de micro poderes institucionalizados. Foi isso que fez Bentham duzentos anos antes, para recomendar o método do encarceramento que Foucault denunciou. Bentham fez genealogia quando comparou implicitamente os avanços da Inglaterra, em forte processo de industrialização, com o atraso rural da Rússia, onde o seu irmão engenheiro dirigia uma escola experimental de disciplina operária, a pedido da Czarina modernizadora. Os servos russos, como os camponeses expulsos das terras e dos seus meios de subsistência em Inglaterra, eram reeducados pelos engenheiros ingleses de forma a aceitarem a sua nova condição social de operários. As celas do

panóptico representavam o processo de individualização radical que caracteriza ainda hoje a modernização.

Hoje, o guarda panóptico está a ser robotizado no crédito social chinês e na indústria da vigilância global (Zuboff). A vida celular tornou-se realidade íntima em casa, onde as pessoas vivem sós ou em pequenas famílias nucleares, e na rua, onde todos e cada um podemos ser localizados pelo telemóvel e através de écrans. Écrans que nos afastam da realidade e da natureza, como a Alice no País das Maravilhas.

As fases de centralidade da escravatura, do assalariamento e da profissionalização (Reich) nas sociedades ocidentais caracterizam-se por processos de isolamento social cada vez mais aceites e pelos seus efeitos incorporados nas pessoas, reduzidas a indivíduos submissos. O pós-humanismo (Harari) substituiu a ameaça de vigilância e punição penitenciárias pela da vigilância e punição cibernéticas e electrónicas, também dita revolução digital. Projecta no futuro a continuação da individualização celular das pessoas e a erradicação não da guerra ou da miséria, mas da humanidade. A erradicação dos cuidados e dos sentimentos sem os quais os humanos deixam de o ser.

A ideia de fim da humanidade substituída pela sua descendência, as máquinas inteligentes que se auto-produzem, é questionada por quem, bem informado, explica que a ciência, no seu estado actual, não consegue compreender as relações entre as mentes e os corpos, mas, ao contrário das religiões, está segura de não poder haver mentes sem os respectivos corpos (Damásio, *Sentir e Saber*). O pós-humanismo usa as ciências de uma forma religiosa, apocalíptica, trágica, presumindo a continuidade do espírito humano como alma errante incorporada nas suas obras e máquinas depois de a humanidade ter desaparecido. Reflecte um sentimento de esgotamento da fase profissional da mobilização de mão-de-obra (Markovits; Sandel) exposto pelo retorno à

precarização generalizada do trabalho (Graeber; Carmo e Barata) e à prevalência das forças da natureza (Clark e Szerszynski).

Patriarcalismo e prestação de cuidados

Os cuidados das pessoas modernas tornaram-se tarefas tanto mais padronizadas quanto mais individualizadas passaram a estar as pessoas (Reich). As elites, preocupadas sobretudo com os melhores cuidados que poderiam obter dos seus servos (Nietzsche), em segundo lugar preocuparam-se com os cuidados da sua descendência (Todd) e, em condições de acumulação primitiva, também se preocuparam com a saúde dos seus escravos porque eram mercadorias. Com o assalariamento, as elites relaxaram as suas preocupações com os cuidados prestados aos trabalhadores, dado que eles, ao contrário dos escravos, não tinham valor comercial (Blackmon). No pós-guerra, com a profissionalização surge o sector económico de prestação de cuidados organizado por empresas e pelo estado na perspectiva de controlar as revoltas populares típicas da era das revoluções (Hobsbawn), embaraçar os custos da mão-de-obra e promover o crescimento económico e do tesouro público (Hudson).

Esta descrição evolucionista dos quadros sociais de prestação de cuidados deve ser complexificada e eventualmente destruída por histórias que incluam mulheres (Carlen). A Peste Negra reduziu a população de forma drástica e aumentou os salários. As mulheres que tiveram um protagonismo notório nos movimentos de protesto contra a fome foram alvo de caças às bruxas e de processos de degradação do seu estatuto social através de estratégias patriarcalistas cuja genealogia precisa de ser mais discutida, conhecida, compreendida e integrada nas ideologias e na história (Federici).

O patriarcalismo é um algoritmo social e mental, um micro poder, cuja arqueologia é recente e marginal à ciência dominante. Porventura, será um dos algoritmos mais ancestrais da humanidade, ancorado que está na discriminação básica entre sexos (Bastos). Seguro é que o patriarcalismo é uma base indesmentível da construção dos impérios ocidentais, de que Egípto-Roma e os seus símbolos fálicos-guerreiros são um ideal-tipo milenar replicado modernamente.

As mulheres mantêm tradicionalmente um evidente e forte protagonismo na prestação de cuidados, sobretudo aqueles mais importantes e desvalorizados, como a manifestação de amor a crianças, doentes, idosos, pessoas com necessidades especiais, presos, etc. Manifestações de amor que podem ser edificantes e abusivas, tanto da parte dos cuidadores como da parte de quem é cuidado.

As práticas e finalidades das penitenciárias reproduzem esta lógica sexual dualista: os presos são quase sempre homens (90% ou mais) e as visitas são quase sempre mulheres que não os abandonam – ao contrário do que ocorre com as mulheres presas, com menos visitas do que os homens.

O aspecto masculino das prisões, a punição, é completada pela reinserção social, o seu aspecto feminino, desvalorizado, negligenciado, meramente encenado. Os orçamentos dedicados a cada uma destas finalidades são reveladores: ao custo de cerca de três salários mínimos para punir cada preso corresponde a ausência de condições práticas para acompanhar quem sai das prisões no seu processo de cura dos males das prisões. Os cuidados prestados por quem acolha os presos à saída das prisões são os trabalhos mais desvalorizados e invisibilizados que se podem imaginar, pressionados pela necessidade de esconder os ex-presos do resto da sociedade para evitar o estigma.

Apesar dos esforços de cuidar da integração social dos presos levados a cabo pela sociedade, sobretudo por mulheres, a reincidência

penitenciária é grande. É a expressão de uma aliança sacrificial que une sociedades e respectivos estados. Sociedades e estados mobilizados para a missão imperial de explorar livremente a Terra e os recursos humanos produzem e representam nas penitenciárias o contraponto da liberdade que dá sentido sacrificial, de outro modo irónico, à designação de trabalho livre.

A selecção de grupos sociais activamente desapossados de recursos e responsabilizados criminalmente pelo seu próprio destino marginal (Dores, “Hipótese Sacrificial”; Dores, “Quem São Os Presos?”; Dores, *Estado Social Real*) serve de contraponto à alegada liberdade dos trabalhadores em luta pela sua própria sobrevivência de procurarem postos de trabalho assalariado.

A síndrome de Estocolmo produzida nas prisões não afecta apenas os presos. Difunde-se pela sociedade sob a forma de ameaças, nomeadamente as que as polícias organizam contra grevistas, bairros populares ou manifestantes que reclamam reconhecimento da respectiva dignidade, às ordens dos seus superiores.

A discriminação entre sexos tem sido cultural e institucionalmente trabalhada para produzir patriarcalismo, imperialismo, punitivismo, organizados com vista a naturalizar práticas sacrificiais alegadamente fertilizadoras, maximizadoras, propiciadoras dos melhores efeitos das acções colectivas. A sujeição do feminino e das mulheres ao masculino e aos homens justifica-se vulgarmente pela alegada natureza passiva das mulheres, sobretudo em gestação ou amamentação, em contraste com a natureza activa dos homens, não apenas no campo sexual, mas também no campo bélico, intelectual e social. Embora a prestação de cuidados subjectivos seja indispensável e estruturadora das pessoas e das relações sociais, tem sido patriarcal, imperial e punitivamente desvalorizada. Uma parte principal e fundamental do trabalho da hu-

manidade para se reproduzir tem sido desvalorizada sistematicamente em favor dos controles de poder sobre a humanidade.

O panóptico é um instrumento de produção de práticas discriminatórias utilizadas em favor da libertação das elites relativamente aos constrangimentos próprios da vida em fraternidade. As elites trataram de se libertar das sociedades, dividindo-as em trabalho (ao seu serviço) e cuidados (de que se desresponsabilizam tanto quanto podem, no que toca aos outros). A libertação das elites para terem o direito de acumular riquezas para si, excluindo as outras pessoas do acesso a elas, implica satisfazer as sociedades através de ilusões morais, ideológicas, teológicas e, ao mesmo tempo, ameaçá-las com o uso da violência legítima, a começar pelo afastamento de condições sociais de prestação de cuidados básicos.

A ilusão do trabalho livre continua, hoje, a ser fundamental para a manutenção da ordem moderna. É uma liberdade com medo de ser reduzida à escravatura, à prisão, à guerra. Uma liberdade que vale os sacrifícios de trabalhar para empregadores organizados no quadro da missão imperial moderna cuja finalidade e valor é a de acumular riqueza, dita propriedade (Pistor).

O conceito de trabalho livre resiste por efeito da síndrome de Estocolmo difundido pelas guerras, pela memória da escravidão, pelos processos de encarceramento, pela educação e pela propaganda nacionalista ou globalista. As prisões e a evidente discriminação de género entre a população prisional não são sociedades à parte. São instrumentos sacrificiais que encobrem e recobrem os crimes de dominação patriarcal, imperial, capitalista, colonial, através da mobilização do punitivismo que reproduz socialmente a subordinação tácita das populações ansiosas de serem aceites nos processos de integração social longamente destilados hierarquicamente por experiência mi-

lenares das elites ou dos seus representantes locais para explorar a Terra e as outras pessoas.

Apesar dos movimentos dos trabalhadores e das mulheres, da industrialização dos cuidados e da robotização dos controlos sociais, o amor que cuida e suporta mentes saudáveis, sobretudo experimentado na infância, continua a ser o bem existencial mais importante para a boa vida e o bem comum. Isso entra em contradição frontal com a missão imperial globalizada moderna. A ponto de haver quem deseje e preveja a substituição da humanidade por máquinas inteligentes.

Conclusão

A modernidade trouxe entusiasmo aventureiro e voluntarista à vida, caldeado com sensações sociais de segurança, de soberania, anteriormente desconhecidas. Fê-lo à custa da monopolização da violência legítima que elevou a guerra a patamares apocalípticos. Para melhor compreender estas contradições é indispensável romper com as invisibilidades industrialmente produzidas por poderosas máquinas de propaganda, que usam também as escolas e universidades para mumificar o tempo. Nomeadamente, há que reconhecer as especificidades culturais ocidentais industrialmente produzidas no quadro do desenvolvimento do projecto imperial de aspiração universal que efectivamente se globalizou.

Meio milénio de realização do projecto imperial de dominar o mundo através dos mares aprendeu a recrutar mão-de-obra que se sente livre e empenhada em participar na ambição de explorar a Terra em nome da presumida superioridade de quem assim procede e da inferioridade de quem hesita ou se nega. O mistério da colaboração das vítimas contra os seus próprios interesses em tal processo, em

nome dos interesses alheios, resulta dos efeitos sociais alargados da síndrome de Estocolmo, da situação de sequestro de facto de sociedades inteiras, incluindo das suas consciências. Tais efeitos explicam porque a maioria das pessoas aceita e agradece a sua transformação em indivíduos úteis, cujos direitos a cuidados se entende ser justo serem proporcionais à respectiva utilidade, e hostiliza quem questione a organização social vigente e as suas finalidades.

Jeremy Bentham descobriu e traduziu a produção e distribuição desse efeito sob a forma de panóptico. Imaginariamente só perante o mundo, cada pessoa na sua cela individual obriga-se a imaginar quais sejam os desejos dos patrões dos seus vigilantes para assim ganhar as boas graças das elites e ter direito a cuidados, de outro modo inacessíveis.

A manutenção deste efeito social e mental exige a promoção e produção de hierarquias sociais com diferentes direitos a acesso a cuidados, incluindo grupos sociais demonstrativos do que seja viver sem tais direitos, de modo a estimular e incentivar a maioria a lutar para escapar a tal sorte e merecer a aprovação superior.

As discriminações sociais utilizadas politicamente para justificar a existência de hierarquias úteis ao projecto imperial materializam-se na selecção das pessoas que têm e não têm acesso aos cuidados básicos.

Além de dividir para reinar, os cuidados assim manipulados tendem a ser economicamente desvalorizados. Acontece assim por várias ordens de razão. Acontece como forma de humilhação do feminino, aspecto ancestral das discriminações sociais que serve de base à dominação e à hierarquização; para manter fora do campo operacional da exploração a prestação de cuidados, que é o que distingue o regime da escravatura do regime do assalariamento, embaratecendo o valor do trabalho; é também uma forma de desviar as atenções políticas do bem-estar das populações, comparando-as entre si, internamente aos países e entre

países, como características sociais e culturais de responsabilidade moral e prática de cada pessoa, sem valor económico, escamoteando o valor de base dos cuidados para a existência da humanidade.

A industrialização dos cuidados, como os restaurantes, lavandarias, creches, serviços de limpeza, etc., não impedem de a maior parte do trabalho de cuidados continuar a ser realizado gratuitamente em famílias e comunidades, as únicas que podem dispor de amor para oferecer e, portanto, (ab)usar do poder produzido na promoção dos cuidados.

Referências bibliográficas

- Archer, Margaret S. *Structure, Agency, and the Internal Conversation*. Cambridge University Press, 2003.
- Arendt, Hannah. *Eichmann a Jerusalem*. Gallimard, 1991.
- Arthur, Charles. *Social Warming: How Social Media Polarises Us All*. Oneworld, 2021.
- Bastos, José Gabriel Pereira. “Pensar Freud como a Teoria Geral da Acção Humana.” *Youtube*, 2021.
- Bentham, Jeremy, et al. *O Panóptico*. Tomaz Tadeu (org.), Autêntica, 2000.
- Blackmon, Douglas A. *Slavery by Another Name: The Re-Enslavement of Black Americans from the Civil War to World War II*. Anchor Book, 2009.
- Boétie, La. *Discurso Sobre a Servidão Voluntária*. Antígona, 1997.
- Carlen, Pat. “A Reclusão de Mulheres e a Indústria de Reintegração.” *Análise Social*, vol. XLII, no. 4, 2007, pp. 1005–19.
- Carmo, Renato Miguel do, e André Barata. “Teoria Social da Austeridade: Para Uma Crítica do Processo de Precarização.” *Revista Serviço Público Brasília*, vol. 68, no. 2, 2017, pp. 319–42.
- Christian, David. “Education Revolution with Big History.” *Frontiers*, 2021.
- Clark, Gregory. *The Son Also Rises*. Princeton University Press, 2014.
- Clark, Nigel, e Bronislaw Szerszynski. *Planetary Social Thought: The Anthropocene Challenge to the Social Sciences*. Polity Press, 2021.
- Coser, Lewis A. *The Functions of Social Conflict*. Free Press, 1956.
- Crétenot, Marie. *Das Práticas Nacionais Para as Recomendações Europeias: Iniciativas Interessantes de Gestão das Prisões*. Antigone Edizioni - Observatório Europeu das Prisões, 2014.
- Damásio, António. *O Erro de Descartes: Emoção, Razão e Cérebro Humano*. Europa-América, 1994.

O panóptico de Bentham e os cuidados modernos

- . *Sentir e Saber*. Círculo de Leitores, 2020.
- Dores, António Pedro. *Estado Social Real*. RCP edições, 2020.
- . “Hipótese Sacrificial.” E-Cadernos CES, no. 37, 2022.
- . “Quem São Os Presos?” *O Comuneiro*, no. 26, 2018.
- . *Reeducar o Século XXI: Libertar o Espírito Científico*. Lisbon International Press, 2021.
- . *Espírito de Submissão*. Fundação Caloust Gulbenkian/Coimbra editora, 2009.
- Elias, Norbert. *A Sociedade de Corte*. Jorge Zahar Editor, 2001.
- Federici, Silvia. *Calibã e a Bruxa - Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva*. Coletivo Sycirax, Editora Elefante, 2017.
- Foucault, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Martins Fontes, 2004.
- . *Dits et Écrits 1954 - 1988*. Gallimard, 1994.
- . “La Vérité et Les Formes Juridiques.” *Dits et Écrits*, Tomo II, Gallimard, 1994, pp. 538–645.
- . *Microfísica do Poder*. Graal, 1999.
- . *Surveiller et Punir : Naissance de la Prison*. Gallimard, 1975.
- Furniss, Timann. *Abuso Sexual de Criança - Uma Abordagem Multidisciplinar*. Artmed editora, 1993.
- Giddens, Anthony. *Transformações da Intimidade - Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*. Celta, 1995.
- Graeber, David. *Bullshit Jobs: A Theory*. Simon & Schuster, 2018.
- Graeber, David, e David Wengrow. *The Dawn of Everything - a New History of Humanity*. Farrar, Straus and Giroux, 2021.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus; História Breve do Amanhã*. 20/20 Editora, Elsinore, 2018.
- Hobsbawn, Eric J. *A Era Das Revoluções*. Paz e Terra, 1997.
- Hudson, Michael. *The Destiny of Civilization: Finance Capitalism, Industrial Capitalism or Socialism*. ISLET—Verlag, 2022.
- Latour, Bruno. *Down to Earth - Politics in the New Climatic Regime*. Polity Press, 2018.
- Markovits, Daniel. *The Meritocracy Trap: How America's Foundational Myth Feeds Inequality, Dismantles the Middle Class, and Devours the Elite*. Allen Lane & Penguin Books, 2019.
- Mathiesen, Thomas. *The Politics of Abolition Revisited*. Routledge, 2016.
- Mattei, Clara E. *The Capital Order - How Economists Invented Austerity and Paved the Way to Fascism*. Chicago University Press, 2022.
- Merton, Robert K. “Discussion.” *American Sociological Review*, vol. XIII, 1948, pp. 164–68.
- Nietzsche. *A Genealogia da Moral*. Guimarães, 1997.
- Novak, Michael. *A Ética Católica e o Espírito do Capitalismo*. Principia, 2001.
- O’Neil, Cathy. *Weapons of Math Destruction*. Penguin Books, 2016.
- Ostrowski, Nikolai. *Así Se Templó El Acero*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, s/d [1934].
- Palidda, Salvatore. *Racial Criminalization of Migrants in the 21st Century*. Salvatore Palidda (org.), Ashgate, 2011.

- Parsons, Talcott. "An Outline of Social System." *Theories of Society*, Talcott Parsons et al. (org.), Free Press, 1961.
- Petel, Matthias. *La Nature : D'un Objet d'appropriation à Un Sujet de Droit Réflexions Pour Un Nouveau Modèle de Société*. 2017.
- Pistor, Katharina. *The Code of Capital - How the Law Creates Wealth and Inequality*. Princeton University Press, 2019.
- Prigogine, Ilya. *O Fim das Certezas*. Gradiva, 1996.
- Reich, Robert B. *O Trabalho das Nações*. Quetzal, 1991.
- Sandel, Michael J. *The Tyranny of Merit*. Penguin Books, 2020.
- Schofield, Jim. *The Real Philosophy of Science*. Smashwords, 2018.
- Sigaut, Marion. "La Marche Rouge: Les Enfants Perdus de l'hôpital Général." *Youtube*, 2018.
- Todd, Emmanuel. *Onde Estamos?* Círculo de Leitores, 2018.
- Wacquant, Loïc. "Bourdieu, Foucault, and the Penal State in the Neoliberal Era." *Foucault and Neoliberalism*, Daniel Zamora e Michael C. Behrent (org.), Polity, 2015.
- . "O Grande Salto Atrás Penal: O Encarceramento Nos Estados Unidos de Nixon a Clinton." *Aquém e Além Da Prisão - Cruzamento e Perspectivas*, Manuela Ivone Cunha (org.), 90ª editora, 2008.
- Weber, Max. *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Routledge, 2005.
- Whitehouse, David. "Origins of Police." *Legal System*, United States (History), 2014.
- Zuboff, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism*. Profile Books, 2019.

CAPÍTULO 6

COMMUNICATION AND DISCONNECTION IN THE 21ST CENTURY SOCIETY

Beatriz Rayón Viña

Abstract: In this text I am going to discuss the importance of the Internet in our interconnected world and how it has become a pillar of society. This reflection is especially important in our times, in which we have gone through the COVID-19 pandemic, when millions of people were forced to socialize through digital media, as well as in today's post-pandemic world, in which our habits have been strongly altered by this historical event. The approach of this article is also made taking into account social hyperconnectivity in general, for better and for worse, as well as the power and capabilities given by being able to coordinate through this medium when we understand ourselves in the key of political subjects. Due to all this, I am going to present the digital divide as a key issue that is needed to be addressed, as it represents a violation of rights and increases our vulnerability. I would state the need to take this reality seriously and wonder about the direction of our strongly technological society and developments, and the principles of justice that should be taken into account.

Keywords: digital divide, care, communication, justice, recognition, redistribution.

1. Introduction

In the context of the interconnected world in which we live today, communications and connections between people are a basis for coexistence and people's mental health. In the midst of the lockdown due to the spread of SARS-CoV-2, when we were forced to distance and isolate ourselves, the Internet was the key to the socialization of millions of people around the world, becoming a cornerstone for information, service management, social gatherings through digital means, online education and health. However, we live in a world marked by a digital divide (according to ITU's latest publication in 2020 is estimated that 49% of the planet's population does not have internet (International Communication Union) and there are certain difficulties derived from the lack of access to a "technological life", and also from the lack of knowledge on how to use these technologies, at various levels, and what are "our digital rights". Reality (social and vital) is made up of people interacting and part of society lives a large part of its time connected to a device. On the Internet we inform ourselves, we educate ourselves, we communicate, we recreate ourselves. The Internet was a pillar for the mental health of many in a time of confusion, isolation and anguish. Although it was originally conceived as a tool for the transmission of information¹, with the passage of time and use it has expanded its horizons and has become a pillar of society. The digital divide is not a new problem², but with the advance and development of technology and under the circumstances that we have experienced around the world, it has become a dramatic source of injustice. The lack of connection is considered as a big issue by international organizations and solutions are demanded because they imply an indirect violation of rights (Szozkiewicz 50). How to stop and overcome the digital divide is an issue that has been studied before, and now it has to be debated as it is

more alive than ever. But beyond the issues of distribution, education and resources that it may involve, we have the question of “how” to manage this reality, where to fit the rights (figuratively speaking and also legislation itself), the duties that they entail and the implications of this model of cybercommunication-society that we have, at a structural level and at an individual and community level. And it is also time to ask ourselves where we are going: is the technological society we are heading towards desirable; how should we manage it? and what principles of justice should we take into account?

2. The digital divide and the concept of care: a second dimension

The digital divide, both defined on its first level as a lack of access to technology and on a second level as a lack of sufficient knowledge to use it, is a root for inequalities. People who lack access to technology are more vulnerable in today’s society, especially after the COVID-19 pandemic. Isolation, unemployment, and reduced access to essential services are related to the lack of access to technology, which represents a violation of rights, as it hinders people’s ability to fully participate in society and access important resources.

The questions about the direction of our technological society and the principles of justice that should be taken into account can also be relevant through Butler’s concept of vulnerability, as we will see. This perspective gives us another dimension for talking about care. As we become increasingly reliant on technology for social and economic interactions, it is important for us to consider how this reliance affects our vulnerability and interdependence. The principles of justice should be applied to ensure that we have equal access to technology and the resources necessary to thrive in our interconnected world.

3. The usage of the internet

Since the invention of the Internet, it can be said that this tool has become standardized and almost fundamental for people in their daily lives to perform a large number of tasks: online purchases, many people or almost everyone uses instant messaging applications to keep in touch with friends and relatives, social networks are used in the same way to know what is happening around the world and also sometimes to play games and to view multimedia content. It is also a useful tool to perform practical tasks such as job search or even the development of your work task through the Internet (the so-called teleworking), it can also be used to request medical appointments and do paperwork, online banking, consult different sources that help us keep us informed about any issue of our interest, the news more broadly, and/or other means of dissemination of information.

Observing the uses and functions of the Internet from these perspectives it is certainly easy to see this tool as something practical and useful that brings more benefits than any other tool we can think of (Gianfredi et al. 50). Due to the pandemic and the subsequent situation generated worldwide, the use of the Internet has skyrocketed and certain issues that had been implemented in a much slower way before, have now been normalized in our current society (such as the case of distance learning). Because of the restriction of movements, the lockdowns and the social distancing measures imposed by the governments since 2020, the use of online tools to receive and send homework, attend online congresses and conferences, organize work groups and meetings, etc., has been normalized. Public schools and high schools have implemented the use of distance teaching softwares (such as Microsoft teams or Google classroom) that allow them to send assignments, work guidelines and even teach classes. Although the

implementation of these measures has been forced due to the exceptional circumstances of the pandemic, these tools are still commonly used in many environments nowadays.

On the other hand, the Internet is also a tool used massively to establish links and maintain social relationships since it shortens distances with video calls or messaging, and is a very useful tool that was widely used to keep in touch with friends and family in times of social distancing. As Saud et al. (8) explain:

“People are working from home, and ensuring the social distance, thus the majority of their regular time have been used up by spending more times on social media platforms not only to stay connected and receive and give social support to their relatives, colleagues, and friends, who cannot be visited due to the physical distance restriction, but also for sociopsychological healing, sharing public information about the virus and illness, and suggestion regarding risk communication sourced from various information available around the world.”

This brings about the question of health and how the use of the Internet plays a key role, especially in the times of the lockdown and the beginning of the pandemic. This is because “the Internet could also promote positive mental health by connecting us with other people and resources during social distancing and quarantine” (Sigurvinsdottir et al. 2). Social media platforms and messaging applications have helped to keep in touch and bring a feeling of calmness and closeness and care with those people with whom we had to maintain a social distance. In the same way (not only in forced issues such as social distance imposed by COVID-19 pandemic), these tools help us to metaphorically shorten distances with close people who may live far away. The benefits provided by these kinds of apps are an invention

that boosts reconciliation and long-distance care, since we can keep track, support and be attentive to people who are geographically distant. Due to the nature of these apps, “social media support in a pandemic is useful, keeping and sharing people experience the same feeling as others with the disasters.” (Saud et al. 6). Therefore, we can answer positively to the question of whether the Internet serves as a means of staying connected and as a tool for taking care of and safeguarding our own and our loved ones’ health.

4. Internet and mental health

However, as a counterpart to these benefits briefly explained here and introduced under the circumstances of the covid pandemic, we must add another issue that our society is facing, which is the rise of a “silent” (or perhaps one could say “silenced”) pandemic that is growing and has become much more widespread since the appearance of COVID-19 pandemic: the mental health pandemic³ (Gianfredi et al. 45). Mental health has never been an issue that has been publicly debated, and since the appearance of the COVID-19 pandemic, it has worsened to a dangerous extent. Due to “the fear resulting from the disease, and the consequences of lockdowns, stress and anxiety have been mounting, and these affect individuals, families and society as a whole” (Király et al. 2), we could say that the mental health of all populations has been profoundly diminished because of several reasons, such as the high stress situations given by the lack of knowledge about the disease, the high exposure to the media that provided confusing and sometimes even contradictory information. The lack of control over the measures and the high presence of hoaxes and fake news about the disease, and the constant bombardment of poor-qua-

lity information that was received during the first months and that persisted, although to a lesser extent, in the following months, were also discomfort enhancers. The Internet and social media played a dangerous role here as it became a tool for transmitting information to excessive levels, which in many cases increased the mental problems that the pandemic itself was causing. This is, nonetheless, not a new phenomenon, as highlighted by M.D., M.P.H Yolanda Mageto in her 2019 study, in which she analyzes the increase in cases in which patients use social networks such as YouTube to learn about their illnesses. In turn, “it is interesting to note that almost 20% of videos contained nonrecommended therapies” (Mageto 545). This study also led to the following reflection by Saud et al. (2): “The social media information have a wide effect on the individuals and groups that connect to the online world to seek information for families, friends, and the general public”. Thus, the Internet plays a dangerous role here because of its double-edged nature in providing information that gives us the power to know and share the development and measures to be taken against the disease, but this information is not always one hundred percent reliable nor is the exposure or overexposure of the media measured, and the excess of information does not manage to prevent it from spreading and increasing anxiety and depression due to the feeling of helplessness, impotence and panic.

On the one hand, connections and ICTs help with issues such as maintaining a certain degree of normality by keeping populations busy, as explained in the study conducted by Saud et al., in which “the respondents admitted that their social media friends have shared innovative ways to keep them busy at home such as updating new information about COVID-19, volunteering to participate in the local discussion, making YouTube videos, and more.” (Saud et al. 6). These habits also helped alleviate the anxiety generated by isolation and

social distance, as well as they facilitated connections with therapists and psychologists who could help and provide therapy remotely, as well as other consulting sources to help manage our health.

“Indeed, telemedicine offers a great opportunity to deliver mental health services remotely, without borders, on a large scale and in a safe way. However, tele-medicine, in certain cases, has shown some limitations. Even if telemedicine is a more readily accessible option, overcoming the problems related to physical accessibility to services (...) not all patients have the necessary technology, even just a simple internet line, to be able to use telemedicine services, and some individuals may not have the skills to use these tools.” (Gianfredi et al. 50)

At the same time, as we have seen, the Internet can be a very useful tool for shortening distances and democratizing education, both compulsory and post-compulsory, allowing students from all over the world to, for example, view a Harvard class or connect remotely to a class that they cannot attend in person. The tools that are available to people to carry out these activities are multiple, useful, and growing in number. It is, however, necessary to reflect on the counterparts that these tools give us, as they can also result in a problem for health: for example, addictions can be enhanced much more easily due to the daily and normalized usage of the Internet as the main way of entertainment, increasing problems such as online gambling houses, an increase of addiction to pornography or addiction to games. As explained by Király et al. (2):

“Psychoactive substance use and other reinforcing behaviors such as gambling, video gaming, TV series watching, using social media, watching pornography, or surfing the internet are often used to reduce stress and anxiety and/or to alleviate depressed mood. These potentially addictive

behaviors may help alleviate stresses of daily living (often reflected as “escapism”) and avoid problems and difficult thoughts [10-13]. Although these behaviors typically constitute non-problematic (or perhaps even healthy) coping strategies, for a minority of individuals they can lead to reduced engagement in usual social interactions and other activities of daily living [14].”

Other studies show that these activities that can lead to addictive behaviors are increased when there is constant and excessive access to the Internet, “psychological stress related to the COVID-19 pandemic may also contribute to developing a mindset that rationalizes new unhealthy habits (e.g., engaging in a poorly controlled use of the internet or excessive screen time) as necessary for coping, thus potentially posing a longer-lasting threat.” (Király et al. 3). Problems derived from the Internet such as bullying or harassment are also on the rise due to the anonymity that this tool provides to people.

5. What kind of care can we offer through this mean?

These two points of view on the use of the Internet, both the advantages and disadvantages, have been widely studied and discussed during the years and the study of the development of the Internet. However, the questions that I want to derive from this small exposition orbit around the question of what kind of care we can offer through this tool. In any case, the Internet provides what I would like to call “privileged care”, which has been largely experienced by people who have normalized access to it. However, analyzing the two sides of the implications of the Internet in this sense, we can accuse two massive problems associated with what are known as the two dimensions of the digital divide: on the one hand we have a question of infrastructures

and connection capacities in a physical and material sense, the first level divide. In some countries, this is being bridged at great speed, but the lack of connections continues to affect, as I have said before, almost 49% of the world's population. The logic behind the question of connection and disconnection from the network can be clearly and easily described as North-South logic matter, which is directly related to the problem or question of globalization and the expansion of neoliberal capitalism (International Communication Union). In those countries labeled as “developed” we can find increasingly more efficient, more stable, and faster connections at affordable prices for the economies that must deal with them, while the less developed countries in capitalist terms have more inefficient or even non-existent connections. When we superimpose the development of the economy and ICTs on a map, we see a clear example of discrimination for reasons of geography and economy, which we cannot fail to link to other derivative and discriminatory issues. In addition, within the countries that have more standardized Internet connections, we also find geographic and economic discrimination regarding to connectivity following a rural-urban logic that prevents and hinders the access to decent or affordable Internet to people who do not live in large cities. In another sense we have a serious gap in the educational issue with respect to resources and materials in public and private education (van Deursen & van Dijk 365), relating this discrimination directly to the family economic status (Reisdorf & Rhinesmith 133; Kuric Kardelis et al. 65).

This is, however, only one part of the problem that the digital divide represents, as there is a second level of divide that affects a much larger part of the population, which has to do with illiteracy and the skills and knowledge that are necessary to safely develop the activities I mentioned before. The problems derived from the use of

the Internet are the increase in scams, data theft or violation of rights due to unclear policies on privacy and data use. It is also being incurred in a systematic violation of the rights of third parties due to a thoughtless use, such as issues derived from the over-exposure of minors to media (Tomopoulos et al. 6). At the same time, the issue is also related to the problems that arise from technologize and the imposition of measures and tools that make us excessively dependent on these technologies. We are widening and reinforcing discriminations and generating new problems on which it is necessary to make a deep consideration before moving forward.

Problems such as ageism or the generation of artificial needs are increased with the standardization of such tools, as in the cases of replacing people who offer customer services with machines, the imposition of bureaucratic procedures through the Internet or the simple standardization of the use of QR to read the menus of restaurants. Any of these measures or standardization imposes the need for an Internet connection and a connected device. Currently these measures usually have a “physical” alternative to the need for the technology, but the thoughtless development is leading us away from considering those people who do not have these tools or do not have sufficient knowledge to use them. This would be, however, only one dimension of the problems of the gap. Within a technologized society, the two levels of the gap apply proportionally to the scale we are analyzing. In the following section I would like to analyze the issue of the digital divide from an ontological perspective and relate the issue of the digital divide to the subjects made invisible, obviated and denied by it.

6. The political subject and the invisible subject

Butler's ontology of vulnerability is based on the concept of "life" as a dignified experience of mourning, which allows for an exploration of loss in the context of community. In this sense, the exclusion that individuals face due to the digital divide can be seen as a form of loss for a society, and particularly in terms of access to information and digital technologies that are increasingly essential to daily life. This exclusion can also be viewed as a form of vulnerability and precariousness, as those who are excluded are denied the opportunity to fully participate in society and may face significant barriers in achieving a certain quality of life. The central issue here is, therefore, a recognition framework that I will address with more detail in the next section. Butler develops an ethical framework from the vulnerability and precariousness of abject bodies - those that have been rejected - as seen in her works *Precarious Life* and *Frames of War*. The ontology of vulnerability in Butler's work is rooted in the idea of "abject bodies": those that fall outside the realm of legitimacy and intelligibility. The ontology of vulnerability deconstructs humanism, or at least the traditional notion of the human, from a critical theory perspective, rather than an idealistic ethical standpoint. These relationships and limitations create not only a realm of bodies that can be understood and recognized, but also a realm of bodies that are unthinkable, abject, and unlivable (as exposed in *Bodies that Matter*). Butler introduces the ideas of vulnerability and precariousness at this point of her work. Individuals who exist under the banner of the "unlivable" are essential in forming the sphere of subjects, despite posing a threat. Abject and precarious bodies must be sustained with life, or at the very least, a certain standard of living, as they are a fundamental part of other subjectivities. Taking the same key and

argumentative structure, we can talk about the digital divide of two types of marginalized bodies and taken out of the framework. On the one hand, we have that fifty-one percent of the population that does not seem to exist when we talk about the digital divide in so-called “developed” countries, where the dimensions of the divide are obviated by understanding it in a Keynesian-Westphalian framework. If we analyze the type of policies implemented and the type of solutions provided in terms of national sovereignty, we understand that these people, this fifty-one percent of the world’s population, are at a second level of recognition, if at all. But on the other hand, the intrinsic problem that exists with the digital divide is also related to where the raw materials that allow and facilitate these technologies are produced and from where they are extracted. The people who work in the silicon mines of some countries, where the minerals are extracted for the construction of devices, are those who are affected by the digital divide and are not recognized within the problem itself. This denial, or perhaps we can even speak of ontological injustice directly, works in the same way that abject bodies, says Butler, will serve us and help us to legitimize recognition as it is. We need this abject body to exist, we need this marginalized person to exist in order to preserve the structure of reality as we have built it. In Butler’s discourse, the notion of vulnerability is extended to acknowledge the delicate and fragile nature of human existence, which constantly relies on external factors such as other individuals and the surrounding material and situational circumstances. The author makes a distinction between two fundamental ideas: precariousness (a general state of being precarious) and precarity (a specific political sense) (as specified in *Frames of War*). One can connect Butler’s discussion of vulnerability and the fragility of human life to our dependence on technology as well. As technology becomes increasingly integrated into our daily lives and

we become more dependent on it, the digital divide can exacerbate existing vulnerabilities and inequalities, as those without access may struggle to maintain their livelihoods and access necessary resources. In this way, our dependence on technology can both highlight and intensify the precarity and vulnerability of human life, underscoring the need for a critical understanding of these issues. Precariousness as a shared condition of human life is, according to Butler, apprehended, but this requires recognizing precarity, i.e., the economic and social conditions that life needs to be sustained. It is important to highlight the relationship that the author establishes between an ontology of vulnerability and the epistemological capacity to apprehend a life, related to the norms of subject production and recognition. Also, the political significance of vulnerability is connected to conditions that make certain groups vulnerable. This worsens their already precarious situation and results in harm, exclusion, and rejection, which in turn hinders their ontological recognition. Speaking about vulnerability entails recognizing life as something that is lost, damaged, or ignored, and recognizing the existence of these groups as nothing but a precarious life. The political-ontological construction of individuals is closely tied to norms of acceptance and patterns of personal and social recognition, which are influenced by pre-existing frameworks called “frames,” as described by Judith Butler. If individuals fit within these frames, their lives are recognized as such, but if they do not, their lives are not acknowledged as such.

The issue of frames and balances is that subjects outside the frames are radically relevant to maintaining the status quo. Butler presents us within the typology of vulnerability the so-called “right to appear”. The state of being fragile and interdependent provides insight into the human condition, characterized by vulnerability and exposure to harm caused by others. According to Butler, abject bodies expose

the biopolitical aspect of power, which organizes and disposes of life, including decisions about which lives are worthy of mourning. Paradoxically, these bodies exist and are understood as abject, which leads to a lack of recognition.

Butler highlights the uneven distribution of vulnerability, and how abjection is a constant threat to normative life. One might understand the digital divide with the same thought structure. The performativity of abject bodies denies any ontology. The aim is to subvert the biopolitical ontologies based on the ontology of vulnerability. To achieve this, it is essential to be aware of how frameworks create different norms for humans and provide social protection against precariousness, in order to reduce inequality. These politics of mourning also involve channeling collective mourning into concrete social and political demands, and a critique of cultural and normative constructions of humans and their recognition.

7. A theory of justice for all

The considerations that I would like to make here take all the above issues into account. This is relevant to determine the direction that the efforts associated with this technology have to take. On the one hand, we have the question of whether we should apply some kind of redistributive justice to solve the issue of the first level of the digital divide that we analyzed, which is associated with geographic and monetary issues. On the other hand, though, it requires an extensive reflection on where we are directing the technology itself. Besides, we have the issue of recognition from the vulnerability perspective. Regarding the question of justice, it is only through policies of recognition and protection of people in disadvantaged situations (that

we first have to acknowledge) that we can establish the parameters of responsible growth. The question of the dimensions of justice clearly arises here, forcing a need to rethink justice (or to continue rethinking justice) in search of a framework and a dimension that obviates the classic logic of borders – in the same way that a pandemic knows no borders, or the Internet can reach any part of the globe (though it does not do so because an ongoing reality of global discrimination and injustice). The measures and the perspective from which we act and think about building a fairer and healthier society must go beyond territorial borders. They must consider that the framework for action is not delimited by a border and that it is a question of sovereignty and self-government. In the words of Nancy Fraser, we live in a world in which “decisions taken in one territorial state often impact the lives of those outside it” (Fraser 90). For this reason, it is necessary to understand the dimensions of the problems that affect us (in the case example I am using, it would be the issue of the pandemic and the digital divide) and to seek solutions in a transnational and cross-border logic that takes into account the issue of globalization and capitalism. These measures, likewise, are not enough in the sense in which international institutions and organizations such as the UN or the EU have been proposing (all legal actions and measures, treaties and considerations with respect to digital divide). The action of these organizations, according to Fraser, leads to a “a new sense of vulnerability to transnational forces” (Fraser 90), but does not solve the issues raised. Thus, the framework of justice so far used is insufficient: the subjects of the claims, the problems and the solutions do not focus on the relations between citizens of a state or a set of states. The question lies in how to establish the criteria of justice that will lead us to really alleviate the problems at the level they are presented to us. In this way “justice requires social arrangements that permit

all to participate as peers in social life” (Fraser 92), and therefore it is not possible to manage and seek solutions without understanding the parts of the issue and not just a general total, i.e. it is important to always keep in mind the detailed characteristics of every piece of the matter that make up the total of the problem.

The digital divide is not an infrastructure problem that can be solved by providing state money for the construction of networks, nor does it only require the digital literacy of schoolchildren: it is important to understand that in order to build structures for societies, we must always pay attention to the difference, to the invisible, to those who have fewer resources, to those who do not have the means or the time to learn, to those who are more vulnerable. A legislative solution or a regional public policy cannot solve a global problem, and therefore the solutions to be sought must go beyond this logic of local-state action. This is because “distribution and recognition could appear to constitute the sole dimensions of justice only insofar as the Keynesian-Westphalian frame was taken for granted” (Fraser 93). Rethinking justice from globalism implies the need for politics at the same level, since “it is the misframing form of misrepresentation that globalization has recently begun to make visible” (Fraser 93). Other issues that arise from the problems raised so far are the violations of rights derived from the imposition of the Internet. The violations derived from the implementation of these technologies for a “normal” life will only increase if we continue to impose and grow on our use and dependence on technology. Solving the first level gap without reflecting on the technology we already have in our hands would solve the first part of the problem of exclusion for reasons of geography and purchasing power, but it would impose this other problematic dimension that leaves vulnerable groups in an even more vulnerable situation, which in this case would be the share of the

population that is currently disconnected. It is also important to take into consideration that “in pandemic times, social deprivation or lack of a well-structured communication of information may strengthen prejudice and stigma towards vulnerable individuals, which, in turn, reinforces a sense of despair, loneliness, depression and anxiety.” (Gianfredi et al. 49).

8. Conclusions

It is necessary that any measure taken to solve this issue considers that the dimensions of justice implied by the digital divide cannot be worked out only by thinking about policies or to reduce the matter to an economic issue for the payment of infrastructures. It is necessary to build knowledge and awareness of what this technology implies beyond its immediate use and a regional outreach. It is important to keep in mind the idea that for those people who are already in a vulnerable situation, if we impose on them a new need to use a tool that requires effort, knowledge and money, we are widening the gap between those people who can, in terms of time, money and capacity, afford to learn and develop critical thinking about the tools they are using and those who cannot (as in the health matter, “not all patients have the necessary technology, even just a simple internet line, to be able to use telemedicine services, and some individuals may not have the skills to use these tools” (Gianfredi et al. 50)). If we look at the measures provided by public policies and governments to alleviate the digital divide, it is easy to find measures that tend to address issues of connectivity and geography or matters of price standardization, but they are no measures that take into account any of the problems that subsequently and inevitably arise from the imposition of these tools. It also comes into

play that all these technologies are completely linked to private companies that provide the goods and services that are necessary for this new and growing normality. Any public measure taken to alleviate the digital divide directly implies the enrichment solely and exclusively of the ICT sector, which are also large multinational companies that are being enriched by the imposition of the technologies they develop, as they are also supported by government agencies and institutions.

As a final note or conclusion, I would like to say that the development of ICT is not inherently bad or good according to absolute moral categories, but it is essential and increasingly necessary to develop, along with technology, a critical thinking that helps us to ensure that the growth of this does not overlap with the welfare of people. Like any legal or political measure that takes its populations into account, the development of technologies must not be thoughtless and must assume and face the consequences of what is developed. Any technological innovation always entails a change, and to generate a significant and beneficial change for everyone, it is important to see and directly recognize which people may be harmed by the actions we take and to measure the actions, both in terms of social and general policies.

Notes

¹ The internet is a is a decentralized set of interconnected communications networks using the TCP/IP family of protocols.

² The United States coined the term “digital divide” in the 1990s, to refer to the unequal access to computers, and later to the Internet, information, and other digital technologies that were observed.

³ Research has suggested possible mental health risks [11,12], ns (including problematic use of the internet or PUI), might constitute two pandemics that may intersect and represent a significant public health threat” (Gjoneska et al. 152280).

References

- Butler, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Verso, 2004.
- . *Frames of War: When Is Life Grievable?*. Verso, 2009.
- . *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*. Routledge, 1993.
- Deursen, Alexander JAM van, and Jan AGM Van Dijk. "The First-Level Digital Divide Shifts from Inequalities in Physical Access to Inequalities in Material Access." *New Media & Society*, vol. 21, no. 2, 2018, pp. 354–375, <https://doi.org/10.1177/1461444818797082>.
- Fraser, Nancy. "Reframing justice in a globalizing world". *Nationalism and Global Solidarities: Alternative Projections to Neoliberal Globalisation*, edited by Goodman, J., and James, P., Routledge, 2006, pp. 89-105, <https://doi.org/10.4324/9780203085981>.
- Gianfredi, Vincenza, et al. "What Can Internet Users' Behaviours Reveal about the Mental Health Impacts of the COVID-19 Pandemic? A Systematic Review". *Public Health*, vol. 198, 2021, pp. 44-52, <https://doi.org/10.1016/j.puhe.2021.06.024>.
- Gjoneska, Biljana, et al. "Problematic Use of the Internet during the COVID-19 Pandemic: Good Practices and Mental Health Recommendations". *Comprehensive Psychiatry*, vol. 112, 2022, 152279, <https://doi.org/10.1016/j.comppsy.2021.152279>.
- International Communication Union. *Measuring Digital Development - Facts and Figures 2021*. Geneva, Switzerland: ITU Publications, 2021, <https://www.itu.int/en/ITU-D/Statistics/Documents/facts/FactsFigures2021.pdf>.
- Király, Orsolya, et al. "Preventing Problematic Internet Use during the COVID-19 Pandemic: Consensus Guidance". *Comprehensive Psychiatry*, vol. 100, 2020, 152180. <https://doi.org/10.1016/j.comppsy.2020.152180>.
- Kuric Kardelis, et. al. "Educación y brecha digital en tiempos del COVID-19. Perfiles y problemáticas experimentadas por el alumnado juvenil para continuar sus estudios durante el confinamiento". *Revista de Sociología de la Educación-RASE*, vol. 14, n.º 1, 2021, pp. 63-84, <https://doi.org/10.7203/RASE.14.1.18265>
- Mageto, Yolanda. "The Increasing Use of Social Media for Medical Information: Should Healthcare Providers Be Concerned?" *Annals of the American Thoracic Society*, vol. 16, no. 5, 2019, pp. 544-46, <https://doi.org/10.1513/AnnalsATS.201902-125ED>.
- Reisdorf, Bianca, y Colin Rhinesmith. "Digital Inclusion as a Core Component of Social Inclusion". *Social Inclusion*, vol. 8, no. 2, 2020, pp. 132-37, <https://doi.org/10.17645/si.v8i2.3184>.
- Saud, Muhammad, et. al. "Usage of Social Media during the Pandemic: Seeking Support and Awareness about COVID-19 through Social Media Platforms". *Journal of Public Affairs*, 2020, e02417, <https://doi.org/10.1002/pa.2417>.
- Sigurvinsdottir, Rannveig, et. al. "The Impact of COVID-19 on Mental Health: The Role of Locus on Control and Internet Use". *International Journal of Environmental Research and Public Health*, vol. 17, no. 19, 2020, 6985. <https://doi.org/10.3390/ijerph17196985>.
- Szozkiewicz, Łukasz. "Internet Access as a New Human Right? State of the Art on the Threshold of 2020". *Przegląd Prawniczy Uniwersytetu Im. Adama Mickiewicza*, vol. 8, 2018. <https://doi.org/10.14746/ppuam.2018.8.03>
- Tomopoulos, Suzy, et. al. "Infant Media Exposure and Toddler Development". *Archives of Pediatrics & Adolescent Medicine*, vol. 164, no. 12, pp. 1105–1111, 2010, <https://doi.org/10.1001/archpediatrics.2010.235>.

CAPÍTULO 7

VULNERABILIDADE E EMPATIA

O VALOR DA EMPATIA NAS PRÁTICAS DE CUIDADO

Catarina Rebelo

Resumo: A empatia tem um valor fundamental, na medida em que pode condicionar o caráter ético e a qualidade das práticas de cuidado. O nosso propósito, é pensar este tema a partir da leitura de Michel Dupuis – que a entende como uma «arqui-competência» humana de base –, e a sua relação com a vulnerabilidade. Para este autor, afastando-se das utilizações habituais deste termo na psicologia (como forma de simpatia ou conivência), e ainda que reconhecendo a sua relação com linguagem corrente, vê-a num sentido mais profundo. Dupuis entende-a como a raiz, ou fonte, de todas as outras competências do ser humano e muito próxima do conceito confucionista de ren, o qual traduz por benevolência ou cuidado. A nós, interessa-nos pensá-la na relação de cuidado, nomeadamente no encontro terapêutico e mais particularmente na nossa prática quotidiana como praticante das Terapias Não Convencionais.

Palavras-chave: Cuidado, Empatia, Terapias não convencionais, Práticas do cuidado, Michel Dupuis.

As minhas reflexões em filosofia surgem da necessidade que sinto em pensar a minha prática profissional em Medicina Tradicional Chinesa, uma das agora chamadas Técnicas Não Convencionais (TNC). No encontro terapêutico, seja ele de que natureza for, há sempre uma fragilidade e uma vulnerabilidade agravadas pelo sofrimento (físico ou moral) que procuram ser restauradas e mediadas através do outro que acolhe e orienta o “si-mesmo”. Esta orientação dá-se dentro do seu espectro de ação capacitante no restabelecimento da saúde e da sua reconfiguração narrativa, e conseqüente enriquecimento da sua ipseidade.

A doença, seja qual for a sua origem, cria desequilíbrio orgânico e emocional na pessoa, já falível por natureza, aumentando assim a possibilidade da falha para consigo mesmo e para com o outro.

A saúde, de que normalmente só se sente a falta aquando da sua ausência, deve então ser preservada e cultivada, não só para o bem-estar do indivíduo, mas também para preservar a sua relação com os outros. Mas, quando este quadro ideal não consegue ser mantido, a doença, que provoca sofrimento, pode também ser uma oportunidade de o indivíduo repensar a sua relação consigo mesmo (no respeito que tem pela sua saúde) e a sua relação com o outro. De facto, o sofrimento causado pela doença pode afetar a relação com os outros (a nível pessoal, profissional e social). Estando no mundo através do seu corpo, o indivíduo está em relação com o outro; outro que é, como ele, frágil na sua constituição e passível de falhar consigo mesmo e com o outro.

Um terapeuta atento deve, então, estar alerta para esta estrutura do humano ao receber e escutar a linguagem do lamento, da queixa e do sofrimento do outro que, neste caso, está em situação de fragilidade. Até porque, a nosso ver, se o homem é não-coincidência consigo mesmo, se é frágil, mistura, cindido, desproporção e passível de falhar, numa

situação de doença estas características da sua condição estão muito mais exacerbadas. Daqui o valor do cuidar e a importância da narrativa na terapia, como forma de possibilitar as capacidades humanas.

Neste caso, o terapeuta, tendo em consideração a falibilidade do homem como condição e verdadeiro núcleo da desproporção humana, terá o seu trabalho certamente facilitado, e a reabilitação física e emocional será mais segura, dado que o terapeuta está mais sensível à própria estrutura humana que pretende ajudar a tratar.

O cuidado e o cuidar são, pois, o grande horizonte teórico destas terapias de proximidade que se distinguem pela sua dimensão de encontro e de respeito pelo frágil, e que recorrem ao diálogo e à mediação hermenêutica como complemento das suas técnicas particulares.

O cuidado de que falamos aqui é uma resposta à fragilidade. É um problema filosófico, psicológico, sociológico e político. A «caring attitude» (Brugère 11) é a forma de renovar hoje o problema do laço social de atenção ao outro, pois cuidar implica sair de si e ‘importar-se com’, exige a solicitude ou o estar comportamentalmente ligado à prática da proximidade. O cuidar inscreve-se no âmbito da antropologia que combina a vulnerabilidade e a dimensão relacional do ser humano, dimensão esta que engloba a dependência e a interdependência nas relações humanas, assinalando-as como traços fundamentais da condição humana.

Na obra *O Homem Falível*, Ricœur explora a temática da falibilidade e da vulnerabilidade, abandonando a conceção mecanicista cartesiana do homem, re-humanizando-o. Mas, apesar da falibilidade e vulnerabilidade do homem, este é também um homem capaz e agente; assim, a solicitude e o cuidado aparecem como dimensões inerentes ao homem na sua obra mais tardia, *Soi-même comme un autre*.

Outro pensador que também aborda a questão da vulnerabilidade e do cuidado como nova categoria filosófica é Michel Dupuis, que

para a nossa investigação tem particular interesse, uma vez que na sua análise ele encontra esta noção de cuidado humano na filosofia confucionista, nomeadamente no ideograma *ren* (Dupuis 36-45), que consolida, de forma pertinente, a nossa convicção de que as TNC podem ser inseridas numa ética da fragilidade e do *care*.

Com efeito, Dupuis mostra-nos que o pensamento de Confúcio é todo ele organizado em função de um termo para o qual ele teria inventado um ideograma que visa uma realidade:

«[...] o ren. É o capítulo 4 das Conversas que trata dele mais em particular, apesar da noção permanecer fundamentalmente vaga. Ela é traduzida normalmente por “sentido de humanidade”, compaixão ou ainda piedade. Podemos traduzir por “bondade”, “bem-fazer” ou “benevolência”. Eu arrisco-me a traduzir por “cuidado”... O seu ideograma (ver abaixo) figura de forma magnífica o seu conteúdo; ele é composto por dois elementos: um designa uma pessoa adjacente ao signo “dois”, mostrando assim que ser si mesmo é sempre um assunto de comunidade ou, no mínimo, de diálogo com um outro. O ideograma mostra exatamente: “uma pessoa/ dois”» (Dupuis 37).

Através da sua conceção de organização da sociedade, Confúcio tinha como propósito recuperar os valores antigos do período dos filósofos, que se haviam desvanecido na sua época, retificando os nomes que se dão às coisas. Para ele, todo o ser humano, enquanto humano, tem um laço a uma pluralidade. Nessa busca pelo *Tao*, o caminho¹, que o levaria a essa organização social, ele usava uma abordagem diferente da noção de desprendimento do taoísmo. Confúcio baseava-se num critério mais realístico, onde a prática do comportamento ritual proporcionaria uma hipótese real aos seguidores da sua doutrina de viverem em harmonia na sociedade. Para Confúcio, o *Ren* era uma

prática e não uma teoria; era um serviço e um ato, ambos inspirados pelo conhecimento da humanidade e tendo em vista reforçar esse conhecimento.²

Confúcio defendia que cada pessoa deveria cumprir o seu papel na sociedade, não porque assim estava definido, mas porque se cada um o cumprisse corretamente, pelo hábito, conseguiria temperar o seu espírito, evitando os excessos. O confucionismo defendia a criação de uma sociedade capaz, culturalmente instruída e organizada para o bem-estar de todos. Alguns dos princípios que ele nos deixou são: *Ren*, humanidade; *Li*, cortesia ritual; *Xiao*, piedade filial; *Xin*, integridade, retidão; *Chung*, lealdade/consciência moral; e *Shu*, altruísmo. «Ser capaz de pôr em prática estas cinco coisas, onde quer que se vá, isso constitui o Ren» (Fung 73).

É o *Ren* que nos importa para a noção de cuidado que está hoje tão em voga nas éticas do *care*. Cada um desses princípios ligar-se-ia às características que, para Confúcio, se encontravam ausentes ou decadentes na sociedade. A sua filosofia buscava a redenção do Estado mediante a correção do comportamento individual, defendendo um código de conduta social.³ Nos nossos dias, muito devido a uma interpretação incorreta dos avanços da era moderna e tecnológica, assiste-se também a uma perda de valores e, na saúde, devido à instrumentalização do corpo e à conversão empresarial dos serviços de saúde, o cuidado humano também se ressentiu em alguns aspetos, apesar dos grandes avanços da medicina.

E como defende Michel Dupuis, o cuidado é antes de tudo uma relação, é o acesso privilegiado ao humano.⁴ Este orienta-se «segundo um binómio, num par dialético, um campo de tensão entre dois polos: a vulnerabilidade e a dignidade» (Dupuis 17), que não podem ser pensados um sem o outro. Na sua reflexão sobre esta matéria, este filósofo encontra um paralelo interessante na filosofia confucionista

e que lhe permite reforçar a necessidade de repensar a categoria do cuidado nos dias de hoje e de mostrar como, em tempos tão remotos, já se pensava esta categoria (ainda que de forma não filosófica, como alguns podem defender). Para o nosso trabalho, esta reflexão é importante porque revela como numa área tão milenar de uma prática terapêutica influenciada em grande parte pela filosofia confucionista, está também presente esta noção de cuidado, a qual defendemos que deve estar presente na prática quotidiana (das TNC).

Dos vários princípios que Confúcio nos legou, é pois no *Ren* que podemos encontrar uma noção próxima do nosso “cuidado”, uma ideia que inclui todas as virtudes, sendo como que a aplicação de todas elas.

«Ser capaz, a partir de si próprio, de desenhar um paralelo para o tratamento dos outros: essa pode chamar-se a forma/caminho para praticar o Ren. Se praticar o Ren consiste em “ser capaz de, a partir de si próprio, desenhar um paralelo para o tratamento dos outros”, isto significa, simplesmente, a colocação de si mesmo no lugar do outro. Na máxima “desejando manter-se a si mesmo, um sustém os outros; desejando desenvolver-se a si mesmo, um desenvolve os outros”, aqui está a virtude confucionista de “consciência para outros”, ou Chung. E na máxima “não faças aos outros aquilo que não queres para ti mesmo”, está a virtude confucionista do Shu, altruísmo. Praticar genuinamente estas virtudes do Chung e do Shu é praticar genuinamente o Ren. [...] Por conseguinte, Ren pode incluir a sinceridade e as outras virtudes mencionadas (respeito, magnanimidade, delicadeza, seriedade).» (Fung 71-73)

Michel Dupuis detém-se sobre o capítulo 4 da obra de Confúcio, *Os Analectos*, para tentar explicar esta noção de *Ren/Jen*, que pode ser traduzida como “sentido de humanidade”, “compaixão” ou ainda “piedade”, “beneficência” ou “benevolência” e que arrisca traduzir por “cuidado”⁵.

Analisando o ideograma *Ren*, como já observámos, este mostra uma pessoa e duas pessoas.

«O *Ren* é uma virtude, sem dúvida, que falta então praticar sem vaidade, mas é desde já, e antes de tudo, um facto antropológico, uma estrutura constitutiva do ser humano. O humano está intrinsecamente em relação com outro, ou outros mais numerosos» (Dupuis 37).

Todo o ser humano está ligado à pluralidade dos demais e, pela prática do *Ren*, o ser humano coloca-se ao serviço do outro, pela ação no cuidado, através da sua humanidade num movimento harmonioso (semelhante a um gracioso movimento de dança).

É pelo ritual, *Li*, que eu posso consolidar esse cuidado. O ritual é aqui entendido não num sentido de rotina ou de estandardização da ação, mas remetendo a um «estilo, a uma justa maneira de fazer as coisas, uma adequação dos gestos e das atitudes que devem ser apropriadas às circunstâncias» (Dupuis 40).

O ritual, realizado de forma sentida, é para Confúcio uma forma de respeito para com o outro.

«Apropriação, adequação dos cuidados ao estado da pessoa, ao seu projeto de vida, ao estado da arte também, e aos conhecimentos científicos do momento. Delicadeza, elegância, justeza em relação à pessoa, à sua sensibilidade, à sua vivência, à sua dignidade» (Dupuis 41).

Para Confúcio, o cuidado está no cerne da existência humana, não apenas na proximidade do “eu” com o “tu”, mas na sociedade. O cuidado é uma questão política, é uma tarefa, um sentido da situação, um

facto e uma obrigação: «é um caso de ética pública e organizacional e não somente de uma ética privada» (Dupuis 43).

Foi o apelo das éticas do *care* e do confucionismo ao sentido da situação e da relação que nos levou a estabelecer paralelos, sob a mão sábia de Dupuis, entre a cultura ocidental e a que se espelha na medicina oriental. Com efeito, este atender à situação concreta de vulnerabilidade do outro singular não teve lugar no pensamento ocidental a partir da Modernidade, uma vez que esta estava preocupada com a ordenação do mundo e a conquista de um saber que permitisse o domínio e poder do homem sobre o mundo. A ciência ocidental, desenvolvida a partir da nossa Modernidade, impôs ao Ocidente uma forma de pensamento: o calculador ou operatório, que nunca se compadeceu com a fragilidade. No entanto, o séc. XIX, com o movimento romântico e o nascimento das ciências humanas, chamou já a atenção para a singularidade do humano e para a necessidade de um outro modelo, que não o explicativo, para a sua compreensão. Surge nesta altura a Hermenêutica filosófica pelas mãos de Schleiermacher, e depois Dilthey com a célebre distinção: a natureza explica-se, mas o homem compreende-se. Pela mão de M. Heidegger, a Hermenêutica vai abrir-se à temporalidade e mortalidade do ser humano, um ente que apenas existe entre o seu nascimento e a sua morte, começando a fragilidade a entrar no horizonte. Mas é com a Segunda Guerra Mundial que se toma consciência desta fragilidade radical e de como o ser humano pode ser tratado como um ser supérfluo.

Paul Ricœur, um dos grandes representantes (tal como Gadamer) desta corrente, entra na Hermenêutica pelo desafio do mal, da vontade má, que a sua fenomenologia da vontade não lhe permitia pensar. Na primeira parte da sua obra, dedica-se a pensar a fragilidade humana, a falibilidade e o modo como esta pode ser o terreno propício ao sofrimento e ao mal. O pensamento do mal leva-o às experiências

concretas do lamento e da confissão, fazendo-nos perceber como são precisos dois para que a linguagem do mal possa surgir.

Todo o seu pensamento vai dedicar-se a uma antropologia do homem simultaneamente falível e capaz que, sem o outro, como o revela a confissão, cairia no absurdo. No contexto deste grande esforço antropológico, este filósofo dialoga, na fase posterior da sua obra, com vários saberes, e nomeadamente com a medicina enquanto ética do cuidar. A sua preocupação ética leva-o a enraizar o cuidado na constituição ôntico-ontológica do humano e a revelar a estrutura tripartida deste cuidar. Cuidado de si, solicitude e justiça são as novas estruturas relacionais da nova subjetividade; tal é a dimensão do triplo cuidado que Ricœur analisa, e que distribui pelas «três instâncias diferentes os benefícios e os custos da relação de cuidado ou serviço» (Dupuis 141).

Como nos diz Dupuis:

«Ricœur ajuda-nos a deixar uma representação simplista, irrealista e de certo modo desresponsabilizante: devendo ocupar-se exclusivamente do beneficiário, o profissional não deveria ocupar-se consigo mesmo nem com os seus colegas» (Dupuis 141).

Estes “triplos cuidados” que Michel Dupuis identifica a partir da “petite éthique” ricœuriana são: o cuidado de si mesmo, ou a estima de si; o cuidado com o outro, ou a solicitude; e o cuidado com os outros, em instituições justas.⁶ E onde cada um destes «níveis de cuidado são indispensáveis à qualidade da relação ou ato. Cada patamar exige também que se satisfaçam as necessidades dos outros dois» (Dupuis 51). Dupuis defende a pertinência e importância destas categorias ricœurianas que constituem este “triplo cuidado”, «como instrumento de análise de situações profissionais [...], fazendo reconhecer a

cada um a sua própria responsabilidade no seu trabalho de cuidado, sem idealizações de situações, mas identificando as possibilidades e restrições organizacionais, trata-se aqui de ampliar o quadro de diagnóstico ético e de trabalhar a manutenção das boas práticas que fazem a “vida boa”, particularmente nas situações de grande sofrimento de uns e de outros» (Dupuis 52).

É neste sentido que acreditamos que o pensamento de Paul Ricœur é válido para pensarmos esta realidade sócio-cultural, com todas as suas consequências. Precisamente, o filósofo fala da necessidade hermenêutica de pensar o humano nas relações e ações humanas com os outros. A sua reflexão mostra que a ética está presente em todos os aspetos da nossa vida quotidiana, e por isso reflete também sobre uma área tão delicada como a saúde. Assim, pensar o esquecimento daquela que é a estrutura do humano e a repercussão que este esquecimento teve sobre o cuidado com o outro, o esquecimento de que além do corpo, há uma fragilidade essencial, é algo que importa ter em conta no encontro terapêutico, seja ele de que natureza for. Como nos diz Jacques Étienne:

«Como a Ricœur, parece-nos que a filosofia não parte de nada, que ela recebe, mesmo que o enfrente criticamente, um dado multiforme. Ela nota a existência das sociedades, das artes, das ciências de todos os tipos para, em seguida, as tratar filosoficamente. [...] A filosofia deve estar pronta a aceitar um excesso de sentido, não a trair/denunciar o sentido» (Étienne 213-14).

Dado este enquadramento teórico, e segundo Dupuis, a empatia tem um valor fundamental, na medida em que pode condicionar o caráter ético e a qualidade das práticas de cuidado. Assim, apresentamos este tema a partir da leitura do capítulo “Le soin au risque de l’empathie”,

incluído na obra *Le soin, une philosophie*, de Michel Dupuis, que entende a empatia como uma “arquicompetência” humana de base, e queremos pensar a sua relação com a vulnerabilidade.

Dupuis aponta para a necessidade de clarificar o conceito de empatia, pois considera que há demasiados pseudo-conceitos de empatia; por isso, afasta-se das utilizações habituais deste termo na psicologia (como forma de simpatia ou conviência) e, ainda que reconhecendo a sua relação com a linguagem corrente, vê-o num sentido mais profundo.

Dupuis entende a empatia como a raiz, ou fonte, de todas as outras competências do ser humano e muito próxima do conceito confucionista de *Ren*, o qual traduz por benevolência ou cuidado. A nós, interessa-nos pensá-la na relação de cuidado, nomeadamente no encontro terapêutico, e mais particularmente na nossa prática quotidiana, como praticante das Terapias Não Convencionais.

«[...]se o conceito de empatia, que todos compreendem ou pensam compreender, é sem dúvida um dos mais controversos entre estudiosos e praticantes de ajuda e cuidados, isto deve-se, na minha opinião, à sua polissemia, à variedade de significados pseudo-técnicos da palavra, cujos significados se estendem e distendem da psicologia popular, a psicologia do senso comum, a teorias científicas precisas. É necessário um pouco de arrumação semântica antes de se concluir que a empatia é valiosa no cuidado. É necessário reconhecer que a empatia pode ser compreendida tanto no sentido de um vago contágio afetivo pelo qual sou afetado quando vejo algo do sofrimento de outra pessoa ou animal, como também para designar, nomeadamente em fenomenologia, um processo cognitivo preciso que utiliza a mediação do rosto e que capta algo do sofrimento de outra pessoa ou de um animal, e que de alguma forma reconheço» (Dupuis 57).

Dupuis pretende propor uma significação mais precisa através do termo «comportamento empático» (Dupuis 57), com a finalidade de

reabilita a empatia na ética da ajuda e dos cuidados. Mais importantes do que as palavras com que podemos definir a empatia, são as experiências e o vivido da pessoa que as narra.

Ele deixa de lado as «utilizações de sentido corrente» do termo que designam uma forma de simpatia ou de convivência, ou mesmo uma ressonância emocional quase espontânea, que faria parte de relações humanas de qualidade» (Dupuis 58).

A tese deste autor é a de que «a empatia é uma outra coisa, bem mais profunda e menos visível do que aquilo que o sentido comum nos sugere» (Dupuis 58), ainda que ela esteja relacionada com a linguagem comum do termo empatia. Ele acredita que a mudança de significado não acontece por acaso, e diz-nos: «É verdade que as experiências evocadas, visíveis “na superfície” - simpatia, convivência, ressonância, sensação, etc. - estão ligadas à empatia no sentido “profundo”, e eu diria mesmo que esta última é a raiz ou fonte destas experiências, a sua condição de possibilidade» (Dupuis 58).

Para Dupuis, «a empatia é uma competência (“arquicompetência”) humana transcendental, ou seja, radicalmente condicionante, e que torna possível a maioria das outras competências humanas, senão todas. Entre elas, as relações intersubjetivas em geral, a vida erótica, as relações de cuidados, e, portanto, as práticas concretas pessoais e profissionais, e de cuidados. Neste modelo, estamos claramente muito próximos do *Ren* confuciano, o que nos diz que o um-(é)-dois» (Dupuis 58-9).

Numa breve referência a uma obra de Darwin (*The Expression of the Emotions in Man and Animals*), que estuda as “expressões naturais” dos animais, Dupuis quer realçar a necessidade de, numa antropologia, não esquecermos que «a identidade profunda do ser humano deve ter em conta a unidade indissolúvel do corpo, dos seus órgãos e das

suas funções, com o espírito, que deve ser chamado de outra coisa, uma vez que se entende que não pode ser separado do corpo, pelo menos durante a vida orgânica. É por isso que o ser humano cuida e é cuidado de “corpo e alma”» (Dupuis 60).

A empatia está ligada a condicionantes biológicas, neurológicas e cognitivas. Por exemplo, pela postura corporal, pela expressão facial, pelos sons que emite, conseguimos perceber se uma pessoa está com dor.⁷ A empatia não é forçosamente exprimir o que se sente, é «compreender, interpretar e sentir» (Dupuis 61) e «uma tomada de risco que constrói a confiança recíproca – e isto manifestar-se-á nas relações de cuidado» (Dupuis 62).

Dupuis refere autores da filosofia que trataram a questão da empatia, como o pioneiro Husserl, o exemplo de Merleau-Ponty, Dilthey e também a ideia oriental que refere «o fluxo de informações que realiza uma íntima conexão entre os viventes» (Dupuis 65).

Dupuis quer afastar-se de uma visão superficial da empatia e reforça a ideia de comunicabilidade do vivido de cada pessoa, colocando o foco sobre o querer dizer, e sobre o querer compreender a pessoa que vive a experiência da empatia: «dito de forma ingénuo, quer colocar num mundo não muito mal feito, gente de boa-fé e de boa vontade, que não está forçosamente consciente da complexidade de interações que as une. As questões do cuidar são fundadas largamente sobre esta aposta, que foi cumprida» (Dupuis 65).

Como arquicompetência, a empatia não é forçosamente benevolente ou malevolente. Ela é uma experiência afetiva no sentido em que me afeta, me chega, me toca, me atinge; ela não me chega de forma pura, sem contaminação entre o eu e o outro. Há toda a minha vivência pessoal e clínica, no contexto da esfera dos cuidados, que faz com que a compreensão empática se desenvolva⁸.

Assim, «a empatia considerada como um constituinte maior da relação de cuidado força-nos a reconhecer, mais uma vez, a vulnerabilidade particular desta relação; ou dito de outra forma, a dimensão arriscada desta prática ainda profissional» (Dupuis 67).

Dupuis apresenta-nos dois grandes riscos da empatia. O primeiro, que aponta, sem grande desenvolvimento, a partir da tese de doutoramento de Edith Stein, e que refere como um dos riscos comuns da empatia: «julgar o outro apenas por si-mesmo não conduz a nenhum verdadeiro conhecimento do outro. Em contrapartida, a perceção do corpo vai ter um papel fundamental» (Dupuis 68), onde a interpretação empática de uma mímica, de um suspiro, de um gesto, são parâmetros a ter em conta.

Mas é a imaginação um dos maiores riscos da empatia para o nosso autor: «as suas possibilidades e os seus limites, as suas intuições e as suas projeções grosseiras» (Dupuis 68). Dupuis parte da ideia de “quase-empatia” do fenomenólogo Marc Richir, segundo a qual o si-mesmo corre o risco de se projetar, pela imaginação, no outro: «sem o corpo do outro, todo o delírio sobre o outro é possível» (Dupuis 68).

A empatia é assim um assunto do corpo vivente, não apenas do corpo físico; é preciso «reconhecer-se como pertencente ao mesmo meio enigmático, no qual o corpo é uma carne vivida e onde a pessoa é o seu corpo. Tanto os outros como eu mesmo, somos a associação enigmática do mais espiritual com o mais material, com os seus momentos de tensão onde um parece querer emancipar-se do outro» (Dupuis 69). «A empatia contribui para a “descoberta progressiva do indivíduo singular”, e exige um verdadeiro trabalho interpretativo. A propósito deste trabalho interpretativo da compreensão psiquiátrica, Dupuis refere, à maneira de Biswanger, a necessária convicção de que «em todo o delírio se manifesta qualquer coisa de humano» (Dupuis 70).

A empatia impõe-se-nos na nossa realidade e faz-nos reconhecer a proximidade entre o eu e outro, ajudando-nos a aceder ao vivido do outro que pretendemos ajudar, ou pelo menos ajudar à distância. Esta distância impõe-se da mesma forma que a proximidade, se o eu está verdadeiramente presente e atento na empatia: «outro na minha mão, não é o mar que ameaça engolir-me, é antes uma costa distante na neblina» (Dupuis 72).

«O milagre da empatia não é outro que não este: o enigma chama-me, já sem se esconder, e sem se revelar completamente. E esta é, sem dúvida, a função do profissional de cuidados - entendido, como sempre, no sentido mais lato: ouvir, interpretar, confiar, dar, transmitir, apoiar, etc., esperando que “isso” atravesse e que “isso” passe numa direção e na outra. Não há praticamente nenhum controlo, tomada de poder ou manipulação em ambos os lados desta história; apenas confiança e resolução. Muita coragem também. Cuidar da empatia é cuidar da fonte de cuidados» (Dupuis 72).

Notas

¹ Cf. Fung (177).

² Cf. Dupuis (38).

³ Cf. Fung (43-75).

⁴ Cf. Dupuis (15).

⁵ Cf. Dupuis (37).

⁶ Cf. Dupuis (51).

⁷ Cf. Dupuis (61).

⁸ Cf. Dupuis (65-67).

Referências bibliográficas

Brugère, Fabienne. *L'éthique du care*. PUF, 2011.

Dupuis, Michel. *Le soin, une philosophie: Choisir et vivre des pratiques de reconnaissance réciproque*. Éditions Serli Arslan, 2013.

Fung, Yu-Lan. *A History of Chinese Medicine*, Vol. 1. Princeton University Press, 1952.

Étienne, Jacques. "La question de l'intersubjectivité. Une lecture de *Soi-même comme un autre* de Paul Ricœur". *Revue théologique de Louvain*, vol. 28, no. 2, 1997, pp. 189-215.

SOBRE OS AUTORES

António Dores

é professor de sociologia no ISCTE-IUL, autor de um blog (libertacao.hypotheses.org/) e de vários livros, os últimos dos quais *Estado Social Real, 2020*, e *Reeducar o Século XXI: libertar o espírito científico*, 2021. É coordenador nacional do Observatório Europeu das Prisões e foi animador da ACED – Associação Contra a Exclusão pelo Desenvolvimento, criada por presos entre 1997 e 2016. Membro da coordenação do World Social Sciences and Humanities Network. Criador das cadeiras de sociologia da violência (<http://home.iscte-iul.pt/~apad/MSV>) e globalização, justiça social e direitos humanos (<http://gsjhr.ms.ds.iscte.pt>).

Beatriz Rayón

is a Philosophy PhD candidate at the University of Oviedo, where she is researching on the theory of justice and the digital divide. She also holds a Master's degree in Human Rights with a specialization in Biolaw from the National University of Distance Education (UNED) and a degree in Philosophy, also from the University of Oviedo. She is a member of the IF (Engineering and Philosophy) working group of the MediaLab of the University of Oviedo. She has recently completed a research stay at the Centre of Philosophy of the University of Lisbon. Her main academic interests are in moral and political philosophy, specifically regarding issues of redistribution and recognition in justice.

Carlo Botrugno,

PHD, BSW, LLM, LLB, is Assistant Professor at the Department of Legal Sciences of the University of Florence; founder and coordinator of the Research Unit on Everyday Bioethics and Ethics of Science (RUEBES); responsible of the Law Clinic in Bioethics at School of Law of University of Florence; and editor-in-chief of *L'Altro Diritto* Journal (ISSN: 1827-0565). He is a consultant at the European Oncological Institute (IEO) in Milan; a member of the Clinical Ethics Committee (CEC) at AUSL-IRCCS Reggio Emilia Research Hospital; a lecturer for the Master course on eHealth and Telemedicine Management at Rome Business School (RBS); and a guest lecturer in PhD, Master and graduate programs on bioethics, biolaw, digital health and telemedicine in several countries in Europe and Latin-America. He was a consultant at Bioethics Unit at AUSL-IRCCS Reggio Emilia Research Hospital (2021); a visiting professor at Pernambuco Federal University (2019); a visiting professor at University of Tilburg (2019); a postdoctoral researcher at Institute of Health Care Ethics at Slovak Medical University (2018); a visiting scholar at Center for Social Studies (CES) at University of Coimbra (2015); a visiting scholar at the Experimental Research Unit on Bioethics and Ethics of Science (LAPEBEC) at Clinical Hospital in Porto Alegre (2015); a visiting scholar at Uniritter dos Reis in Porto Alegre (2015); a researcher and teaching fellow at Interdepartmental Research Centre on History of Law, Philosophy and Sociology of Law and Legal Informatics (currently Alma-AI) at University of Bologna (2009-2015). His research interests stem from: bioethics and medical ethics, ELSI of telemedicine, digital health and AI in healthcare, technological innovation in healthcare, health law and data protection in healthcare, medical devices regulation, end of life care, bioethics and racism, human rights and migration issues, discrimination and citizenship, vulnerability, social and political determinants of health.

Catarina Rebelo

nasceu em Coimbra em 1982. Licenciou-se em Filosofia em 2006 na vertente científica, pela FLUC. No mesmo ano concluiu o Curso Superior de Acupunctura e Fitoterapia Chinesa, pela APPA-DA. Em 2009 terminou o mestrado em Relação de Ajuda no ISPA, com a tese «O lugar do corpo na construção da identidade pessoal.» Terminou o doutoramento em Filosofia sob a orientação da Professora Doutora Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva, sob o tema «Encontro Terapêutico e Filosofia. Um caminho percorrido com Paul Ricoeur.» É membro do IEF desde a sua fundação e investigadora integrada desde novembro de 2020. Trabalha na área da Medicina Tradicional Chinesa desde 2006. Ciência ID: 8911-FC9E-83EF.

João Emanuel Diogo

é estudante de doutoramento em Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, onde é investigador do Instituto de Estudos Filosóficos e do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Coordenou os livros *Eutanásia: questões e reflexões* e *Crescer nos Afectos*, tendo publicado, entre outros, os artigos “Atomismo ético de Leucipo e Demócrito”, “Cartografia da Humanidade: o corpo em Homero” e “Epicuro: Tranquilidade da Prudência”.

Paulo Alexandre e Castro

PhD in Philosophy, pos-doc in Digital Art. Full member of Institute for Philosophical Studies (University of Coimbra). Author and co-author of several books and essays in international journals.

Vasco Cordovil Cardoso

é doutorando desde 2019 em Filosofia, na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, e é membro do Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra. Está a estudar, com o apoio da Fundação para a Ciência e Tecnologia, a pertinência filosófica da obra de G. K. Chesterton, em particular no que diz respeito à vontade e possibilidade de acesso à verdade. A sua

tese de mestrado em Filosofia Geral foi sobre o conceito de vontade de verdade nas *Confissões* de Santo Agostinho e antes de começar o doutoramento, foi professor de Filosofia no Ensino Secundário.

Coleção eQVODLIBET

ISBN: 978-989-53301-3-3

https://www.uc.pt/fluc/uidief/colecoes_eqvodlibet

Instituto de Estudos Filosóficos

Unidade de I&D

2023

eQuodlibet 15

