

**Instituto de Estudos Avançados (IEA ASCES-UNITA)**

# **A CONSTRUÇÃO DA FRATERNIDADE E DO HUMANISMO:**

**contribuição das Ciências Humanas, Sociais Aplicadas e da Saúde**

**Fernando Gomes de Andrade  
(Organizador)**

**Adrya Lúcia Peres  
Alexandre César Vieira de Sales  
Ana Paula Cavalcante Luna de Andrade  
Dávila Teresa de Galiza F. Pinheiro  
Diogo Timóteo Costa  
Edivaldo José Bortoleto  
Felipe de Matos Muller  
Fernanda Bueno Morrone  
Fernando Gomes de Andrade  
Flavia Caretta  
Iago Dillion Lima Cavalcanti  
José Antonio Faro  
Lucas Tavares Galindo Filho  
Mabel Aghadiuno  
Marco Luppi  
Monica Silveira Cardoso  
Pasquale Di Mattia  
Silvano José Gomes Flumignan**

# Instituto de Estudos Avançados (IEA ASCES-UNITA)

## A CONSTRUÇÃO DA FRATERNIDADE E DO HUMANISMO: contribuição das Ciências Humanas, Sociais Aplicadas e da Saúde

Fernando Gomes de Andrade  
Organizador

### Autores:

Adrya Lúcia Peres

Alexandre César Vieira de Sales

Ana Paula Cavalcante Luna de Andrade

Catalina Cecilia Poblete Achondo

Dávila Teresa de Galiza F. Pinheiro

Diogo Timóteo Costa

Edivaldo José Bortoleto

Fabiola Andrea Werlinger Cruces

Felipe de Matos Muller

Fernanda Bueno Morrone

Fernando Gomes de Andrade

Flavia Caretta

Iago Dillion Lima Cavalcanti

José Antonio Faro

Lucas Tavares Galindo Filho

Mabel Aghadiuno

Marcelo Alfredo Villalón Calderón

Marco Luppi

Monica Silveira Cardoso

Pasquale Di Mattia

Silvano José Gomes Flumignan

Spartaco Mencaroni



Instituto de Estudos Avançados do Centro Universitário Tabosa de Almeida (IEA ASCES-UNITA)

Dr. Paulo Muniz Lopes

**Reitor**

Av. Portugal, nº 584, Bairro Universitário – Caruaru/PE

[www.iea.ascses.edu.br](http://www.iea.ascses.edu.br)



Editora Ascес

Prof. Dr. Fernando Gomes de Andrade  
Coordenador Executivo do IEA Ascес-Unita

**Editor-Chefe**

[editoraascес@ascес.edu.br](mailto:editoraascес@ascес.edu.br)

### CONSELHO CIENTÍFICO/EDITORIAL

Dra. Adrya Lúcia Peres Bezerra de Medeiros (IEA Ascес-Unita)

Dra. Ana Maria de Barros (UFPE)

Dra. Ana Paula Cavalcante Luna de Andrade (IEA Ascес-Unita)

Dr. Carlos Augusto Alcântara Machado (UFS)

Dra. Catalina Lopez

Dr. Fabrício Andrade Martins Esteves (IEA Ascес-Unita)

Dr. Fernando Gomes de Andrade (IEA Ascес-Unita / UPE)

Dra. Josiane Rose Petry Veronese (UFSC)

Dr. Marco Luppi (IU SOPHIA)

Dr. Marco Martino (IU SOPHIA)

Dr. Marconi Aurélio e Silva (IEA Ascес-Unita)

Dra. Olga Maria Boschi Aguiar de Oliveira (UFPEL)

Dr. Oswaldo Barreneche (Universidad de La Plata)

Dr. Pablo Ramírez Rivas (Universidad de Chile)

Dr. Raymundo Juliano do Rego Feitosa (IEA Ascес-Unita / UEPB)

Dr. Rodrigo Mardones (Universidad Católica de Chile)

Dr. Saulo Santos de Souza (IEA Ascес-Unita)

Dr. Silvano José Gomes Flumignam (IEA Ascес-Unita / UPE)

**Instituto de Estudos Avançados  
(IEA ASCES-UNITA)**

**A CONSTRUÇÃO DA FRATERNIDADE E DO  
HUMANISMO: contribuição das Ciências  
Humanas, Sociais Aplicadas e da Saúde**

Fernando Gomes de Andrade  
Organizador



Caruaru – 2023

©2023 - Editora ASCES

Todos os direitos reservados. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e que não seja para venda ou qualquer fim comercial.

ISBN: 978-65-88213-27-8

Capa: Emmanuel Lima - Comunicação e Marketing Asces-Unita

Diagramação: Leandro Garcia Ferreira - Biblioteca Asces-Unita

Editoração: Ana Amorim - Biblioteca Asces-Unita

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S678

A construção da fraternidade e do humanismo: contribuição das Ciências Humanas, Sociais Aplicadas e da Saúde [recursos eletrônicos] / Fernando Gomes de Andrade [organizador]. – Caruaru-PE: Editora Asces, 2023.

222 p.

Edição digital

Disponível em: <<http://repositorio.asc.es.edu.br/>>

ISBN: 978-65-88213-27-8

Publicação financiada pelo IEA.

1. Fraternidade. 2. Humanismo. I. Andrade, Fernando Gomes de.

## **Apresentação**

Com grande alegria apresentamos a primeira publicação do Instituto de Estudos Avançados do Centro Universitário Tabosa de Almeida (IEA ASCES-UNITA), com artigos de pesquisadores internos, externos e colaboradores do supramencionado Instituto.

O IEA ASCES-UNITA é um instituto de pesquisa e de formação de excelência voltado à integração com outras instituições, com a comunidade acadêmica e com a sociedade em geral, para tanto realiza suas atividades na sede física, localizada no Campus de Caruaru (PE) e está articulado a partir de redes colaborativas com pesquisadores e instituições em âmbito regional, nacional e internacional.

Tal Instituto tem por objetivos: investigar, produzir e difundir conhecimentos inovadores, preferencialmente de forma inter, multi, e transdisciplinar, em todas as áreas do conhecimento; formar recursos humanos com autonomia intelectual e científica, em contínua abertura ao diálogo acadêmico; além de estimular, em suas variadas frentes de atuação, o estudo inédito de objetos, problemas e soluções, mediante pesquisas inovadoras, aproveitando o potencial acadêmico das diferentes áreas de conhecimento existentes na Asces-Unita.

Em particular, o interesse do IEA ASCES-UNITA está voltado à produção acadêmica construída a partir do pensamento de Chiara Lubich nas diversas áreas do conhecimento, observados seus fundamentos teóricos, aspectos metodológicos e campos de aplicação, com abertura à pluralidade de saberes e disciplinas.

Ao IEA ASCES-UNITA compete: realizar projetos, pesquisas, seminários, conferências, cursos, além de outras atividades acadêmicas, de modo exclusivo ou em colaboração com outras instituições nacionais ou estrangeiras; disseminar junto à comunidade acadêmica local, nacional e internacional, bem como à sociedade em geral os resultados de seus estudos e esforços acadêmicos através de publicações em meios impressos e eletrônicos; criar, desenvolver e manter acervo bibliográfico de referência e excelência nas áreas de interesse do Instituto.

A obra intitulada: “A construção da Fraternidade e do Humanismo: contribuição das ciências humanas, sociais aplicadas e da saúde” pretende fomentar o debate acadêmico sobre o tema da fraternidade, bem como inspirar e subsidiar trabalhos futuros.

Caruaru, 25 de fevereiro de 2023.

Prof. Dr. Fernando Gomes de Andrade  
Coordenador-Executivo do IEA ASCES-UNITA

## Sumário

<b>Apresentação.....</b>	<b>5</b>
<b>Fraternidade e Humanismo: desafios e contribuições no diálogo com economia, direito e política .....</b>	<b>7</b>
Marco Luppi	
Dávila Teresa de Galiza F. Pinheiro	
<b>A Ética do Discurso Habermasiana: novo paradigma na sociedade moderna ....</b>	<b>39</b>
Ana Paula Cavalcante Luna de Andrade	
Fernando Gomes de Andrade	
<b>Plausibilità scientifica della fraternità .....</b>	<b>57</b>
Flavia Caretta	
<b>A antropologia trinitária como fundamento para o diálogo no pensamento de Chiara Lubich .....</b>	<b>67</b>
José Antonio Faro	
<b>Utopia ou modelo sustentável? Um ensaio de análise comparativa do desenvolvimento e construção da espacialidade e sociabilidade, pelas organizações presentes nas “cidadelas” de <i>Loppiano</i> (Itália) e <i>Igarassu</i> (Brasil).....</b>	<b>85</b>
Lucas Tavares Galindo Filho	
<b>Nwa nne di na mba – Even in strange land, a brother can be found .....</b>	<b>101</b>
Dr. Mabel Aghadiuno	
<b>Assistência humanizada multiprofissional ao paciente oncológico com imunossupressão: impacto da COVID19 .....</b>	<b>113</b>
Iago Dillion Lima Cavalcanti	
Diogo Timóteo Costa	
Alexandre César Vieira de Sales	
Adrya Lúcia Peres	
<b>Atenção à saúde no uso dos medicamentos: da fraternidade ao cuidado .....</b>	<b>133</b>
Fernanda Bueno Morrone	
Felipe de Matos Muller	
<b>Fraternidade no âmbito da Saúde segundo o Carisma de Chiara Lubich.....</b>	<b>145</b>
Monica Silveira Cardoso	



<b>Fraternita' ed etica della salute pubblica l'etica del car.....</b>	<b>153</b>
Pasquale Di Mattia	
<b>Prescrição, decadência e seus fundamentos imediatos e mediatos.....</b>	<b>165</b>
Silvano José Gomes Flumignan	
<b>Humanismo, um tema ainda necessário: em torno do humanismo e da fraternidade universal na doutrina social da igreja.....</b>	<b>176</b>
Edivaldo José Bortoleto	
<b>Fraternita' ed etica della salute pubblica .....</b>	<b>195</b>
Pasquale Di Mattia	
<b>Involucramiento parental, ciclo vital y neurodesarrollo de Niños, Niñas y Adolescentes, bases para un hoy y mañana más fraternos</b>	
<b>Envolvimento dos pais, ciclo de vida e o neurodesenvolvimento de Meninos, Meninas e Adolescentes, bases para um hoje e amanhã mais fraterno</b>	
<b>Parental involvement, life cycle and neurodevelopment of Boys, Girls and Adolescents, bases for a more fraternal today and tomorrow .....</b>	<b>208</b>
Marcelo Alfredo Villalón Calderón / mavillal@uchile.cl	
Catalina Cecilia Poblete Achondo / doctorapoblete@gmail.com	
Fabiola Andrea Werlinger Cruces / fwerlinger@med.uchile.cl	
<b>La fraternità in tempo di COVID .....</b>	<b>218</b>
Spartaco Mencaroni	

## Fraternidade e Humanismo: desafios e contribuições no diálogo com economia, direito e política

Marco Luppi<sup>1</sup>

Dávila Teresa de Galiza F. Pinheiro<sup>2</sup>

### Introdução

O desafio que o ser humano enfrenta todos os dias é o de encontrar um sentido para sua própria existência e para seu próprio “fazer” como indivíduo e como partícipe de uma dimensão comunitária. Esse caminho de busca – que se poderia, com um pouco de ousadia, continuar a ser definido de humanismo, parafraseando o período histórico, filosófico e literário, que, entre os séculos XIV e XV, devolveu ao homem<sup>3</sup> sua centralidade, após os desequilíbrios da época medieval<sup>4</sup> – mostra ainda hoje a importância de qualificar a presença antrópica de acordo com as suas próprias escolhas e a sua vontade de influenciar sua vida e a da coletividade que o rodeia. É uma necessidade atual como a de todos os tempos – no meio do que Bauman veio a chamar última lição – sentir-se preparado para consequências extremas e viver em tempos de constante incerteza, a qual vem a ser definida como: “(...) a sensação de não ser capaz de prever como será o mundo quando acordarmos na manhã seguinte, é a fragilidade e a instabilidade do mundo. O mundo nos apanha sempre de surpresa,

---

<sup>1</sup> Doutor em História Moderna e Contemporânea na Universidade de Cagliari (Itália). Professor Adjunto I do Centro Universitário Tabosa de Almeida, ASCES UNITA Caruaru (Pernambuco - Brasil) e Professor de História Contemporânea no Instituto Universitário Sophia, Loppiano (Figline e Incisa Valdarno - Itália). Pesquisador-membro do Instituto de Estudos Avançados - IEA ASCES UNITA. *E-mail*: marcoluppi@asces.edu.br.

<sup>2</sup> Doutoranda em Direito pela Universidade de Málaga-ES. Mestre em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas pela Universidade Federal da Paraíba. Professora do Centro Universitário Tabosa de Almeida – ASCES UNITA e pesquisadora-membro do Instituto de Estudos Avançados - IEA ASCES UNITA. *E-mail*: davilagaliza@asces.edu.br.

<sup>3</sup> O presente trabalho ao trazer a referência à palavra *homem* pretende abarcar a complexidade do gênero humano que envolve o “ser homem” e o “ser mulher”. Importa destacar que esta sensibilidade dificilmente esteve presente nos autores humanistas dos séculos XIX e XX citados largamente neste artigo, sendo decorrente de um processo de lutas e conquistas deste último século. Desse modo, onde se lê “homem”, deve-se compreender a abertura a toda espécie humana.

<sup>4</sup> É impossível escapar da dicotomia com que se vive qualquer referência à Idade Média: séculos de sombras e medos, com uma visão pessimista do homem e de sua condição, para alguns; séculos de profunda estruturação, de uma descoberta da dimensão humana habitada pelo sentido do sagrado além da precariedade das coisas, para outros. Cfr. Le Goff, Jacques. *Para uma outra Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*, Rio de Janeiro: Vozes, 2014; Le Goff, Jacques (sob a edição de). *Homens e mulheres na Idade Média*, São Paulo: Estação liberdade, 2014.

despreparados para o futuro” (BAUMAN, 2018, p. 35). Poderia haver uma descrição mais adequada para o que se vive hoje em tempos de pandemia?

O mundo enfrenta, com uma consciência cada dia mais plena sobre a irreversibilidade de certas consequências, uma fase que terá repercussões sobre os estilos de vida, as formas de participação social, os métodos e ritmos de trabalho e as questões que o cidadão, tanto localmente como globalmente, pergunta e irá perguntar à política. A sensação, em várias ocasiões, é a de perder a bússola, de não identificar o norte para o qual dirigir seu caminho, de precisar de habilidades e bons conselhos, como aqueles que em certos momentos são solicitados a pessoas mais experientes.

Por sua vez, as lições que o historiador Harari identificou nestes primeiros vinte anos do século XXI, não por acaso de forma muito descritiva e proposicional (sobre política, tecnologia, informação em tempo de pós-verdade, convivência entre pessoas diferentes), destacaram uma das palavras mais utilizadas, contrariando o pessimismo desenfreado e a desorientação diária: *resiliência*, entendida como a capacidade de enfrentar incertezas e eventos traumáticos, reorganizar a vida diante das dificuldades, permanecer aberto às oportunidades que se apresentam. As três últimas lições descritas pelo referido historiador, correspondentes às palavras *educação*, *sentido* e *meditação*, relançam atitudes que se voltam a uma sondagem interior e ao compartilhamento interpessoal que trazem à tona o fator antropológico, o qual permanece decisivo, não obstante o avanço preponderante da “sociedade algorítmica”, que relata pontualmente nas redes sociais o que cada um de nós lê, escuta e veste. A conclusão, deliberadamente aberta, ainda deixa a bola do jogo nas mãos da humanidade: “Por mais alguns anos ou décadas, ainda teremos escolha. Se fizermos esse esforço, ainda podemos investigar quem somos realmente. Mas, se quisermos aproveitar essa oportunidade, é melhor fazer isso agora” (HARARI, 2018, p. 542).

Tal convite, que parece estar baseado na necessidade que o antropólogo Harvey (2010, pp. 757-765) identificou como um antídoto para a crise da modernidade, ou seja, a atitude de coexistir com a transformação, de consolidar a novidade dentro de um espaço em constante mudança, propõe novamente a dicotomia que diferencia os nossos tempos: por um lado, a necessidade de laços e valores fortes, porque todos buscam reconhecimento e segurança; por outro, a necessidade de flexibilidade, apresentada como a característica que mais pode ajudar hoje na construção do diálogo e da cogovernança.

Nesse cenário complexo, mas também motivador, o advento da última encíclica do Papa Bergoglio, *Fratelli tutti*, propõe uma aprofundada reflexão sobre a fraternidade declinada em seus vários tons, como um valor constitutivo da vida comunitária, um verdadeiro *plus* que, a partir da raiz franciscana, caminha em busca de novos significados para a liberdade e a igualdade, cada vez menos efetivas quando privadas do laço social oferecido pela fraternidade:

A fraternidade não é resultado apenas de situações onde se respeitam as liberdades individuais, nem mesmo da prática duma certa equidade. Embora sejam condições que a tornam possível, não bastam para que surja como resultado necessário à fraternidade. Esta tem algo de positivo a oferecer à liberdade e à igualdade. Que sucede quando não há a fraternidade conscientemente cultivada, quando não há uma vontade política de fraternidade, traduzida numa educação para a fraternidade, o diálogo, a descoberta da reciprocidade e enriquecimento mútuo como valores? (BERGOGLIO, 2020, n. 103, p. 27).

Invertendo a questão expressa pelo Pontífice, o que acontece quando a proposta da fraternidade é oferecida e implementada como uma categoria das diferentes declinações da vida em coletividade? Na tentativa de oferecer possíveis contribuições, o presente artigo se propõe a apresentar um breve percurso histórico do princípio fraterno e a sua estreita correspondência com o cristianismo (ambiente que mais contribuiu para forjar e difundir sua essência); momento seguinte, remontará algumas das etapas da modernidade que evidenciaram a distância entre teoria e prática, entre o “espírito dos tempos” e os valores da fraternidade, mais deserdados do que praticados.

Por fim, na terceira e última parte deste trabalho, serão expostos alguns aportes mais concretos, que, embora constituam as primeiras páginas de um projeto à espera de ser fortalecido, representam propostas para uma sociedade animada pela adesão ao estilo fraterno, em três frentes: economia, direito e política. Para tanto, pretende-se delinear, respectivamente, as seguintes contribuições: propor alternativas às receitas econômicas dominantes, que não podem simplesmente parar no lucro e no sucesso empresarial; analisar a partir de um novo enfoque metodológico, baseado na relacionalidade, a existência de “vazios de justiça” que afetam as relações sociais, provocando a necessidade de emergência de um “direito vivo”, cujas marcas se consubstanciam na reciprocidade das relações; repensar a construção de uma política

fundamentada no bem comum e na escolha dialógica, enriquecida pela valorização das afinidades e diferenças existentes na vida social.

## 1. Fraternidade: um breve percurso histórico

Consta-se na última década um crescente interesse no aprofundamento de pesquisas em torno do princípio da fraternidade por parte de estudiosos e de grupos de pesquisadores de diferentes países, envolvidos em várias disciplinas (especialmente nas áreas das ciências filosófica, jurídica e política)<sup>5</sup>, mas agregados de maneira interdisciplinar, também no propósito de restituir novos matizes de conotação às categorias da liberdade e da igualdade, apresentadas ao lado da fraternidade, a partir do tríptico da Revolução Francesa de 1789. Mas, se a escolha dos ideólogos da revolução permitiu à liberdade e à igualdade tornarem-se importantes pontos de referência na elaboração das constituições modernas e na afirmação dos direitos fundamentais entre os regimes democráticos, uma espécie de esquecimento intelectual parece haver expulso a fraternidade do discurso político e da valorização social, limitando-a em uma acepção sectária, e dando à liberdade e à igualdade uma visão restrita, como se elas não pudessem coexistir sem competir uma com a outra. De fato, chegou-se a cogitar, inclusive, na fraternidade como um princípio “esquecido”<sup>6</sup>, quando, afirma Baggio:

Permanecem em primeiro plano a liberdade e a igualdade – geralmente mais antagônicas que aliadas (antagônicas justamente pra

---

<sup>5</sup> Dentre as obras fundamentais de uma extensa bibliografia podem ser citadas: Baggio, Antonio M. (org.). *O princípio esquecido, vol. I*, São Paulo: Cidade Nova, 2008; Baggio, Antonio M. *O princípio esquecido, vol. II: Exigências, recursos e definições da fraternidade na política*, São Paulo: Cidade Nova, 2009; Mattioni, A.; Marzanati, A. *La fraternità come principio del diritto pubblico*, Roma: Città Nuova, 2007; Barreneche, Osvaldo. *Estudios recientes sobre fraternidad. Da la enunciación como principio a la consolidación como perspectiva*, Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2010; Baggio, A.M.; Augustin, R. *Toussaint Louverture, Lettres à la France (1794-1798). Idées pour la libération du Peuple noir d’Haïti*, Paris: Nouvelle Cité, 2011; Ramirez Rivas, Pablo. *Fraternidad y conflicto. Enfoques, debates y perspectivas*, Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2011; Pizzolato, Filippo. *Il principio costituzionale di fraternità: itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana*, Roma: Città Nuova, 2012; Baggio, Antonio M. (a cura di). *Caino e i suoi fratelli. Il fondamento relazionale nella politica e nel diritto*, Roma: Città Nuova, 2012; Marconi e Silva, A.; Gomes de Andrade, F.; Muniz, P. *Cidadania, participação política e fraternidade. Uma abordagem multidisciplinar*, Recife: Ed. UFPE, 2014; Márquez Prieto, Antonio. *Justicia relacional y principio de fraternidad*, Cizur Menor (Navarra, ES): Thomson Aranzadi, 2017; Baquero, J.; Nuin, S. (org.). *Perspectivas de lo político desde la fraternidade*, Caruaru (PE): Editora Ascés, 2018; Monares, A.; Ramirez Rivas, P. (comps.). *Fraternidades bajo la Cruz del Sur. Ensayos sobre la fraternidad como principio sociopolítico*, Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2018.

<sup>6</sup> É esta a intuição sustentada no volume interdisciplinar editado por Baggio A.M., *O princípio esquecido*, cit. e que também se encontra em outros trabalhos do mesmo autor: Baggio Antonio M. *Il dibattito intorno all’idea di fraternità. Prospettive di ricerca politologica*, «Sophia», n. 1 (2008), pp. 71-81.

serem desprovidas da fraternidade) –, que, de algum modo, estão integradas entre si no seio dos sistemas democráticos; mas que se tornam também, em alguns lugares, sínteses extremas de duas visões de mundo, de dois sistemas econômicos e políticos, que disputarão o poder nos dois séculos seguintes (BAGGIO, 2008, p. 8).

Dentro de regimes políticos que parecem excluir ou instrumentalizar a proposta fraterna, a fraternidade sai do tratamento explícito dos discursos oficiais e diminui drasticamente seu uso público, seja porque é declinada de forma diferente (o termo solidariedade, por exemplo, é consagrado em ambiente iluminista como uma definição nova e coerente, tanto que ainda hoje é proclamado como a “versão laica” da fraternidade), seja porque, embora não negando seu valor, o termo parece banalizado e mudado de significado (fraternidade entendida no sentido elitista, maçônico, etc.), com referências que se desviam do significado original.

O caminho percorrido pelo princípio fraterno que foi representado e descrito de várias maneiras, pode ser traçado e reconstruído, sem pretensões de exclusividade, dentro de seu núcleo constituinte: a história do cristianismo. As primeiras comunidades, como descrito nos Atos dos Apóstolos<sup>7</sup>, acabavam praticando uma partilha plena e radical, começando com a comunhão dos bens, que permitiu derrocar as formas mais evidenciadas de pobreza e reforçou o espírito de família. A realidade, de fato, que qualificava a coexistência e sugeria uma proximidade entre as pessoas envolvidas, aprofundava as suas raízes no reconhecimento de fazer parte do mesmo corpo, animado por vínculos religiosos e sociais tão fortes e marcantes que, naturalmente, passaram à utilização do termo irmão e irmã para expressar os laços mútuos e o reconhecimento dos mesmos vínculos.

A interpretação da passagem bíblica não parece muito interessada em descrever com detalhes um plano econômico para a redistribuição de bens materiais, mas quer clarificar, sobretudo, a motivação em função da comunhão que leva a se separar dos bens, porque foi “convertido o coração”, pois, como indica o significado original da palavra “converter” (em latim, *cum-vertere*), ocorreu uma mudança de perspectiva, uma mudança interior após a qual cada pessoa está pronta para compartilhar a totalidade da vida.

---

<sup>7</sup> Veja a descrição da experiência realizada dentro das primeiras comunidades cristãs; cfr. At. 2, 42 (“Eles estavam perseverantes nos ensinamentos dos apóstolos”) até At. 4, 35 (“A cada um segundo a necessidade”).

O ensinamento de Jesus mostrou uma fraternidade implantada a partir de uma paternidade comum, especialmente evidente na atitude de Deus-Pai de se manifestar através do amor, destacando essa atitude como único vínculo no relacionamento entre os homens (cfr. Jo. 15,9: “*Como o Pai me amou, assim também eu vos amo*”). A centralidade do amor é evidente em toda a lição do Evangelho. As ações e palavras de Jesus que parecem quebrar uma certa verticalidade em consideração a relação com Deus, na verdade, constrói, sobretudo, a dimensão horizontal do viver juntos, isso porque a fraternidade, ao considerar que todos são irmãos, apresenta-se como princípio de responsabilidade. Escreve Enzo Bianchi: “*La fraternità è responsabilità dell’altro, è molto di più, è radicale. Chiede che la mia identità sia un’identità che surge anche dall’altro che è accanto a me. Io sono innanzitutto un fratello, e solo così, se sento fratello l’uomo, sento Dio come padre*” (BIANCHI, 2010, s/p)<sup>8</sup>.

A referência à paternidade, então, torna-se ainda mais atraente pelo vínculo de fraternidade, que sublinha tanto a complexidade quanto a integralidade das relações humanas, as quais incluem o imediatismo do relacionamento, mas contêm ao mesmo tempo elementos antropológicos e sociais que a comunidade cristã aprendeu a interpretar a partir dos textos sagrados originais. O livro do Gênesis incorpora a maravilhosa descrição criacionista, a centralidade dada por Deus ao homem e à mulher no mundo criado, a dramática perda da inocência edênica e a explicação do difícil caminho tomado pela humanidade na sua orientação em face da construção de realidades articuladas como a família, a convivência política, a disciplina do trabalho e as leis ligadas a essa mesma, etc. O livro do Gênesis também contém a dimensão trágica da relação fraterna. A frase pronunciada por Caim, no momento em que Deus pergunta sobre seu irmão Abel: “Onde está Abel, teu irmão?. Ele respondeu: “Eu não sei. Sou eu o guardador do meu irmão?” (Gn. 4.9), resume o topo do dilema que está subjacente à relação de fraternidade: se esta for aceita abre as portas para a experiência de proximidade e partilha; mas se ela é rejeitada, pode mostrar a tragédia da solidão, a loucura da auto-exclusão, a negação de compartilhar as mesmas raízes<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> “A fraternidade é responsabilidade pelo outro, é mais radical que isso. Ela pede que a minha identidade seja uma identidade que surge também do outro que está ao meu lado. Eu sou, antes de tudo, o irmão, e só então, se eu sinto o homem como meu irmão, sinto Deus como pai” (tradução nossa).

<sup>9</sup> Continua Baggio a explicar que: “a fraternidade negada por Caim mostra uma dimensão constitutiva da vida em sociedade; fraternidade é o termo que, preenchendo-se dos terríveis conteúdos do gesto de Caim, revela-nos, em nossa capacidade sobre bem e mal, a nós mesmos: Caim nos mostra a

A liberdade humana, elemento constitutivo da singularidade, escolha suprema, mas também cotidiana de fazer o bem ou o mal, deixa a cada um a oportunidade de se abrir à relação ou rejeitá-la, até às consequências extremas. Desse modo, a questão existencial colocada pela fraternidade introduz um elemento inevitável, que pode explicar o homem ao homem, desejando saber quem ele quer ser. A centralidade da narrativa bíblica é explicada em um recente livro, de maneira esclarecedora, pelo psicólogo Recalcati:

Con il suo secondo passo (quello di accettare la responsabilità del fratricidio, ndr) Caino ha soggettivato la sua colpa, l'ha recuperata nella forma della responsabilità etica rendendosi in grado di costruire senza distruggere, di riconoscere che l'essere in relazione – al proprio figlio come alla propria città – è la forma umana più propria della fratellanza. La spinta rivendicativa è superata da quella costruttiva. (...) Fratellanza è infatti l'indice del carattere insuperabile e vincolante della relazione con l'Altro, non tanto con il fratello di sangue, con il più prossimo, ma innanzitutto con lo sconosciuto, con il fratello che ancora non ha nome (RECALCATI, 2020, p. 79)<sup>10</sup>.

Dando seguimento à reconstrução histórica, como expressão terminológica, a fraternidade continuou existindo num duplo significado: de um lado, a fraternidade consistia na origem comum de todos os homens; por outro lado, a fraternidade estava ligada ao sentido comunitário marcado pela partilha da Palavra de Deus e do Pão Eucarístico. Com o reconhecimento do cristianismo como religião oficial do Estado, na época de Constantino (313 d.C.), foi introduzido, juntamente com a liberdade de culto, um processo de hierarquização do poder, em que a figura do imperador, revestida de natureza sacral, vai ser também utilizada no espaço mais propriamente religioso, por uma hierarquia que viu no Papa de Roma, sucessor de Pedro, o ponto de referência decisivo. Esses são os anos em que o termo irmão já tinha perdido o

---

magnitude – mais precisamente: nos mostra a divindade – do homem exatamente no momento em que ele a recusa” (tradução nossa). Cfr. Baggio, Antonio M. *La fraternità antagonista. L'interpretazione freudiana e la fondazione della società egualitaria e conflittuale*, in Baggio A.M. (eds.), *Caino e i suoi fratelli. Il fondamento relazionale nella politica e nel diritto*, Roma: Città Nuova, 2012, pp. 26-27.

<sup>10</sup> “Com seu segundo passo (o de aceitar a responsabilidade do fratricídio, n.d.r.) Caim submeteu sua culpa, e a recuperou na forma de responsabilidade ética, tornando-se capaz de construir sem destruir, de reconhecer que o ser em relação - ao próprio filho como à sua própria cidade – é a forma humana mais adequada de fraternidade. O impulso de reivindicação é superado pelo impulso construtivo. (...) A fraternidade é, de fato, o indicador do caráter insuperável e vinculante da relação com o Outro, não tanto com o irmão de sangue, com o mais próximo, mas, antes de tudo, com o desconhecido, com o irmão que ainda não tem nome” (tradução nossa).



seu significado e, cada vez mais, não tinha referência ao cristão em geral, mas apenas à comunhão entre os sacerdotes e os bispos.

O antigo significado dado à palavra fraternidade permaneceu intacto dentro das ordens monásticas e das famílias religiosas ao longo dos séculos fundadores (beneditinos, franciscanos, dominicanos, camilianos, jesuítas, por exemplo), qualificando as realizações concretas que surgem por meio dos carismas particulares. Hospitais, escolas, casas para o cuidado da minoria física e psicológica etc., falam concretamente do novo valor atribuído pelo cristianismo a cada indivíduo, digno não só de compaixão, mas também da introdução no “ágape” partilhado entre irmãos. Mesmo assim, com obras educacionais e voltadas para a saúde referidas à um cristianismo centrado em valorizar e cuidar da pessoa humana (confirmação concreta de uma eficácia social do princípio fraterno), a fraternidade abandona lentamente sua centralidade e visibilidade. Trata-se de um tempo onde o pensamento laico em reação ao monopólio secular do religioso no setor intelectual e educativo, começa a falar da dicotomia entre fé e razão, apresentadas como inconciliáveis na disputa com a visão científica *stricto sensu*.

Em 1789, quando a fraternidade reaparece simbolicamente e concretamente no espaço público, deixa entrever uma dimensão política inovadora na interação com os outros dois princípios do tríptico, desta vez dentro de uma história, que parte do Humanismo e chega ao Século das Luzes, a qual procurou marginalizar o contributo do cristianismo, não apenas como um fenómeno religioso, mas também como uma motivação reproduzível na mesma estrutura societária. Por um período, a fraternidade apareceu no lugar da liberdade e da igualdade, antes da abertura da fase de qualificação sobre os direitos de cidadania. A época revolucionária em território francês, no período de tempo que combina o ano de 1789 à “primavera dos povos” de 1848<sup>11</sup>, entrega ao povo o tríptico na sua originalidade e indivisibilidade, desenvolvendo uma “vocação laica” do termo fraternidade que obriga os mesmos cristãos a compreender o significado novo da palavra. O próprio cristianismo, começando das estruturas eclesiais e dos seus representantes, muitas vezes, manifestou uma grande dificuldade em demonstrar-se como o lugar da fraternidade vivida. Será o Concílio Vaticano II, a sua ação explosiva de carácter doutrinário e o

---

<sup>11</sup> Momento em que as elites políticas ocupam a cena pública, começando a invocar direitos de âmbito universal como a votação eleitoral, os critérios de representação alargados, as liberdades de reunião, imprensa, etc.

espírito aberto às reformas e ao diálogo com as principais religiões e com o mundo contemporâneo, a trazer o princípio fraterno dentro dos documentos-chaves<sup>12</sup> e das cartas encíclicas que iriam ser produzida mais tarde<sup>13</sup>, até a recentíssima proposta de Papa Francisco.

## 2. A modernidade que afasta a fraternidade

A viagem entre modernidade e contemporaneidade, como se pode avaliar, parece ter removido qualquer referência concreta à fraternidade. A “revolução evangélica”, frequentemente citada pela componente cristã como um sinal de contradição, parecia aproximar-se mais a um projeto utópico que a uma proposta viável para a sociedade. Não surpreende, então, reconhecer como os diferentes projetos políticos e econômicos desenvolvidos ao longo dos últimos dois séculos têm representado muitos desafios para o princípio fraterno, especialmente se si considera que a ambição hegemônica contida em cada um deles escondia uma escolha antropológica clara. Tal escolha foi, no sentido paradigmático, aquela que se consolidou entre dois macrossistemas durante a Guerra Fria, à conclusão de dois conflitos mundiais que demonstraram claramente a propagação do pensamento antagônico e nacionalista, o qual estava longe de compartilhar princípios de agregação ou construções políticas abertas.

Por um lado, se estrutura o mundo capitalista. Reforçado por uma transição liberal-democrática a nível político (com diferentes nuances nos cinco continentes,

---

<sup>12</sup> Gaudium et Spes refere-se à Igreja como o lugar onde Jesus trouxe uma nova comunhão fraterna: «Primogénito entre muitos irmãos, estabeleceu, depois da sua morte e ressurreição, com o dom do seu Espírito, uma nova comunhão fraterna entre todos os que O recebem com fé e caridade, a saber, na Igreja, que é o seu corpo, no qual todos, membros uns dos outros, se prestam mutuamente serviço segundo os diversos dons a cada um concedidos». (Concílio Vaticano II, Const. Past. Gaudium et Spes, 32). Lumen Gentium recorda que as comunidades locais, nas quais a realidade eucarística torna-se constantemente presente, operam uma verdadeira fraternidade do corpo que é a Igreja uma: «Esta Igreja de Cristo está verdadeiramente presente em todas as legítimas comunidades locais de fiéis, as quais aderindo aos seus pastores, são elas mesmas chamadas igrejas no Novo Testamento. Pois elas são, no local em que se encontram, o novo Povo chamado por Deus, no Espírito Santo e com plena segurança (cfr. 1 Tess. 1, 5). Nelas se congregam os fiéis pela pregação do Evangelho de Cristo e se celebra o mistério da Ceia do Senhor “para que o corpo da inteira fraternidade seja unido por meio da carne e sangue do Senhor”. Em qualquer comunidade que participa do altar sob o ministério sagrado do Bispo, é manifestado o símbolo do amor e da unidade do Corpo místico, sem o que não pode haver salvação». (Concílio Vaticano II, Const. Past. Lumen Gentium, 26).

<sup>13</sup> Na Populorum Progressio (1967), Paul VI subtitula como fraternidade dos povos o segundo parágrafo dedicado ao desenvolvimento de toda a humanidade. As “obrigações” da fraternidade humana, entre as nações irmãs, devem empurrar os países mais desenvolvidos para prestar assistência aos mais necessitados, de acordo com um *tríplice dever*: solidariedade, justiça social, caridade universal; cfr. [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html). Acesso em 22.out.2020.

mas ainda dentro de um cenário variável com sentido ocidental), transmitiu o exemplo do *self-made man* de matriz norte-americana, um homem brilhante, mas terrivelmente individualista. Essa construção veiculou a imagem de uma sociedade que tem salvaguardado a afirmação dos princípios de liberdade, que tentou limitar os fenômenos macroscópicos de desigualdade, mas que, nos feitos, mostrou toda a sua dificuldade em encontrar os valores com os quais construir um modelo que pode enfrentar os grandes problemas contemporâneos (crise de interesse e consenso político, a fragilidade econômica ligada às conexões estreitas com a finança, uma sociedade fragmentada e não muito inclusiva). A sobrecarga produzida por uma economia globalizada e dominada pelo peso decisivo do mundo financeiro, nos obriga a aceitar alguns “fantasmas” de política econômica que, segundo Krugman (2020, pp. 17-25), hoje ditam a agenda de escolhas, evitando certamente levar em consideração as verdadeiras raízes disfuncionais do sistema (a tributação dos grandes patrimônios e a intervenção do Estado para fins redistributivos; a consideração de programas para a construção da rede social como nocivos e impraticáveis, etc.).

Por outro lado, se configurou o mundo do chamado socialismo real. Crescido sob a asa da afirmação prepotente da União Soviética, animado por um sonho coletivo e um olhar igualitário, o modelo viu a ambos quebrados à prova dos fatos e muito além da queda do Muro de Berlim no final dos anos 1980 do século XX. A forte dificuldade de construir um sistema de vida que manifestasse uma marca antropológica livre de cercas ideológicas, infelizmente deu origem a experiências iliberais, massificadas, em diferentes passagens antidemocráticas, que estendem seus problemas às situações atuais (falta de um envolvimento real dos cidadãos, estrutura vertical e monopolista do poder político, ausência de uma sociedade civil informada, preparada e ativa em diferentes frentes, etc.). Neste lado do mundo, ao contrário, as transformações que se seguiram ao colapso do comunismo histórico apresentam hoje um duopólio que talvez não fosse pronunciável até algumas décadas atrás: uma Rússia autoritária, ainda quase inteiramente sem mecanismos democráticos em pátria, um terreno fértil para uma oligarquia econômica que domina o mercado não apenas em Moscou, mas em várias capitais ocidentais; a China pós-comunista, o exemplo mais claro do binômio

autoritarismo político-liberismo econômico, que se candidata para substituir os Estados Unidos no papel de líder da ordem mundial<sup>14</sup>.

Voltando ao percurso histórico, a conclusão da Segunda Guerra Mundial e a assinatura de uma ‘paz armada’ certificam as condições para novos confrontos. Levanta muros na Europa, que é dividida entre os países apoiados financeiramente e politicamente pelos Estados Unidos e países na órbita do projeto soviético; alimenta fogueiras de tensão ou de real “guerra por procuração” em continentes como Ásia e África, que se apoiando no princípio da autodeterminação tentam construir uma história independente, incapaz de evitar concretamente a lógica maniqueísta de antagonismo forçado, também como resultado de deficiências estruturais (habilidades políticas e recursos econômicos); alimenta guerras civis e fenômenos de instabilidade na América do Sul, considerado como um “continente experimental”, no qual mostrar os benefícios de uma ou de outra entre as visões do mundo possível.

Diante desse cenário, qualquer referência explícita à fraternidade parece utópica. Tanto que ao ser vislumbrada no Pacto de Varsóvia, por exemplo, o qual juntou os países da Europa Oriental com a União Soviética, o princípio foi adaptado de forma explícita dentro da lógica partidária (fala-se de fraterna assistência mútua<sup>15</sup>); quando a fraternidade não aparece, como em muitas situações internacionais onde os direitos fundamentais das pessoas são violados, mostra uma representação simbólica do que significa quebrar o “código fraterno”.

O século XX é o período da descolonização em que se mostram todas as contradições nas relações entre os países hegemônicos e os países em desenvolvimento: resistência na concessão da independência (França-Argélia); interesse estratégico dos países mais fortes em relação às necessidades reais de uma determinada região (França e Grã-Bretanha, mais tarde substituídas pelos EUA e a URSS, no Oriente Médio); exploração predatória dos recursos naturais e endêmica instabilidade do novo estado livre (países ocidentais - República Democrática do Congo). O século XX é também o período dos genocídios, cuja característica é

---

<sup>14</sup> Sobre esse tema, é possível consultar: Brook, Timothy. *Great State. China and the World*, London: Profile books, 2019; Pieranni, Simone. *Red mirror. Il nostro futuro si scrive in Cina*, Roma-Bari: Laterza, 2020.

<sup>15</sup> No tratado de amizade entre a Hungria e a Romênia, assinado em Bucareste o 24 de fevereiro 1948, no art. 1 se ler: “As altas partes contratantes, de acordo com os princípios do internacionalismo socialista, da soberania e da independência, da igualdade entre os direitos, da não-interferência nos assuntos internos, do benefício mútuo e da fraterna ajuda mútua, vão reforçar as relações de amizade duradoura e cooperação multiforme entre os dois Estados” (tradução nossa); cfr. AA.VV., ISPI - Anuário da política internacional, Roma: Daedalus Books, 1972, p. 415.

precisamente aquela de planejar, como descrito na definição aceita pela ONU: “atos cometidos com a intenção de destruir, em todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso como tal”<sup>16</sup>. Não esquecendo a originalidade do Holocausto e o extermínio sistemático dos judeus liderados pelos nazistas, como não lembrar a tomada do poder pelos Khmer Vermelho em Camboja (1975-1979), capazes de aniquilar em campos de trabalhos forçados e de reeducação política, quase dois milhões de concidadãos, só porque opositores? Como esquecer a guerra na ex-Iugoslávia (1992-1995), onde o parentesco, o vizinho de outra etnia ou outra religião se torna, num curto espaço de tempo, a vítima da violência cega, manipulada pela redefinição política das fronteiras nacionais e pela supremacia étnica? Como não lembrar os massacres de Ruanda (1994), onde a luta entre Hutus e Tutsis, em nome da diferença racial, não preservou de execuções sumárias e estupros de massa planejados? Ou o caráter sistemático com o qual em Guatemala (início dos anos 1960) a junta militar planejou a perseguição de determinados grupos étnicos, especialmente os descendentes dos Maias, símbolo da antiga pertença ao País, com a intenção de cancelar a verdade e os costumes da cultura local? Quando a identidade, que sempre foi um conceito importante e pode ser manipulada para fins político-estratégicos, continua sendo o fator discriminatório para as operações de injustiça e de opressão, permanece um regime precário, como recorda Remotti:

In un mondo sempre più fitto di nessi comunicativi e di processi di globalizzazione non vi sono molte proposte alternative: o si continua a credere pervicacemente nelle proprie forme identitarie (costi quel che costi) o si procede quanto meno ad alleggerirle, così da renderle più disponibili alla comunicazione e agli scambi, alle intese e ai suggerimenti, alle ibridazioni e ai mescolamenti (REMOTTI, 2013, p. 144)<sup>17</sup>.

Nesse panorama, a fraternidade aparece como o vínculo que não pode ser esquecido, ou ainda menos repudiado. Sua ausência abre a porta para um espaço do não-dito, em que tudo pode ser concedido em nome dos muitos símbolos do poder,

---

<sup>16</sup> O pronunciamento está contido no artigo II da Convenção pela prevenção e repressão do crime de genocídio, adotada em 09 dezembro de 1948; cfr. <https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/vol.78-I-1021-English.pdf>. Acesso em 21.out.2020.

<sup>17</sup> “Em um mundo cada vez mais denso de elos comunicativos e processos de globalização não existem muitas propostas alternativas: ou se continua a acreditar obstinadamente em suas próprias formas de identidade (custe o que custar) ou se procede pelo menos para aliviá-las, de modo a torná-las mais disponíveis para comunicação e trocas, entendimentos e sugestões, hibridizações e misturas” (tradução nossa).

da força, da afirmação, que priva os outros de credibilidade e reconhecimento. A fraternidade aparece ainda como o desafio lançado pela pessoa ao seu lado. É possível permanecer indiferente, não se envolver, ou até mesmo não ter compaixão diante das adversidades do outro. No entanto, mais cedo ou mais tarde, a falta de uma proximidade mostra o lado sofrido e faz repensar a falta de compartilhamento, de participação com o outro. É o que se encontra nas palavras de um dos sermões do teólogo e pastor luterano Martin Niemöller, que inicialmente se aproximou às ideias nazistas, mas, depois, desenvolveu uma pregação contrária ao regime e, em razão disso, acabou sendo deportado para o campo de concentração de Dachau, tornando-se, ao final, um campeão da reconciliação alemã pós-bélica:

Quando os nazis vieram buscar os comunistas, eu fiquei em silêncio; eu não era comunista. Quando eles prenderam os sociais-democratas, eu fiquei em silêncio; eu não era um social-democrata. Quando eles vieram buscar os sindicalistas, eu não disse nada; eu não era um sindicalista. Quando eles buscaram os judeus, eu fiquei em silêncio; eu não era um judeu. Quando eles me vieram buscar, já não havia ninguém que pudesse protestar (NIEMÖLLER *in* Gerlach, 2000, p. 250).

A fraternidade se apresenta, portanto, como um sinal de atenção à qualidade do tecido social e das relações interpessoais.

Os últimos séculos continuam apresentando a grave ausência de um espaço científico objetivo e imparcial, no qual garantir uma pesquisa aberta e séria das tradições e da história antropológica das minorias e dos povos esquecidos. Grandes e pequenas histórias estão entrelaçadas. Mas, em face de linhas de pesquisa estabelecidas e trabalhos científicos argumentados (especialmente do mundo ocidental), uma parte dos acontecimentos ou uma perspectiva diferente da qual vê-los e reconstruí-los, corre sempre o risco de exclusão e marginalidade. A narrativa histórica, de fato, é o resultado da tradição, mas também da facilidade de um povo em olhar para o passado e poder pensar em projeção futura. Notava o escritor checo Milan Kundera (1984, p. 48 *in* CRAINZ, 2005, p. 10) em referência às inseguranças com que a Europa Oriental tem lutado por um longo tempo: “Ma cos’è la piccola nazione? (...) è quella che può essere messa in dubbio in qualsiasi momento, quella

che può scomparire e lo sa. Un francese, un russo, un inglese non hanno l'abitudine di porsi delle domande circa la sopravvivenza delle loro nazioni"<sup>18</sup>.

Há histórias esquecidas ou desvalorizadas, por vezes, a partir de considerações hegemônicas de uma parte majoritária da população; por outras, se trata de iniciar operações culturais de perspectivas úteis a fim de alcançar uma dignidade científica suficiente para as “pequenas nações”, que até agora estão em busca de uma dimensão identitária ou estão trabalhando para trazê-la como tal. Além disso, na definição dos povos indígenas e dos seus direitos, a ONU, a partir da Comissão de Direitos Humanos de 1982, os descreve como grupos comunitários,

(...) que, tendo uma continuidade histórica com as sociedades pré-coloniais que se desenvolveram em seus territórios antes das invasões, consideram-se distintos de outros setores da sociedade que agora predominam naqueles territórios ou em partes deles. Eles formam setores não-dominantes da sociedade e estão determinados a preservar, desenvolver e transmitir às gerações futuras seus territórios ancestrais e sua identidade étnica como base de sua existência como povo, de acordo com os seus próprios modelos, instituições sociais e sistemas legislativos (ONU, Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, 1982)<sup>19</sup>.

A fraternidade como categoria de convivência política se abre para a dimensão da aceitação do outro, do seu pensamento e do desejo sincero de entender a história de um ponto de vista diferente do próprio, como escreve Baggio quando menciona a história da relação entre a França revolucionária e a colônia de Haiti:

Devemos aprender da história, e especialmente daquela dos povos dos quais sabemos menos, e que mais sofreram as consequências negativas dos limites do progresso moderno: são eles a revelar-nos (...) a verdadeira riqueza e a verdadeira miséria do que nós proclamamos; ninguém pode conhecer plenamente a si mesmo: são os outros, sempre, a completar a visão que nós - como indivíduos e como povos - temos de nós mesmos; são os outros, de diferentes maneiras, a dizer-nos quem realmente somos (BAGGIO, 2008, p. 55)<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> “O que é a pequena nação? (...) é aquela que pode ser posta em dúvida em qualquer momento, que pode desaparecer e sabe disso. Um francês, um russo, um inglês não tem o hábito de fazer perguntas sobre a sobrevivência de suas nações” (tradução nossa).

<sup>19</sup> Organização das Nações Unidas. *Declaração do Comitê para os Direitos Humanos de 1982*. Disponível em: <https://archive.unhcr.org/it/component/content/article/15-human-rights/54-dichiarazione-sui-diritti-dei-popoli-indigeni>. Acesso em 02. nov.2020.

<sup>20</sup> Esse artigo propõe o interessante caso de Haiti e o processo de emancipação da população negra da pátria francesa, o primeiro caso em que o tríptico revolucionário é testado e mostra todas as suas contradições.

Se considerarmos a dificuldade de reconhecer e enfrentar as fragilidades sociais – a falta de amadurecimento de um direito que, não desvinculado da sociedade, abre espaço para a injustiça dentro das relações interpessoais e institucionais; a incapacidade das classes dominantes de priorizar projetos integrados, que às vezes são escassos para falta de recursos, muito mais frequentemente por falta de visão política – um renovado agir fraterno poderia se apresentar como uma provocação positiva. Corroborando esse espaço para uma possível implementação deste agir fraterno, Bergoglio assim escreve em sua recente encíclica: “Se esta afirmação – como seres humanos, somos irmãos e irmãs – não ficar pela abstração mas se tornar verdade encarnada e concreta, coloca-nos uma série de desafios que nos fazem mover, obrigam-nos a assumir novas perspectivas e produzir novas reações” (BERGOGLIO, 2020, n. 128, p. 34).

### **3. Possíveis propostas para uma construção fraterna nos cenários econômico, jurídico e político.**

No contexto das sociedades contemporâneas, para as quais Bauman, ao longo da sua atividade de pesquisa, continuou a expressar o inesgotável reaparecimento do “desejo de comunidade”<sup>21</sup>, é fundamental repropor a valorização da pessoa humana como uma preparação para a experiência comunitária e plural. A dimensão pessoal, aprofundada desde os primórdios do cristianismo (o primeiro a realçar sua centralidade no contexto das relações sociais) tem dado origem na Europa, mas também na América do Norte e na América do Sul, à corrente do personalismo, que representou nos anos 1930 do século XX um bloqueio à proliferação dos totalitarismos e um termo de comparação em relação às leituras capitalista e marxista da sociedade, identificando uma “terceira via” de desenvolvimento social e econômico que parece não ter amadurecido ainda todos os seus frutos.

Para dar apenas alguns exemplos, interessantes são as linhas do personalismo francês, mais filosóficas e doutrinárias em Jacques Maritain – célebre em seu *Humanismo Integral* (1936), que propôs uma nova conversão para uma sociedade

---

<sup>21</sup> Assim Bauman: “(...) a comunidade encarna o tipo de mundo que infelizmente não podemos ter, mas no qual gostaríamos tanto de viver e que esperamos um dia poder reconquistar. Raymond Williams, o sábio analista de nossa condição comum, observou causticamente que a coisa mais extraordinária sobre a comunidade é que “ela sempre existiu”. Podemos acrescentar: ou que está sempre lá para vir. Comunidade hoje é sinônimo de Paraíso perdido, mas um paraíso ao qual esperamos ardentemente retornar e cujo caminho buscamos febrilmente” (tradução nossa) (BAUMAN, 2008, p. 18).



organizada em torno do bem comum e dos valores cristãos –, com um sentido mais social e pedagógico em Emmanuel Mounier, que trabalhou sobre um manifesto personalista e delineou em *Revolução personalista e comunitária* (1935) as características de uma sociedade enfocada na descoberta da dinâmica interna em cada ser humano. A pessoa é verdadeiramente si mesma se descobre a capacidade de transcender-se, não só como intenção de aprofundar uma realidade que pode superá-la numa “direção vertical” (levando-a a buscar em Deus uma explicação mais completa de sua natureza e de sua própria força de vida), mas também transcende a si mesma numa “direção horizontal”, com a descoberta da relação fraterna como um exemplo de realização do que cada indivíduo não pode realizar sozinho, sem o encontro com o outro. Nesse sentido, Mounier tem palavras de extrema eficácia:

La persona è il volume totale dell'uomo. È un equilibrio in lunghezza, larghezza e profondità, è una tensione in ogni uomo tra le sue tre dimensioni: quella che sale dal basso e l'incarna in un corpo; quella che è diretta verso l'alto e l'innalza verso un universale; quella che è diretta verso il largo e la porta verso una comunione. Vocazione, incarnazione, comunione sono le tre dimensioni della persona (MOUNIER, 1984, p. 74)<sup>22</sup>.

Naqueles mesmos anos surgiram páginas importantes em torno das dinâmicas relacionais e do conceito de pessoa também na Alemanha. Houve, por exemplo, um sentido personalista na escola de Romano Guardini, assim como floresceu no interior do pensamento dialógico de Martin Buber, a partir da sua obra capital *Eu e Tu* (1923), que desenha um princípio pedagógico e relacional baseado na importância determinante do diálogo. Buber, em sua visão aberta de hebraísmo, reconhecerá o valor introduzido pelo diálogo com o cristianismo e as qualidades próprias da visão cristã para uma autêntica recuperação da dimensão societária.

Mas a qual sociedade se faz referência? Percebe-se na estrutura intrínseca da pessoa humana uma natureza unitária e típica, que encontra fora de si uma multiplicidade, uma diversidade que pode ser rejeitada e combatida, ou que pode ser aceita e valorizada. A fraternidade pode ser redescoberta como um valor agregado

---

<sup>22</sup> “A pessoa é o volume total do homem. É um equilíbrio em comprimento, largura e profundidade, é uma tensão em cada um, nas suas três dimensões: uma que vai desde a parte inferior e a incorpora num corpo; uma que é dirigida para cima e eleva-se a um universal; uma que é dirigida para o largo, e leva a uma comunhão. Vocação, encarnação, comunhão são as três dimensões da pessoa” (tradução nossa).

quando, compreendendo a dimensão plural da vida associada, aceita a verdade representada pela especificidade e diversidade do outro, a fim de dar vida ao dom da convivência, em suas diferentes variantes de comunidade política, cenóbio religioso, empreendimento econômico, etc. A participação que se propõe como forma de interação social, no encontro com a categoria da fraternidade, desenha horizontes de novidade, como aponta a socióloga Vera Araújo<sup>23</sup>:

Nel caso delle relazioni fraterne si esprimono una serie di dinamiche correlate che arricchiscono, danno unicità e ulteriore senso al rapporto stesso. Esso infatti include *l'essere gli uni con gli altri*, dove viene in evidenza la libertà e l'assoluta scelta di entrare e partecipare alla relazione; *l'essere gli uni per gli altri* che fa risaltare il "come" della relazione, ossia le sue modalità; *l'essere gli uni negli altri* che ancora sottolinea la capacità di essere e di fare dono di sé agli altri; *l'essere gli uni grazie agli altri* dove viene in luce che l'identità di ciascuno può esprimersi al meglio nella comunione reciproca tra loro (ARAÚJO, 2005, pp. 869-870)<sup>24</sup>.

Levando em conta essas características de uma pessoa aberta à sua "vocaçãõ social", entra-se à terceira parte da contribuição do presente trabalho: economia, direito e política em diálogo com a fraternidade.

Virando-se para a dimensão econômica, é a própria realidade cotidiana a comunicar na forma mais simples a sua essencialidade nas dinâmicas e nos custos das relações humanas, tanto na experiência individual (presença ou ausência de um emprego e de um salário), quanto na experiência coletiva (os percentuais da riqueza nacional gastos com educação ou armas de defesa, recursos utilizados para melhorar a saúde pública de qualidade etc.). A última das crises econômicas globais que afetaram a comunidade internacional, antes da atual pandemia, decorreu no ano de 2008. Todavia, mais antiga ainda é a reflexão sobre os flagrantes desequilíbrios no setor sobre as dramáticas desigualdades que periodicamente afetam não apenas a movimentação de bens e capitais, mas também favorecem a migração física das

---

<sup>23</sup> Vera Araújo, socióloga brasileira, tem sido há anos o referente de um grupo de sociólogos, chamado *Social One*, que tem refletido sobre temas ligados à relação, à gratuidade e à dinâmica do dom.

<sup>24</sup> "No caso das relações fraternas, se expressam um conjunto de dinâmicas correlatas que enriquecem e vão dando unicidade e mais sentido à própria relação. Na verdade, esta inclui estar uns com os outros, pondo em evidência a liberdade e a escolha absoluta de entrar e participar na relação; o *ser uns para com os outros* ressalta o "como" da relação, ou seja, as suas modalidades; o *ser uns nos outros*, sublinha a capacidade de ser e de fazer uma doação de si mesmos para os outros; *sendo uns graças aos outros*, vem à luz a identidade de cada um, que pode se explicar melhor na comunhão recíproca entre eles" (tradução nossa).

peças. O modelo centrado no mercado financeiro e no binômio capital-trabalho, que trouxe inovações epocais, vem mostrando seus limites há anos, sobretudo testemunhando uma crise de natureza ética que está se tornando cada dia mais evidente.

Segundo Shankar Jha, um mercado cada vez mais modelado segundo os gostos do indivíduo (que os neoliberalistas declaram ser a vitória do individualismo) é, em outras palavras, uma nova proposição da escravidão feudal: “(...) *quando l’individuo viene sospinto nella solitudine dalle inesorabili forze dell’economia, e non gli rimane altra scelta che sottostare. Questo non è il trionfo dell’individualismo, ma la nascita di una anomia*” (SHANKAR JHA, 2015, pp. 450-451)<sup>25</sup>. A fim de evitar o desespero sem nome nascido da privação dos recursos, que muitas vezes lembra uma pobreza de políticas adequadas, não se deve esquecer o que Banerjee e Duflo propuseram no livro publicado após ganharem o Prêmio Nobel da Economia em 2019:

A better conversation must start by acknowledging the deep human desire for dignity and human contact, and to treat it not as a distraction, but as a better way to understand each other, and to set ourselves free from what appear to be intractable oppositions. Restoring human dignity to its central place, we argue in this book, sets off a profound rethinking of economic priorities and the ways in which societies care for their members, particularly when they are in need (BANERJEE; DUFLO, 2019, p. 14)<sup>26</sup>.

As formas de desigualdade de recursos e de injusta distribuição dos bens são causa de instabilidade e um terreno fértil para a violência, alimentando questões que se referem às próprias bases da sociedade. Pode-se perguntar: existem boas propostas para uma economia de dimensão humana, capaz de assegurar uma harmoniosa relação entre bem privado e bem comum? É possível identificar uma teoria econômica sustentável, adequada de certa forma para corresponder às necessidades dos indivíduos e da comunidade com uma gestão competente dos índices fundamentais da economia?

---

<sup>25</sup> “(...) quando o indivíduo é empurrado para a solidão pelas forças inexoráveis da economia, ele não tem outra escolha senão submeter-se. Isso não é o triunfo do individualismo, mas o nascimento de uma anomia” (tradução nossa).

<sup>26</sup> “Se queremos um debate de qualidade, devemos partir do reconhecimento de que os seres humanos têm um profundo desejo de dignidade e contato humano, e tratar esse desejo não como uma distração, mas como uma melhor maneira de nos entendermos e nos libertarmos de contrastes que parecem insolúveis. O retorno da dignidade humana ao seu papel central - esta é a nossa tese - põe em marcha uma profunda reformulação das prioridades econômicas e da forma como as sociedades cuidam de seus membros, especialmente quando eles estão em necessidade” (tradução nossa).

Uma perspectiva positiva para responder a esses questionamentos começa a despontar, nos últimos anos, a partir da recuperação da economia civil, com importantes estudos<sup>27</sup> que se destinam a enfatizar o aspecto multidimensional do elemento econômico. Nessas contribuições, confirma-se –ao lado dos elementos estruturantes da economia como a eficiência, a criação de lucros – novos recursos considerados fundamentais na ótica de um novo trabalho antropológico, capaz de dialogar com uma dinâmica cultural fraterna. As “palavras-chaves” são: solidariedade, reciprocidade, gratuidade, felicidade pública e pluralidade dos agentes econômicos; referidas palavras abrem, no meio de tempos extremamente desafiadores, a busca de um equilíbrio entre relação pública e privada, num respeitoso diálogo entre áreas com fins lucrativos e as diversas organizações sem fins lucrativos.

À realidade da economia civil deve ser adicionada também toda a linha de pesquisa sobre a categoria de bens relacionais, que constituem um recurso inestimável para aqueles que estão começando a dar importância não só à quantidade de riqueza produzida por um país, mas também à qualidade das relações que regulam o mercado econômico<sup>28</sup>.

Por sua vez, o grande desafio da economia circular, que propõe um modelo de produção e consumo focado no compartilhamento, na troca, no reparo e na reciclagem de materiais e produtos existentes, implica um projeto de grande visão e cuidado, na medida em que incentiva e propõe uma nova cultura de produção com menor impacto ambiental, graças ao uso de fontes de energia renováveis. As questões ambientais, em estreita conexão com a economia, direcionam seu olhar para novas fronteiras, o que pode ser constatado na última publicação de Rifkin, que apresenta 23 propostas a serem possivelmente relançadas pelo novo parlamento dos Estados Unidos, na esperança de que as recentes eleições proporcionem as escolhas decisivas para uma

---

<sup>27</sup> Sobre o conceito e caracterização da economia civil, ver: Bruni, Luigino (a cura di). *Pensare il domani. Undici dialoghi di economia civile ai tempi del Covid-19*, Roma: Ecra, 2020; Bruni, L.; Zamagni, S.; Becchetti, L. *Economia civile e sviluppo sostenibile*, Roma: Ecra, 2019; Bruni, L.; Smerilli, A. *L'altra metà dell'economia. Gratuità e mercati*, Roma: Città Nuova, 2014; Bruni, L.; Zamagni, S. *Economia Civile: efficienza, equidade, felicidade pubblica*, Vargem Grande Paulista - SP: Editora Cidade Nova, 2010; Bruni, L.; Zamagni, S. (edd.). *Dizionario di Economia Civile*, Roma: Città Nuova, 2009.

<sup>28</sup> Sobre os bens relacionais ver: Bruni, L.; Porta, P. *Happiness and Economics*, Oxford: Oxford University Press, 2005; Bruni, Luigino. *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione, economia e società civile*, Milano: Mondadori, 2006; Pelligra, Vittorio. *I paradossi della fiducia. Scelte razionali e dinamiche interpersonali*, Bologna: Il Mulino, 2007; Donati, Pierpaolo. *Scoprire i beni relazionali per generare una nuova socialità*, Soveria Mannelli (CZ - Italia): Rubbettino, 2019.

classe política e uma sociedade conectada com o grito lançado diariamente pelo planeta<sup>29</sup>.

A Doutrina Social da Igreja repetidamente fala do desejo de ‘humanizar’ a economia. Papa Bento XVI, na carta encíclica *Caritas in Veritate*, levanta a solicitação da *Centesimus Annus* em direção a “uma economia da gratuidade e da fraternidade” (RATZINGER, 2009, p. 50), relançando claramente uma “civilização” da economia, que reproponha o protagonismo da sociedade civil e as suas muitas necessidades. Em seu referimento à recuperação da dimensão ética da empresa, Ratzinger (2009, p. 77) não se limita a indicação de empresas sem fins lucrativos, mas chega a citar empresas que assumem a dimensão da economia civil e de comunhão. Isso levanta a concepção de uma economia alternativa, que utiliza um vocabulário e uma prática baseada na comunhão.

Chiara Lubich, fundadora do Movimento dos Focolares, no curso de uma viagem feita em 1991 ao Brasil, lança a ideia da Economia de Comunhão (EdC), a qual se refere às práticas culturais e econômicas baseadas na gratuidade, reciprocidade e comunhão, envolvendo todos os agentes econômicos a pensar e viver de acordo com um estilo alternativo ao sistema capitalista. Para tanto, atribui três pilares a essa proposta: a) difundir uma nova cultura econômica e cívica, fundada na “cultura do dar”; b) formar novos empresários dispostos a compartilhar parte dos lucros para apoiar os objetivos da EdC (redução da pobreza; empreendedorismo como vocação que desenvolve além da dimensão privada o serviço ao bem comum; ajuda aos marginalizados de cada contexto social e geográfico, etc.); c) alterar as muitas faces de privação e exclusão (falta de emprego, falta de reconhecimento, etc.) através da inclusão fraterna e comunitária, tanto a nível social quanto a nível econômico. Esse exemplo, juntamente com outros que poderiam ser mencionados aqui (como as muitas iniciativas de microeconomias nos países em desenvolvimento), são experimentos de uma economia com raízes fraternas, muitas vezes caracterizadas pela ausência de temor em expressar a forte componente antropológica (e a raiz religiosa) que pertence às suas origens e à sua história<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Cfr. Rifkin, Jeremy. *The Green New Deal: why the fossil fuel civilization will collapse by 2028, and the bold economic plan to save life on earth*, New York: St. Martin's Press, 2019.

<sup>30</sup> Sobre o tema da Economia de Comunhão e as teorias das empresas correspondentes ver: <http://www.edc-online.org/br> (site da organização brasileira); Lubich, Chiara. *Economia de Comunhão. História e profecia*, Vargem Grande Paulista: Cidade Nova Editoria, 2004; Leitão, S. P.; Pinto, M. C. *Economia de Comunhão. Empresas para um capitalismo transformado*, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006; Leite, K. C. *Economia de Comunhão. A construção da reciprocidade nas relações*

Voltando-se agora o olhar para a dimensão jurídica, importa elucidar que o fim da modernidade também provocou uma radical mudança na forma de conceber o direito e o sentido de justiça. Passou-se de um direito natural (metafísico) para um direito racional positivo. Em seguida, também a razão, que outrora fora enaltecida como característica marcante de um momento histórico que rompeu com a lei fundada na justiça divina, passou igualmente a ser contestada nos âmbitos filosófico e jurídico.

A visão jurídica e o estudo do direito foram responsáveis por produzir e replicar um modelo normatizado do tipo enrijecido, petrificado, praticamente incapaz de interpretar as relações interpessoais concretas e regulamentar as novas condutas sociais. Desse modo, as exigências de uma sociedade complexa, imersa em uma realidade plural, onde a cultura, os comportamentos humanos, os valores, o sentido ontológico da ética e da moral, passaram a reclamar uma nova atuação jurídica que não mais consista na referida reprodução de uma “técnica” obsoleta, fechada a novas interpretações capazes de levar em consideração o “giro relacional” ou a dinâmica social emergente. Nesse sentido:

Así, habiendo quedado el Derecho tan sólo como Derecho vigente, con un déficit casi absoluto de legitimidad, desgajada la norma positiva de la regla moral, perdida la confianza en la propia razón, se sentía la dramática necesidad de ofrecer a lo jurídico un criterio suficiente de independencia e imparcialidad (PRIETO, 2008, s/p)<sup>31</sup>.

A partir dessas considerações, ainda se encontrando disposições ou práticas em que o direito se vê fragmentado da ideia de justiça, urge a necessidade de renovar o sentido e a essência de tudo aquilo que envolve o âmbito jurídico *lato sensu*, ou seja, leis, instituições, decisões, relações (conflitivas) interpessoais, etc., em prol da institucionalização de um “direito vivo” que dialogue com o social em uma atmosfera de socialidade, a qual pode ser potencializada a partir da interseção com o princípio da fraternidade, compreendido também como princípio relacional apto a atuar

---

*entre capital, trabalho e estado*, São Paulo: Annablume Editora, 2007; Pelligra, Vittorio (ed.). *Imprese sociali: scelte individuali e interessi comuni*, Milano: Mondadori, 2008; Bruni, Luigino. *The Economy of Communion*, New York: New city press, 2009; Argiolas, Giuseppe. *Il valore dei valori. La governance nell'impresa socialmente orientata*, Roma: Città Nuova, 2014; Bruni, L.; Smerilli, A. *L'altra metà dell'economia. Gratuità e mercati*, Roma: Città Nuova, 2014.

<sup>31</sup> “Assim, tendo o Direito permanecido apenas como o Direito vigente, com um déficit quase absoluto de legitimidade, desgarrando-se a norma positiva da regra moral e perdendo a confiança na própria razão, sentiu-se a dramática necessidade de oferecer ao jurídico um critério suficiente de independência e imparcialidade” (tradução nossa).

concretamente como verdadeiro motor impulsionador de renovadas práticas jurídicas e conseqüentemente sociais (uma vez que toda relação jurídica é, antes, uma relação social) minimizando os “vazios de justiça”.

Com base nisso, o enfoque metodológico da justiça relacional<sup>32</sup> surge como método concreto de análise que pode contribuir para uma melhor compreensão do direito num momento em que se cobra da ordem sociojurídica vigente não somente uma decisão que conduza à solução (aparente) de determinados conflitos, mas um provimento jurisdicional que favoreça ir além das conseqüências produzidas ou provocadas pelas estruturas institucionais normativas, configurando-se numa chave que consente explicar a dinâmica da justiça (ou da injustiça) em três dimensões da relação social e jurídica: institucionalidade, reciprocidade e socialidade.

Explicando-se um pouco mais, para demonstrar o mecanismo de análise da justiça a partir deste enfoque é preciso conceber uma dinâmica bilateral assentada em dois eixos: um eixo estrutural (representado pela institucionalidade, a exemplo de órgãos estruturantes dos poderes em uma democracia, corpo normativo ou um ordenamento jurídico estatal) e um eixo dinâmico (reciprocidade ou comportamento recíproco) (PRIETO, 2012). Dentro desse dinamismo proporcionado entre referidos eixos – institucionalidade e reciprocidade –, é que, de acordo com Prieto (2012), se produz a terceira componente da justiça relacional: a socialidade. E é justamente nesse espaço da socialidade que faz sentido aludir ao princípio da fraternidade, a qual também pode inspirar um modelo social:

En efecto, la fraternidad puede ser vista, ante todo, como una forma nueva de concebir la relación. Siendo la socialidad el aspecto más palpable de la relación, puede aquí la fraternidad encontrar el ámbito donde vivir y continuamente revivir; precisamente porque es característica de la dopo-modernidad una mayor sensibilidad por la socialidad – por un ambiente social de calidad –, capaz de identificar igualmente los vacíos de fraternidad – que acaban siendo llenados por un tipo diverso de socialidad (PRIETO, 2012, p. 79)<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> O enfoque metodológico da justiça relacional desenvolvido pelo autor Antonio Márquez Prieto, professor catedrático das Faculdades de Direito e de Estudos Sociais da Universidade de Málaga-ES foi inspirado no enfoque relacional sociológico de Pierpaolo Donati (cfr.: DONATI, Pierpaolo. *Repensar la sociedad: El enfoque relacional*, Madrid: Eiunsa, 2006), acrescido das contribuições do economista italiano Luigino Bruni sobre a reciprocidade plural das relações econômicas (cujas obras de referência foram citadas no decorrer deste trabalho) e do filósofo político italiano já elucidado no presente artigo, Antonio Maria Baggio.

<sup>33</sup> “Na verdade, a fraternidade pode ser vista, sobretudo, como uma nova forma de conceber a relação. Sendo a socialidade o aspecto mais palpável da relação, nela a fraternidade pode encontrar o ambiente no qual viver e reviver continuamente; precisamente porque é característica da pós-modernidade uma maior sensibilidade à socialidade - a um ambiente social de qualidade -, capaz de identificar igualmente

Constatando-se que a fraternidade pode também ser interpretada como um tipo de modelo social relacional de trocas recíprocas, e que, a justiça relacional, ao se propor como enfoque metodológico que intenciona analisar a geração/produção de uma qualidade ambiental de justiça, a fraternidade se intercomunica, enquanto princípio (ou categoria jurídica) capaz de explicar o dinamismo das relações sociojurídica, em seus momentos conflituais e de consenso, com um dos elementos constitutivos deste enfoque: a reciprocidade. Com efeito, um vazio de justiça ou uma injustiça pode dever-se a um vazio de reciprocidade, bem como a um vazio de fraternidade nas relações interinstitucionais (eixo estrutural do enfoque relacional).

Desse modo, a orientação dos indivíduos em face da produção de justiça está diretamente vinculada a uma intenção/prática de estabelecer/viver uma relação de fraternidade, a qual pode atribuir maior significação de conteúdo expressos nos valores sociais de liberdade e de igualdade. E, na medida em que o âmbito de relacionalidade está chamado a estabelecer e sustentar a própria relação, pode contribuir, em maior medida, a reduzir o grau de contingência, abrindo-se à reciprocidade, identificando o pluralismo e a heterogeneidade das relações (PRIETO, 2012).

Como se percebe, a fraternidade para além de um princípio relacional ou um modelo social impulsionado pela reciprocidade, deve ser consubstanciada nas estruturas institucionais, tornando-se realidade concreta, a partir do livre ato de autonomia das pessoas em seus ambientes, pois diferentemente da liberdade e da igualdade que podem ser exigíveis em direitos e deveres, a fraternidade não pode se converter em uma obrigação, mas pode ser incentivada e assimilada por meio de ações e políticas que favoreçam práticas, interpretações e decisões nos campos político e jurídico, de modo a substituir discursos de hierarquia, hegemonia de poder e injustiças por uma justiça real, que devolva a cada um o sentimento de dignidade humana.

Assim sendo, tal como o direito necessita da fraternidade para compreender adequadamente o significado da justiça em concreto; a fraternidade para ser efetiva e sustentável no tempo necessita juridificar-se, institucionalizar-se nas estruturas

---

as lacunas da fraternidade - que acabam sendo preenchidas por um tipo diferente de socialidade” (tradução nossa).



jurídicas, provocando maior dinamismo especialmente no âmbito da reciprocidade das relações. Em síntese, o enfoque metodológico da justiça relacional demonstra que, se bem compreendido, assimilado e aplicado pelos juristas, em especial, poderá favorecer uma modificação da própria cultura jurídica, que passará de um direito engessado, de uma relação jurídica estática para um autêntico direito vivo que norteará o dinamismo plural das relações.

Enfim, a política. A arte de governar as muitas formas de participação da sociedade civil na vida do Estado (associações, sindicatos, partidos políticos, etc.) e a convivência internacional de sujeitos com diferentes tipos de interesses exigem claramente uma experiência de diálogo e de encontro com as diversidades, os quais se configuram como o coração pulsante do pluralismo cultural e histórico, antes de ser a base política de qualquer realização institucional. Essa configura a convicção do Papa Francisco, que em sua encíclica sublinha:

Para se tornar possível o desenvolvimento duma comunidade mundial capaz de realizar a fraternidade a partir de povos e nações que vivam a amizade social, é necessária a política melhor, a política colocada ao serviço do verdadeiro bem comum. Mas hoje, infelizmente, muitas vezes a política assume formas que dificultam o caminho para um mundo diferente (BERGOGLIO, 2020, n. 154, p. 40).

As palavras de referência que envolvem a ação política parecem ter entrado em crise, a começar pela democracia, talvez a mais elogiada e deturpada. Runciman (2018) relança a imperfeição subjacente aos mecanismos democráticos, que não deveriam ser defendidos a todo o custo, em detrimento da mudança social, que muitas vezes acaba propondo novas sínteses culturais e políticas. Levitsky e Ziblatt, abordando as inumeráveis questões críticas da democracia norte-americana, enfatizam que sua proteção não depende da capacidade ou incapacidade de um líder, mas do grau de envolvimento de toda a cidadania, antes das escolhas partidárias: “Nenhum líder político isoladamente pode acabar com a democracia; nenhum líder sozinho pode resgatar uma democracia, tampouco. A democracia é um empreendimento compartilhado: seu destino depende de todos nós” (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 414). Cassese (2017), em seu papel de jurista, lembra como o Estado representa uma “fábrica complexa”, onde os diversos elementos que compõem a democracia devem encontrar formas de convivência e não podem pensar em si mesmos como elementos fixos dentro de uma realidade em constante mudança,

mas sim tornarem-se flexíveis, através da vontade de apoiar e regular as novas formas de convivência nacional e internacional. Crouch (2020), conhecido por ter cunhado o termo pós-democracia, resumindo com esta terminologia a situação atual do mundo, considera o ativismo dos jovens e a paixão incansável daqueles que continuam a confiar na participação civil como o antídoto para o pessimismo desenfreado.

A política vem sendo cada vez mais descrita, tal como as versões recentes de muitas sociedades contemporâneas, como uma “pátria sem pais” (RECALCATI, 2013), destacando-se nesta ausência muitos instrumentos que ajudariam a desenvolver espaços de igualdade para as mulheres (o que já seria uma novidade relevante), mas, sobretudo, proporcionar uma dinâmica de relações horizontais que poderia mudar a abordagem perplexa, para não dizer, totalmente negativa, com a qual se olha a política atual. A fraternidade, neste sentido, por ser o veículo de relação entre “iguais e diferentes” – como irmãos e irmãs se reconhecem cada dia – pode se oferecer como um método de participação e inclusão política, a partir do reconhecimento recíproco. Na ótica da participação, o ponto de partida está ligado à mudança de perspectiva que a política é chamada a operar. Alcide De Gasperi, o primeiro ministro italiano do período da reconstrução pós-guerra, escreveu quando esteve na prisão em 1927: *“Ci sono molti che nella politica fanno solo una piccola escursione, come dilettanti, ed altri che la considerano, e tale è per loro, come un accessorio di secondaria importanza. Ma per me, fin da ragazzo, era (...) la mia missione”* (DE GASPERI em ROMONDIA, 2015, p. 96)<sup>34</sup>. O aspecto “missionário” é uma referência à crença de que a escolha política representa uma opção profunda, uma vocação que não opera uma lacuna entre público e privado, entre a dimensão do compromisso e o espaço da consciência, porque a pessoa é uma e não pode ser fragmentada. Igino Giordani, que militou nas primeiras formações políticas de área católica na Itália, escreveu sobre a escolha política como se mostra na seguinte passagem:

Pare a molti che la politica sia un'attività inferiore, ed equivoca, da lasciarsi ai maneggioni: e non capiscono che se dalla politica si allontanano gli onesti, il suo campo è invaso dai disonesti: e la politica tira con sé tutta la nostra vita, da quella fisica a quella morale; e una politica fatta da disonesti porta alla guerra, ai dissesti finanziari, alla

---

<sup>34</sup> “Há muitos que só fazem uma pequena caminhada na política como amadores e outros que a consideram – e isso é para eles – um acessório menor. Mas para mim, desde quando fui menino, era (...) a minha missão” (tradução nossa).

rovina della ricchezza pubblica e privata, al malcostume, al disprezzo della religione, alla manomissione delle famiglie... Se la politica è sporca, insomma, va ripulita: non disertata (GIORDANI, 1945, p. 24)<sup>35</sup>.

A recuperação da credibilidade, necessária ao interior de muitas democracias que registram uma completa perda de interesse dos cidadãos – quando não a reprovação da gestão do poder oprimida por fenômenos corruptivos –, deve ser baseada em uma escolha livre e consciente a partir do que significa cuidar do bem comum. A sociedade precisa de habilidades, mas antes de tudo, precisa enxergar na vida política uma ação concreta para o bem comum, logo não pode ser escolhida como uma forma diferente para ganhar posições de prestígio ou de negócios lucrativos, mas sim como uma vocação que requer a capacidade de olhar para o outro e os seus problemas, como uma forma de construção da cidade e da comunidade.

A participação pessoal, de fato, pode e deve estimular a participação de todos, através de um sentido concreto capaz de operar escolhas pontuais, tais como, a luta contra as várias formas de pobreza, uma política que saiba acolher e integrar os imigrantes, o reforço de uma cultura ambiental etc. O reconhecimento do outro é um elemento que lembra uma visão fraterna, por exemplo, através o exercício da empatia, como confirma uma famosa frase de Gandhi: “Sempre que vejo um homem errante, digo a mim mesmo que eu, também, errei; (...) E então eu me sinto semelhante a todos no mundo e sinto que não posso ser feliz sem que o seja o mais humilde entre nós” (GANDHI, 2019, s/p.). Ou, também, estimulando a confiança na mudança de uma pessoa ou de um costume social, como sugere a exortação de Mandela em prol da coexistência pacífica entre todos: “*No one is born hating another person because of the color of his skin, or his background, or his religion. People must learn to hate, and if they can learn to hate, they can be taught to love, for love comes more naturally to the human heart than its opposite*” (MANDELA, 2008, sp.)<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> “Parece que para muitos a política é uma atividade inferior e equívoca, que deveria ser deixada aos lobistas: e não entendem que se da política se afastam as pessoas honesta, seu campo é inundado pelos desonestos: a política traz consigo toda a nossa vida, da física à moral; e uma política feita por desonestos conduz à guerra, à instabilidade financeira, à destruição da riqueza pública e privada, ao mal costume, ao desprezo da religião, à adulteração das famílias ... Se a política é suja, em síntese, deve ser limpa: não desertada” (tradução nossa).

<sup>36</sup> “Ninguém nasceu odiando outra pessoa por sua cor de pele ou por sua origem social ou sua religião. As pessoas odeiam porque eles aprenderam a odiar, e se eles podem aprender a odiar também pode aprender a amar, porque o amor chega mais naturalmente no coração humano que o seu oposto” (tradução nossa).

Sobre o reconhecimento do outro mostra-se interessante a experiência proposta pelo Movimento político pela Unidade (MPpU)<sup>37</sup>, rede internacional que congrega políticos, cientistas, funcionários públicos e cidadãos comuns que acreditam na possibilidade de viver a política como um espaço de fraternidade. Durante uma conferência internacional, Chiara Lubich expressou alguns pontos fundamentais para um político que decide abraçar a ideia de fraternidade segundo uma perspectiva unitária:

I politici dell'unità, che prendono coscienza che la politica è, nella sua radice, amore, comprendono che anche gli altri, a volte chiamati avversari politici, possono avere compiuto la propria scelta per amore. Prendono coscienza che ogni formazione politica, che ogni opzione politica, possono essere la risposta ad un bisogno sociale e quindi sono necessarie alla composizione del bene comune. Quindi si interessano al destino dell'altro e all'istanza che porta, come alla loro, e la critica si fa costruttiva. Si cerca di praticare l'apparente paradosso di amare il partito altrui come il proprio, perché il bene del Paese ha bisogno dell'opera di tutti (LUBICH, 2004, p. 781)<sup>38</sup>.

A referência à palavra amor, provavelmente mais compreensível para aqueles que se encontram imbuídos em valores religiosos, também pode ser reconhecida naqueles que não participam de uma crença religiosa, porque, ao fazer a escolha do compromisso político, são animados por uma resposta à própria consciência individual, a qual move o sentido cívico de pertença e pode orientar as ações concretas.

### **Considerações finais**

Em um período de crise como o atual, continuam a surgir simultaneamente desafios globais: a pandemia do Covid-19, os custos incalculáveis da mudança climática, as pressões migratórias a partir de áreas de dificuldade e pobreza para contextos de suposta segurança, para dar alguns exemplos, além de questões mais

---

<sup>37</sup> O MPpU foi fundado por Chiara Lubich na cidade de Nápoles-Itália, em 2 de maio de 1996. Para um maior aprofundamento ver: Baggio, Antonio M. *Amore degli amori: la politica nella visione carismatica di Chiara Lubich*, in «Nuova Umanità», n. XXXVI (2014/1), 211, Roma: Città Nuova, pp. 23-41.

<sup>38</sup> “Os políticos da unidade, que se tornam conscientes de que a política é, em sua raiz, amor, podem compreender também que os outros, às vezes chamados de adversários políticos, podem ter feito sua própria escolha por amor. Tomam consciência de que cada partido político e cada opção política podem ser a resposta a uma necessidade social e, portanto, são necessárias para a composição do bem comum. Logo, estão interessados ao destino do outro e à instância que motiva à ação, assim como a deles, e a crítica se torna construtiva. Busca-se praticar o aparente paradoxo de amar o partido do outro como próprio, porque o bem do país precisa do trabalho de todos” (tradução nossa).

específicas dentro dos muitos teatros de incerteza em nível local. A comunidade internacional dividida e fragmentada, bem como as comunidades nacionais, cada vez mais atraídas pelas escolhas de fechamento dentro de suas próprias cercas tribais, são chamadas a reunir as diferentes sensibilidades com o intuito de pensar em respostas autênticas e convincentes, considerando também o fato de que o atual tecido social está dividido em grandes polaridades.

Por um lado, encontram-se os cenários da pós-modernidade já anunciados, onde valores e identidades parecem nebulosos e mutáveis; por outro lado, em resposta ao sentimento de precariedade, nos últimos anos contatou-se um ressurgimento significativo do fator religioso – hoje mais do que nunca presente nas mesas de diálogo em âmbito internacional – justamente porque em nome dos princípios confessionais outros atores políticos fundamentalistas colocam em risco a paz local, regional e internacional (a experiência do Califado Islâmico do ISIS no Oriente Médio e, em geral, o terrorismo difundido em várias partes do planeta).

Nesse sentido a sociedade contemporânea, que vê as tradições religiosas unirem-se ao espírito laico que anima as estruturas estatais, é chamada a desempenhar seu papel, identificando propostas inovadoras para o desenvolvimento da vida comunitária, em vista do relançamento de uma economia em escala humana; de uma prática jurídica capaz de devolver à sociedade o verdadeiro sentido de justiça, capaz de pôr em relação de reciprocidade as estruturas normativas e institucionais; e de uma correta estruturação da vida política, ciente dos limites e das forças que são geradas em um percurso de cidadania responsável. Ao vincular humanismo e fraternidade, este artigo buscou delimitar algumas linhas que, a partir do patrimônio já consolidado, pudessem apresentar traços de originalidade e possíveis novas sugestões.

O princípio da fraternidade mostra-se, aos olhos de muitos, como extremamente distante da vida econômica, frequentemente influenciada pelo neocapitalismo imperante que prefere “trabalhar” com o ser humano na sua condição de indivíduo, ator e consumidor de um mercado monopolizado pela concorrência e pela liderança cotidiana do poder financeiro. A apresentação de visões alternativas, como a economia civil, a economia de comunhão, a economia circular, não falam de utopias em frente ao “Leviatã capitalista”, mas simplesmente da vontade de não expulsar o elemento antropológico verdadeiro, o valor da pessoa e da comunidade (que não tem preço!), das considerações econômicas principais. Se, de fato, a

produção industrial, como aquela de serviços, tem na própria base a consideração de servir a homens e mulheres, por que não levar em consideração atitudes e valores que são próprios dos seres humanos, implementando-os no circuito econômico? Responsabilidade (pessoal e social), reciprocidade, gratuidade, solidariedade já se mostram na realidade da microeconomia e são os fatores determinantes na elevação do microcrédito como escolha capaz de reativar a vontade e a criatividade em pessoas que reconquistam a própria dignidade partindo do trabalho. A esperança, não simples, mas desafiadora, é aquela de influenciar, a partir deste modelo humanizado de atuação, o quadro macroeconômico, sempre mais refratário às mudanças de atitude.

Por sua vez, no âmbito jurídico, já se mostram presentes novos cenários que marcam uma verdadeira mudança paradigmática na forma em que o direito foi exercido e posto, isto é, imbuído de uma forte marca juspositivista (*stricto sensu*), a qual, muitas vezes, se nega a reconhecer a centralidade antropológica e a complexidade plural da realidade social. Essa mudança paradigmática vem se desenvolvendo paulatinamente a partir da contribuição de juristas, filósofos, economistas, enfim, estudiosos e pesquisadores decididos a preencher algumas dessas lacunas de um direito outrora estritamente normatizado, deslocando-o para um direito vivo, relacional, em que as partes são capazes de orientar seu comportamento reciprocamente em direção à justiça, produzindo, conseqüentemente, uma qualidade ambiental de justiça.

O enfoque da justiça relacional necessita de forma essencial do concurso das estruturas normativas, políticas e jurídicas, denominadas institucionalidades, dialogando entre si, a fim de produzir comportamentos recíprocos, os quais alimentados pela fraternidade, podem oferecer um significado de maior qualidade aos direitos e garantias constitucionais, aos direitos humanos, à boa-fé contratual, às ideias de bem comum, enfim, à dignidade da pessoa humana. “Ir mais além da norma” configura uma necessidade desses tempos, demonstrando que só assim, será possível privilegiar cada indivíduo em suas necessidades concretas, e, por conseguinte, favorecer a concretização da justiça, na medida em que se busca atenuar as lacunas produzidas pelas assimetrias das relações e as injustiças sociais.

Uma fraternidade estudada e vivida se mostra, ao final, uma alternativa viável não apenas para agir em ambientes de afiliação religiosa, mas também para operar formas de inclusão social e política, que podem revolucionar as categorias conflitantes dos antagonismos históricos e do binômio amigo-inimigo, que tiveram muito espaço

na interpretação teórica da ciência política. O artigo apontou alguns exemplos que podem contribuir na geração e no desenvolvimento de uma dimensão fraterna, através do pensar e do agir político. Trata-se de uma convicção de que o verdadeiro “realismo político” vem da capacidade de ouvir todas as categorias cidadãs, fazendo-se o esforço de encontrar, em um diálogo autêntico, a raiz de uma visão capaz de ampliar os próprios horizontes e, com esta predisposição, renovar as escolhas políticas.

Se a política é um projeto que envolve áreas comuns (economia, direito, o âmbito social etc.), é importante ser capaz de gerar a relação, o relacional, como método político, não como um resultado do acaso ou de um sentido de conveniência, mas como uma forma de reciprocidade que cria possibilidades de partilha e convergência. Isso deveria acontecer nos vários contextos locais e ainda mais no contexto internacional, onde a escuta recíproca, o respeito para além da mera tolerância, o interesse pela inclusão poderiam abrir novas perspectivas.

É claro que as estruturas institucionais não falam, por si só, de fraternidade. Desse modo, por que não trabalhar para que, mesmo em tempos de fragilidades sistêmicas, a cooperação, a reciprocidade, as atitudes dialógicas, possam qualificar, em um futuro próximo, uma sociedade mais fraterna?

## Referências

ARAÚJO, Vera. *Relação social e fraternidade: um paradoxo ou um modelo sustentável?*, in «Nuova Umanità», n. XXVII (2005/6), 162, Roma: Città Nuova.

BAGGIO, Antonio M. *Il dibattito intorno all'idea di fraternità. Prospettive di ricerca politologica*, «Sophia», n. 1 (2008).

\_\_\_\_\_. *O principio esquecido*, vol. I, São Paulo: Cidade Nova, 2008.

\_\_\_\_\_. *Caino e i suoi fratelli. Il fondamento relazionale nella politica e nel diritto*, Roma: Città Nuova, 2012.

\_\_\_\_\_. *Amore degli amori: la politica nella visione carismatica di Chiara Lubich*, «Nuova Umanità», n. XXXVI (2014/1), 211, Roma: Città Nuova.

BANERJEE A.V. - DUFLO E. *Good economics for hard times*, New York: PublicAffairs - Hachette Book Group, 2019.

BAUMAN, Zygmunt. *Missing Community*, Cambridge-London: Harvard University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *L'ultima lezione. Con un saggio di Wlodek Goldkorn*, Roma-Bari: Laterza, 2018.

BERGOGLIO, José M. *Carta encíclica Fratelli tutti sobre a fraternidade e a amizade social*. Assis-IT. 03 de outubro de 2020. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html). Acesso em: 12.out.2020.

BIANCHI, Enzo. *Simplesmente irmãos. Evento franciscano da Ordem Franciscana Secular da Itália*. Padova, 28 maio 2010. Disponível em <http://www.sanbernardocomasina.it/it/la-parola/per-riflettere/413-le-radici-e-il-paradigma-della-fraternità-universale.html> Acesso em: 23.out.2020.

CASSESE, Sabino. *La democrazia e i suoi limiti*, Milano: Mondadori, 2017.

CROUCH, Colin. *Post-democracy. After the crises*, Hoboken - New Jersey (USA): Wiley & Sons, 2020.

GANDHI, Mohandas K. *Autobiografia: Minha vida e minhas experiências com a verdade*, São Paulo: Palas Athena, 2019.

GERLACH, Walther. *And the Witnesses were Silent: The Confessing Church and the Jews*, Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 2000.

GIORDANI, Igino. *La rivolta morale*, Roma: Capriotti, 1945.

HARARI, Yuval N. *21 lições para o século XXI*, São Paulo: Editora Schwarcz, 2018.

HARVEY, David. *La crisi della modernità*, Milano: Il Saggiatore, nuova edizione, 2010.

KRUGMAN, Paul. *Arguing with Zombies. Economics, politics, and the fight for a better future*, New York: W.W. Norton & Company 2020.

KUNDERA, Milan. *A Oeste apreendidos ou a tragédia da Europa Central*, no «New Tópicos», janeiro-março 1984, n. 9, p. 48 in CRAINZ, Guido. *Dolore e esilio. Istria e le memorie divise dell'Europa*, Roma: Donzelli, 2005, p. 10.

LEVITSKY, S. – ZIBLATT, D. *Como as democracias morrem*, Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LUBICH, Chiara. *La fraternità in politica: utopia o necessità*, in «Nuova Umanità», n. XXVI (2004/6), 156, Roma: Città Nuova Editrice.

\_\_\_\_\_. *Fraternità e pace per l'unità dei popoli*, in «Nuova Umanità», n. XXXVII (2015/1), 217, Roma: Città Nuova Editrice.

MANDELA, Nelson. *Long walk to freedom: The autobiography of Nelson Mandela*, Boston (USA): Little Brown and company, 2008.

MOUNIER, Emmanuel. *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Bari: Ecumenica Edizioni, 1984



ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração do Comitê para os Direitos Humanos de 1982*; Disponível em: <https://archive.unric.org/it/component/content/article/15-human-rights/54-dichiarazione-sui-diritti-dei-popoli-indigeni>. Acesso em 02 de novembro 2020.

PRIETO, Antonio M.. *Justicia Relacional y Fraternidad*. In: BAGGIO, A.M.; COSSEDU, A.; PRIETO, A. M. *Fraternidad y Justicia*. Granada: Comares, 2012, p. 55-89.

\_\_\_\_\_. *Repensar la justicia social. Enfoque relacional, teoría de juegos y relaciones laborales en la empresa*. Pamplona: Thomson-Aranzadi, en la colección The Global Law Collection, 2008.

SHANKAR JHA, Prem. *Il caos prossimo venturo. Il capitalismo contemporaneo e la crisi delle nazioni*, Padova: Neri Pozza, 2015.

RATZINGER, Joseph. *La fraternità cristiana*, Brescia: Edizioni Queriniana, 2005.

\_\_\_\_\_. *Carta Encíclica Caritas in Veritate*, Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2009.

RECALCATI, Massimo. *Patria senza padri. Psicopatologia della politica italiana*, Roma: Minimum fax, 2013.

\_\_\_\_\_. *Il gesto di Caino*, Torino: Einaudi, 2020.

REMOTTI, Francesco. *Contro l'identità*, Roma-Bari: Laterza, 2013.

RIFKIN, Jeremy. *The Green New Deal: why the fossil fuel civilization will collapse by 2028, and the bold economic plan to save life on earth*, New York: St. Martin's Press, 2019.

ROMONDIA, Francesco. *Democrazia e accesso ai consumi nel secondo dopoguerra in Italia e Germania (1945-1969)*, Raleigh (North Carolina – USA): Lulu.com, 2015.

RUNCIMAN, David. *How democracy ends*, New York: Basic books, 2018.

## A Ética do Discurso Habermasiana: novo paradigma na sociedade moderna

Ana Paula Cavalcante Luna de Andrade<sup>39</sup>

Fernando Gomes de Andrade<sup>40</sup>

### RESUMO

No presente artigo desenvolvemos a Ética do Discurso no pensamento de Habermas como uma tentativa de recuperar a intersubjetividade perdida durante a modernidade e o desaparecimento da solidariedade entre os sujeitos, ambas enfraquecidas pelo crescimento da racionalização do mundo da vida. Na Ética do Discurso os sujeitos capazes de linguagem e ação assumem o compromisso de dotar o uso da linguagem de uma dimensão ética. Verifica-se as contribuições tecidas por Karl-Otto Apel e sua fundamentação pragmático-transcendental. Ambos os autores têm como ponto principal e comum a tentativa de ultrapassar a posição estéril que se coloca entre um universalismo abstrato e um relativismo moral. Analisa-se a ótica habermasiana em relação à ética kantiana na reformulação do imperativo categórico. São tecidas as características fundamentais da ética do discurso em seus aspectos deontológicos, cognitivos e universais. Adentra-se na formação moral dos falantes e verifica-se as validades das proposições morais calcadas numa perspectiva intersubjetiva.

**Palavras-chave:** Ética do discurso, intersubjetividade, modernidade.

### 1. Delineamentos da ética do discurso

A ética do discurso está inserida no projeto de reconstrução da modernidade mediante sua relação com a Teoria da Ação Comunicativa, esta última se enquadra como teoria crítica da sociedade. Em seu projeto de reconstrução da modernidade Habermas propõe uma transformação cultural uma vez que deve ser situado como continuação da modernidade, o qual entende não ter exaurido todas as suas

---

<sup>39</sup> Doutoranda em Ciências da Religião pela UNICAP e Mestre em Filosofia pela UFPE. Professora de Filosofia no Centro Universitário Tabosa de Almeida. Pesquisadora do IEA Asces-Unita. E-mail: analuna@asces.edu.br

<sup>40</sup> Doutor em Direito pela Universidade de Lisboa (FDUL) e Mestre em Direito Público pela UFPE. Professor Adjunto na Universidade de Pernambuco (UPE). Pesquisador do IEA Asces-Unita. E-mail: fernandoandrade@asces.edu.br.

potencialidades, é um “projeto inacabado” que ele deseja reconstruir, sobre bases democráticas e assentado numa racionalidade (comunicativa) intersubjetiva.

O desenvolvimento da modernidade acarreta a cientificização da vida humana, pois a civilização é fortemente influenciada pela racionalidade científica; entretanto, Habermas entende que a razão não pertence apenas aos que de certo modo a reduziram no campo científico ou técnico, a razão, na perspectiva habermasiana, pertence a todos os homens capazes de linguagem e ação que mediante um discurso racional fazem uso de um ponto de vista normativo e situam-se numa perspectiva ética.

A necessidade de formular uma teoria normativa da sociedade vem como conseqüência das análises realizadas por Habermas acerca da colonização do mundo da vida pelo sistema. O mundo da vida perde a sua principal função que é a de possibilitar a integração social. A problemática existente na ética do discurso, refere-se a saber de que modo uma cultura moral pode possibilitar aos homens a força individual de relacionar as suas vivências em meio a um espaço público democrático.

A ética do discurso pode ser entendida como uma tentativa de recuperar a intersubjetividade perdida durante a modernidade e o desaparecimento da solidariedade entre os sujeitos, ambas enfraquecidas pelo crescimento da “racionalização” do mundo da vida no Ocidente<sup>41</sup>.

A ética do discurso<sup>42</sup> surge na teoria de Habermas como referência principal para a articulação normativa nas sociedades modernas<sup>43</sup> que encontra na linguagem argumentativa os procedimentos necessários para fundamentar de modo racional as normas morais; porém, a ética do discurso, não encontra-se reduzida apenas ao nível normativo, posto ser um procedimento pelo qual se torna possível equacionar os conflitos no contexto interativo do agir<sup>44</sup>. “A ética do discurso entende-se como tentativa de repensar a racionalidade do ético numa civilização profundamente marcada pela racionalidade própria às ciências modernas”<sup>45</sup>.

---

<sup>41</sup> HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 119.

<sup>42</sup> Segundo STRIEDER, *Ética na vida e no trabalho*, p. 175: “A ‘ética do discurso’ é uma ética de convenção baseada no diálogo de iguais para iguais. Propõe que, diante da problemática ética os parceiros se reúnam e dialoguem propondo argumentos e contra-argumentos até se estabelecerem os procedimentos éticos a serem seguidos por todos os participantes de diálogo”.

<sup>43</sup> Esta preocupação relativa a questão da normatividade social podemos considerar como um legado da passagem de Habermas pela Teoria Crítica, centrado na busca da inacabada racionalidade prática do projeto da ilustração.

<sup>44</sup> Cf: PIZZI, *Ética do discurso: a racionalidade ético-comunicativa*, p. 79.

<sup>45</sup> OLIVEIRA, *Ética e Racionalidade Moderna*, p. 9.

Os sujeitos capazes de linguagem e ação na ética do discurso assumem o compromisso de dotar o uso da linguagem de uma dimensão ética, ou seja, quando o falante diz alguma coisa gera expectativas no ouvinte e se compromete a se conduzir de acordo com aquilo que proferiu, caso contrário incorrerá no insucesso, perderá a credibilidade e romperá a comunicação.

No discurso, portanto, os falantes devem assumir a responsabilidade de justificar e tornar claro as normas mediante as quais conduziram seus atos de fala estabelecendo, assim, um comprometimento ético. Como já referimos no capítulo anterior, J. L. Austin, afirma que quando dizemos algo, fazemos alguma coisa, realizamos um “ato de fala”, no qual é exposto uma promessa, com a qual nos comprometemos de modo efetivo. É preciso ressaltar que para Apel a ética discursiva dirige ao discurso argumentativo como forma de fundamentar concretamente as normas de consenso<sup>46</sup>.

Em toda a obra habermasiana encontramos a preocupação com a ética, afirmação esta que se verifica em “Mudança estrutural da Esfera Pública” onde pretende estabelecer mediante a análise do espaço público burguês, nos seus contextos históricos, a pretensão de uma formulação primeira de uma ética comunicativa, que mediante ao conteúdo normativo das pressuposições pragmáticas da argumentação seja capaz de obter um princípio moral universal. E “Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio”, mas é assumida e apresentada de maneira clara na “Teoria da Ação Comunicativa” e em “Consciência Moral e Agir Comunicativo”, neste último aborda a ética como tema nuclear, e expressa a idéia que as questões práticas são suscetíveis de verdade e ainda que a legitimação de uma norma deriva do fato desta ter sido obtida em circunstância democráticas, num discurso argumentativo.

Salientamos ainda a obra “Comentários à Ética do Discurso” como importante subsídio teórico para compreensão deste tema no pensamento de Habermas<sup>47</sup>; neste sentido, a proposta de uma ética comunicativa deve ser entendida em contextualização com toda a obra deste autor.

---

<sup>46</sup> Cf: APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 147.

<sup>47</sup> OLIVEIRA, *Ética e Racionalidade Moderna*, p. 13 discorre que: “Habermas considera a situação da ética atual a partir de sua interpretação do processo de modernização das sociedades ocidentais elaboradas em confronto com a análise dos processos de modernização em Max Weber”.

Doravante verificaremos as contribuições teóricas de Karl-Otto Apel que na sua pragmática transcendental exerceu grande influência no desenvolvimento do pensamento habermasiano<sup>48</sup> na construção da ética do discurso, bem como a influência da ética de Kant e as críticas a esta ética tecidas por Hegel, na formulação do ideal ético presente na *Teoria da Ação Comunicativa* proposta por Habermas.

## **2. Karl-Otto Apel e a fundamentação pragmático-transcendental: contribuições à Ética do Discurso**

Apel e Habermas a partir dos anos setenta iniciaram juntos a constituição de um programa que pudesse fundamentar uma ética cuja base estaria assentada nos pressupostos da comunicação; ambos têm como ponto principal a tentativa de ultrapassar a oposição estéril que se coloca entre um universalismo abstrato e um relativismo moral.

A filosofia de Apel pode ser definida como uma pragmática transcendental da linguagem a qual relaciona o posicionamento da filosofia transcendental com o posicionamento da lógica da argumentação. Essa afirmação se refere ao caráter de intermediação existente entre a filosofia transcendental de Kant e da filosofia analítica com a qual Apel intenta esboçar seu propósito de produzir a transformação semiótica da filosofia transcendental.

A pragmática transcendental da linguagem busca refletir acerca das condições de um conhecimento verbalmente formulado e dessa forma válido sob uma perspectiva intersubjetiva. A pragmática transcendental almeja abordar o problema da ética filosófica na tentativa de ultrapassar, de modo definitivo, o relativismo moral, para tal empreendimento há a renovação do modo de fundamentação transcendental utilizando-se dos meios escritos pela pragmática lingüística; tal mudança segue mediante o fato de, por um lado, se sustenta o critério metodológico da reflexão sobre as condições de possibilidade (referindo-se a Kant), mas também situada no plano lingüístico da linguagem, bem como em sua dimensão pragmática correspondendo ao nível das relações existentes entre os signos lingüísticos e seus usuários e intérpretes<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> HABERMAS, *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*, p. 22 expõe que: “Dentre os meus colegas vivos, não há nenhum com quem eu tenha aprendido tanto quanto aprendi com meu amigo Karl-Otto”.

<sup>49</sup> Para Apel, somente uma filosofia transcendental, transformada semioticamente, pode compreender que as colocações hermenêuticas dos problemas têm sua origem no interesse pelo acordo que é

Apel tem como ponto de partida os *a priori* necessários a toda e qualquer comunicação racional, ou seja, a toda a argumentação. Para tanto desenvolve um modo de argumentação transcendental que possui como base os aspectos pragmáticos da linguagem, utilizando o conceito de *contradição performativa* a qual possibilitará verificar a contradição produzida entre aquilo que se afirma num ato de fala e a própria ação que é afirmada, que não era possível deixar de admitir sem cair em contradição e sem se auto-excluir da discussão, portanto, a contradição performativa servirá como identificador dos pressupostos sem os quais a argumentação não faria sentido.

Nessa perspectiva, Apel acredita na possibilidade de reconstruir um sistema de regras capazes de serem apresentadas como pressupostos de toda argumentação, portanto, o princípio da universalização estaria presente nesses pressupostos.

É em Apel que Habermas procura o fundamento para a ética da comunicação que tem a capacidade de elucidar as exigências de validade que emitimos ao produzirmos os atos de linguagem os quais supõem uma norma.

Tanto Apel quanto Habermas consideram o princípio de universalização a partir do imperativo categórico kantiano buscando a sua reformulação em bases comunicativas; inspirados na teoria dos atos da fala, o primeiro com a pragmática - transcendental e o segundo com a pragmática - universal, buscam fundamentar o princípio da universalização.

Habermas apesar de algumas divergências, considera o projeto de Apel um dos principais contributos para a sua teoria da ação comunicativa e expressa que o argumento pragmático - transcendental consegue provar que o princípio de universalização encontra-se implicado pelos pressupostos da argumentação, segundo ele: “Cabe sobretudo a K. O. Apel o mérito de haver desobstruído a dimensão entrementes soterrada da fundamentação não dedutiva das normas éticas básicas. Apel renova o modo de fundamentação transcendental com os meios fornecidos pela pragmática lingüística”<sup>50</sup>. Eles concordam que as regras argumentativas não são apenas convenções linguísticas, mas regras universais. Logo o princípio de

---

complementar ao interesse científico do conhecimento: estabelecida como sujeito do conhecimento – enquanto função mediada por signos – a comunidade comunicativa, a filosofia transcendental, semioticamente transformada, supera o solipsismo metódico da teoria tradicional do conhecimento segundo o qual somente podemos pensar os outros homens e suas ações comunicativas como objetos (com os quais podemos entrar na relação empática de maneira superior) de um sujeito isolado do conhecimento. Cf: APEL, *A transformação da filosofia*, p. 93.

<sup>50</sup> HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 102.

universalização exerce, a função de regra argumentativa que possibilitará atingir o consenso.

### 3. A ótica de Habermas em relação à ética kantiana

Habermas nas primeiras páginas em “*Comentários à Ética do Discurso*”, esboça a sua tentativa juntamente com Karl-Otto Apel de reformular a teoria kantiana da moral, “tendo em vista a questão da fundamentação de normas através de meios da teoria da comunicação”<sup>51</sup>.

Habermas, ao iniciar a sua explicação referente a “o que significa a ética do discurso?” enfoca a necessidade de esclarecer aos leitores o caráter deontológico, cognitivista, formalista e universalista da ética kantiana.

Mas antes, é mister recordar outra tradição ética que como a tradição kantiana se apresenta como uma das mais consideradas e importantes do ocidente que é a tradição clássica, aristotélica. A isto refere-se Siebeneichler “as éticas clássicas estruturam-se numa base ampla, referindo-se às questões da vida moral em geral, incluindo tudo aquilo que se pode chamar de ‘vida boa’, ‘felicidade’ (Aristóteles) ou ‘bem comum’ (Tomás de Aquino)”<sup>52</sup>.

Enquanto a ética kantiana diz respeito a problemas da ação correta ou justa, nessa perspectiva reduz o conceito de moral, prendendo-se aos juízos éticos normativos que encontram fundamentação racional; “Os juízos morais explicam como os conflitos de conduta podem ser contornados com base num acordo de motivação racional”<sup>53</sup>. Habermas segue a linha kantiana mesmo ciente das limitações que ela possui, propondo-lhe uma reconstrução.

É preciso, antes de adentrarmos na perspectiva de Habermas em relação à ética kantiana, nos referirmos à crítica de Hegel tanto à ética clássica (Tanto aristotélica quanto tomista) quanto à ética kantiana, referindo-se à moral da felicidade e do dever.

No conceito hegeliano:

Opõe-se ao universalismo abstrato da justiça, tal como ele é formulado nas abordagens individualistas da modernidade, no direito natural racional e na ética kantiana; rejeita, de igual forma, e com

<sup>51</sup> HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 13.

<sup>52</sup> SIEBENEICHLER, *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*, p. 139.

<sup>53</sup> HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 15.

determinação, o particularismo concreto do bem-estar geral, tal como se enuncia na *polis*-ética de Aristóteles ou na ética do bem tomista. A ética do discurso recupera esta intenção fundamental de Hegel para a redimir por processos kantianos<sup>54</sup>.

A ética do discurso habermasiana utiliza a teoria moral de Kant, mas a reformula, ou seja, é um moral preocupada com a fundamentação de normas aplicando elementos da teoria da comunicação, que também recorre ao pensamento de Hegel que contribui no sentido de interpretação intersubjetiva do imperativo categórico de Kant.

Habermas considera que a ética do discurso utiliza a teoria de Hegel do reconhecimento para ler de modo intersubjetivista o imperativo categórico, sem pagar por isso o preço de uma dissolução historicista da moralidade nos costumes<sup>55</sup>.

Propondo a reformulação do imperativo categórico kantiano, Habermas entende que no lugar de propor a todos os demais como válidas uma máxima que eu quero que opere como lei universal, tenho que apresentá-la à consideração dos outros a fim de comprovar discursivamente sua aspiração de universalidade; o peso se transporta desde aquilo que cada um pode querer sem contradição alguma como lei geral, ao que todos de comum acordo querem reconhecer como norma universal<sup>56</sup>.

Na perspectiva habermasiana, o imperativo categórico kantiano se transforma em um princípio que possibilita o consenso, buscando a universalização da ações e dos interesses ambos conduzidos pelo “bem comum”. O princípio fundamental da ética do discurso é que uma norma somente pode ter validade quando todas as pessoas que toca conseguem entrar em acordo enquanto participantes de um discurso prático em que esta norma é válida<sup>57</sup>. Os enfoques kantianos estão presentes na ética do discurso, concedendo a está as suas principais características.

### 3.1 Características da ética do discurso

Os aspectos deontológicos, cognitivos, formais e universais, são considerados por Habermas como propriedades da ética do discurso. Nas suas análises referentes aos quatro níveis teóricos suscitados pela proposta kantiana da fundamentação da

---

<sup>54</sup> HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 20.

<sup>55</sup> HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 101.

<sup>56</sup> Cf: HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 88.

<sup>57</sup> HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 116-118.



moral, enfatiza que estes se deixam derivar do princípio moral fundamentado na ética do discurso<sup>58</sup>.

Habermas considera no aspecto de uma ética deontológica a validade moral das obrigações ou das normas de conduta, o dever-ser, ou seja, a questão é a de analisar a validade das ações humanas em relação às normas, ou, a validade das normas com certos princípios, “esta compreende a correção das normas ou das obrigações em analogia com a verdade de uma proposição assertória”<sup>59</sup>, sua preocupação está centrada na retidão onde a obrigatoriedade das normas está respaldada pela justiça.

A ética cognitivista, por sua vez, cabe a tarefa de responder à questão de como se podem fundamentar afirmações normativas, sendo este o ponto inicial da ética do discurso. Ela recorre à formulação de razões argumentativas que fundamentam as pretensões de validade normativa e encontram-se apoiadas na lógica do discurso como também na teoria consensual da verdade, contrapondo-se assim ao cepticismo ético, aclarando como os juízos morais podem ser fundamentado.

Nos diz Habermas: “Com efeito, toda a teoria do desenvolvimento da capacidade de juízo moral tem que pressupor como dada a possibilidade de distinguir entre juízos morais corretos e errados.”<sup>60</sup> Assim todas as questões práticas podem ser resolvidas mediante a validade intersubjetiva das normas.

Habermas denomina de ética universalista contrapondo-se ao relativismo ético<sup>61</sup> aquela “que afirma que este princípio moral (ou um idêntico) não exprime apenas as intuições de dada cultura ou de dada época, mas tem também uma validade geral”<sup>62</sup>, logo, este principio moral de validez universal pretende não ser vulnerável ao relativismo cultural e histórico.

O princípio da universalização das normas tem como expressão a vontade universal e como características, o interesse comum a todas as pessoas atingidas, a aprovação geral e o reconhecimento intersubjetivo, onde os interesses particulares devem coincidir com a vontade geral. É importante que as normas sejam aceitas por todos as pessoas envolvidas na argumentação e que não haja nenhum tipo de constrangimento ou coação.

---

<sup>58</sup> HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, p.147.

<sup>59</sup> Cf: HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 15.

<sup>60</sup> HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 149.

<sup>61</sup> O relativismo ético afirma que os juízos morais são válidos quando medidos pelos valores culturais.

<sup>62</sup> Cf: HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 16.

Em relação à ética formalista ou seja aquela que assinala como válidas normas de conduta capazes de serem universalizadas, onde aqueles que são providos de razão devem ser capazes de almejar aquilo que é moralmente justificado, ou seja, esta ética busca as condições para que uma ação possua dignidade moral mediante a justificação da validade das normas e a sua aceitação. Habermas a relaciona com a escolha de Kant ao formular o seu “imperativo categórico” (caracterizando como válidas normas de ação universalizáveis)<sup>63</sup>; a posição defendida por Habermas e Apel tem como vantagem que suas “suposições básicas de ordem cognitivista, universalista e formalista se deixam derivar do princípio moral fundamentado pela ética do discurso”<sup>64</sup>.

Entretanto, em sua ética do discurso, substitui o imperativo categórico pelo método da argumentação moral, formulando o princípio “D”, assim explicitado por Habermas: “As únicas normas que têm o direito a reclamar validade são aquelas que podem obter a anuência de todos os participantes envolvidos num discurso prático”<sup>65</sup>. Portanto, o princípio kantiano é reformulado e transformado em regra de argumentação do discurso prático, que tem como função e conteúdo, justificar as normas éticas quando estas se tornam aceitas na comunidade de sujeitos que se encontram em diálogo e em consenso.

Desse modo explicado por Habermas o imperativo categórico passa a ser, na ética do discurso, o princípio de universalização “U”:

O imperativo categórico desce ao mesmo tempo na escala, transformando-se num princípio de universalização “U”, que nos discursos práticos assume o papel de uma regra de argumentação: no caso das normas em vigor, os resultados e as conseqüências secundárias, provavelmente decorrentes de um cumprimento geral dessas mesmas normas e a favor da satisfação dos interesses de cada um, terão de poder ser aceites voluntariamente por todos<sup>66</sup>.

Nessa perspectiva, o princípio de universalização “U” é deduzido inicialmente dos pressupostos do discurso argumentativo; possibilita chegar a uma ética discursiva partindo de ações comunicativas e não monológicas. Habermas considera que

---

<sup>63</sup> Comentários a ética do discurso. Pág. 15 “age só pela máxima que se possa transformar ao mesmo tempo, por ação de teu desejo, em lei geral!”. Cf: SIEBENEICHLER, *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*, p. 139-140.

<sup>64</sup> HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 147.

<sup>65</sup> HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 16.

<sup>66</sup> HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 16.

unicamente um processo de entendimento intersubjetivo pode conduzir a um acordo que seja de caráter reflexivo, só então os participantes podem saber que estão conjuntamente convencidos acerca de algo<sup>67</sup>.

### 3.2 O método do discurso prático referido em “D”

O método do discurso prático propõe que os intervenientes ao argumentarem devem partir do princípio estabelecido, em regra, de que todos os participantes em questão tomam parte, ao passo que se apresentam como sujeitos livres e iguais, que buscam de modo cooperante a verdade, onde somente interessa a força do melhor argumento.

Habermas afirma que o discurso prático é visto como uma forma exigente da formação argumentativa da vontade, este deve garantir, exclusivamente “em função dos pressupostos gerais da comunicação, a correção (ou justiça) de todo o consenso normativo possível sob essas condições”<sup>68</sup>.

Habermas ainda, nos diz que por outro lado ainda é possível conceber o discurso prático “como um processo de comunicação que, pela sua forma, exorta todos os intervenientes a uma assunção simultânea dos papéis ideais”<sup>69</sup>, transforma neste sentido a assunção dos “papéis ideais” propostos por Mead que “era efetuada por cada indivíduo de forma *particular e privatim*, num acontecimento *público* em que todos intervêm de forma conjunta e intersubjetiva”<sup>70</sup>.

Em suma, o princípio “D” exprime que apenas podem ser consideradas válidas as normas que encontrem o assentimento de todos os intervenientes enquanto participantes de um discurso prático, isto é, que as normas morais unicamente podem ser válidas se puderem fundamentar-se com boas razões; porém, para que este princípio “D” tenha possibilidade de operacionalidade, ou melhor, seja operativo, necessitamos, segundo Habermas, de uma regra de argumentação que permita esclarecer quando as normas morais podem ser fundamentadas moralmente, trata-se do princípio de universalização “U”, dito em outras palavras: “Toda norma válida tem que preencher a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância universal, para a satisfação dos

---

<sup>67</sup> HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 88.

<sup>68</sup> HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 17.

<sup>69</sup> HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 17.

<sup>70</sup> HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 18.

interesses de todo indivíduo possam ser aceitas sem coação por todos os concernidos”<sup>71</sup>.

O Discurso prático, “D”, torna possível a existência de “U”, que expressa o conteúdo normativo de um processo de formação discursiva da vontade, e este deve ser distinguido dos conteúdos da argumentação.

A ética do discurso, na utilização dos princípios “U” e “D” privilegia aspectos de juízos morais válidos que tenham possibilidade de servir como referência normativa do percurso de desenvolvimento da capacidade de Juízo moral.

### **3.3 A formação Moral dos Falantes**

Em *Consciência moral e agir comunicativo*, o estudo da teoria moral expressa nessa obra, enfoca uma racionalidade processual que está permeada pela força do melhor argumento, o “ponto de vista” moral nessa perspectiva é orientado para intercompreensão e encontra-se ligado a racionalidade comunicativa.

No entanto é importante salientar que para que os sujeitos sejam capazes de julgar moralmente uma norma estes necessitam ter passado pelo processo de desenvolvimento moral que se inicia na infância, passando pela adolescência até a idade adulta.

No intuito de verificar este processo natural de desenvolvimento, Habermas recorre às pesquisas realizadas por Lawrence Kohlberg que provém da epistemologia genética desenvolvida por Piaget na tentativa de reconstruir a lógica evolutiva que adere a capacidade de juízo moral, se depara em correspondência com a ética discursiva.

A teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg enfatiza a distinção entre três níveis do desenvolvimento humano, quais sejam: pré-convencional, convencional e pós-convencional.

No nível pré-convencional encontram-se os dois primeiros estágios, período no qual se apresenta uma perspectiva egocêntrica nas interações das crianças. No nível convencional já se estabelece a formação de papéis sociais; no indivíduo os valores culturais normativos de uma comunidade de vida se encontram mais além dos membros que a compõe. Nesta etapa a cooperação social viria motivada por um bem comum. Finalmente, no nível pós-convencional, o sujeito social precisa de novos

---

<sup>71</sup> HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 147.

conceitos universais de conduta, tais como a justiça, para ordenar suas noções morais; nesse viés, os conflitos tendem a ser resolvidos considerando-se a perspectivas dos falantes e do mundo. Habermas assumirá esta formulação de uma moral pós-convencional para delimitar seu paradigma comunicativo onde o sujeito racionalmente adere às normas.

Os níveis supramencionados possuem dois estágios cada um, refletindo a evolução sócio-moral do sujeito; em tais níveis, os sujeitos estabelecem de modo recíproco a interação que os insere paulatinamente no processo de desenvolvimento da consciência moral.

Habermas, mediante este estudo, pretende apresentar como é que, ao seguir a lógica evolutiva da consciência moral reconhecemos as características gerais da ética do discurso a qual entende que cada estágio representa um processo de construção que tematiza e problematiza a validade de uma norma.

### **3.4 As validades das proposições morais calcadas numa perspectiva intersubjetiva**

Podemos afirmar que a argumentação tem como objetivo a busca de tornar estável um consenso fundamentado pela determinação da validade das proposições.

Habermas tem como alvo de preocupação sobre a ética o problema da universalidade das normas, por isso recorre, como vimos, ao imperativo categórico kantiano (pelo caráter universal que ele possui) na busca pela validação de normas, entretanto faz uma releitura tomando como base sua teoria da ação comunicativa.

Nessa perspectiva a contribuição de Kant, na interpretação de Habermas, verifica-se na afirmação de que as normas só apresentam validade quando expressam uma vontade universal, ou seja, para que uma norma seja considerada válida a mesma deve obter o reconhecimento de todos. Rauber confirma nossa afirmação ao expor que: "A universalidade na proposta habermasiana de fundamentação racional da ética, da mesma forma que em Kant, é condição de validade das normas morais, pois as normas que não encontrarem o assentimento de todos os possíveis concernidos serão excluídas como inválidas"<sup>72</sup>. Portanto somente podem pretender ser válidas as normas que nos discursos práticos possam suscitar a aprovação de todos os interessados.

---

<sup>72</sup> RAUBER, *O Problema da Universalização em Ética*, p. 74.

A ética do discurso vai além do pensamento kantiano, pois para Kant a validade das normas permanecem no caráter subjetivo e monológico, enquanto que Habermas defende uma interação entre todos os participantes. “Para Habermas, o princípio de validação das normas regra argumentações entre participantes diferentes de uma ação interativa”<sup>73</sup>, compreende ainda que para a validação de normas morais não basta apenas a universalização pois haveria um risco de mesmo ao agir corretamente fossem legitimadas normas de ação imorais. Segundo Rauber:

Se a universalização fosse o único critério para a validação de normas morais, então normas inaceitáveis também poderiam ser legitimadas. Este risco é evitado pela ética do discurso na medida em que ela transfere o procedimento de validação de normas morais, do sujeito solipsista, para a comunidade do discurso de todos os sujeitos capazes de linguagem e ação<sup>74</sup>.

Para se chegar ao consenso é preciso que haja, a participação de todos num empenho cooperativo, que em meio a um processo intersubjetivo voltado para a compreensão os participantes sejam capazes de perceber que todos de modo comunitário estejam convencidos sobre algo. Com isso, há uma reformulação do imperativo categórico, cujo foco não mais está assentado no sujeito solipsista, mas põe a argumentação como esforço comunitário, portanto, para que uma norma seja considerada válida (ou não) é necessário que haja um consenso obtido entre os sujeitos capazes de linguagem e ação.

Nesse contexto Habermas faz referência a três distinções que separam a ética do discurso e Kant (não obstante seus aspectos comuns), quais sejam:

a) A ética do discurso renuncia à diferenciação categorial entre mundo do inteligível a qual estão presentes o dever e a vontade livre e o mundo do fenomenal o qual engloba “as inclinações, os motivos meramente subjetivos e também as instituições do Estado e da sociedade”<sup>75</sup>, dessa forma abandona a teoria-dos-dois-mundos. Segundo Habermas:

A necessidade como que transcendental, sob a qual os sujeitos direcionados para a comunicação se orientam por pretensões de validade, só se torna perceptível no imperativo de falar e de agir sob pressupostos idealistas. O hiato entre o inteligível e o empírico é

---

<sup>73</sup> OLIVEIRA, *Ética e Racionalidade Moderna*, p. 22.

<sup>74</sup> RAUBER, *O Problema da Universalização em Ética*, p. 74.

<sup>75</sup> HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 23.

atenuado por uma tensão que se torna, ela própria, perceptível na força factual das assunções contra-factuais no interior da prática comunicativa do dia-a-dia<sup>76</sup>.

O conhecimento para Kant inicia pela experiência, embora entendesse que nem tudo seria originado da experiência; existem conhecimentos “ *a priori* e distinguem-se dos empíricos, que possuem suas fontes, *a posteriori*, ou seja, na experiência”<sup>77</sup>.

b) Como já afirmado anteriormente, a ética do discurso sobrepuja o imperativo categórico kantiano simplesmente interior e monológico mediante “o qual cada indivíduo empreenderia *in foro interno* (...) a avaliação das suas máximas de conduta”<sup>78</sup> enquanto Habermas defende uma interação entre todos os participantes quando explica que “a ética do discurso conta com uma conciliação acerca da capacidade de generalização de interesses unicamente enquanto resultado de um discurso público organizado intersubjetivamente”<sup>79</sup>, ou seja, as questões morais são solucionadas em meio a uma comunidade de comunicação por meio da razão dialógica.

c) Por fim, a ética do discurso objetiva solucionar a questão referente ao problema da fundamentação, o qual Kant “se esquivava mediante a referência a um fato da razão – à experiência do ser-compelido através do dever - passando essa solução pela abstração de “U”, a partir dos pressupostos gerais da argumentação”<sup>80</sup>.

Habermas, na tentativa de comprovar como o princípio da universalização, o qual funciona como regra da argumentação, é implicado por pressuposições da argumentação em geral, diz que toda pessoa que participa nos pressupostos comunicativos gerais e necessários do discurso argumentativo, e que sabe o significado que tem justificar uma norma de ação, tem que presumir implicitamente a validade do postulado de universalidade<sup>81</sup>.

Em Habermas, a fundamentação da ética do discurso exige:

<sup>76</sup> HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 23.

<sup>77</sup> KANT, *Crítica da razão pura*, p. 51.

<sup>78</sup> HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 23.

<sup>79</sup> HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 23.

<sup>80</sup> HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 23.

<sup>81</sup> HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 109-110.

1. A presença de um princípio generalizador (de universalização) que atue como regra da argumentação;
2. A identificação dos pressupostos da argumentação em geral inevitáveis e de conteúdos normativos;
3. A representação explícita desse conteúdo normativo, ou seja, as regras do discurso;
4. A prova da existência de uma relação de implicações materiais entre (3) e (1), em relação com a idéia da justificação de normas<sup>82</sup>.

### 3.5 O consenso obtido entre os sujeitos em diálogo

O princípio de universalização da ética é um requisito prévio e necessário da ética do discurso, uma vez que leva os sujeitos a uma disponibilidade ao diálogo e ao entendimento mútuo, daí a expressão “dialógico”, pressuposto indispensável para se chegar ao consenso, pois todos os sujeitos devem ter lugar na ação comunicativa (em condições de igualdade, reciprocidade e livre de qualquer coação).

Tal diálogo é conseguido mediante a racionalização nele praticada, dessa forma a ética do discurso defende que uma norma só terá validade quando todos aqueles envolvidos no diálogo estiverem de acordo, na perspectiva de participarem de um discurso prático onde tal norma aludida é válida.

É importante frisar que Habermas considera que a relação entre os falantes é inerente à própria essência da linguagem, preocupa-se em meio a um discurso prático com o fundamento de validade das normas a qual aderem os sujeitos nela inseridos favorecendo o reconhecimento intersubjetivo, não excluindo os sujeitos históricos.

Habermas se distancia de Kant quando substitui, como vimos anteriormente, a consciência moral solipsista e monológica pelos sujeitos participantes em uma relação dialógica, pelos sujeitos concretos e históricos, é neste ponto que se chega ao âmago da interação da teoria da ação comunicativa e conseqüentemente na ética do discurso. Insiste ainda que apenas uma participação efetiva de cada sujeito envolvido é capaz de prevenir possíveis deformações de perspectiva na interpretação dos interesses pessoais pelos demais<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 119-120.

<sup>83</sup> HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 88 refere: “Ao invés de prescrever a todos os demais como válida uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho que apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade. O peso desloca-se daquilo que cada (indivíduo) pode querer sem contradição



Em efeito, a lógica do discurso, bem como o procedimento argumentativo já apresentado, tem por finalidade estabelecer normas objetivas e universais obtidas pelo consenso, onde prevalece a força do melhor argumento. Tais normas serão corretas quando alcançarem um consenso fundado, quer dizer, quando certas condições presentes nas regras de argumentação forem satisfeitas acerca de sua pretensão problematizada.

Uma ética que tenha a intenção de ser uma ética comunicativa deve ter como base o seguinte princípio: apenas pode reclamar validade aquelas normas em que todos os interessados concordam (ou concordariam) sem coação, caso participassem (ou fossem levados a participar) num processo de formação discursiva de vontade<sup>84</sup>. “O consenso que se procura no plano discursivo depende, por um lado, do `sim´ ou do `não´ insubstituíveis de cada indivíduo e, por outro lado, da superação da perspectiva egocêntrica.”<sup>85</sup> Este consenso, portanto, é obtido mediante uma vontade racional. A universalidade das normas calcadas no consenso estão ligadas à racionalidade.

Podemos afirmar que o “consenso fundado”, deve ser entendido no sentido de forças ilocucionárias de atos de fala que venham a ser utilizados para a coordenação de planos de diferentes atores<sup>86</sup>. Habermas objetiva, mediante uma discussão racional livre e comunicativa que os sujeitos cheguem ao consenso.

### **Considerações finais**

Habermas desenvolve a *Ética do Discurso* como parte de sua crítica da modernidade que tem a sua fundamentação no entendimento mútuo mediado pela linguagem voltado para o consenso.

A *Ética do discurso* pode ser entendida como uma tentativa de recuperar a intersubjetividade perdida durante a modernidade e o desaparecimento da solidariedade entre os sujeitos, ambas enfraquecidas pelo crescimento da racionalização do mundo da vida. Ela se apresenta como principal referência para articulação normativa nas sociedades modernas que encontra na linguagem

---

como lei universal para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal”.

<sup>84</sup> HABERMAS, *A crise de legitimação no capitalismo tardio*, p. 115.

<sup>85</sup> HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 22.

<sup>86</sup> HABERMAS, *Direito e Democracia: entre faticidade e validade*, p. 54.

argumentativa os procedimentos necessários para fundamentar de modo racional as normas morais.

Os sujeitos capazes de linguagem e ação na Ética do Discurso assumem o compromisso de dotar o uso da linguagem de uma dimensão ética, ou seja, assumem a responsabilidade de justificar e tornar claro as normas mediante as quais conduziram seus atos de fala. Podemos afirmar que a Ética do Discurso se apresenta como uma ética da responsabilidade.

O princípio fundamental dessa ética é que uma norma somente pode ter validade quando todas as pessoas que toca conseguem entrar em acordo enquanto participantes de um discurso prático em que esta norma seja válida, portanto, Habermas propõe a reformulação do imperativo categórico kantiano e entende que no lugar de propor a todos os demais como válidas uma máxima que eu quero que opere como lei universal, tenho que apresentá-la à consideração dos outros a fim de comprovar discursivamente sua aspiração de universalidade.

Portanto, uma ética comunicativa dispõe que só pode reclamar validade aquelas normas em que todos os envolvidos tenham condições de concordar ou discordar sem coação no processo de formação discursiva de vontade.

### **Referências:**

APEL, Karl-Otto. **A transformação da filosofia**. São Paulo: Loyola, 2000.

APEL, Karl Otto. **Teoría de la verdad y ética del discurso**. Barcelona: Paidós, 1991.

HABERMAS, Jürgen. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre faticidade e validade**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa I**. Madrid : Taurus, 2003.

KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e Racionalidade Moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

PIZZI, Jovino. **Ética do discurso**: a racionalidade ético-comunicativa. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

RAUBER, Jaime José. **O Problema da Universalização em Ética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas**: razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

STRIEDER, Inácio. Ética na vida e no trabalho. **Revista Perspectiva Filosófica**. Vol. VII, nº 13, Jan.-Jun./2000.

VILLARROEL, Raúl. **Ética del Discurso**. Disponível em: [http://www.plataforma.uchile.cl/fb/cursos\\_trans/etica/unidad1/tema07/doc/discurso](http://www.plataforma.uchile.cl/fb/cursos_trans/etica/unidad1/tema07/doc/discurso). Acesso em: 23 Jan. 2007.

## Plausibilità scientifica della fraternità

Flavia Caretta <sup>87</sup>

### Introduzione

Si ritiene importante una riflessione sulla fraternità intesa come paradigma, modello di riferimento fondamentale, che affonda le sue radici nella Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948, che al primo articolo recita: “Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza”.

Nel mondo attuale, percorso da tensioni, contrasti, conflitti, sembra quanto mai urgente proporre la fraternità universale come categoria di pensiero e di azione nelle relazioni interpersonali e internazionali, come principio di orientamento per il superamento delle forti contraddizioni e delle nuove sfide che segnano la nostra epoca<sup>88</sup>.

È la fraternità che può far fiorire progetti e azioni nel complesso tessuto politico, economico, culturale e sociale del nostro mondo<sup>89</sup>.

Anche nell’ambito sanitario si deve riflettere con serietà su questa categoria, considerando che i vari ambiti del sociale sono strettamente interdipendenti: i sistemi sanitari sono strettamente legati a quelli economici, politici, educativi, ecc.

Nello scenario attuale della medicina predomina il rapido sviluppo della tecnologia, l’affermarsi di una medicina basata sull’evidenza, che pone l’attenzione su prove di efficacia, su trial clinici randomizzati condotti su grandi casistiche di pazienti, sul contenimento dei costi.

È pensabile che vi sia posto per la dimensione della fraternità? Si potrebbero ipotizzare evidenze scientifiche per questa categoria applicata alla medicina?

Forse la risposta dipende dalla chiave di lettura o meglio dal focus d’interesse rispetto agli innumerevoli studi che vengono continuamente pubblicati.

Soprattutto negli ultimi anni si sta ponendo l’attenzione anche su aspetti non strettamente “tecnici”, come la relazione e la comunicazione con il paziente<sup>90</sup>, la

---

<sup>87</sup> CEPSAG – Centro di Ricerca Promozione Sviluppo Assistenza Geriatrica – Università Cattolica del Sacro Cuore, Facoltà di Medicina e Chirurgia “A. Gemelli”, Roma

<sup>88</sup> Cfr. Araujo V., *La fraternità, sfida di oggi*, Parlamento di Seoul - Corea 8 giugno 2007

<sup>89</sup> Cfr. Lubich C., *Messaggio alla prima giornata dell’Interdipendenza*, Roma 2003

<sup>90</sup> Bernabei R., Caretta F., *La prospettiva della medicina*. in Caritas in veritate. La lezione e l’esperienza. Rubbettino Editore 2011, pp. 87-95

risposta soggettiva alle terapie rispetto alla casistica anonima, la dimensione spirituale, il “clima terapeutico” all’interno dell’équipe di cura, gli stili di vita, il ruolo che rivestono la comunità e la società per la salute, ecc.

Quindi, anche i valori connessi alla fraternità affiorano qua e là a dimostrare che questa categoria non è estranea neppure a quella che si potrebbe definire la dura sperimentazione scientifica.

### **Le evidenze in ambito clinico**

Considerando l’aspetto neurobiologico, viene in rilievo l’attenzione su nuovi modelli di intelligenza, tra cui quella denominata intelligenza emotivo-sociale<sup>91</sup>. Finora si considerava solo l’intelligenza logico-matematica, rappresentata dal Q.I. tradizionale, ritenendola un dato genetico e perciò immodificabile dall’esperienza. Ora si sta dimostrando invece come le capacità dell’intelligenza sociale siano influenzate fortemente dalle relazioni interpersonali e possano essere apprese e potenziate nel corso della vita. Tra queste abilità sono comprese innanzitutto l’empatia (ossia la capacità di riconoscere emozioni e sentimenti negli altri, riuscendo a comprenderne punti di vista, interessi e difficoltà interiori), ma anche la conoscenza di sé, l’attenzione (intesa come la capacità che consente l’ascolto attivo e permette il dialogo), l’autocontrollo delle situazioni, la sollecitudine verso gli altri, ecc. Le tecniche di neuroimmagine funzionali del cervello stanno evidenziando una sorta di mappa del nostro “cervello sociale”, cioè le reti di neuroni che si attivano e cooperano durante l’interazione tra persone. Si è visto che si crea in ogni interazione un legame funzionale, una sorta di adattamento reciproco tra i cervelli che si connettono e che si influenzano a vicenda.

Si è constatato inoltre che le emozioni sono contagiose, che i sentimenti positivi si diffondono più velocemente di quelli negativi e che i loro effetti aumentano la lealtà e la cooperazione tra gli individui.

Il principio di reciprocità - trattare l’altro come vorremmo essere trattati noi stessi - e che presuppone la fraternità, ha perciò anche un fondamento scientifico nei processi neurofisiologici. Questa sincronia interdipendente di sentimenti, pensieri e azioni, che caratterizzano i rapporti fra le persone sembra opera di una classe specifica di neuroni,

---

<sup>91</sup> Cfr. Goleman D., *Intelligenza sociale*, – trad. it. di Valeria Pazzi dell’originale “*Social intelligence. The new science of human relationships*”, Rizzoli Editore, Milano 2006

i “neuroni specchio”<sup>92,93</sup>, che si attivano selettivamente, sia quando si compie un'azione, sia quando la si osserva mentre è compiuta da altri. I neuroni dell'osservatore “rispecchiano” quindi ciò che avviene nella mente del soggetto osservato, come se fosse l'osservatore stesso a compiere l'azione.

Questo contributo delle neuroscienze ha messo in luce come la reciprocità che ci lega all'altro sia una nostra condizione naturale, pre-verbale e pre-relazionale. L'essere umano ha per sua natura bisogno di interagire e relazionarsi con i propri simili<sup>94</sup>.

Un esempio evidente del ruolo dei “neuroni specchio” nella prospettiva della solidarietà è dato dagli studi sul dolore. Di fronte ad una persona che soffre, si attivano in noi le stesse aree cerebrali del dolore provato da lei. In pratica il dolore dell'altro viene “rispecchiato” dalle stesse aree del nostro cervello<sup>95</sup>. Quindi, la condivisione del dolore non ha solo una motivazione compassionevole, ma ha una radice biologica. Inoltre, si è visto che lo stare accanto, la nostra presenza, può addirittura ridurre grandemente la percezione del dolore in chi soffre, alzando la soglia del dolore stesso, entrando perciò a buon diritto e con le carte in regola, come “presidio scientifico”, nella terapia del dolore<sup>96</sup>.

I rapporti sociali, sia per quantità che per qualità, influiscono sulla salute mentale, sui comportamenti salutari, sulla salute fisica, sul rischio di mortalità<sup>97</sup>.

Questi effetti emergono già durante l'infanzia e si susseguono per tutta la vita per favorire un vantaggio o uno svantaggio cumulativo per la salute.

Ad esempio contatti sociali significativi accentuano gli stati d'animo positivi e migliorano la funzionalità del sistema endocrino e immunitario. Il sostegno emotivo (calore, vicinanza emotiva, presenza fisica, partecipazione affettuosa, qualità delle interazioni) diminuisce lo stress biologico, inducendo un abbassamento della pressione sanguigna e del battito cardiaco, dei livelli di colesterolo e di noradrenalina.

---

<sup>92</sup> Rizzolatti G., Sinigaglia C., (2006), *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina Editore

<sup>93</sup> Iacoboni Marco, (2008), *I neuroni specchio*, Bollati Boringhieri.

<sup>94</sup> Gallese V., *Neuroscienze e fenomenologia*, Enciclopedia Treccani, Terzo Millennio, in press

<sup>95</sup> Alberto Oliviero, *Cervello, Etica e Altruismo*, Abstracts Convegno Internazionale nella Storia Evolutiva dell'Uomo, Istituto Italiano di Antropologia e Università di Roma “La Sapienza”, Roma, 8 maggio 2007.

<sup>96</sup> Tiengo M., *Dolore e natura in La relazione: l'essenza dell'arte medica*. Associazione Medicina Dialogo Comunione, Roma 2007, pp. 169-171.

<sup>97</sup> Umberson D., Karas Montez J., *Social Relationships and Health: A Flashpoint for Health Policy*. Journal of Health Social Behavior 2010;51 Suppl(Suppl):S54-66. doi: 10.1177/0022146510383501.

Al contrario, più ci si sente soli, più risultano deboli le funzioni immunitaria e cardiovascolare<sup>98</sup>.

Una ricerca condotta negli Stati Uniti aveva come scopo lo studio degli effetti della componente affettiva sul decorso dell'infarto acuto del miocardio. Indipendentemente dall'età, dalla gravità dell'infarto, dall'associazione con altre malattie, una vita in solitudine era associata con un aumento di quasi tre volte della mortalità nei primi 6 mesi dopo l'infarto<sup>99</sup>.

Ma anche nelle unità di cura intensiva, la presenza dei familiari fa bene al cuore dei pazienti. E' stato dimostrato da uno studio condotto a Firenze presso l'Azienda Ospedaliero-Universitaria di Careggi e pubblicato sulla prestigiosa rivista cardiologica statunitense *Circulation* <sup>100</sup>.

Nel periodo in cui è stata consentita una maggiore presenza dei familiari, i pazienti hanno manifestato una diminuzione dell'ansia ed un minore aumento degli ormoni circolanti che vengono prodotti dall'organismo in risposta a stress acuti. Ma il risultato più sorprendente e di maggiore impatto clinico è stato rappresentato da una riduzione di oltre due volte del rischio di tutte le maggiori complicazioni cardiovascolari.

Affiancandosi alle terapie mediche, la vicinanza affettiva, la condivisione, non sono soltanto un modo per migliorare la qualità di vita del paziente, ma sono alleati biologicamente attivi del trattamento.

Ancora, studi sulle conseguenze fisiologiche della violenza e dell'ostilità fra gruppi etnici hanno evidenziato che il solo pensare al nemico induce reazioni fisiche, con aumento degli ormoni dello stress, della pressione sanguigna e diminuzione delle difese immunitarie. Il perdono al contrario agisce come un antidoto, invertendo la reazione biologica.

Ad esempio, una ricerca<sup>101</sup> su persone nordirlandesi, cattoliche e protestanti, che avevano perso un familiare nella lotta tra le fazioni, ha dimostrato che quanti riuscivano a perdonare non solo si sentivano emotivamente meno feriti, ma presentavano anche una diminuzione dei sintomi del trauma, come inappetenza e insonnia.

---

<sup>98</sup> Cohen S., *Social Relationship and Health*, American Psychologist, 2004 Nov;59(8):676-684. doi: 10.1037/0003-066X.59.8.676.

<sup>99</sup> Berkman L.F., LeoSummers L., Horwitz R.I., *Emotional support and survival after myocardial infarction. A prospective, population-based study of the elderly*. Annals of Internal Medicine 1992;117(12):1003-9. doi: 10.7326/0003-4819-117-12-1003.

<sup>100</sup> Fumagalli S, Boncinelli L, Lo Nostro A, Valoti P, Baldereschi G et al. *Reduced cardiocirculatory complications with unrestrictive visiting policy in an intensive care unit: results from a pilot, randomized trial*. Circulation 2006 Feb 21;113(7):946-52. doi: 10.1161/CIRCULATIONAHA.105.572537.

<sup>101</sup> Fred Luskin, *Forgive for Good*, Harper, San Francisco 2001.

Una delle sfide più ardue che la società di oggi si trova ad affrontare è rappresentato dall'invecchiamento della popolazione, definito anche come "silver tsunami", che viene considerato senza precedenti, pervasivo, duraturo. La scienza ha compiuto enormi progressi nella comprensione dell'invecchiamento stesso, con la possibilità di aumentare l'aspettativa di vita, ma parallelamente è aumentata anche l'incidenza delle malattie croniche legate all'età e della disabilità e ciò comporta una preoccupazione sanitaria e socioeconomica sempre più seria<sup>102</sup>. Recentemente sta emergendo la consapevolezza che il killer più pericoloso per le persone anziane può essere non la patologia, ma piuttosto la solitudine. I modelli psicosociali di salute mentale sottolineano che il benessere in età anziana è significativamente influenzato da molti fattori esterni quali le risorse sociali, gli eventi positivi e negativi della vita, oltre che la dimensione spirituale<sup>103,104</sup>.

La struttura e la funzione delle relazioni sociali sono fortemente intrecciate con i sintomi di ansia e depressione nella popolazione generale degli anziani. Le iniziative di salute pubblica potrebbero ridurre l'isolamento percepito facilitando l'integrazione della rete sociale e la partecipazione alle attività della comunità, proteggendo in tal modo dallo sviluppo di disturbi affettivi<sup>105</sup>.

Promuovendo supporto relazionale e integrazione sociale, si può ottenere un significativo miglioramento della salute soggettiva, delle capacità cognitive, una riduzione della mortalità, oltre che la riduzione dei costi dell'assistenza sanitaria<sup>106</sup>.

### **La dimensione relazionale in medicina**

Finora si è considerato soprattutto l'aspetto biologico rispetto alle ricadute sulla fraternità. Se si pone l'attenzione su quello che è stato definito il nucleo storico della

---

<sup>102</sup> Fulop T., Larbi A., Khalil A., Cohen A.A., Witkowski J.M. *Are We Ill Because We Age?* *Frontiers in Physiology* 2019; 10:1508. doi: 10.3389/fphys.2019.01508.

<sup>103</sup> Caretta F., *Geriatrics Education and Health Professions Today: Responding to Critical Need*. In *Ageing and disability: proceedings of XX General Assembly of Members 2014*. Carrasco De Paula I., Pegoraro R., eds., Pontifical Academy for Life 2014.

<sup>104</sup> Fry P.S., *Religious involvement, spirituality and personal meaning for life: existential predictors of psychological wellbeing in community-residing and institutional care elders*. *Aging & Mental Health* 2000;4:375-387.

<sup>105</sup> Santini Z.I., Jose P. E., York Cornwell E., Koyanagi A., Nielsen L., *Social disconnectedness, perceived isolation, and symptoms of depression and anxiety among older Americans (NSHAP): a longitudinal mediation analysis*. *Lancet Public Health*. 2020 Jan;5(1):e62-e70. doi: 10.1016/S2468-2667(19)30230-0.

<sup>106</sup> Perissinotto C, Holt-Lunstad J, Periyakoil VS, Covinsky K. *A Practical Approach to Assessing and Mitigating Loneliness and Isolation in Older Adults*. *J Am Geriatr Soc*. 2019 Apr;67(4):657-662. doi: 10.1111/jgs.15746.



medicina, cioè il rapporto medico-paziente, operatore-paziente, si può osservare come la comunicazione spesso nasce da un disagio psico-fisico, che può condizionare, anche profondamente, l'umanità della persona. Il professionista sanitario è chiamato a dare una risposta a chi esprime questo disagio<sup>107</sup>, risposta che richiede capacità di dialogo, capacità di ascolto, ricerca di un "linguaggio" comunicativo, apertura con la quale si accoglie e si fa propria l'istanza del paziente.

Ogni domanda di cura racchiude non soltanto una richiesta di aiuto tecnico in vista del recupero della salute, ma anche un'esigenza di relazione. Si potrebbe descrivere il rapporto medico-paziente come un percorso: dall'informazione alla comunicazione, dalla comunicazione all'incontro, dove la capacità di ascolto gioca un ruolo fondamentale. Un incontro che non è solo uno scambio tra chi è portatore di un bisogno e chi ha risposte efficaci, uno scambio tra ruoli: è un incontro tra persone, che può diventare terapeutico anche per il medico stesso<sup>108</sup>.

Anche in questo ambito vi sono evidenze scientifiche sull'influenza tra relazionalità e salute.

Molti studi infatti documentano i vantaggi in termini di risultati terapeutici che derivano da una modalità empatica di relazione. Sia la qualità della comunicazione, sia la condivisione del piano di gestione della malattia risultano influire sulla salute del paziente in termini di stato emozionale, aderenza alla terapia, risoluzione dei sintomi, funzionalità, controllo del dolore, misure fisiologiche come pressione arteriosa e glicemia<sup>109, 110</sup>.

Un altro risultato importante consiste nella riduzione delle citazioni in giudizio per malpractice<sup>111</sup>: in effetti uno studio evidenzia che i due terzi delle cause giuridiche in ambito professionale medico sono da imputare ad un difetto di quantità e qualità della comunicazione interpersonale più che a manchevolezze o errori diagnostici o tecnici<sup>16</sup>.

---

<sup>107</sup> cfr. Degli Esposti G., *Valori e interessi in sanità: dai beni materiali ai beni relazionali*. Anziani Oggi 2004;1:31.

<sup>108</sup> Cfr. Caretta., *Comunicazione e relazionalità in medicina: lo stato dell'arte*. in "Atti del Congresso Comunicazione e relazionalità in medicina: nuove prospettive per l'agire medico", Città Nuova, Roma, 2008, pp. 45-53.

<sup>109</sup> Stewart MA. *Effective physician-patient communication and health outcomes: a review*. CMAJ 1995; 152: 1423-1433.

<sup>110</sup> Roter D, *Patient-centered communication*, British Medical Journal, 2004;328(7453):E303-4. doi: 10.1136/bmj.328.7453.E303.

<sup>111</sup> Levinson W., Roter D.L., Mullouly J.P. et al. *Physician-patient communication: The relationship with malpractice claims among primary care physicians and surgeons*. JAMA 1997 Feb 19;277(7):553-9. doi: 10.1001/jama.277.7.553.

Nella medicina odierna però non va considerato soltanto il rapporto medico-paziente: la tecnologia, l'aumento delle specializzazioni e delle diverse professionalità sanitarie hanno comportato la necessità di una stretta sinergia tra i diversi operatori coinvolti nell'assistenza.

Anche per questo aspetto, le ricerche sottolineano l'importanza della qualità delle relazioni tra gli operatori. Si è cercato di evidenziare eventuali differenze tra ambienti sanitari in cui si lavorava perseguendo attivamente un lavoro di équipe rispetto ad altri in cui non esisteva questo obiettivo. Ne è risultato che nel primo caso gli operatori avvertono una maggior soddisfazione professionale dovuta alla collaborazione, alla partecipazione, alla coesione percepite, e diminuisce il turnover degli operatori stessi. Ma si ottengono risultati significativi anche per la salute dei pazienti, nel miglioramento degli esiti funzionali e nella riduzione della durata della degenza<sup>112,113</sup>.

Ma il team non va letto solo nella prospettiva del paziente, anzi, dovrebbe essere letto prima di tutto nella prospettiva degli operatori: è il primo luogo per elaborare anche quegli oneri psicologici e spirituali che il lavoro assistenziale, nel tempo, può comportare. La possibilità di condividere con altri il coinvolgimento emotivo di fronte ad una situazione particolarmente dolorosa, di confrontare una decisione difficile, di chiedere un parere, è un aiuto fondamentale, si rivela anzi "terapeutico" per la persona dell'operatore.

La condizione per l'efficacia di un gruppo multidisciplinare richiede a tutti i componenti la consapevolezza che nessuno ha tutte le risposte per tutte le domande, dato che tutti in qualche modo dipendono dalla cultura e dalla competenza degli altri. In questo atteggiamento di apertura all'apporto dei colleghi può avvenire allora il passaggio dalla multidisciplinarietà alla interdisciplinarietà. Il risultato non sarà una semplice somma delle singole competenze professionali, ma una risposta originale e condivisa, una sinergia di prospettive e di proposte che sarà in grado di considerare realmente il paziente come persona in tutte le sue dimensioni<sup>114</sup>.

---

<sup>112</sup> Lemieux C., Mc Guire W.L., *What do we know about health care team effectiveness? A review of the literature*, Medical Care Research Review. 2006 Jun;63(3):263-300. doi: 10.1177/1077558706287003.

<sup>113</sup> Gelb Safran D., Miller W., Beckman H., *Organizational dimensions of relationship-centered care*. J General Internal Medicine. 2006 Jan;21 Suppl 1(Suppl 1):S9-15. doi: 10.1111/j.1525-1497.2006.00303.x.

<sup>114</sup> Caretta F. *Dal curare al prendersi cura*. Atti del Convegno "Il dolore degli altri" Aracne Editrice 2019 pp. 257-269

## Inequità sociale e fraternità

La medicina ha anche una importante dimensione sociale: mirando a migliorare lo stato di salute della popolazione, specialmente delle classi e dei popoli più svantaggiati, offre un contributo di rilievo al progresso ed al mantenimento della pace sociale ed internazionale<sup>115,116</sup>

A sua volta la medicina è profondamente influenzata dai costumi, dai valori, dall'economia e dalla politica delle società di cui fa parte. Il benessere sanitario dipende anche, se non soprattutto, da determinanti che di regola sono ritenuti estranei o poco influenti: la cultura, la condizione socioeconomica (che a sua volta influenza i comportamenti e gli stili di vita) e l'ambiente, inteso come ecosistema.

Che ci sia un legame diretto fra reddito e salute, chiamato gradiente sociale, era già stato evidenziato in passato, soprattutto mettendo in evidenza le ingiustizie e le disuguaglianze drammatiche in termini di cause evitabili di malattia, tra Paesi in via di sviluppo e Paesi più ricchi. Ma ciò che sta emergendo, anche nei sistemi sanitari dei paesi occidentali, è che esistono "gradienti di salute" anche all'interno della stessa nazione<sup>117</sup>.

Ne deriva che le possibili soluzioni si devono ricercare in misure tese a ridurre il divario e promuovere solidarietà, tra ricchi e poveri, ma anche tra generazioni, ecc.. Come afferma Papa Francesco: "Quanti pretendono di portare la pace in una società non devono dimenticare che l'inequità e la mancanza di sviluppo umano integrale non permettono che si generi pace"<sup>118</sup>.

Per questo scopo sarebbe necessario essere (...) in grado di reagire con un nuovo sogno di fraternità e di amicizia sociale che non si limiti alle parole<sup>119</sup>.

A questo proposito, si ricorda che anni fa alcuni politici norvegesi, ponendosi il problema di come organizzare il loro sistema sanitario in maniera più equa<sup>120</sup>, avevano scelto di assumere il valore della fraternità come linea-guida per una riorganizzazione

---

<sup>115</sup> Horton R. *The occupied Palestinian territory: peace, justice, and health*. Lancet 2009 Mar 7;373(9666):784-8. doi: 10.1016/S0140-6736(09)60100-8.

<sup>116</sup> McKee M et al. *Health systems, health, and wealth: a European perspective*. Lancet.2009 Jan 24;373(9660):349-51. doi: 10.1016/S0140-6736(09)60098-2.

<sup>117</sup> World Health Organization, Commission on Social Determinants of Health. *Closing the gap in a generation. Health equity through action on the social determinants of health*. WHO 2008.

<sup>118</sup> Lettera Enciclica FRATELLI TUTTI DEL SANTO PADRE FRANCESCO SULLA FRATERNITÀ E L'AMICIZIA SOCIALE. 3 ottobre 2020, n. 235

<sup>119</sup> Ibidem, n. 6

<sup>120</sup> Westin S., *Equality and brotherhood - values worth preserving in the health services*. *Tidsskr Nor Lægeforen*. 1999 Apr 20;119(10):1474-9

dei servizi di salute. Fino ad ora questo risulta l'unico studio recensito nella letteratura medica internazionale in cui si usa il termine fraternità in medicina.

E' ormai ampiamente dimostrato che l'inequità sociale non è soltanto negazione del valore universale dell'uomo, ma anche causa rilevante - a monte ed indipendentemente dalle specifiche eziologie - delle più importanti forme morbose oggi esistenti<sup>121</sup>. Di conseguenza, l'eliminazione delle inequità sociali non potrà che portare ad un miglioramento della salute della popolazione e, quindi, anche ad una riduzione della spesa sanitaria.

## Conclusioni

Promuovere la fraternità come valore fondante della medicina risulta essere un paradigma culturale privilegiato, una strategia vincente per affrontare le attuali sfide della globalizzazione anche nel campo della salute.

Può rappresentare anche un'opportunità per superare l'attuale frammentazione lamentata da molti in medicina: se le nuove specializzazioni sono necessarie per far fronte all'aumento delle conoscenze e delle nuove scoperte, è urgente la necessità di una nuova formazione clinica - che deve tener conto del cambiamento del ruolo del medico, da "unico" protagonista a membro di un team - di un approccio di valutazione multidimensionale, della continuità assistenziale. Le caratteristiche richieste agli operatori sanitari oggi derivano essenzialmente da tre elementi: la competenza clinica, la capacità di dialogare con gli altri esperti e di imparare a lavorare in squadra<sup>122</sup>. Ne consegue che, oltre alla responsabilità personale di una formazione continua sul piano professionale, si richiede di vivere la fraternità negli ambienti di lavoro.

La relazione fraterna è essenzialmente reciproca, come movimento che va e che torna, carico di valori quali la fiducia, l'accoglienza, l'ascolto, il dono, la condivisione, ed è orientata a superare e risolvere il contrasto, il conflitto, la contrapposizione, la rottura<sup>123</sup>.

---

ca<sup>121</sup> Carbonin P.U., *La plausibilità biologica della solidarietà*. Anziani Oggi 1997;4:2-9

<sup>122</sup> Frenk J., Chen L., Bhutta Z.A., Cohen A., *Health professionals for a new century: transforming education to strengthen health systems in an interdependent world*. Lancet 2010 Dec 4;376(9756):1923-58. doi: 10.1016/S0140-6736(10)61854-5. Epub 2010 Nov 26.

<sup>123</sup> Araujo V. *Rapporti Sociali e Fraternità: Paradosso o Modello Sostenibile? Una prospettiva a partire dalle Scienze Sociali*. Atti del Convegno Social-One Castelgandolfo (Roma) 28-30 marzo 2003, p. 36

Così può avvenire il salto di qualità: la reciprocità trasforma ogni componente del mondo sanitario in soggetto, in protagonista del cambiamento<sup>124</sup>. Si può cercare di attuare in tal modo una “comunità che cura”, la comunità che diventa luogo di accoglienza, di sostegno, “luogo terapeutico” per ciascun appartenente.

Comunità che in questo contesto si può intendere come un gruppo di individui profondamente legati da relazione empatiche e interessati al bene comune della collettività nella quale sono inseriti.

Questa dimensione potrebbe essere l’anello di congiunzione in grado di far collimare gli interessi del singolo con quelli della collettività: le comunità interagiscono fra loro secondo il principio di relazionalità, costruiscono un tessuto improntato alla metodologia della reciprocità, allargando l’orizzonte del bene comune fino ad includere un tessuto sociale via via più ampio.

Riferendosi inoltre alla situazione odierna della pandemia da Covid19, si potrebbero realizzare strategie più efficaci per consentire alla società di convivere con una duratura fase di gestione del rischio epidemico, applicando con maggior efficienza le necessarie misure restrittive e mitigandone le conseguenze economiche, sociali e psicologiche sui singoli, anche attraverso una migliore presa in carico dei bisogni globali di ogni individuo.

In conclusione, oggi non è più sufficiente una dimensione relazionale tra due o pochi: è necessaria una vera cultura “organizzativa” della fraternità e della reciprocità, che potrebbe essere l’unica vera speranza di ottenere come risultato sociale il bene comune.

Dai sistemi organizzativi complessi basati su efficienza, qualità, evidenza, risparmio, forse è arrivato il momento di passare ad un modello basato sulla fraternità: insieme alla cura per gli ecosistemi, dovrebbe diventare un elemento fondante dei sistemi socio-sanitari multiculturali del prossimo futuro<sup>125</sup>.

Se la fraternità diventa un valore condiviso e perseguito da tutti e a tutti i livelli – dalla ricerca, ai rapporti interpersonali, a quelli tra servizi, all’organizzazione sanitaria, al sistema politico - quali effetti si possono attendere?

---

<sup>124</sup> Caretta F. *La relazione* in *Le parole ultime. Dialogo sui problemi di fine vita*. AA.VV. Nuova Biblioteca Dedalo, Bari 2011, pp. 207-214

<sup>125</sup> Health Dialogue Culture, *Una carta etica per la medicina oggi*, [www.healthdialogueculture.org](http://www.healthdialogueculture.org)

## **A antropologia trinitária como fundamento para o diálogo no pensamento de Chiara Lubich**

José Antonio Faro<sup>126</sup>

### **INTRODUÇÃO**

Durante a sua vida, que se concluiu em 2008, a italiana Chiara Lubich reuniu ao redor de si milhares de seguidores de diversas expressões religiosas, culturais e sociais de todo o mundo. Essa variedade de seguidores sempre chamou a atenção de pesquisadores de diversos campos de estudo, despertando o interesse destes pela universalidade de sua mensagem de fraternidade e de sua experiência de diálogo. No âmbito da comunicação, já existem diversas pesquisas que têm por objeto o pensamento da autora, o que se reveste de grande importância devido à grande carência de uma abordagem mais antropológica nesse campo, cuja pesquisa está muito centrada na questão dos meios e pouco no modelo de pessoa que os utiliza.

É nesse contexto que o pensamento de Lubich sobre uma antropologia para o diálogo se apresenta como útil para os desafios atuais causados pela dificuldade de diálogo entre indivíduos e grupos. Este artigo objetiva apresentar as linhas gerais dessa antropologia, a partir de sua visão mais ampla da realidade natural e da vida humana concebida a partir de uma experiência espiritual e religiosa. Isso justifica a chave de leitura e a linguagem filosófico-teológicas com as quais trabalharemos neste nosso artigo.

Com efeito, a visão sobre a vida do homem desenvolvida por Lubich não pode estar separada de sua particular experiência de fé. Para adentrar no seu pensamento, não é possível ignorar algumas das principais etapas de sua experiência religiosa, destacando os momentos em que a dimensão comunitária apresenta-se como intrínseca à vida cristã e como a manifestação histórica desta. Nesse contexto, foi

---

<sup>126</sup> Possui graduação em Jornalismo pela Universidade Tiradentes (1987), especialização em Gestão de Processos Comunicacionais pela Universidade de São Paulo - USP (2000) e mestrado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2013), com enfoque na antropologia trinitária do diálogo. Desenvolveu diversos cursos e seminários sobre a comunicação e a cultura da fraternidade e do diálogo. De 1999 a 2010 foi editor e diretor da Revista Cidade Nova, cuja linha editorial se fundamenta na difusão da cultura da fraternidade e do diálogo.

determinante a experiência de vida evangélica feita com o grupo de suas amigas, em Trento (Itália), durante a Segunda Guerra Mundial.

A caridade recíproca que unia aquele grupo de jovens, num contexto de destruição material e espiritual da guerra, introduziu-as numa realidade existencial determinante: o amor é a única realidade que não passa. A partir dessa constatação, Lubich pôde penetrar no conteúdo evangélico da revelação do Deus de Jesus Cristo como *Ágape*<sup>127</sup> e comunhão e da humanidade como família dos filhos de Deus, a partir da perspectiva da unidade, enquanto realização concreta do Testamento de Jesus: “Pai que todos sejam um” (cf. *Jo 17,21*).

## 1. A TRINDADE COMO CHAVE DE INTERPRETAÇÃO

A vida comunitária experienciada durante o período da Segunda Guerra Mundial configurou-se como o lugar hermenêutico, a partir do qual Lubich interpretou toda a realidade humana. De fato, em todo o seu percurso de vida, a autora produziu um material muito amplo sobre a sua visão do homem como ser relacional, que se insere, numa visão mais ampla do Ser como Trindade e da vida do homem como participação da vida de comunhão de Deus.

Essa antropologia, que subjaz em toda a obra de Lubich, denominada como “antropologia trinitária” (cf. CAMBÓN, 2000), é o fundamento da experiência de diálogo que ela desenvolveu nos mais diversos âmbitos. Com efeito, para a autora, o diálogo é a explicitação histórica do ser do homem como participação da vida trinitária, na qual os momentos de unidade e distinção e de nova unidade são momentos constitutivos. As consequências dessa visão na antropologia lubichiana são evidentes: a realidade comunitária é constitutiva do ser humano e, por isso, não existe oposição entre o indivíduo e a comunidade. Pelo contrário, o ser humano realiza plenamente a sua identidade na reciprocidade com os outros.

No entanto, para Lubich, a relação de reciprocidade entre as pessoas é a última etapa de um processo. Isto porque o estabelecimento da reciprocidade não prescinde

---

<sup>127</sup> “Ágape” é uma expressão grega que significa amor de gratuidade e de doação e foi apropriada pelo Novo Testamento (cf. *1Jo 4,16*) e pela teologia cristã para definir o amor cujo princípio está em Deus – e que é a própria vida de Deus –, que, de forma gratuita, decide entregar a sua vida pelos homens, doando-lhe o amor que ele vive em si mesmo. Trata-se de um amor que se destina a todos os seres humanos indistintamente e, se acolhido, livremente, manifesta-se e triunfa na vida do indivíduo que o acolhe. Por isso, o ágape é apresentado também como o amor que deve haver entre os cristãos: um amor de doação ao irmão.

da liberdade individual. Esta não existe sem que haja, da parte dos agentes da relação, uma decisão livre de ir ao encontro do outro, mediante a realização de um itinerário que vai da saída e o esvaziamento de si à comunhão plena com o outro.

Lubich individualizou as etapas desse percurso naquilo que ela denominou de “Arte de Amar”<sup>128</sup>, que se apresenta como uma síntese das características do estilo de vida dialógico. As principais etapas dessa “arte” são: amar a todos indistintamente, tomar a iniciativa no amor, “fazendo-se um” com o outro; estabelecer a reciprocidade com o amor recíproco, que gera a unidade entre os *partners* da relação.

A Arte de Amar é apresentada pela autora como método para qualquer tipo de diálogo e, nesse sentido, mais do que uma doutrina sobre o diálogo o que ela apresenta é um estilo de vida dialógico. Com efeito, falando aos mais diversos públicos, ela apresenta o “diálogo da vida”, justamente porque, segundo ela, o diálogo não é um percurso que vai do confronto de ideias à realização do consenso, mas de uma experiência vital de reciprocidade, que é comunhão.

Além disso, Lubich acredita que, uma vez estabelecida a comunhão, abre-se o espaço para a troca de dons. Desse modo, cada agente da relação pode exprimir-se completamente também na sua realidade identitária. Aliás, deve fazer isso, porque a doação de tudo é constitutiva do amor. Nesse contexto, o anúncio da verdade de cada um se insere como dom, no respeito pleno da liberdade do outro de acolher ou não esse dom.

No discurso de Lubich está praticamente ausente a questão do mal e do conflito – que, objetivamente, são empecilhos para o diálogo. No entanto, a partir do conjunto dos textos sobre o tema do diálogo, podemos deduzir que, também quando a incomunicação se torna objetivamente uma questão insuperável, Lubich leva até as últimas consequências a sua interpretação da realidade humana a partir da chave hermenêutica da comunhão entre as pessoas, segundo o modelo do amor unitrinário de Deus.

Em primeiro lugar, porque, segundo a sua peculiar visão sobre a relação é preciso mirar não tanto para a negatividade presente no conflito e no mal, mas entrever nestes uma possibilidade de se assumir sobre si também o vazio da falta de

---

<sup>128</sup> “Arte de Amar” é a expressão usada por Lubich para exprimir as características principais das relações humanas fundamentadas no amor evangélico, e que ela diversas vezes apresentou como a identidade daquelas pessoas que buscam construir a fraternidade com os demais e como o método para realizá-la.



relação a fim de transformá-lo numa nova oportunidade de ir ao encontro do outro para amá-lo. Sobretudo, procurando “fazer-se um”<sup>129</sup> para acolher o outro na sua realidade mais profunda e criar, assim, o espaço para que ele possa se exprimir.

Em diversas oportunidades, Lubich manifestou a sua convicção de que o amor é um movimento de ida e retorno, ou seja, sentindo-se amado, o irmão é estimulado a responder ao amor. Assim, com o tempo, o diálogo se restabelece ou, pelo menos, criam-se as condições para que ele seja possível.

## 2. O SER HUMANO É RELAÇÃO

Já acenamos antes para o fato de que a antropologia lubichiana está fundamentada na sua experiência espiritual e religiosa. Queremos chamar a atenção, neste momento, para um momento particular deste percurso que ficou conhecido como “Paraíso ‘49”<sup>130</sup>. Com efeito, poderemos considerar esse momento de “iluminações particulares”, segundo suas próprias palavras, como o ponto mais alto de seu percurso de penetração na realidade da vida de Deus e da vida do homem, assim como na vida de toda o cosmo.

Com o “Paraíso ‘49”, Lubich fez a experiência de que a mais plena comunhão com os outros abre as portas de acesso à vida de Deus, ao “Seio do Pai” (cf. LUBICH *apud* MORÁN Et al, 2012, p.18). Concretamente, ela experimentou que esta comunhão dá aos homens a possibilidade de penetrar na compreensão da vida unitrinária de Deus e de participarem, como “filhos no Filho”, dessa vida de Amor-comunhão. Foi a partir desta experiência fundante que ela desenvolveu os pontos-chaves de sua ontologia, denominada por Hemmerle como “ontologia trinitária” (HEMMERLE, 2000, p. 48).

Segundo o próprio relato de Lubich, durante a experiência iluminativa do Paraíso 49, em primeiro lugar, Deus se manifestou a ela como só e absolutamente Amor e, depois, a fez compreender como toda a criação não existe por si mesma – é “nada” – mas adquire existência no Ser de Deus: toda a criação reflete e vive a vida de Deus.

---

<sup>129</sup> “Fazer-se um”: expressão comum nos textos de Lubich, utilizada em referência à forma paulina de descrever o seu método de apostolado: “Para os fracos, fiz-me fraco (...). Tornei-me tudo para todos (...)” (1Cor 9,22). Lubich interpreta essa frase não só em função do apostolado, mas como o método para amar concretamente o irmão.

<sup>130</sup> A expressão “Paraíso ‘49” está relacionada ao ano de 1949, quando, durante um período de férias em Tonadico, na região das Montanhas Dolomitas, teve início para Lubich e suas companheiras um período de iluminações místicas que marcaram profundamente o seu pensamento e a sua Obra.

Tratava-se de uma manifestação tão forte e convincente que levou Lubich a uma afirmação lapidar: “É só o amor que é” (LUBICH, 1949, *apud* PELLI, 2010, p. 95). Uma afirmação que, aparentemente, tem o mesmo conteúdo do conceito clássico de Ser como algo que está em si e por si e ao qual o amor é acrescentado como predicado fundamental, como, por exemplo, na formulação: “o Ser é amor”. Mas que, na verdade, tem outro significado: na frase de Lubich, o amor passa de predicado a sujeito, revelando-se, assim, como o ritmo vital do Ser, como a condição para que este “seja”; portanto, como a essência de tudo que é.

Desse modo, aquilo que constitui e permanece em cada coisa não é algo de estático e de delimitado em si mesmo, mas algo de dinamicamente e ilimitadamente aberto àquilo que é fora e diferente de si. Nesse sentido, “a dinâmica interior do amor é a estabilidade e a permanência do ser” (HEMMERLE, 1998, p. 45).

Nessa perspectiva, a oposição entre identidade e alteridade não comporta a supressão da primeira, mas a sua superação. Abre-se, assim, uma dimensão ontológica que, segundo Pelli, se desenvolve não na linha da “identidade” absoluta, nem na da “oposição” absoluta, mas na perspectiva de uma identidade que se opõe a si mesma sem negar-se, enquanto é capacidade de relação; portanto, “uma identidade que, admitindo a ‘oposição da relação’, é si mesma na diferenciação com a alteridade, na qual se envereda definitivamente como comunhão” (PELLI, 2010, p 103).

Para Lubich, é o Ser de Deus como Trindade, como relação, que define o ser do homem como relação e o espaço histórico a manifestação plena deste em dimensão social é o amor mútuo entre as pessoas, segundo o Mandamento Novo de Jesus: “Que vos ameis uns aos outros, e que, assim como eu vos amis, vos ameis também uns aos outros” (*Jo* 13,34). De acordo com a autora, ao se viver o amor recíproco na prontidão a acolher a possibilidade da comunhão entre as pessoas, a vida da Trindade não é mais vivida somente na interioridade de cada pessoa, mas circula livremente nas relações entre os homens (LUBICH, 2003a, p. 260).

Um texto de Lubich de 1949 explica como essa dinâmica se realiza. Ela escreve:

Quanto mais nos consumirmos em um, tanto mais alcançaremos a virtude do outro (“omnia mea tua sunt” – “tudo o que é meu é teu”), de modo que seremos todos “um”, cada um o outro... Seremos muitas pessoas iguais, mas distintas, porque as virtudes em nós serão revestidas pela virtude característica que formará a nossa personalidade.

Espelharemos a Trindade aonde o Pai é distinto do Filho e do Espírito Santo, embora contendo em si Filho e Espírito. Igual, portanto, ao Espírito, que contém em si tanto o Pai, como o Filho; e ao Filho, que contém em si tanto o Pai, como o Espírito Santo. (LUBICH, 1949, *apud* CODA, 2011, p. 568)

Em termos antropológicos, a principal conclusão que se pode tirar dessa visão trinitária da comunhão é que, para além da relação eu-tu existe outro componente constituinte da identidade do ser humano: a comunhão entre o eu e o tu. Uma comunhão que surge quando o eu-tu expressam-se juntos; quando, unidos, formam uma realidade nova que é o “nós”.

### **3. A “PESSOA-EM-RECIPROCIDADE”**

Portanto, para a fundadora dos Focolares, o homem só realiza efetiva e plenamente a sua identidade pessoal quando se relaciona “trinitariamente” com os demais, quando são “pessoas-em-reciprocidade”, como Coda definiu o homem segundo o pensamento de Lubich (CODA, 1998, p. 113).

Algumas categorias antropológicas, delineadas com base no estilo de vida trinitária - que Cambón (*cf.* 2000) procurou individualizar por meio de cinco binômios, dos quais queremos chamar a atenção para os binômios “relacionalidade e personalização”, “unidade e distinção”, “esvaziamento e plenitude”, “reciprocidade e identidade” - poderão ajudar a explicitar melhor as características da “pessoas-em-reciprocidade”.

#### **3.1 Relacionalidade e personalização.**

Lubich escreve: porque Deus é Amor, “as Pessoas da Trindade estão elas mesmas em relação com as outras” (LUBICH, 1997, p. 22), ou seja, cada Pessoa da Trindade constitui-se na sua identidade como Amor no ato mesmo de se dar às outras, constitui-se si mesma em sua unidade com as demais.

Demonstrando as implicações antropológicas dessa visão, Lubich afirma que “possuímos aquilo que damos; o que damos é que nos faz ser” (LUBICH, 1995), porque “só o Amor é”. É nesse contexto que, em diversas ocasiões, ela chama a atenção para a “lei trinitária” do “perder a própria vida”, presente no Evangelho (*cf.* *Mt* 17,25; *Mc* 8,35; *Lc* 6,38; *Jo* 10,17; 15,13), segundo a qual, para ser si mesma, a pessoa tem de saber “perder-se” por amor ao outro, “fazer-se um” com o outro.

O ato de amor que dá a vida ao outro é o mesmo que faz existir aquele que dá; por ele, ambos se distinguem sem se separar. E aqui está o primeiro paradoxo importante que podemos identificar no estilo de vida trinitário: a pessoa só é si mesma na relação com as demais: a pessoa é unidade com os outros.

### **3.2 Unidade e distinção**

No binômio anterior, chamamos a atenção para o fato de que a pessoa é si mesma no próprio ato de doar-se aos outros, ou seja, para o fato de que a pessoa é relação. No entanto, podemos ver a mesma realidade na perspectiva inversa, ou seja, cada pessoa é si mesma ao fazer com que as outras sejam si mesmas. O que quer dizer que, em Deus, o modo de viver a unidade é necessariamente trinitário: “A Trindade é o modo de Deus ser um” (*ibidem*, p. 48).

Se for segundo o modelo da Trindade, a unidade deve necessariamente fazer crescer as diversas identidades que estão no jogo da relação, isto é, incluir e valorizar a alteridade. Assim, a vida trinitária significa também “oposição”, no sentido de que cada um é si mesmo sem ser o outro. E aqui está o segundo paradoxo de um estilo de vida trinitária: a unidade na distinção.

### **3.3 Esvaziamento e plenitude de si.**

A vida trinitária requer de cada pessoa a disposição de amar com a medida do amor de Deus. Não pode existir, para Lubich, unidade trinitária sem um esvaziamento recíproco, ou seja, sem o perder-se de um no outro por amor. No entanto, seguindo ainda a lógica do Deus trinitário, quem se esvazia plenamente por amor, retorna a si completamente plenificado em sua identidade.

### **3.4 Reciprocidade e identidade**

Seguindo a mesma lógica do binômio precedente, chega-se a outras constatações: não basta estar com os outros para se viver segundo um estilo trinitário, e nem mesmo viver para os outros, mas é preciso que haja a reciprocidade, com a qual cada *partner* da relação procura viver inteiramente a realidade do outro. E aqui se encontra outro paradoxo da vida trinitária: permitir que a mesma plenitude se encontre em cada uma das distintas realidades da relação unidas pelo amor mútuo. Isso quer dizer que, “quando existe unidade trinitária entre várias realidades, cada

uma carga em si não uma parte da plenitude do todo, mas a plenitude inteira” (CAMBÓN, 2000, p. 56), ou seja, na dinâmica trinitária, o todo existe integralmente na parte, sem fusão nem recíproca eliminação entre essas duas realidades.

#### **4. O DIÁLOGO COMO RELAÇÃO TRINITÁRIA**

A partir da “Arte de Amar”, que Lubich apresenta como a sua metodologia para o diálogo, podemos deduzir que, para a autora, uma experiência de verdadeira comunicação com o outro deve ter como ponto de partida o amor ao próximo e como ponto de chegada o amor recíproco, que leva à unidade, numa linha coerente de sua visão do homem como “imagem” do Deus unitrinário. A partir de agora, procuraremos identificar as principais características desse diálogo, que tem como raiz e fundamento o estilo de vida trinitário e como protagonista a “pessoa-em-reciprocidade”. Ao mesmo tempo, tentaremos demonstrar a sintonia entre o pensamento de Lubich e o de alguns de seus contemporâneos, que se dedicaram ao estudo do fenômeno da comunicação humana e do diálogo.

##### **4.1 Amor ao próximo e reconhecimento do “outro”**

Numa conferência telefônica com os membros do Movimento dos Focolares, em janeiro de 2004, Lubich chamou a atenção para a universalidade do diálogo, afirmando que este deve ser aberto a todos, ter, portanto, uma abrangência de “360 graus”, mas “deve ser iniciado ‘com o pé certo: amando cada irmão que encontramos, com a medida do dom da vida’”<sup>131</sup>.

Pouco tempo depois, de forma simples e direta, ela explicitou ainda mais esse conceito numa mensagem gravada em vídeo para o encontro anual do Sermig<sup>132</sup> (Servizio Missionario Giovani – Serviço Missionário Jovens, em português), realizado no Vaticano. Na ocasião, ela explicou que é fundamental colocar o amor como base de qualquer processo de diálogo, a fim de se chegar à “fraternidade entre as pessoas, fraternidade na qual todos se amam”. Na mensagem aos jovens do Sermig, ela explica

---

<sup>131</sup> Conferência telefônica do dia 22 de janeiro de 2004. Texto do arquivo do Centro Chiara Lubich, não publicado.

<sup>132</sup> A instituição foi fundada em 1964 pelo espanhol Ernesto Olivero, com o objetivo de ajudar a combater a fome no mundo com iniciativas para a promoção da justiça e do desenvolvimento, para a difusão de uma cultura da solidariedade em relação aos mais pobres, envolvendo o maior número possível de jovens, procurando com eles construir pontes de diálogo e de paz nos mais diversos ambientes.

como esse amor ao próximo – base para o diálogo – tem a sua primeira expressão concreta na valorização daquilo que todos os seres humanos têm em comum, justamente a capacidade de amar que lhes é intrínseca:

Com as pessoas da nossa mesma fé, procuramos amar aqueles com quem temos contato, com o amor que o Evangelho ensina. (...) Com os fiéis de outras religiões, procuramos colocar em prática (...) – nós e eles – a assim chamada “Regra de Ouro”, que está presente nos principais Livros Sagrados das várias religiões. (...) Com as pessoas de outras culturas, sem um referencial religioso, podemos sempre nos amar, pois a palavra ‘amor’ está inscrita no DNA de todo homem. (LUBICH, 2004)<sup>133</sup>

Em outra ocasião, participando de um congresso para pessoas de convicções não-religiosas<sup>134</sup>, Lubich retoma a mesma ideia do amor ao próximo como base para o diálogo, afirmando que “o diálogo é verdadeiro se é animado pelo amor verdadeiro. Ora o amor é verdadeiro se é desinteressado, senão, não é amor. É egoísmo”. É, justamente, esse amor ao outro que faz com que o diálogo supere, segundo a autora, a simples tolerância, já que “o diálogo é toda uma outra coisa: é um enriquecimento recíproco, é querer-se bem, é sentir-se já irmãos, é criar agora a fraternidade universal sobre esta terra” (LUBICH, 1998)<sup>135</sup>. Assim, para ela, o “sentir-se irmãos” é a primeira condição para o diálogo.

Numa entrevista concedida à Rádio Vaticana (*ibidem*, 2000, p. 14), Lubich explica que “dialogar significa, em primeiro lugar, colocar-se no mesmo plano”. E, logo depois, explicita que isso significa concretamente “não acreditar que se é melhor que os outros”, chamando a atenção para primeira exigência do diálogo: o sentimento de igualdade. Na mesma linha, ela afirma, em outra ocasião, que é preciso “fazer cada coisa em função dos irmãos, das irmãs, tendo sempre presente aqueles que estão diante de nós” (*ibidem*, 2004)<sup>136</sup>.

Essa última frase de Lubich chama a atenção para duas realidades correlacionadas. A primeira: a igualdade, pelo fato de sermos irmãos; a segunda: a

<sup>133</sup> Mensagem gravada para a Jornada Mundial dos Jovens do Sermig, do dia 31 de janeiro de 2004. Texto do arquivo do Centro Chiara Lubich, não publicado.

<sup>134</sup> Um dos diálogos desenvolvidos pelo Movimento dos Focolares é o diálogo com pessoas de convicções não-religiosas. Muitas destas pessoas participam efetivamente das iniciativas dos Focolares como aderentes.

<sup>135</sup> Transcrição de vídeo do encontro de Lubich com aderentes do Movimento dos Focolares sem um referencial religioso. O encontro foi realizado em Castelgandolfo, Itália, em fevereiro de 1988. Texto do arquivo do Centro Chiara Lubich, não publicado.

<sup>136</sup> Conferência telefônica de Lubich com os membros do Movimento, no dia 22 de janeiro de 2004.

distinção, pelo fato de que é preciso ter sempre “presente aqueles que estão diante de nós”. Uma distinção que é consequência do reconhecimento de que “o outro vem ao nosso encontro, em primeiro lugar, como outro” (GADAMER, 1988, p. 29). O que significa reconhecer o valor que o outro tem em si mesmo, como algo que não lhe é extrínseco, mas que lhe é garantido pela sua dignidade de ser humano. O reconhecimento desse valor é fundamental porque, segundo Gicchese, implica numa “hermenêutica da pessoa” (GICCHESE, 2011, p. 99) que pressupõe o dado ontológico do outro como “existente” e como “portador de sentido” (*ibidem*).

Aceitar o outro na sua alteridade pressupõe o respeito à sua liberdade de ser aquilo que ele é, sem a pretensão de que ele seja segundo o que gostaríamos que ele fosse. E aqui está outra condição para o estabelecimento do diálogo: contemplar o outro “com os olhos da liberdade, que, antes de tudo, diz: ‘Seja quem você é’ – e só depois: ‘E agora gostaria de saber como você é, e por que’” (GUARDINI, 1967, p. 133).

#### **4.2 Silêncio de si e escuta ativa**

Na continuidade de seu discurso sobre o diálogo, durante a entrevista à Rádio Vaticana, Lubich explica como, depois de reconhecer a alteridade do outro, enquanto diverso de mim, o diálogo requer esvaziamento de si para poder penetrar no universo do outro, o que “significa afastar todos os nossos pensamentos, os afetos do coração, os apegos. Afastar tudo”. Significa realizar um verdadeiro êxodo de si para ir ao encontro do outro, ou seja, estar na plena disponibilidade para os outros, numa atitude de amor, esvaziando-se de si, de suas ideias e de seus modos de ver, evitando, sobretudo, os pré-julgamentos em relação ao outro.

Mas é importante notar que, para Lubich, o silêncio de si deve ser dirigido a um objetivo claro: “poder ‘entrar no outro’” (LUBICH, 2000a, p. 14), “escutar com a alma vazia o que o irmão quer, o que ele diz, o que o preocupa, o que deseja” (*ibidem*, 2004)<sup>137</sup>, ou seja, acolher plenamente o outro na sua realidade. Assim, para Lubich, “fazer silêncio” é muito mais que apenas estar calados, é uma atitude positiva, é antes de tudo escuta e, nesse sentido, o silêncio é expressão da integridade da pessoa,

---

<sup>137</sup> Conferência telefônica de Lubich com os membros do Movimento, no dia 22 de janeiro de 2004. Texto do arquivo do Centro Chiara Lubich, não publicado.

porque é um ato de liberdade, de inteligência e de vontade. Como escreveu Colombero, o silêncio

contém um sentido de exigência, quase de absoluto; exige a presença da pessoa e todos os atos que constituem a presença: consciência, vontade, atenção, silêncio, empenho, tempo; atos que são completamente o oposto da passividade. (COLOMBERO, 1987, p. 107-108)

Mas, na perspectiva de Lubich, o silêncio de si não é exigido somente quando escutamos. Também a palavra deve estar apoiada num silêncio profundo, que é ausência absoluta de egoísmo, porque é amor em ato, dom gratuito ao outro. Desse modo, através da palavra, é preciso fazer ressoar o silêncio.

Embora partindo de outros pressupostos teóricos, Picard chega à mesma conclusão quando afirma que “a verdadeira palavra nada mais que ressonância do silêncio” (PICARDI, 1951, p. 27). E essa ideia é tão forte neste autor que ele chega a apresentar o silêncio não só como pano de fundo para o diálogo entre dois *partners* de uma relação, mas como um terceiro interlocutor no processo, que absorve, reestrutura o pensamento dos dois primeiros e o devolve a eles de forma ampliada:

Porém, quando duas pessoas falam juntas, existe sempre um terceiro que as acompanha e que escuta: o silêncio. A conversação se torna ampliada, porque as palavras não se movem somente no âmbito restrito dos interlocutores, mas provêm de longe, provêm de lá aonde o silêncio escuta, e isso confere a eles maior plenitude. Mas não só: é como se as palavras fossem proferidas pelo silêncio, como se proviessem desse terceiro, tanto que a quem escuta é dado mais do que aquilo que o próprio locutor poderia dar. O terceiro locutor numa tal conversação é, portanto, o silêncio”. (*Ibidem*, p. 25-26)

### 4.3 Capacidade de “fazer-se um”

Em um discurso feito na Conferência Mundial das Igrejas, Lubich retoma as principais atitudes necessárias para o diálogo (igualdade, universalidade, silêncio e escuta do outro) e, depois, sempre fiel à sua experiência cristã, apresenta Jesus na entrega total de sua vida na cruz, ao qual ela se refere com o nome de Jesus Abandonado<sup>138</sup>, que se “fez nada por amor”, como modelo de quem manifesta

---

<sup>138</sup> Expressão usada por Lubich para sintetizar e exprimir todo o mistério de dor-amor da paixão e morte de Jesus. A expressão está relacionada com o grito de Jesus na cruz “Deus meu, Deus meu, por que



plenamente qual deve ser a atitude ideal para o diálogo com os outros e como a chave para construí-lo. Ela afirma:

Antes de qualquer outra coisa, colocamo-nos no mesmo plano do nosso interlocutor, quem quer que seja; depois, ouvimos, fazendo um vazio dentro de nós, como ensina Jesus Abandonado (...). Desta maneira acolhemos o outro dentro de nós e o compreendemos. (LUBICH, 2003a, p. 21)

A ideia de Jesus Abandonado como modelo de quem é capaz de estabelecer o diálogo foi retomada e desenvolvida num discurso proferido durante um congresso internacional de profissionais da comunicação<sup>139</sup>, em 2000. Na ocasião, ela explicou que no seu grito de abandono, Jesus é modelo de homem de diálogo, porque apresenta-se como “um vazio infinito, como que a pupila dos olhos de Deus, janela através da qual Deus pode observar a humanidade e a humanidade, de certo modo, pode ver Deus” (*ibidem*, 2003, p. 367). No seu vazio infinito, Jesus se faz meio através do qual a comunicação entre o homem e Deus pode se restabelecer.

Mas, para Lubich, no seu grito de abandono, Jesus é modelo também de quem gera o diálogo em outro sentido: doando, por primeiro, tudo de si, ele cria as condições para que o outro se sinta impulsionado a, na liberdade, responder ao amor, por sua vez, amando. Isto é, Jesus Abandonado é o modelo de quem cria as condições para a reciprocidade, porque é modelo de quem sabe se “fazer um”<sup>140</sup> com o outro.

Na atitude de “fazer-se um” de Jesus Abandonado, Lubich entrevê os dois movimentos necessários para o estabelecimento do diálogo. O primeiro: “sair de si”, que significa esvaziar-se de sua própria identidade para entrar no outro, realizando, assim uma integração que, como já vimos, não é fusão, mas unidade plena na distinção. Esse primeiro movimento concretiza-se na disponibilidade para a escuta, no ato de liberar a mente e o coração a fim de que se possa criar um espaço de

---

me abandonastes?” (cf. *Mc* 15,34 e *Mt* 27,46), no qual Lubich vê a manifestação máxima do amor de Deus pela humanidade e a medida do amor que os homens devem ter entre si.

<sup>139</sup> Congresso Internacional Comunicação e Unidade. Esse evento, realizado em Castalgandolfo, foi o lançamento oficial da Net One, que reúne profissionais dos diversos âmbitos da comunicação, que trabalham para difundir a “cultura da fraternidade” e construir, através dos mais diversos mass media, pontes de diálogo e de fraternidade entre as pessoas e os grupos.

<sup>140</sup> “Fazer-se um”: expressão comum nos textos de Lubich, utilizada em referência à forma paulina de descrever o seu método de apostolado: “Para os fracos, fiz-me fraco (...). Tornei-me tudo para todos (...)” (*1Cor* 9,22). Lubich interpreta essa frase não só em função do apostolado, mas como o método para amar concretamente o irmão.

silêncio no qual o outro possa falar. O segundo movimento: “entrar no outro”, que é consequência do primeiro, consiste em “transferir-se” para o outro superando os confins do próprio eu.

Esse “fazer-se um” pode, à primeira vista, dar a impressão de algo negativo que sacrifica a identidade de quem age desse modo. Entretanto, segundo Lubich, agindo dessa forma, quando o nosso interlocutor conclui a exposição de seu ponto de vista e se abre à exposição da nossa ideia, normalmente a nossa palavra, sendo ato de amor, vai profundamente ao encontro das exigências do outro. De fato, “depois de termos feito isso” (esvaziarmo-nos de nós mesmos), chega o momento de “subentrarmos nós, doando quanto ele deseja, e quanto é oportuno” (LUBICH, 2003, p. 367).

#### 4.4 Reciprocidade

No dia 22 de janeiro de 2004, numa conferência telefônica com os membros do Movimento dos Focolares de todo o mundo, comentando o fato de o papa João Paulo II ter definido os seguidores dela<sup>141</sup> como “apóstolos do diálogo”, Lubich identificou no diálogo o próprio estilo de vida das pessoas que vivem para realizar o pedido de unidade dos homens, que Jesus fez ao Pai: “(...) Que sejam um como nós” (Jo 17, 21). Na ocasião, ela declarou: “Um título novo que nunca tínhamos recebido, mesmo se o conteúdo de todo o nosso agir está ali, no diálogo”. Porque, segundo ela, para quem procura viver a comunhão “o diálogo é permanente”, é comunhão.

Portanto, para que o diálogo se realize é preciso que, como na Trindade, o esvaziamento e a entrega de si sejam recíprocas, sejam colocadas em ato por ambos os *partners* da relação. Com efeito, para que o diálogo se realize plenamente é preciso “doar aquilo que temos dentro por amor ao outro, depois receber (do outro) e enriquecer-se. (...) Tornar-se ‘homens-mundo’, que possuem em si todos os outros, e que também conseguiram doar o que têm aos outros” (LUBICH, 1998)<sup>142</sup>.

Com essa frase, Lubich introduz outro conceito importante para a sua compreensão do diálogo: “homem-mundo”. No contexto de todo o discurso dela sobre

---

<sup>141</sup> Normalmente se usa a expressão “focolarinos” em referência aos membros consagrados do Movimento dos Focolares, que vivem em pequenas comunidades, mas na mensagem do papa a Lubich, ele utilizou essa expressão referindo-se a todos os membros e aderentes do Movimento.

<sup>142</sup> Lubich, respondendo para aderentes que não possuem um referencial religioso num congresso do Movimento dos Focolares, realizado em Castelgandolfo, Itália, em fevereiro de 1988. Texto do arquivo do Centro Chiara Lubich, não publicado.

o diálogo, essa expressão remete à ideia da reciprocidade, enquanto espaço em que há uma interpenetração entre as identidades dos *partners* do diálogo; um espaço em que o eu de cada um possui e se deixa possuir pelo tu do outro.

Nas palavras de Ott, no diálogo existe uma “interferência das esferas pessoais” (OTT, 1983, p. 70), o que significa que, no momento em que um homem se torna interlocutor do outro, ele não é somente “externo” ao outro, mas também “imaneente” a ele. Desse modo, no diálogo acontece o encontro entre duas pessoas, para o qual cada uma doa-se totalmente à outra, encontrando-se a si mesma enriquecida pelo universo da outra.

Antes de Ott, Buber já tinha elevado a reciprocidade à categoria antropológica, como esfera comum aos *partners* de uma relação, mas que, ao mesmo tempo, supera o universo particular de cada um, transcendendo-o e enriquecendo-o com o universo do outro. A esse respeito, vale a pena transcrever a explicação do autor:

O fato fundamental da existência humana é o ‘homem-com-o-homem’. O que o caracteriza de modo singular deve ser procurado no fato que entre-homem-e-homem intercorre algo sem igual na natureza. A linguagem não serve senão como sinal, como *médium*, e tudo aquilo que é obra do espírito deve o seu acordar-se àquele ‘modo’ singular de relação. (...) Ela tem a sua raiz lá onde o homem vê, no outro, a sua alteridade, (...) numa esfera que seja comum aos dois, numa esfera, porém, que ultrapassa o âmbito particular tanto de um quanto do outro. Chamo essa esfera (...) esfera de ‘inter-relação’ (*das zwischen*). Embora, essa seja realizada em níveis muito diferentes, é uma categoria primordial da realidade humana. (BUBER, 1983, p. 122)

O autor aprofunda seu raciocínio, explicando que a relação entre os homens não está fundamentada nas “determinações interiores dos indivíduos” ou “no mundo que abraça esses indivíduos e os predetermina”, mas numa realidade que se faz presente entre os indivíduos e que os transcende: é o “entre”, que, para o autor, “é o lugar real, é o ‘suporte’ que sustenta aquilo que acontece entre as pessoas” (*ibidem*).

#### 4.5 Interioridade dilatada

Fazendo uma analogia entre o pensamento de Buber e de Ott com o de Lubich, poderíamos afirmar que, para esta última, a esfera do “entre” é o espaço no qual os indivíduos podem fazer a experiência de ser “homens-mundo”, ou seja, de tornarem-se pessoas capazes de conter dentro de si “todos os homens e que também

conseguiram doar o que têm aos outros” (LUBICH, 1998)<sup>143</sup>. Para exprimir esse conceito de Lubich, Zanghì usa a expressão “interioridade dilatada” (ZANGHÌ, 1994), que se manifesta como “um pensar que acolhe em si e exprime toda a potência de comunhão que é a pessoa” e “que no seu ato leva a sério o outro” (*ibidem*, 1991, p. 56); um processo que exige que o outro seja acolhido como outro na minha interioridade e, portanto,

que eu e o outro sejamos englobados numa interioridade que não seja nem só a minha nem só a do outro, nem a ‘nossa’, como soma das duas interioridades. Essa interioridade na qual deve mover-se e terminar o ato do pensar não deve ser, portanto, só minha (negaria o outro na sua alteridade), mas deve ser também minha (não seria verdadeira interioridade); nem só do outro, mas deve também ser do outro; nem nossa em sentido exterior, deve ser autêntica interioridade. (ZANGHÌ, 1991, p. 56)

Isso significa concretamente que, no diálogo, o outro se torna polo constitutivo da minha própria interioridade, dilatada ao ponto de compreendê-lo e a fazer-se compreender (*ibidem*, p. 57), o que implica que “o outro esteja em mim”. Mas o que significa isso senão a possibilidade de uma experiência de “in-existência” a partir de uma mútua interação e doação? Quando o pensamento do outro é acolhido como dom, na reciprocidade, cria-se aquele circuito de comunhão que é próprio da relação interpessoal realizada. Para tanto,

é necessário que também o outro faça espaço para mim em si, acolhendo o dom de mim, assumindo-o como seu; e, ao mesmo tempo, doe-se a mim com um movimento de retorno que, por sua vez, é desapropriação plena como movimento de ida. (...) Esse pensar-doando-o-pensar é o pensar da pessoa. No qual ela, também no pensar, pode exprimir-se como amor, dom de si. (*Ibidem*, p. 57)

## 5. CONCLUSÃO

A partir de sua antropologia trinitária e de sua típica metodologia sistematizada como Arte de Amar, conforme foram apresentadas nos parágrafos precedentes, o diálogo é, para Lubich, a capacidade de pensar em comunhão e a partir desta. Nesse

---

<sup>143</sup> Lubich num congresso para aderentes do Movimento dos Focolares sem um referencial religioso. O encontro foi realizado em Castelgandolfo, Itália, em fevereiro de 1988. Texto do arquivo do Centro Chiara Lubich, não publicado.

sentido, dialogar significa desapropriar-se do próprio pensamento, doando-o ao outro e aceitando o pensamento do outro como dom, na mais plena reciprocidade. Desse modo, no diálogo, o caráter de doação e de relação da pessoa compreende não somente as suas ações externas, mas também a sua interioridade e o seu pensamento. O diálogo obriga cada um, portanto, a um contínuo êxodo daquele mistério que é a sua própria humanidade, o seu próprio ser homens no “aqui” e no “agora” da história, para ir ao encontro do outro, num ato hermenêutico no qual o outro pode abrir-se para se comunicar, dando, assim, a possibilidade de ser reconhecido, compreendido e acolhido realmente na sua diversidade e na concretude antropológica, para ser aceito assim como é (GICCHESE, 2011, p. 92).

Nesse contexto, é possível interpretar o que Lubich quis dizer com a afirmação: “Desta maneira acolhemos o outro dentro de nós e o compreendemos” (LUBICH, 2003a, p. 21). Com efeito, para a autora, “compreender” significa “apreender-com”, ou seja, assumir a visão do outro dentro de si. Desse modo, a “apropriação” da alteridade é, ao mesmo tempo, uma “desapropriação” daquilo que é meu, em vista de um autêntico encontro com o outro e de uma compreensão recíproca. O que, de certa forma, significa a superação e ampliação do próprio pensamento em vista de uma nova e mais completa compreensão da realidade. Acontece, então, como afirma Gicchese, uma espécie de “dilatação antropológica que é também, sempre, um recolocar-se radicalmente em discussão” (GICCHESE, 2011, p. 94).

Trata-se de pensar-com-os-outros no dom de si e do próprio pensamento. Desse modo, o pensamento é expressão do dinamismo da comunhão que é a pessoa. Mas é também, “naturalmente o meio da comunhão... como ‘interioridade em ato’” (*ibidem*). Não é somente um “pensamento da relação”, como afirma Buber, mas um pensamento que nasce da relação. E isso quer dizer que ele nasce de uma relação de reciprocidade entre os *partners* do diálogo.

Nesse contexto de reciprocidade, a emersão da verdade, segundo o pensamento de Lubich, será um unitivo, que faz dos dois ou dos muitos “um”: a verdade se apresenta, desse modo, com a sua capacidade unificadora e pacificadora, que deixa todos satisfeitos. Sente-se que a verdade nasce de uma experiência nova que enriquece e ilumina, que é presença, sabedoria e vida.

## REFERÊNCIAS

### TEXTOS DE CHIARA LUBICH

LUBICH, Chiara. As vias da unidade. *Gen*, n. 6. Roma: Città Nuova, 1995.

\_\_\_\_\_. Teologia da unidade. *Cidade Nova*, Vargem Grande Paulista, n. 5, 1997.

\_\_\_\_\_. A arte de amar e a Virgem de Guadalupe. *Mariapoli*, n. 3. Roma: Città Nuova, 1997.

\_\_\_\_\_. *A atração do tempo moderno*. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova (Escritos Espirituais, v. 1), 1998.

\_\_\_\_\_. *Il Grido*. Roma: Città Nuova, 2000.

\_\_\_\_\_. Entrevista concedida à Rádio Vaticana. *Mariapoli*, n. 2, 2000a.

\_\_\_\_\_. *Ideal e Luz: Pensamento, espiritualidade, mundo unido*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

\_\_\_\_\_. A unidade e Jesus Abandonado: Fundamentos de uma espiritualidade de comunhão. *Abba*, 2003, V. VI, n. 2, p. 21, 2003a.

\_\_\_\_\_. *Um novo caminho. A espiritualidade da unidade*. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2004.

\_\_\_\_\_. *Economia de Comunhão – história e profecia. Discursos escolhidos*. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2004a.

\_\_\_\_\_. *A Arte de Amar*. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2006

## REFERÊNCIAS

BUBER, Martin. *Il problema dell'uomo*. Turim: Elle Di Ci, 1983.

CAMBÓN, Enrique. *Assim na terra como na Trindade: o que significam as relações trinitárias na vida em sociedade?* Vargem Grande Paulista: Editora Cidade Nova, 2000.

CODA, Piero. *Dalla Trinità*. Roma: Città Nuova, 2011.

COLOMBERO, Giuseppe. *Dalle parole al dialogo. Aspetti psicologici della comunicazione interpersonale*. Turim: Paulinas, 1987.

GADAMER, Hans-Georg. *La molteplicità d'Europa. Eredità e futuro*, in AA.VV., *L'identità culturale europea tra germanesimo e latinità*. Milão: Jaca Book, 1988.

- GICCHESI, Gennaro. *Antropologia del diálogo. Hacia el “entre” de la interculturalidad*. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2011.
- GUARDINI, Romano. *Comprensione e accettazione*, in AA. VV., *Filosofi tedeschi*, a cura de BALBOLIN. Bolonha: Il Mulino, 1967.
- HEMMERLE, Klaus. *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*. Roma: Città Nuova, 1998.
- MORÁN, Jesús et al. *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich: percorsi interdisciplinari*. Roma: Città Nuova, 2012.
- OTT, Heinrich. *Il Dio personale*. Casale Monferrato: Marietti, 1983.
- PELLI, Anna. *L'Essere come Amore: percorsi di ricerca*. Roma: Città Nuova, 2010.
- PICARDI, Michele. *Il mondo del silenzio*. Milão: Ed. Di Comunità, 1951.
- ZANGHÌ, Giuseppe Maria. *Dio che è Amore: Trinità e vita in Cristo*. Roma: Città Nuova, 1991.
- \_\_\_\_\_. Considerazioni su un'ontologia dell'unità e della distinzione. *Nuova Umanità*, v. I-II, n. 79, 1994.

**Utopia ou modelo sustentável? Um ensaio de análise comparativa do desenvolvimento e construção da espacialidade e sociabilidade, pelas organizações presentes nas “cidadelas” de *Loppiano* (Itália) e *Igarassu* (Brasil).**

Lucas Tavares Galindo Filho<sup>144</sup>

## RESUMO

O presente texto, propõem-se, ampliando a pesquisa e estudos efetivados no mestrado, realizado no âmbito do DISPO *Dipartimento di Scienze della Politica e Sociologia* da Universidade de Florença (UNIFI) Itália<sup>145</sup>, concretizar um primeiro passo rumo a um conhecimento mais profundo e amplo sobre este ator coletivo política e economicamente organizado, com ênfase na questão da construção da espacialidade e da sociabilidade, com especial atenção à realidade da “economia de comunhão” em viés prevalentemente sociológico, bem como suas trocas simbólicas e concretas com as realidades geográficas e culturais circunstantes às localidades, o que pode constituir contribuição válida para compreensão dos processos associativos, seus reflexos e potenciais implicações na realidade.

O quadro teórico será composto por autores clássicos bem como textos novos e de fronteira do campo disciplinar.

No que tange o aspecto metodológico, além da concreta possibilidade de colaboração entre a UFPE (Brasil) e a Universidade de Florença (Itália), considerado o fato de ser a Sede do estudo original no mestrado, a Metodologia do presente texto terá como meta precípua o alcance de método e instrumentos de pesquisa que atinjam sua inspiração numa perspectiva de dinâmica e profunda complementariedade entre as abordagens quantitativas e qualitativas, para desvendar as dinâmicas

---

<sup>144</sup> Docente do Centro Universitário ASCES UNITA e Membro-Pesquisador do seu Instituto de Estudos Avançados IEA; Ponto de Referência para o Brasil de Social-ONE *Social Sciences in Dialogue*, uma rede mundial de sociólogos e estudiosos das ciências humanas; Colaborador Permanente de *New Humanity*, *partner* oficial da UNESCO e membro integrante do ECOSOC (Conselho Econômico e Social das Nações Unidas), elevada ao mais alto grau de status consultivo da ONU; Doutor pelo CORIS *Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale* da Universidade de Roma LA SAPIENZA em Cotutela Oficial com o Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco UFPE.

<sup>145</sup> 2005-2007: Bollettino Ufficiale UNIFI “Master in Percorsi e Strumenti di Ricerca nelle Scienze Sociali 2005/2006” < [https://www.unifi.it/bu/suppl\\_9\\_2005/bu\\_suppl\\_9.html](https://www.unifi.it/bu/suppl_9_2005/bu_suppl_9.html) > & Decreto Rettorale UNIFI “Master in Percorsi e Strumenti di Ricerca nelle Scienze Sociali 2005/2006” < [https://www.unifi.it/bu/suppl\\_9\\_2005/dr\\_637\\_05.html](https://www.unifi.it/bu/suppl_9_2005/dr_637_05.html) >.



extremamente complexas e multidimensionais propondo códigos que possam orientar a pesquisa empírica e teórica.

## **ABSTRACT**

The present text proposes, expanding the research and studies carried out in the Master's Degree, held within the DISPO *Dipartimento di Scienze della Politica e Sociologia* of the University of Florence (UNIFI) Italy, to realize a first step towards a deeper and broader knowledge of this collective actor politically and economically organized, with emphasis on the issue of building spatiality and sociability, with special attention to the reality of the "economy of communion" in a predominantly sociological bias, as well as its symbolic and concrete exchanges with the geographic and cultural realities surrounding the localities, which can constitute a valid contribution to the understanding of the associative processes, their reflexes and potential implications in reality.

The theoretical framework will be composed of classical authors as well as new and frontier texts from the disciplinary field.

Regarding the methodological aspect, besides the concrete possibility of collaboration between UFPE (Brazil) and the University of Florence (Italy), considering the fact that it is the headquarters of the original study in the Master's degree, the Methodology of the present text will have as its main goal the reach of method and research instruments that reach its inspiration in a perspective of dynamics and deep complementarity between quantitative and qualitative approaches, to unveil the extremely complex and multidimensional dynamics proposing codes that can guide the empirical and theoretical research.

## **INTRODUÇÃO**

Uma aproximação cognitiva mais substancial, ao desenvolvimento e a construção da espacialidade e da sociabilidade pelas numerosas organizações, formais ou não, presentes no "hoje" do percurso humano, bem como um acostamento ao percurso das práticas identitárias e estabelecimento de redes e novos arranjos no tecido social, frequentemente marcadas pelos processos de desterritorialização e reterritorialização, mormente culturais, no todo múltiplice e poliédrico da realidade

complexa, podem constituir significativa contribuição para a consolidação de interpretações sempre mais próximas do real.

A existência de novos tipos de atores, conflitos e mediações, nas complexas dinâmicas relacionais entre indivíduos e algumas vezes instituições, pedem uma aproximação cognoscitiva profunda e ampla, dada a importância fundamental destas composições na constituição da realidade.

O presente texto, parte de um “estudo de comunidade”<sup>146</sup> realizado no âmbito do Mestrado vivenciado no seio do Departamento de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Florença (Itália), centro de excelência europeu, e que substanciou a respectiva Dissertação intitulada “*La Cittadella. Teoria e empiria del □□□□□□*”, reconhecida e revalidada pelo PPGS Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco UFPE.

Na superação das dicotomias clássicas do holismo e do individualismo, é possível reconhecer com maior clareza a presença de sistemas dinâmicos que estabelecem novas configurações à relação de recíproca e permanente influência entre indivíduo e sociedade.

No final da segunda grande guerra, e nas últimas décadas, emergiu e consolidou-se um movimento social<sup>147</sup> que, desde seus albores, colocou em especial relevo um conjunto cultural - pensamento e ações - que punha em evidência sobremaneira o aspecto relacional entre os seus integrantes. Este particular sistema dinâmico no seu percurso estabeleceu intensa relação com outros sistemas que compartilhavam princípios motores basilares similares e hoje conta com alguns milhões de membros e constituiu aproximadamente 20 “localidades” (Cidadelas) nos 5 continentes onde milhares de pessoas constroem espacialidade e sociabilidade a partir de organizações, e gerando organizações, integradas à realidade cultural, política e econômica.

Estes sistemas culturais, política e economicamente organizados são lugarejos compostos por moradores estáveis e concomitantemente por uma rotatividade de habitantes das mais múltiplas proveniências, por lojas, centros de arte, ateliers, pequenas empresas, escolas, igrejas, locais de encontro e lazer.

---

<sup>146</sup> “Estudo de Comunidade”, a partir de uma impostação já concebida e praticada pelos clássicos, como a obra “*Middletown*” (LYND & LYND, 1970).

<sup>147</sup> Movimento dos Focolares, nascido no Norte da Itália durante a segunda grande guerra.

A primeira destas comunidades, objeto de estudos da pesquisa empírica e consequente dissertação de mestrado supracitada<sup>148</sup>, é situada na localidade de Loppiano, na Região Toscana, nos arredores de Florença na Itália. Na expansão para além do Continente europeu, surge a localidade de Santa Maria em Igarassu, no Estado de Pernambuco, que compõe e completa o quadro substancial para o estudo comparativo das duas experiências com fins à análise concreta dos dois estudos de caso.

Ambas as comunidades possuem “polos empreendedoriais” onde se conglomeram pequenas e médias empresas que intentam concretizar sua prática econômica a partir do quadro cultural supracitado que dá vida à organização denominada “economia de comunhão”, que existe a mais de duas décadas e é composta por centenas de empreendimentos, espalhados no planeta, nos mais diversificados setores.

Estudar este ator coletivo política e economicamente organizado, com ênfase na questão da construção da espacialidade e da sociabilidade, com especial atenção à realidade da “economia de comunhão” em viés prevalentemente sociológico, bem como suas trocas simbólicas e concretas com as realidades geográficas e culturais circunstantes às localidades, pode constituir contribuição válida para compreensão dos processos associativos, seus reflexos e potenciais implicações na realidade.

## **A CONSTRUÇÃO...**

É fundamental aprofundar a discussão sobre novos processos de construção de espacialidade e sociabilidade, bem como a constituição de identidade individual e coletiva, no processo de recíproca influência entre pessoa e sociedade, no interior dos sistemas complexos, para assegurar a inteligibilidade do conjunto geral das formas concretas assumidas pelas relações entre as pessoas e instituições, bem como seus impactos concretos no real.

Num mundo em acelerada transformação, as asserções concernentes à complexidade da realidade, nos sugerem e ou indicam, de modo significativamente claro, a exaustão dos modelos conceituais dos últimos séculos, que buscando

---

<sup>148</sup> “La Cittadella. Teoria e empiria del □□□□□.” Departamento de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Florença (Itália).

abordagens objetivas e unívocas para um objeto múltiplo e poliédrico: a realidade, terminavam por constituir uma visão reducionista e obtusa do próprio real.

A necessidade da constituição de quadros interpretativos para o surgimento dos sistemas complexos, suas dinâmicas e potenciais reflexos na realidade, é atestada pelo advento de uma percepção e aprofundamento de conceitos tais como: “capital social” (Putnam, 1997) e suas conexões com o rendimento institucional, com os níveis de cidadania e qualidade de vida; “bens relacionais” (Nussbaum, 1986; Donati, 1986; Gui, 1987; Uhlener, 1989; Bruni, 2005 e 2006 a & b); Gratuidade, Reciprocidade (Bruni, 2006 a & b); dádiva” (Mauss, 1925; Caillé, 1998; Martins, 2008; Godbout, 1998; Cohn, 1998; Damo, 2008; Sabourin, 2008; 2004; Sigaud, 1999; “amor”, (Sorokin, 1954; Boltanski, 2005; Vigna & Zanardo, 2005; Iorio, 2014; Cataldi, Martins, Honneth); “relacionalidade” (Donati); “convivialidade” (Illich, Fistetti, Caillé, Martins).

Indicadores empíricos complexos mundiais que se põem o desafio de aferir níveis de cidadania, qualidade de vida, desenvolvimento humano<sup>149</sup>, “felicidade”<sup>150</sup> e relação com o meio-ambiente<sup>151</sup>, com significativo grau de legitimidade podem ser considerados como ulteriores ratificações da centralidade da importância dos temas e perspectivas abordados no presente texto.

O objeto de estudo constituído por uma aproximação cognoscitiva na localidade de *Loppiano* (FI – Itália) e na localidade *Santa Maria* em Igarassu (PE – Brasil), por suas características e realidades constitutivas, substanciam uma possibilidade privilegiada de estudo comparativo e análise concreta de dois estudos de caso na realidade, abordados a partir do reconhecimento de sistemas dinâmicos que constroem espacialidades simbólicas e concretas, assim como sociabilidade que gera as organizações do cotidiano, seus reflexos na realidade circunstante e na institucionalidade.

---

<sup>149</sup> Human Development Report (HDR): United Nations Development Programme UNDP / PNUD.

<sup>150</sup> World Happiness Report (WHP): Vancouver School of Economics at the University of British Columbia, and Canadian Institute for Advanced Research; Centre for Economic Performance, at the London School of Economics and Political Science; Center for Sustainable Development, Columbia University; Latin American Faculty of Social Sciences (FLACSO-México); Center for Sustainable Development, Columbia University.

<sup>151</sup> Environmental Performance Index (EPI).

## FUNDAMENTOS...

O ponto de partida para a discussão proposta pelo presente texto é a potencial superação de uma ameaça percebida e apontada por este escrito: o risco da queda numa obtusidade de aproximação em relação à realidade, à partir de uma visão reducionista - da pessoa, da ação e interação, da totalidade complexa e poliédrica que compõe a própria realidade - à partir de um excessivo fechamento em um demasiado zelo, frequentemente motivado pelas “perspectivas interpretativas” de um sistema que excluiu de seu centro a humanidade e a vida, mais pelo mesmo sistema que fragmenta, coisifica e obscurece a percepção e a racionalidade que ainda persiste, do que pela legítima intensão da construção de um bem comum ou de uma ampliação do saber, da ciência e da vida, finalmente decaindo em interpretações fundamentadas numa racionalidade estratégico elementar praticamente absoluta, e, portanto escarçamente científica, pouco fecunda e dissociada do real.

Nascido durante a segunda guerra mundial, e hoje difundido mais de 180 nações nos 5 Continentes, o Movimento dos Focolares compreende hoje milhões de pessoas dos mais variados credos e também pessoas sem um referencial religioso. Conta com aproximadamente 20 “cidadezinhas” em todos os Continentes e quase duas dezenas de editoras espalhadas pelo mundo. Se multiplicaram e continuam a chegar reconhecimentos dos diversos governos e organismos internacionais - ONU, UNESCO, etc.

Um dos vieses da análise à partir dos sistemas complexos e redes, substanciados também em organizações, e de suas interações, se constitui pelos encontros e estabelecimento de intensa relação institucional com outros grandes movimentos, entre os quais o movimento budista *Rissho Kosei-kay* com aproximadamente 6 milhões de membros. Noutra momento épocal, o encontro com líderes e as relações cotidianas de construção de relacionalidade, geraram uma presença de cerca de 6 mil e 500 mulçumanos. Quase contemporaneamente o estabelecimento de relações vitais e institucionais com o movimento hinduísta gandhiano “Shanti Ashram” com mais alguns milhões de membros. Notável a presença de judeus, cristãos de mais de 350 igrejas, agnósticos e ateus compondo um poliédrico e complexo conjunto relacional na grande organização e nas organizações autônomas, gerando sociabilidade e espacialidade simbólica e

concreta, num profundo respeito às diferenças, permanecendo cada um na própria identidade social, todavia constituindo novos conjuntos identitários.

Como expressão concreta destas dinâmicas relacionais e da constituição de espacialidade, surgem as “cittadelle”, localidades, com diferentes características, mas que intentam construir composições semelhantes a pequenas cidades compostas por moradores estáveis e concomitantemente por uma rotatividade de habitantes das mais múltiplas proveniências, por lojas, centros de arte, ateliers, pequenas empresas, escolas, igrejas, locais de encontro e lazer.

A poliedricidade do original objeto de estudo da pesquisa que deu origem à supracitada dissertação de mestrado - uma comunidade composta de aproximadamente 900 habitantes provenientes mais de 70 nações dos 5 continentes – e a constatação de uma significativa vitalidade no tecido identitário sócio-cultural abalizada num profundo compartilhamento do patrimônio simbólico-valorial, instigaram e possibilitaram a dedicação de um capítulo de estudo etnográfico, de onde emergiram perspectivas com uma significativa fecundidade potencial. Ao lado dos princípios de agregação que operam a transfiguração simbólica (Tullio-Altan, 1995) dos elementos culturais: *epos*, *ethos*, *logos*, e dos elementos naturais: *genos* e *topos*<sup>152</sup>, a base empírica resultante do estudo de caso apresentado na dissertação de mestrado supracitada, verificou indícios e evidências de um princípio relacional comum de fundo, anterior aos outros porque competência ordinária e constitutiva do ser humano (Boltanski, 2005), e que atua gerando, potencializando, modulando, consolidando cada um dos outros princípios.

Numa visita da fundadora dos Focolares ao Brasil, em 1991, surge o projeto por uma Economia de Comunhão que buscava ser expressão organizada economicamente do conjunto simbólico-valorial que anima a vida desta obra.

Em algumas “cidadezinhas” nascem polos empreendedoriais animados pelos mesmos princípios: nos arredores de São Paulo no Brasil, nos arredores de Florença na Itália e nos arredores de Igarassu em Pernambuco.

As dinâmicas relacionais cotidianas - na incessante passagem entre os numerosos padrões de ação e interação na realidade social – onde se estabelece **socialidade** com a conseqüente emergência de **espacialidade** simbólica e concreta,

---

<sup>152</sup> Epos: transfiguração da memória comum, Ethos: fenômenos culturais transfigurados e comportamentos derivantes, Logos: comunicação social verbal e não verbal, Genos: transfiguração simbólica das relações de parentesco, Topos: transfiguração simbólica do espaço utilizado para a vida.

são compostos de racionalidade estratégico elementar, de violência, de *routine*, entre outros padrões de ação e interação<sup>153</sup>. Todavia, estas mesmas dinâmicas relacionais cotidianas são concomitantemente mutuadas de modelos compostos de conjuntos de racionalidades e lógicas mais complexos como a dádiva (Mauss, Caillé, Martins) e ou a gratuidade, definida por Boltanski (1995) pelo conceito de amor.

Sendo ponto consensual que as relações sociais podem causar conflitualidade é igualmente verdade que em muitos casos o agir dos indivíduos acontece em modo pacífico. A composição de uma visão processual da realidade que supere as dicotomias clássicas, pode ser chamada em causa para tornar compreensíveis muitas situações ordinárias onde, aparentemente sem razão, as pessoas doam mais do que a lógica comum preveja, espere ou suponha a partir de outros modelos de ação e interação.

Considerando o que se vem produzindo nas fronteiras do campo disciplinar, emergem as questões... Sistemas complexos substanciados em grupamentos humanos fundamentados nos princípios motores supracitados são expressões de faculdades ordinárias (Boltanski, 2005) constitutivas - como numerosas outras faculdades - da realidade complexa que compõe o indivíduo e a sociedade? Qual a real e concreta dinâmica fundamental no interior destas redes de solidariedade ou de comunhão? Podem ser composições derivantes de identidades sociais, coletivas e individuais? O capital social (Putnam, 1997) e os bene relacionais (Bruni, 2005 e 2006 a & b) de fato podem potencializar a qualidade de vida e o rendimento institucional abaixando os níveis de corrupção? Dádiva (Mauss, 1925; Caillé, 1998) e amor (Boltanski, 2005) podem originar uma economia concreta, circuitos de solidariedade e comunhão, ou são basilarmente expressões da busca de reconhecimento e legitimação social no interior das construções culturais? Modelo sustentável ou utopia?

## **MARCO TEORICO**

Numerosas iniciativas provenientes de estudiosos, pensadores, pesquisadores e acadêmicos, sobretudo neste momento entre modernidade e pós-modernidade, e emergem novas abordagens e correntes teóricas, perspectivas intelectuais mutuadas

---

<sup>153</sup> Violência e *routine*, são conceitos, entre outros, apresentados à comunidade científica por Luc Boltanski, como padrões normais de ação e interação na realidade social quotidiana.

pela classicidade e pela inovação, como legítimos potenciais interlocutores para as teorias que detém a hegemonia das agendas de estudos, pesquisa e produção no momento presente do percurso humano.

Considerando o efeito de fragmentação sistemática geral associada aos paradigmas mais comumente conhecidos, a construção de um acostamento cognitivo à estas perspectivas teórico-empíricas, compondo uma visão processual da realidade, é fundamental para assegurar a simetria dos modelos de ação e interação, e a inteligibilidade do conjunto geral das formas concretas assumidas pelas relações entre as pessoas, finalmente, entre as instituições no real.

Tendo como princípio basilar o intento fundamental de produzir, com uma razoável pretensão de impessoalidade, assertivas e conexões entre assertivas sobre o real – precípua desígnio da Ciência – a negação quase-consciente e apriorística de uma realidade, por quanto seja discreta, substanciaria a negação da Ciência em si mesma (Boltanski, 2005).

Partindo da ideia central de “relacionalidade”, pressuposto basilar que compõe o fundamento simbólico-valorial da vida dos habitantes das “localidades” denominadas “cidadelas”, objeto de reflexão do presente texto, é necessário compor um sólido alicerce a partir dos autores que tratam deste tema deveras complexo e múltiplo (Sorokin, Boltanski, Honneth, Caillé, etc.). O desafio se torna ainda mais significativo pelo intento de abordar a idealidade e contemporaneamente a vida concreta que, no objeto de estudo, gera construção da espacialidade e da sociabilidade, com especial atenção à realidade da “economia de comunhão” em viés prevalentemente sociológico, bem como suas trocas simbólicas e concretas com as realidades geográficas e culturais circunstantes.

A relacionalidade, realidade basilar constitutiva do conjunto complexo que substancia o humano desde as mais priscas eras, é anterior ao Mercado e ao Estado (Martins, 2008). Trata-se de um sistema primário donde derivam os outros. Desde a organização dos grupamentos mais simples até a dinâmica dos complexos sistemas de rede, até os arranjos e rearranjos institucionais que concretizam, nas suas mais variadas expressões, os processos associativos.

Bruni (2005 e 2006, a & b), na interpretação e análise da realidade que surge de seus estudos e de seu percurso de pesquisa acadêmica na Universidade de Milão (Itália) e pelo mundo inteiro, indica a centralidade da relacionalidade na vida. O principal teórico do projeto por uma “Economia de Comunhão”, organização de



economia civil que gera e estabelece fortes redes de solidariedade no seu interior e frequentemente para além dele, desde cedo traz à agenda de discussão e pesquisa, o conceito de bens relacionais como bases sólidas a partir das quais se realizam de modo exponencialmente mais consistente e qualitativo, as complexas dinâmicas relacionais cotidianas, substanciem-se elas nas empresas ou na vida para além do mundo do trabalho (Nussbaum, 1986; Donati, 1986; Gui, 1987; Uhlener, 1989; Bruni, 2005 e 2006 a & b).

Numa complexa realidade composta de numerosas configurações, desde a sociabilidade até o conflito e a violência, a gratuidade e a reciprocidade são também postas em relevo e em discussão, estando presentes em numerosos escritos de Bruni (2005 e 2006), nos quais o estudioso e pesquisador, partindo das ideias centrais contidas nos albores da ciência econômica, e de modo particular no estudo das dinâmicas humanas cotidianas, mormente associativas e organizativas, e também na realidade do mundo do trabalho e do mercado.

Referindo-se à relacionalidade humana, o principal teórico da Economia de Comunhão, Luigino Bruni, afirma que “Dizer vida é dizer reciprocidade. Cooperação, amizade, contratos, conflitos, família, amor, são relações bem diversas entre elas, mas tem um traço comum: todas são tem a ver com reciprocidade” (2006).

O conjunto teórico e de meta de ação da Economia de Comunhão é sintetizado nos seguintes pontos: “\* Viver e difundir uma nova cultura econômica e civil, desde as crianças aos idosos, que Chiara Lubich quis chamar de “cultura do doar”; \* Formar novos empresário e empresários novos que, livremente, partilham os lucros para... a redução da miséria/exclusão, a difusão da cultura do doar e da comunhão, o desenvolvimento da empresa e a geração de empregos; empresários que entendam e vivam a própria empresa como vocação e serviço ao bem comum e aos excluídos de qualquer latitude e contexto social; \* Combater as várias formas de pobreza, exclusão e miséria com uma inclusão dupla: comunitária e produtiva”<sup>154</sup>.

Tratando de “gratuidade” Bruni afirma que

Todas as vezes que um comportamento é estabelecido por motivações intrínsecas e não primariamente por um objetivo externo ao comportamento em si mesmo, tudo isso tem a ver com a gratuidade... Por gratuidade entendo aqui aquela atitude interior que conduz a um ‘estar’ diante de cada pessoa, de cada ser, de si mesmos, sabendo que aquela pessoa, aquele ser vivente, aquela atividade, eu

---

<sup>154</sup> Texto coletivo “Quem somos” apresentado no Site EdC On-line.

mesmo, não são coisas para serem usadas, mas realidades com as quais entrar em relação respeitando-as (2006).

Dando prosseguimento ao percurso no conjunto teórico que poderia ser ponto de partida para a pesquisa proposta neste texto, no momento em que traz-se à luz o conceito de gratuidade, naturalmente chegamos aos frutos da produção do já Diretor da *EHESS Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* de Paris, o Prof. Luc Boltanski.

O pensamento boltanskiano (2005) apresenta quatro modelos fundamentais de ação e interação denominados “regimes”, que são classificados e tipificados a partir dos parâmetros de conflito ou de paz. No **primeiro** modelo, o regime de ação é definido pelo estabelecimento da referência à questão do que é justo, isto é, são ativados os processos de medidas de equivalência socialmente legitimados, e esta forma de ação e interação é chamada regime de justiça. O **segundo** modelo denominado regime de violência é caracterizado pela ativação de uma relação de forças, estabelecido subsequentemente ao abandono do estabelecimento de convergência com as formas normativas gerais comuns. Regime de rotina é como é chamado o **terceiro** modelo de ação e interação, que é assinalado pela aceitação passiva e, frequentemente pré-reflexiva, das múltiplas formas de equivalência tacitamente inseridas em sociedade, que – em última análise – tornam possível a cotidianidade. A **quarta** modalidade de ação e interação na realidade social é denominada regime de paz, isto é: ágape/amor.

A vida cotidiana é composta pelas incessantes passagens entre os vários regimes, numa dinâmica complexa e constante, e os momentos de gratuidade, que parecem raros, mas que existem e dos quais experimentamos os efeitos, possuem um enorme potencial que concerne à geração e a estabilização, desde as relações interpessoais até a constituição da sociedade e das instituições (Boltanski, 2005) dado a “gratuidade” (o amor) é faculdade ordinária constitutiva do ser humano, no conjunto de todas as faculdades ordinárias.

A este ponto seria possível abrir o discurso da relação social em quanto geradora da sociedade, e dos bens relacionais enquanto constituintes desta realidade e fundamentos da participação cívica e elementos que potencializam exponencialmente o rendimento institucional (Putnam, 1997; Bruni, 2005; Bruni, 2006, a & b).

Abrir-se ainda à questão da substanciação de circuitos de solidariedade, sistemas dinâmicos, política e economicamente organizados, que geram socialidade e constroem e aprimoram a espacialidade.

## **HORIZONTES ABERTOS...**

No intento fundamental de gerar conhecimento livre de universalismos ou resquícios de quaisquer tipos de colonialidade, ou pelo menos na redução objetiva destes efeitos sobre os êxitos teórico-empíricos, buscar método e instrumentos de pesquisa que atinjam sua inspiração numa perspectiva de dinâmica e profunda complementariedade entre as abordagens quantitativas e qualitativas, para desvendar essas dinâmicas extremamente complexas e multidimensionais propondo códigos que possam orientar a pesquisa empírica e teórica.

O presente texto postula a possibilidade de legitimidade da afirmação de que os momentos onde o efeito de composição permite a emergência e a instauração de relações sociais fundamentadas no amor-ágape, isto é, na gratuidade, e ainda, nos momentos onde dois ou mais atores sociais se encontram neste modelo de relação e compõem a configuração necessária ao estabelecimento dos “instantes” de ágape-puro ou reciprocidade gratuita (Galindo Filho, 2009: 193-202) – podem ser proto-fundamento da sociedade e, portanto consequentemente, das instituições sociais e políticas<sup>155</sup>.

Antes do fundamento, algumas vezes reducionista, de uma lógica de calculabilidade racional e estratégica clássico-elementar, existe o fundamento que provem de uma racionalidade anterior, mais alta e complexa que é aquela da dádiva e – por efeito de configuração, na ativação das faculdades ordinárias de agir e ou interagir agapicamente, isto é, a partir de um princípio de “excedência” (Lorio et al, 2020) – de momentos de gratuidade, mais raros, mas que possuem porém uma enorme

---

<sup>155</sup> Importante ter presente o fato de o objeto de estudos do supracitado mestrado, ser uma comunidade composta de habitantes provenientes de mais de 70 nações dos 5 continentes – com toda a diversidade e potencial conflitual que deriva deste fato - e que, pela ação e interação social na ativação da faculdade ordinária de amar, afirmam com palavras e com a vida a constituição de um agrupamento étnico, um povo. A propósito da faculdade ordinária do amor como fundamento da vida comunitária e social e até mesmo base para o compartilhamento dos bens, Aristóteles e Plutarco afirmam: “... acordo de sentimentos sobre o justo e sobre o honesto, acordo na vida que foi escolhida, acordo nos pensamentos e nos atos, semelhança de vida, sentimentos comuns. ... [o amor] ... está na base da vida comunitária dos Pitagóricos, os quais alcançavam uma plena comunhão de bens porque tinham uma plena comunhão de sentimentos. Portanto, ... [amor] é igual a unidade, a comunidade; é ... [o amor] ... que se exprime na participação “social” à mesma mesa: Aristóteles quer, entre os cidadãos de sua polis, banquetes comuns que favoreçam a amizade” (Foresi, 1965: 49).

potência no que concerne à geração e à estabilização desde às relações interpessoais ao estabelecimento das sociedades.

## REFERÊNCIAS

ALICI, Luigi (a cura di). **Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos.** Bologna: Società Editrice il Mulino, 2004.

ARAÚJO, IORIO, CATALDI, Boltanski, Burawoy, Campanini, Honneth, Martins. **L'amore al tempo della globalizzazione. Verso un nuovo concetto sociologico.** Roma: Città Nuova Editrice, 2015.

BIELA, Adam. **"Una rivoluzione copernicana per le scienze sociali."** Nuova umanità XVIII, 108, Nov. – Dic., 1996.

BOLTANSKI, Luc. **Stati di pace. Una sociologia dell'amore.** Milano: Vita e pensiero, 2005.

BONINO, Silvia. **Altruisti per natura.** Roma-Bari: Editori Laterza, 2017.

BOURDIEU, Pierre. **Ragioni pratiche.** Bologna: Società editrice il Mulino, 1995.

BRUNI, Luigino. **"Felicità, economia e beni relazionali."** Nuova umanità XXVII, 159-160, Mag. – Ago., 2005.

BRUNI, Luigino. **Il prezzo della gratuità.** Roma: Città Nuova, 2006. 121

BRUNI, Luigino. **Reciprocità. Dinamiche di cooperazione economia e società civile.** Milano: Bruno Mondadori, 2006.

CAILLÉ, Allain. **"Nem holismo nem individualismo metodológicos. Marcel Mauss e o paradigma da dádiva."** Revista Brasileira de Ciências Sociais Volume 13, Número 38, Outubro, 1998.

COLLINS, Randal. **Teorie sociologiche.** Bologna: Società editrice il Mulino, 1992.

CORBETTA, Piergiorgio. **Metodologia e tecniche della ricerca sociale.** Bologna: Il Mulino, 1999.

DONATI, Pierpaolo. **"La sociologia relazionale: una prospettiva sulla distinzione umano/non umano nelle scienze sociali."** Nuova umanità XXVII, 157, Gen. – Feb., 2005.

DONATI, Pierpaolo. **Introduzione alla sociologia relazionale.** 6° ed. Milano: FrancoAngeli, 2002.

DONATI, Pierpaolo. **Teoria relazionale della società.** Milano: FrancoAngeli, 1991.

FONTES, Bruno e MARTINS, Paulo Henrique (Org.). **Redes sociais e saúde: novas possibilidades teóricas**. Recife PE: Ed. UFPE, 2014.

FORESI, Pasquale. **L'agape in san Paolo e la carità in san Tommaso d'Aquino**. Roma: Città Nuova Editrice, 1965.

GALINDO FILHO, Lucas Tavares. **“Ágape e Ethnos - Bens Relacionais e Capital Social: O Amor como Proto-fundamento da Sociedade e das Instituições Sociais e Políticas.”** Revista Acadêmica da Faculdade de Direito da AESO-FIBAM, v. 3, p. p. 51 – p. 64.

GALINDO FILHO, Lucas Tavares. **“Fraternidade, gratuidade, amor, reciprocidade, ágape: novas perspectivas teórico-práticas para as Ciências Sociais”**. Revista da Faculdade de Direito de Caruaru. 40 (01), 2009.

GALINDO FILHO, Lucas Tavares. **“Teoria e Empiria do Ágape nas Ciências Sociais: uma fundamental reviravolta na questão...”** In: Marconi Aurélio e Silva; Fernando Gomes de Andrade; Paulo Muniz Lopes. (Org.). Cidadania, Participação Política e Fraternidade. Uma abordagem multidisciplinar. 1º ed. Recife PE: Editora da Universidade Federal de Pernambuco UFPE, 2014, v. Tomo I, p. 35-57.

GALINDO FILHO, Lucas Tavares. **La Cittadella. Teoria ed empiria del. Fraternità, gratuità, amore, reciprocità, agape: nuove prospettive teorico-pratiche per le scienze sociali**. Mimeo. Università degli Studi di Firenze. 2007.

GALINDO FILHO, Lucas Tavares. **O amor como Paradigma. Amor, gratuidade, reciprocidade, ação e interação complexos como proto-fundamento e paradigma para as ciências humanas**. Recife PE: Ed. UFPE, 2018.

GEERTZ, Clifford. **Interpretazione di culture**. Bologna: Società editrice il Mulino, 1988.

GEERTZ, Clifford. **Mondo globale, mondi locali. Cultura politica alla fine del ventesimo secolo**. 4º ed. Bologna: Società editrice il Mulino, 1999.

GODBOUT, Jacques T. **“Introdução à Dádiva.”** Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 13, n. 38, Out., 1998.

HELD, David. **Modelos de democracia**. Belo Horizonte: Ed Paidéia, 1987.

IORIO, Genaro. **“La nascita della sociologia e la relazione sociale.”** Nuova umanità XXVII, 162, Nov. – Dic., 2005.

IORIO, Gennaro. **Elementi di sociologia dell'amore. La dimensione agapica nella società**. Salerno: Editora Natan Edizioni, 2014.

IORIO, Gennaro; CATALDI, Silvia; MARTINS, Paulo Henrique; GALINDO FILHO, Lucas Tavares; PELLEGRINI, Giuseppe; CONTINI, Paolo; DE MARZO, Alejandro; GALLELLI, Andrea; MONGELLI, Angela. **Overabounding and Society. Sociological Essays on Love**. Roma: Social-OnE, 2020.

- KIERKEGAARD, Sören. **Atti dell'amore**. Milano: Bompiani, 2003.
- LUHMANN, Niklas. **Amore come passione**. Trieste: Asterios Editore, 2001.
- LYND, Robert S. e LYND, Helen Merrell. **Middletown**. Milano: Edizioni di Comunità, 1970.
- MARRADI, Alberto. **Concetti e metodo per la ricerca sociale**. 3° ed. Firenze: La Giuntina, 2002.
- MARTINS, Paulo Henrique. "**De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais. Itinerários do dom**". Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 23, N° 66, 2008.
- MARTINS, Paulo Henrique. "**Redes Sociais como novo marco interpretativo das mobilizações coletivas contemporâneas**". Caderno CRH. Vol. 23, N° 23, p. 401-418. Maio/Ago., 2010.
- MAUSS, Marcel. **Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche**. 3° ed. Torino: Giulio Einaudi editore, 2002.
- MELUCCI, Alberto. Parole Chiave. **Per un nuovo lessico delle scienze sociali**. Roma: Carocci editore, 2000.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. "**De Mauss à Claude Lévi-Strauss**", in *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1960.124
- MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- PARSONS, Talkot. **La struttura dell'azione sociale**. Bologna: Società editrice il Mulino, 1987.
- POPPER, Karl R. **Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1975.
- PUTNAM, Robert. **La tradizione civica nelle regioni italiane**. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1997.
- RICOEUR, Paul. **Amor e Justiça**. São Paulo: Edições 70, 2017.
- SIMMEL, Georg. **Philosophie de l'amour**. Paris: Rivages, 1988.
- SOCIOLOGIA: Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali. Anno XLV, n. 3, 2011.
- SOROKIN, Pitirim. **The Ways and Power of Love**. Chicago: Gateway, 1954.

TULLIO-ALTAN, Carlo. **Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici.** Milano: Feltrinelli Editore, 1995.

VIGNA, Carmelo e ZANARDO, Susy (a cura di). **La Regola d'Oro come etica universale.** Milano: Vita e Pensiero, 2005.

WALLACE, Ruth A. e Wolf, Alison. **La teoria sociologica contemporanea.** Bologna: Società editrice il Mulino, 2000.

WEBER, Max. **Economia e società.** 5 vol. Ed di Comunità: Milano, 1980.

## **Nwa nne di na mba – Even in strange land, a brother can be found**

Dr. Mabel Aghadiuno

In this chapter, I will try to explore how “fraternity in medicine” translates across cultures, particularly in the African setting where I work.

Let me start with a paradox. I do not think the term “fraternity in medicine” translates well in English from the original Italian term “fraternità in medicina”. In the Italian language “fraternità” conveys the concept of brotherliness whereas “fraternity” in English is “a group of people sharing a common profession or interests”, “a religious or Masonic society or guild” or friendship and mutual support within a group.<sup>i</sup> However the English meaning is not my understanding or experience of “fraternità” in medicine. I think “brotherly love” is a closer term to my understanding of “fraternità in medicina” but I see the scientific community squirming at that. “Brotherly love” seems more akin to the realm of theology than to medicine. Health care providers prescribe medication for patients, offer assistance, reset fractures, conduct appendicectomies, suture wounds and perform a plethora of other procedures. What does “brotherly love” have to do with medicine? Aren’t professionalism and competence paramount?

“Fraternity” in medicine as I comprehend it is the golden rule of “do as you would be done by”. My first thoughts when I wake up in the morning are about – me. I may congratulate myself on having slept well, commiserate at having to get up at 4.30 am, briefly scan the activities of the day, put slippers on so my feet are not cold, give myself breakfast. My thoughts are about self-preservation and well-being. I am friendly, considerate and generous to myself. I love myself unstintingly. *That* is the tenderness patients need and deserve.

Is being a sister or brother to patients really necessary? Some instinct tells me it is right, but is that enough justification? Sontag says that we each have dual citizenship.<sup>ii</sup> One is for the country which recognise us as a citizen and the other is for another country – the land of the sick. Sontag says that sooner or later – even if for a brief spell – we all enter the land of the sick. I have had spells of sickness in my life and journeying in that land can be daunting and frightening. Just as travelling to a country where you do not know the language, or the place where you are going to stay, or the customs of the people or how to navigate around when no maps or street plans exist is



overwhelming, so too is the illness experience. There is the agonising wait for the results of a test. The incomprehension of a battery of results. The torture of lying perfectly still in an MRI machine when your body is screaming from pain and discomfort. The apprehension of going under an anaesthetic and ceding power to another. Fraternity in medicine means treating the patient as I would like to be treated were our roles reversed. It means journeying with them in the kingdom of the sick as Susan Sontag describes the illness experience<sup>iii</sup>. Or even better, as if I were walking in their moccasins like the Cheyenne proverb and suffering with them.

Compassion is now enshrined in the constitution of the National Health Service (NHS) of England as one of its core values. The NHS aspires to “respond with humanity and kindness to each person’s pain, distress, anxiety or need”.<sup>iv</sup>

Compassion is one of many aspects of putting the Golden Rule into practice in health care. Empathy is another. An interesting study demonstrated that when a person gives empathy, the pain centres in the brain of the giver light up. The giver experiences the other’s pain.<sup>v</sup>

Co-authors Trzeciak and Mazzarelli describe Compassionomics as the branch of knowledge and scientific study of the effects of compassion on health, health care and health care providers. From reviews of quantitative and qualitative research using search terms such as *kindness, care, bedside-manner, patient-centred, empathy, humanism, rapport* and *warmth* they found compelling evidence of the benefits of giving compassionate care. For example, they noted that compassion calms physiological response to stress, promotes healing from trauma, lowers the blood pressure, reduces pain perception and improves the quality of life care in palliative medicine.<sup>vi</sup>

An interesting study of survival post myocardial infarction found lack of emotional support was significantly associated with 6-month mortality after controlling for factors such as heart attack severity, comorbidity, smoking status, hypertension and sociodemographic features.<sup>vii</sup>

So, applying the golden rule to medicine is not an appendage. It is important. Compassion improves outcomes for patients. The question now is how to apply the golden rule. Each person is unique so over and above the quality care we aspire to give each one, there is the added dimension of giving the care as we would like to receive it if we were in their place. Pellegrino puts it beautifully when he says compassion focuses on experiencing the suffering of the other. He adds that

compassion includes an ability to objectify what the patient is feeling in symbolic form in our speech, body language and participation in his or her illness narrative.<sup>viii</sup>

Healthcare workers have their own culture, perceptions, beliefs and labels - as do patients. Klein contends that modern physicians are preoccupied with the task of diagnosis and treatment of disease seen as products of abnormalities in organ function. Patients instead are suffering from illness – the human experience of sickness.<sup>ix</sup>

My parents are Nigerian. Some years ago, I moved to Nigeria from the United Kingdom where I was born and lived most of my life. When I worked as a family doctor in the UK, I met different challenges. I had to recognise that one thing is disease – for example hypothyroidism has a classical presentation with cold sensation, bradycardia, dry skin, fatigue etc – and the other is illness. I found that sometimes the perception of these symptoms, the understanding even after medical explanation differed according to ethnic group, culture, socioeconomic status and level of education. Medicine became more interesting and rewarding when I tried to find the words, symbols and metaphors that resonated with the individual in front of me. Walking in the moccasins of my patients meant I had to understand what their illness was for them in order to help them treat it.

Let me share the case of a teenager who I shall call Edward. He sadly had an accident which resulted in brain death. Edward had moved with his family from West Africa only a few years before. Visiting him in the hospital, his father found Edward connected to a ventilator. His ebony skin was warm. Blood coursed through his veins. His chest moved up and down rhythmically. Eyelids fringed with long curly black lashes covered his stationary eyes. Edward looked alive. The concept of brain death is hard to explain to any layperson anywhere in the world but even harder to explain to relatives from a country where sophisticated medical equipment is not easily accessible or even affordable. I tried to think of and see the event as his father did. I tried to reason like him and from that perspective search for words and symbols to convey Edward's condition.

I sat with Edward's father clarifying what the various tubes and gadgets meant. I tried to explain why Edward was warm, why his chest was rising and what would happen if the ventilator were switched off. Edward's father was understandably distracted with grief and pain, particularly at the tragedy of a young death from an avoidable accident. As time passed, I realised that one of the father's main worries was how to tell the

relatives in their country of origin. I tried to explain yet again what a ventilator was, the meaning of brain death ... but he did not seem to be listening to me. On retrospect I think I was not properly listening to him. I failed to understand what he was asking me. He was worried about how to explain Edward's condition to relatives in Africa. I spoke yet again about the concept of brain death. He looked at me as if he were yet again trying to enlighten a stupid child. The father wanted to understand *who* had caused Edward's death. For me it was obvious – Edward had caused the accident – but not to the father.

It was only when I moved to Nigeria that I understood the father's question and need to identify the person who "caused" the accident. I had not been a sister to Edward's father. I had tried to impose my biomedical model of illness and my mentality. Instead Edward's father wanted explanations that fitted his own mentality and belief system.

I shall now attempt to refer to an "African" perspective of fraternity in medicine though using the term "African" is misleading because Africa is a continent with a population of approximately 1.3 billion people<sup>x</sup>. There are 54 countries in Africa, over 3,000 ethnic groups and 2,000 languages. However, even with this diversity, there are some common threads in parts of Africa regarding the perception of illness and disease and the illness journey. Awareness of this perception makes it easier to be a brother or sister to African patients during an illness, carry their loads and serve them. I am referring to African patients who by mentality and reasoning feel more affinity to traditional African perspectives of disease and illness than Western, biomedical models.

Space allows me to refer to only a few examples. The Azande or Zande people scan three territorial countries – the Democratic Republic of Congo, Central African Republic and South Sudan. The Azande attribute all misfortunes of life from an unsuccessful harvest to an unsatisfactory wife to witchcraft. In the Western world we think of witches as women with magical powers which are often evil. As a child I recall pictures of women with pointed hats, black cloak and warty noses flying on broomsticks. Growing up I relegated these ideas to mythology and fantasy. For the Zande and many African cultures, witches are not terrifying creatures but supernatural forces we meet in ordinary, everyday life. These supernatural forces do not frighten them but are regarded as annoying, insulting and impertinent. The aggressiveness of their action strikes the Zande rather than their very existence and spookiness. There is nothing extraordinary about a witch. You may be a witch yourself and many of your closest

relatives most certainly are. The Zande expect to be ill and therefore to be “bewitched”.<sup>xi</sup>

The Hausa people live mainly in the North of Nigeria and in the Republic of Niger. Through education biomedical ideas about diseases, human anatomy and physiology are well-known but the older generation and some young people are only familiar with traditional ideas of mental illness. In Hausa thinking the body consists of two layers: the outer layer called *jiki*, and the inner layer called *ciki*. The outer layer is essentially fluid such as breath, blood, sweat including sounds, smells and sights. The inner layer contains solids. Spirits or sorcery maliciously cause some illnesses – someone “shoots” you (akin to an archer with an arrow) causing a “wound” and pain to the outer layer. The Hausa also consider many illnesses as seasonal or God-given.<sup>xii</sup>

The Yoruba are located mainly in the southwestern region of Nigeria with smaller groupings in Benin, Togo and Ghana. Enclaves of Yoruba culture are present in Brazil and Cuba. The indigenous Yoruba medical system considers both natural and supernatural causes of illness and misfortune. Illness may be caused deliberately by supernatural forces from human or non-human beings. Offending dangerous human beings such as witches, sorcerers or entities such as evil spirits, deities and ancestors can all result in calamity. Medicines are designed to combat these forces.<sup>xiii</sup>

To return to Edward lying immobile on the intensive care unit bed, I could not fully be a sister to his relatives without trying to fathom how they perceived his condition. They needed a cause of Edward’s brain-dead state – a state that saw him being captured between life and death - consistent with their own understanding. In their mindset someone had cursed Edward and his carers, some malevolent force had acted and someone had to pay compensation. The concept of an accident was incomprehensible to them. Instead a malevolent power had been at work.

Gordon Chavundunka in his capacity as President of the Zimbabwe National Traditional Healers’ Association writes of the difficulty in separating African medicine from African religion. He explains that the African general theory of illness is very broad. It not only attempts to explain illness and disease but the relationship between God and the universe. He comments that many Africans who became Christians found it difficult to abandon their religion and medicine completely (the missionaries and colonials considered them to be anti-Christian and unscientific). Thus, Christian conversion in many instances was shallow. It did not always change the African people’s understanding of life and their relationship to their ancestral spirits and God.

Today many African Christians are members of Christian churches and followers of African religion.<sup>xiv</sup> Traditional belief systems are often deeply entrenched.

So, in an African setting, the health care providers may be proponents of biomedical model of disease while the patients may have diverse health and illness beliefs. These differences in perception are important to consider when attempting to empathise and show compassion.

Another challenge to giving compassionate medical care in Nigeria where I currently work is the widespread culture of impunity not just in health care but in virtually every aspect of society. There is little accountability just as there was in the history of medicine in the West in the past. Doctors then were brutal in their treatment of patients both surgically and medically sometimes without prior patient consent. As patients have become more informed and empowered, patient charters have been developed and accountability demanded. Health workers have been forced to improve standards asked to be compassionate and to show empathy.

The poor health care in Nigeria illustrates that a lack of accountability and a culture of impunity are grounds where not just a lack of brotherly love can thrive but also a failure to deliver acceptable standards of care. Daily there are thousands of stories of medical malpractice many of them untold like the case of a Nigerian woman who rushed her nine-month baby to hospital at 3 am. The doctor on-call was absent, his phone was switched off and the nurse said the only thing she could offer was oxygen. Two hours later the doctor “strolled in”, his manner leisurely and unperturbed. He did not offer the child any direct treatment, wrote a prescription and left for the mosque to pray. The baby died six hours after arrival. No explanation was given for the child’s death.<sup>xv</sup>

One of the biggest tragedies in Nigeria is the high maternal mortality. It is one of the highest in the world - among the top five countries. Over 200 million people live in Nigeria and 20% of the global maternal deaths occur there. In fact, a Nigerian woman has a 1 in 22 lifetime risk of dying during pregnancy, childbirth or postpartum/post-abortion whereas in the most developed countries, the lifetime risk is 1 in 4900.<sup>xvi</sup> 145 women die each day in Nigeria from childbirth. The usual culprits such as the rich/poor divide, access to experienced health care practitioners, poor health care facilities are often cited. However, I think the picture is more complex and research is lacking. In Nigeria regarding deaths in urban settings where there are adequate facilities, I have heard from the spouses of the victims that deaths have occurred because of medical negligence, the laissez-faire, fatalistic attitude of the doctors and nurses, inaction, a

lack of compassion and empathy. Widowers accounts of the deaths of their wives often cite the “heartlessness” of the nurses and doctors in health facilities. Staff are described as rude and inconsiderate of the feelings of patients and their families.<sup>xvii</sup>

Until five years ago, I practised medicine solely in the UK. My last post was in a poor part of London. My patients were from all over the globe. Many were African. About 4,500 patients were enrolled in the practice. During the three years I worked in that practice, I remember the deaths of only two young people under thirty. One was a child of seven who had a rare cancer. The other death was due to homicide. There were no maternal deaths, neonatal or infant deaths. Of course, there were the other deaths in the older population that you tend to get in wealthier countries – deaths from cancer, heart disease and so on. But maternal, neonatal and infant deaths were rare. So, on moving to Nigeria the high rate of maternal, neonatal and infant deaths shocked me. Not only are they common but they are often accepted as the norm out of ignorance. An example is a woman who I will call Chimanda. Aware of a past history of pre-eclampsia she knew she had to get good antenatal and obstetric care. Chimanda registered with two hospitals so that she could give herself and her baby the best chance of success. Towards the latter stages of the pregnancy, her blood pressure crept up. She was admitted to hospital. The warning signs of pre-eclampsia were there, but the doctors failed to act. After four days of inaction, Chimanda and her husband decided to move to the second hospital where the obstetrician eventually did a Caesarean section. Chimanda died two days after delivery leaving a little girl who will never know her. Reviewing her hospital records, there was stark evidence that Chimanda’s medical condition was deteriorating. Her BP continued to rise, her renal and liver enzymes deteriorated. Yet there was no diagnosis. No intervention. There was neglect by inaction.

Cases of negligence are common in low and middle -income countries. A 2017 survey of medical error in Nigeria involving 147 medical practitioners showed a prevalence of 42.8%. The three most common errors were error in prescribing (95.2%), errors in investigation ordering (83/9%) and a 69.4% ‘error in physician diagnosis.’<sup>xviii</sup> Medical negligence is prevalent in both government and private hospitals.

Nsofor advocates patient-centred care in the curricula of Nigerian medical schools and training establishments of other health professionals.<sup>xix</sup> If the patient is at the centre, we feel their pain. It is the only way to give the best of medicine and the best of ourselves, to treat the patient as our brother or sister. If a patient is at the centre, there

are no insensitive or cruel comments such as “*Stop crying ma, you’ll have another baby*” after the late decision to perform a Caesarean delivers a dead infant. Or “*she just died of complications*” – the default statement when a woman dies of often treatable “complications”. The husband is then left with the cost of the Caesarean section and the hospital’s incompetence, the burial of the wife and child, bereavement and incomprehension of why he is bereft. This happens commonly in Nigeria.

Doctors and nurse see a large volume of patients especially in government hospitals. There is a low doctor percentage of doctors in the population. A day’s clinic with 120 patients and one doctor is inhumane. Undeniably competence, good team work, a realistic work load and a will to care are need to treat patients. Empathy is also important yet there is often the belief among doctors that empathy takes too much time. 52% of doctors in a Harvard Medical School study thought this.<sup>xx</sup> They were wrong. Mazzarelli and Trzeciak<sup>xxi</sup> cite various studies showing that compassion takes less than 60 seconds. In fact, the median time from the studies was 42 seconds.

The reasons why medical care and the patient experience is often poor in Nigeria are complex. The lack of good qualitative and quantitative data does not help. There is not a medical culture of post mortems, case reviews and learning from mistakes. Competence is variable and accountability non-existent. The health professionals too readily accept the death of their patients. From talking to various people who were at one time patients, their relatives and friends and from my own observation, health care workers often exhibit a lack of empathy. The reasons behind this are unclear, but I think one of the many is the lack of accountability in Nigeria and poor training. I think enforcing accountability would help drive up standards. Applying the golden rule in patient-centred medicine, would result in better outcomes for patients and their families. If health workers applied the golden rule, they would recruit the best practitioners and not use ethnic group, tribe or religion as criteria, they would enforce accountability and show compassion and empathy because they would wish to be treated in that way too. Of course, there are examples of good health care in Nigeria, but sadly this is overshadowed by rampant medical negligence and malpractice.

A few years ago, I chatted to a medical director of a hospital in Kinshasa, Democratic Republic of Congo (DRC). The DRC has a long history of inner conflict and instability. Yet despite these challenges, the hospital had no maternal deaths in a 12-month period. I doubt the hospital is better equipped than those in the urban settings of Nigeria. I asked the director why they had such good results in maternal mortality

relative to Nigeria. He said the staff in the hospital worked as a team and frank open discussion about problem clinical cases in a non-blame setting was essential. I also think health workers need a good heart and the ability to sacrifice. If you cannot put a patient's needs, before your feelings and own needs and emotions when required, it is hard to be an effective carer.

In Cameroon like many African countries, there is no universal health insurance and this creates challenges in the management of severe and chronic illness. Often in Africa no money, means no health care.

I worked for some weeks in a hospital in a rural setting in South West Cameroon. Mary Health of Africa hospital (MHA) and the structures around it were painstakingly carved out of the African bush. The first ward opened in 1969. The hospital has 100 beds and basic equipment. The maternal and infant mortality is low. At the time of writing civil conflict in that region has curtailed many of the hospital's activities, however I shall never forget my time there. Working there showed me that applying the golden rule in relationships with patients, with colleagues and visitors is possible and puts us in the condition to give the best care with the tools we have. People braved hazardous roads to come to the hospital rather than use nearer facilities because of its good reputation. A doctor chose to do a placement in Mary Health of Africa Hospital when he was a medical student many years before. He commented that he had acquired medical knowledge

*but needed that special humane touch that is more important in a medical doctor than any other thing: the smile we give to a patient, the listening ear, the consoling words...*

He learned how to put the golden rule into practice at work,

*I learnt to be empathic. I learnt this attitude from the personnel whom I found to be different from personnel of any other hospital I had been to ... This love was seen in the way ordinary things were done in an extra ordinary way: the way they made a patient's bed, the hospitality offered by the personnel, the cleanliness in the hospital, the dedication to one's job, punctuality, the smile given to a suffering patient, the team spirit among the personnel, the concern*



*and sacrifices for patients and many others. These values that I inculcated from MHA hospital have made me a better doctor today, a humane one.*

The doctor recalled a patient who came to MHA who had been sick for over two years. She had been to the main hospitals in Doula to no avail. She and her family had lost hope ...

*The medical team on its part was able to come up with a solution for this patient, not because we were more intelligent than the other doctors, but because of the collaboration among us ... She was cured of her illness. This is the one single most important miracle of my profession as a medical doctor.*

A nurse who I shall call Aurora worked for many years in MHA hospital. She explains that in the African culture suffering is shared by the whole family. This makes the burden easier to accept and less overwhelming. In MHA hospital patient-centred care was at its heart and collaborative, fraternal health care so that everyone from the hospital cleaners to the surgeon contributed together to creating the setting for the delivery of good health care. The hospital runs on donations and direct payment from patients. Sometimes patients arrive without the means to pay for their care. This does not deter MHA from giving care, because the first priority is to “save life”.

*First, we try to save life, then we involve the family from the beginning – not just the immediate family but also the chiefs of the villages. Florence – an unmarried mother with three children - was an example. She arrived at the hospital seriously ill with near terminal AIDs and was admitted. At a certain point she had no money left for treatment and her family could not help. Florence eventually recovered after a long hospital stay. After hospital discharge, she could not pay the bill. We spoke to the family and the youngest brother offered to work off the debt. At that moment we needed someone to work on the compost. We drew up a contract and when he had paid off the debt, we offered him a permanent job and helped him to learn other skills.*

In African hospitals, generally the family of the patients bring in food for them. In MHA, the patients and the local community are also involved in the spirit of giving.

*At the beginning, it was moving for me to see how the patients shared their food with those who had nothing. They quickly learn who lives far away and has difficulty getting food or who does not have any visitors and therefore no means for eating. Many times, local people have cooked food to offer the patients.*

“Nwa nne di na mba” is an Igbo proverb which means “even in strange land, a brother can be found”. Illness is a strange land. Patients need a warrior, a champion, a knight, a brother or sister to navigate the dangers and hazards of that land. In each social and cultural setting there are different ways to apply the golden rule and hence different ways to travel with patients through the kingdom of the sick. Compassion and empathy in every cultural and social setting are vital for the journey.

I was seven when I decided to be a doctor. I thought it was one of the noblest occupations the world had to offer. I still do. It is difficult. It is worth it.

### **References:**

Oxford Dictionary of English. Oxford University Press 2010, 2017, 2019

Sontag S. *Illness as Metaphor*. Penguin, Harmondsworth, 1983

<https://www.gov.uk/government/publications/the-nhs-constitution-for-england/the-nhs-constitution-for-england>

Claus Lamm, Jean Decety, Tania Singer *Neuroimage* 2011 Feb 1;54(3):2492-502. Meta-analytic evidence for common and distinct neural networks associated with directly experienced pain and empathy for pain.

Trzeciak and Mazzairelli, *Compassionomics: The Revolutionary Scientific Evidence That Caring Makes a Difference* 1st Edition, ISBN-13: 978-1622181063m, ISBN-10: 1622181069 Studer Group; 1st Edition (May 10, 2019)

L F Berkman 1, L Leo-Summers, R I Horwitz. *Ann Intern Med*. 1992 Dec 15;117(12):1003-9. Emotional support and survival after myocardial infarction. A prospective, population-based study of the elderly

Pellegrino E & Thomasma C. *The Virtues in Medical Practice*. Oxford University Press, USA , 3 Mar 1994, ISBN-10: 0195082893, ISBN-13: 978-0195082890

Klein A, Eisenberg L, Good B. *Culture, Illness and Care: Clinical Lessons From Anthropologic and Cross-Cultural Research*. Focus. The Journal of Lifelong Learning in Psychiatry. Winter 2006, Vol. IV, No. 1 pp 140-149.

<https://www.worldometers.info/world-population/africa-population/>

The Notion of Witchcraft Explains Unfortunate Events. E.E Evans Pritchard. A Reader in Medical Anthropology: Theoretical Trajectories, Emergent Realities. Byron J. Good (Editor), Michael M. J. Fischer (Editor), Sarah S. Willen (Editor), Mary-Jo DelVecchio Good (Editor) ISBN: 978-1-405-18314-7 March 2010 Wiley-Blackwell

Ember Carol & Ember Melvin (Editors) Encyclopedia of Medical Anthropology Health and Illness in the World's Cultures Topics - Volume 1; Cultures - Volume 2, 2004. ISBN-10 : 0306477548 ISBN-13 : 978-0306477546

Ember Carol & Ember Melvin (Editors) Encyclopedia of Medical Anthropology Health and Illness in the World's Cultures Topics - Volume 1; Cultures - Volume 2, 2004. ISBN-10 : 0306477548 ISBN-13 : 978-0306477546

Gordon L. Chavunduka. CURRENT DIALOGUE Issue 33, July 1999, World Council of Churches. Nsofor Ifeanyi M, Medical Negligence in Nigeria Must End AllAfrica <https://allafrica.com/stories/202010280715.html>

WHO. Maternal Health Maternal health in Nigeria: generating information for action <https://www.who.int/reproductivehealth/maternal-health-nigeria/en/> accessed on 29/10/2020

Nwokocha, Ezeunwa. 2012. "Widowers' Accounts of Maternal Mortality Among Women of Low Socioeconomic Status in Nigeria." African Journal of Reproductive Health 16 (3): 101– 24

Iloh GU, Chuku A, Amadi AN. Medical errors in Nigeria: A cross-sectional study of medical practitioners in Abia State. Arch Med Health Sci 2017;5: 44-49

Nsofor Ifeanyi M, Medical Negligence in Nigeria Must End AllAfrica <https://allafrica.com/stories/202010280715.html>

R Riess H, Kelley JM, Bailey RW, Dunn EJ, Phillips M. Empathy training for resident physicians: a randomized controlled trial of a neuroscience-informed curriculum. J Gen Intern Med. 2012 Oct;27(10):1280-6. doi: 10.1007/s11606-012-2063-z. Epub 2012 May 2. PMID: 22549298; PMCID: PMC3445669.

## **Assistência humanizada multiprofissional ao paciente oncológico com imunossupressão: impacto da COVID19**

Iago Dillion Lima Cavalcanti<sup>156</sup>

Diogo Timóteo Costa<sup>157</sup>

Alexandre César Vieira de Sales<sup>158</sup>

Adrya Lúcia Peres<sup>159</sup>

### **RESUMO**

A COVID-19 é uma doença viral, causada pelo vírus SARS-CoV-2, que é um vírus de RNA altamente contagioso e oportunista, responsável por infectar milhares de pessoas em todo o mundo, além de apresentar uma alta taxa de mortalidade, por promover o desenvolvimento da síndrome respiratória aguda. Por tratar-se de um vírus oportunista, ele usa de falhas do sistema imunológico para se replicar e causar reações graves, onde populações idosas e/ou com comorbidades como diabetes, doenças cardiovasculares, pulmonares e o câncer, tende a apresentar a doença em sua forma mais grave e evoluírem muitas vezes para o óbito. Os pacientes oncológicos, devido a fisiopatologia do câncer ou até mesmo relacionado a reações do tratamento quimioterápico, podem apresentar quadros de imunossupressão, o que deixam mais susceptíveis a infecções, com maior probabilidade de contraírem a COVID-19 e ter sua condição clínica agravada. Sabe-se que o câncer é uma doença complexa, que impacta o paciente não só na sua qualidade de vida, como também no

---

<sup>156</sup> Farmacêutico, Especialista em Atenção ao Câncer e Cuidados Paliativos pelo Centro Universitário Tabosa de Almeida, Mestre em Ciências Farmacêuticas pela Universidade Federal de Pernambuco, Doutorando em Ciências Biológicas pela Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: iagodillion@hotmail.com

<sup>157</sup> Enfermeiro, Especialista em Atenção ao Câncer e Cuidados Paliativos pelo Centro Universitário Tabosa de Almeida, Mestre em Enfermagem pela Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: diogotcosta2@gmail.com

<sup>158</sup> Médico, Mestre em Educação nas Profissões da Saúde pela Universidade de Maastricht, Doutor em Biologia Aplicada à Saúde pela Universidade Federal de Pernambuco. Residência Médica em Clínica Médica no Hospital Barão de Lucena e em Cancerologia Clínica no Instituto Nacional de Câncer - INCA. Professor Assistente de Oncologia da Universidade Federal de Pernambuco e Coordenador Adjunto da Faculdade de Medicina do Sertão. E-mail: ac.sales@uol.com.br

<sup>159</sup> Biomédica, Mestre em Patologia pela Universidade Federal de Pernambuco, Doutora em Biologia Aplicada à Saúde pela Universidade Federal de Pernambuco. Especialista em citologia clínica, morfologia e patologia clínica. Docente e Coordenadora do Comitê Científico e da Residência de Atenção ao Câncer e Cuidados Paliativos do Centro Universitário Tabosa de Almeida. E-mail: adryaperes@asc.es.edu.br

aspecto social e espiritual, necessitando de uma assistência multiprofissional. Diante do enfrentamento da pandemia com a COVID-19, a preocupação com o paciente oncológico tem aumentado, e estratégias tem sido planejadas e colocadas em prática para assegurar a assistência ao paciente e permitir que o mesmo der continuidade ao seu tratamento, de forma segura, buscando reduzir os riscos de infecção pelo SARS-CoV-2. Com isso, esse capítulo propõe destacar a importância da equipe multiprofissional na assistência ao paciente oncológico com imunossupressão diante do cenário da COVID-19 e a importância da humanização e espiritualidade nesta assistência.

**Palavras-chave:** Assistência multiprofissional; Oncologia; COVID-19; SARS-CoV-2. Humanização, Espiritualidade

## 1 Introdução

A COVID-19 é uma doença que vem causando mudanças em todo o mundo. Impactando na vida de milhares de pessoas, seja elas, saudáveis ou com alguma doença, como diabetes, hipertensão, doenças cardiovasculares, câncer, dentre outras (Rezende et al., 2020). Por tratar-se de uma doença viral, transmitida através do contato entre indivíduos, a recomendação é o distanciamento social, técnicas de higienização, uso de equipamentos de proteção para toda a população, sendo essencial o uso de máscaras, onde todos esses cuidados servem para amenizar os riscos de contaminação e disseminação do vírus SARS-CoV-2, que apresenta uma alta taxa de mortalidade (Worby, Chang, 2020; Ferretti et al., 2020).

O SARS-CoV-2 não seleciona classe social ou idade, podendo contaminar pessoas saudáveis, que podem ou não desenvolver uma doença grave e gerar sequelas, ou atingir pessoas doentes e que apresentam o sistema imunológico enfraquecido (Martins-Chaves, Gomes, Gomez, 2020). Diante disso, surge uma preocupação por parte do pacientes com câncer, já que esses pacientes em sua grande maioria apresentam quadro de imunossupressão que pode estar relacionado ao tipo de tumor, onde pacientes com tumores hematológicos são mais suscetíveis ao desenvolvimento de infecções. Além disso, o tratamento quimioterápico e/ou radioterápico podem ser um agente depressor ao sistema imunológico, com isso facilitando a entrada de microrganismos e o desenvolvimento de doenças em sua forma mais grave do que em pacientes saudáveis (Ventola, 2017; Yeoh et al., 2020).

Sabe-se que o câncer é uma doença agressiva e que não espera, quanto mais cedo o paciente inicia seu tratamento, mas chances ele tem de obter resultados positivos e até a cura do câncer (Harrington, Smith, 2008). Entretanto, com a situação vivenciada em meio a uma pandemia, como avaliar o risco benefício da terapia anticâncer? Com isso, cada vez mais a equipe multiprofissional vem ganhando destaque na assistência ao paciente oncológico, pois a análise integrada das mais diversas áreas, como medicina, nutrição, enfermagem, farmácia, dentre outras, permite a assistência integral e personalizada para cada paciente. A assistência multiprofissional facilita a tomada de decisões por parte da equipe médica, no planejamento de protocolos terapêuticos que atendam a necessidade real do paciente e minimize os riscos de contaminação pelo SARS-CoV-2 (Stawicki et al., 2020; Phua et al., 2020).

Além disso, com o distanciamento social, muitos dos pacientes oncológicos, são obrigados a estarem “presos” em suas casas, sem acesso muitas vezes a sua família, apenas pelo contato remoto e isso pode ocasionar sentimentos de medo, quadro de ansiedade e depressão, que rotineiramente já fazem parte da situação clínica de muitos pacientes, por todo o impacto que o diagnóstico do câncer causa. Assim, cresce ainda mais a necessidade do paciente oncológico receber uma assistência humanizada, buscando entender seus conflitos internos e apoiá-lo não apenas clinicamente, mas também espiritual, sendo este o princípio da assistência integral, ir mais além do foco apenas relacionado a doença (Arriera et al., 2018; Rocha et al., 2018; Costa et al., 2019). Com isso, este estudo propôs avaliar a importância da assistência humanizada multiprofissional ao paciente oncológico com imunossupressão diante do cenário da COVID-19.

## **2 COVID-19: uma doença oportunista**

A COVID-19 é uma doença causada pelo coronavírus da Síndrome Respiratória Aguda Grave 2 (SARS-CoV-2). O SARS-CoV-2 é um vírus de RNA, que infecta principalmente células pulmonares, podendo também infectar células gastrointestinais e do sistema nervoso central. Acredita-se que seja um vírus zoonótico, sendo a sua primeira transmissão humana advinda de morcegos localizados na China, especificamente na cidade de Wuhan, local onde iniciou a sua disseminação e rapidamente atingiu todo o mundo (Cui, Li, Shi, 2019; Zhang et al., 2020; Desforges et al., 2020).

No mês de dezembro de 2019, a China apresentava 5 casos de pacientes com síndrome do desconforto respiratório, evoluindo para 41 casos em Janeiro, onde no dia 22 de Janeiro já eram possíveis totalizar 571 casos de pacientes com coronavírus, relatados em 25 províncias na China, evoluindo para 1975 casos no dia 25 de janeiro e um total de 56 mortes. No final de Janeiro, especificamente no dia 30, já eram notificados 7734 casos e relatos em vários países como Japão, Tailândia, Taiwan, Vietnã, Estados Unidos, Índia, Canadá, França, Alemanha, dentre outros países (Rothan, Byrareddy, 2020). Até o momento da publicação deste estudo, foram confirmados 43.341.451 casos da COVID-19 e 1.157.509 mortes em todo o mundo (WHO, 2020a). O Brasil é o país da América do Sul com o maior número de casos, acumulando 5.468.270 casos e 158.456 óbitos (Brasil, 2020). É importante destacar que esses números serão potencialmente subestimados visto que se refere apenas ao número de casos confirmados em laboratório (Sohradi et al., 2020), excluindo os casos assintomáticos ou que não foram diagnosticados por não buscarem atendimento médico.

Quanto a fonte de infecção, os morcegos continuam sendo considerados hospedeiros naturais do SARS-CoV-2, enquanto que os pangolins podem ser hospedeiros intermediários em potencial (Wang et al., 2020a; Xu et al., 2020a). Através da técnica de sequenciamento genômico, dentre outras técnicas foi possível identificar a similaridade do coronavírus obtido de pangolins com as cepas obtidas de humanos, buscando evidências genômicas e evolutivas da ocorrência do coronavírus encontrado em pangolins (pangolin-CoV) com o SARS-CoV-2, evidenciando que este apresenta 91,02% de similaridade (Liu, Chen, Chen, 2019; Xu et al., 2020a; Zhang, Wu, Zhang, 2020).

A transmissão do vírus ocorre pelo contato próximo e a exposição aos aerossóis produzidos pelos indivíduos infectados, sendo esta a principal forma de transmissão. Apesar disso, é possível identificar a presença do SARS-CoV-2 em amostras de fezes, urina, saliva, em tecidos gastrointestinais e até em lágrimas de pacientes com a COVID-19 (Wang et al., 2020b; Xia et al., 2020; Xiao et al., 2020). Com relação a susceptibilidade, os idosos e pacientes com comorbidades são considerados os mais susceptíveis a adquirirem o SARS-CoV-2. Dentre as doenças associadas, pacientes imunodeprimidos, hipertensos, diabéticos e oncológicos são os mais susceptíveis (Cavalcanti, Soares, 2020; Cavalcanti et al., 2020).

## 2.1 Infectividade do SARS-CoV-2

O SARS-CoV-2 faz parte da subfamília *Orthocoronavirinae* e família *Coronaviridae*, sendo classificado como um  $\beta$ -coronavírus constituído por uma estrutura de ácido ribonucleico de fita simples (RNA) (Gorbalenya et al., 2020; Huang et al., 2020; Zhang, Liu, 2020; Lu et al., 2020). Os genomas dos coronavírus estão dispostos de maneira semelhante com o locus de replicase codificado na extremidade 5' e as proteínas estruturais codificadas na extremidade 3' do genoma organizados na ordem hemaglutinina esterase (HE), presentes apenas em alguns  $\beta$ -coronavírus, spike (S), pequena membrana (E), membrana (M) e nucleocapsídeo e proteína interna. A proteína interna se complexa com o RNA para formar uma estrutura de capsídeo helicoidal, dentro do envelope viral (Weiss, Leibowitz, 2011).

O vírus infecta as células epiteliais brônquicas ciliadas e pneumócitos tipo II hospedeiro através dos receptores da enzima conversora da angiotensina humana 2 (ECA2). O SARS-CoV-2 reconhece principalmente o receptor correspondente na célula-alvo por meio da proteína S presente em sua superfície, adentrando na célula e causando a infecção (Wang et al., 2020a; Wrapp et al., 2020). O vírus ao infectar a célula, ativa o sistema imunológico e induz a secreção de citocinas inflamatórias e quimiocinas em células endoteliais vasculares pulmonares (Jiang et al., 2020).

Dentre os sintomas apresentados pelos pacientes com a COVID-19, incluem febre, tosse seca, dispneia e opacidade bilateral em vidro fosco nas tomografias computadorizadas de tórax, além disso alguns pacientes podem apresentar dor de garganta, rinorréia e espirros. Nos casos mais graves, os pacientes desenvolvem pneumonia e doenças respiratórias graves e até fatais, como a síndrome do desconforto respiratório agudo (Chen, 2020; Huang et al., 2020; Zhou et al., 2020).

Vírus de origem respiratória, normalmente, possuem uma alta carga de virulência quanto o paciente apresenta sintomas. No entanto, alguns estudos apontam que a transmissão do SARS-CoV-2 de humano para humano pode ocorrer durante o período assintomático de incubação do vírus, estimado de 2 a 10 dias (Li et al., 2020; Rothe et al., 2020; Sohradi et al., 2020).

## 3 Perfil do paciente oncológico

O câncer é definido como um conjunto de mais de 100 doenças, caracterizado pelo crescimento celular desordenado, que pode apresentar potencial de invadir ou



se espalhar para outros órgãos. A proliferação anormal de células pode ter origem em qualquer um dos diferentes tipos células do corpo, por isso que existem mais de cem tipos distintos de câncer, que variam em seu comportamento e resposta ao tratamento (Cooper, Hausman, 2000).

O corpo humano é formado por uma grande quantidade de células com funções diferentes, onde em um corpo saudável, as células crescem, se dividem, morrem e são substituídas de maneira controlada, em um processo natural de divisão celular (Cooper, 2000). Já as células cancerígenas sofrem alterações no DNA, passam a se dividir e se reproduzir de forma descontrolada, se agrupam e formam uma massa, chamada de tumor (Lodish et al., 2000). Para que a massa tumoral se desenvolva, ele precisa driblar alguns mecanismos de defesa do organismo, quando conseguem se reproduzir tem que disputar espaço com as células normais e não recebem nutrientes por falta de vascularização, além disso, o desenvolvimento de células cancerosas ativam o sistema imunológico contra a sua presença. Apesar de todas essas dificuldades, as células cancerígenas conseguem driblar os mecanismo de defesa e se desenvolver (Béliveau, Gingras, 2007; Anand et al., 2008).

Segundo dados da Organização Mundial de Saúde (OMS) são estimados para 2040 cerca de 656.345 novos casos, sendo 377.930 novos casos de câncer em homens e 278.415 novos casos em mulheres. Dentre os cânceres mais prevalentes, segundo os dados da OMS, os cânceres de pulmão e o de mama são os mais prevalentes, com estimativa de 3.610.896 e 3.059.829 novos casos respectivamente. Com relação a taxa de mortalidade, o câncer de pulmão também se destaca como sendo o mais letal com estimativa de 3.104.704 mortes em 2040, seguido dos cânceres de colorretal e estômago, com estimativa de 927.426 e 825.557 mortes respectivamente (WHO, 2020b).

Além dos fatores que predispõe o desenvolvimento do câncer, como exposição a radiação, drogas, vírus, mutações genéticas, entre outros, estudos imunológicos observaram que a progressão da doença tecidual para a forma invasiva do câncer, requer a participação de células que normalmente participam de processos inflamatórios e de cicatrização (macrófagos, fibroblastos, células endoteliais, dentre outras), onde essas células são “sequestradas” para o ambiente tumoral e atuam em conjunto as células tumorais no processo de carcinogênese (Carron et al., 2017; Hsu, Nguyen-Tran, Trojanowska, 2019). A formação da massa tumoral afeta mecanismos reguladores celulares, com isso podendo comprometer o sistema imunológico do

paciente. Além disso, o sistema imunológico também pode ser comprometido pelo tratamento do câncer, após sessões de quimioterapia ou radioterapia, afetando a medula óssea, reduzindo a produção de células sanguíneas, com isso deixando os pacientes mais susceptíveis ao desenvolvimento de infecções (Qi et al., 2015).

### **3.1 Assistência multiprofissional no paciente com câncer**

A equipe multiprofissional refere-se a uma grupo de membros da área de saúde de diferentes especialidade, em que cada um fornece um serviço específico ao paciente buscando garantir que ele receba o melhor atendimento e suporte (Abdulrahman, 2011). O tratamento do câncer é complexo, podendo comprometer diversos órgãos e funcionalidade do corpo humano, com isso requerendo a assistência de diversos profissionais de saúde, que incluem médicos, enfermeiros, farmacêuticos, nutricionistas, fisioterapêutas, biomédicos, psicólogos, odontologistas, fonoaudiólogo, assistentes sociais, dentre outros (Abdulrahman, 2011; Silbermann et al., 2013).

A equipe multiprofissional é considerada um facilitador chave no fornecimento de tratamento e cuidados de alta qualidade para pacientes com câncer, visando melhorar a comunicação, a coordenação e a tomada de decisão entre os profissionais de saúde (Silbermann et al., 2013). Com um manejo do paciente sem envolver uma equipe multiprofissional resulta em encaminhamento do pacientes para diversas especialidade, gerando uma experiência opressora e confusa para o paciente, gerando baixa satisfação e resultados clínicos inferiores (Abdulrahman, 2011).

A assistência multiprofissional permite um diagnóstico de alta qualidade, tomada de decisão baseada em evidências, planejamento de tratamento ideal e prestação de cuidados. A composição da equipe multiprofissional possibilita o aumento da probabilidade de o paciente, de forma individualizada, receba o tratamento mais adequado para a sua condição clínica, devido aos planos de manejo serem baseados em uma ampla gama de conhecimento especializado, desde o diagnóstico até o fim do tratamento, onde todos os aspectos influenciam as opções de tratamento a serem considerados (Fleissig et al., 2006).

Além dos benefícios quanto ao tratamento do câncer, a equipe multiprofissional permite uma assistência integral ao paciente. Sabe-se que o diagnóstico do câncer, como também seu tratamento, não só traz danos físicos a saúde do pacientes, inclui também danos sociais e espirituais que podem agravar a situação clínica do paciente

oncológicos, como os sentimentos de medo, ansiedade e desesperança. Diante disso, muitos serviços de oncologia, incluem na equipe, a capelania, visando conferir ao paciente uma assistência religiosa/espiritual (Gobatto, Araujo, 2013; Finn, Green, Malhotra, 2017; Costa et al., 2019).

### **3.2 Humanização e Espiritualidade na oncologia**

Antes de compreendermos melhor o sentido da humanização da assistência aos pacientes com câncer, torna-se necessário conceituar o humanismo. Segundo Arroyo (2000), o humanismo se refere às atitudes centradas no interesse do ser humano, voltadas ao seu desenvolvimento e bem estar plenos em todas as suas dimensões: biológica, psicológica, social, cultural e espiritual. Diz respeito, ainda, à liberdade humana de pensar, de sentir e de acreditar.

Sentimo-nos humanos quando nos percebemos como seres únicos, dotados de personalidade própria, capazes de fazermos escolhas e de sermos responsáveis pelas nossas ações. Ser humano é perceber-se único, em corpo e alma, a partir da relação que se constrói com os outros. É, também, ter referências sobre de onde se veio, sobre onde se está e para onde irá (Todres, Galvin, Holloway, 2009).

Ao adoecermos, várias destas características humanas podem ser afetadas e, desta forma, pode haver comprometimento de nossa sensação de bem estar e, conseqüentemente, de nossa qualidade de vida. Muitas vezes, ao adoecermos, passamos a representar um caso, uma doença ou um dado estatístico; somos privados do convívio com nossos familiares, amigos, colegas de trabalho; somos retirados do nosso lar e deixamos que outras pessoas decidam sobre a nossa própria vida.

A pandemia de COVID-19 agregou às dificuldades já observadas pelos pacientes com câncer, o medo de abreviarem suas vidas, o isolamento social e o distanciamento das atividades da vida diária que lhe conferiam alegria, paz e a sensação de liberdade.

Isto posto, define-se a humanização do cuidado em saúde como um processo experiencial que permeia todas as atividades de uma instituição e todos os profissionais que nela atuam, no sentido de oferecer aos pacientes o melhor tratamento que eles merecem como seres humanos e que ultrapassa a correção técnica e/ou o embasamento científico (Carvalho, Paula, Moraes, 2007).

A humanização do cuidado requer um processo reflexivo sobre os valores e princípios que norteiam a prática profissional e que deve oferecer ao paciente um tratamento correto, ético, digno, solidário, caloroso e que considere a sua individualidade, a sua visão de mundo, os seus valores e as suas crenças (Brito, Carvalho, 2010).

É importante destacar que os programas de humanização da assistência aos pacientes oncológicos têm resultado em melhores indicadores de qualidade de vida entre os próprios pacientes, seus familiares, cuidadores e profissionais da saúde (Busch et al., 2019).

Durante a pandemia de COVID-19, surgiram inúmeros exemplos da humanização do cuidado em saúde: profissionais de saúde com fotos de seus rostos - em geral sorrindo - coladas aos seus equipamentos de proteção individual; fotos de familiares dos pacientes junto às suas cabeceiras ou aos seus leitos; realização de chamadas de vídeo para que os pacientes pudessem ver ou conversar com seus entes queridos e uma extensa rede de voluntários que intermediaram a comunicação entre os serviços de saúde e os familiares dos pacientes.

A assistência espiritual oferecida como parte do cuidado aos pacientes com condições clínicas ameaçadoras à vida como o câncer, por exemplo, tem sido relatada como medida capaz de melhorar a sensação de bem estar destes indivíduos (Visser, Garssen, Vingerhoets, 2009).

A inclusão da avaliação sobre a religiosidade e/ou espiritualidade do pacientes auxilia a equipe assistencial no estabelecimento do plano de cuidados e deve fazer parte da abordagem inicial destes. Ao questionar o paciente sobre sua crença ou religião, sua filosofia de vida, suas possíveis práticas espirituais, sua fé e suas preocupações sobre a morte e sobre o pós-morte, os profissionais da saúde poderão recorrer a medidas capazes de lhe trazer conforto, como: sugerir opções de cuidado alinhadas aos valores religiosos e/ou espirituais; acionar o capelão da instituição ou o líder religioso com quem o paciente se relaciona; e estimular a prática de outras atividades como meditações, relaxamentos, arteterapia, entre outras.

### **3.3 Imunossupressão na oncologia**

A imunossupressão é causada pela redução na capacidade do corpo de combater infecções e doenças. O sistema imunológico tem como principal função, defender o corpo, mas essa capacidade pode ser inibida por doenças, medicamentos,

desnutrição ou outros problemas de saúde. A deficiência no funcionamento do sistema imunológico pode deixar o paciente mais susceptível ao desenvolvimento de doenças, principalmente as doenças infecciosas (Gonzalez, Hagerling, Werb, 2018; Cavalcanti, Soares, 2020).

Alguns cânceres e tratamentos antineoplásicos podem induzir a imunossupressão, que irá depender do tipo do câncer, quais os antineoplásicos administrados e o perfil clínico de cada paciente. A quimioterapia tem como principal alvo as células em rápida divisão celular, sendo esta uma das características das células cancerígenas. No entanto, algumas células normais também apresentam essa característica de rápida divisão, como as células sanguíneas, medula óssea, boca, trato intestinal, nariz, unhas, cabelos e são as mais atingidas pela quimioterapia antineoplásica (Sahin et al., 2019).

A ação dos agentes antineoplásicos frente às células da medula óssea, induz a redução na produção dos glóbulos vermelhos, glóbulos brancos e plaquetas, em que o maior impacto é nos glóbulos brancos, que são responsáveis pela resposta imunológica do organismo, com isso deixando os pacientes mais susceptíveis a infecções (Grivennikov, Greten, Karin, 2010; Mokhtari et al., 2017). Além disso, a imunossupressão favorece a progressão tumoral e metástase que é mediada por vários fatores solúveis derivados de tumor, como a interleucina-10 (IL-10), fator de crescimento transformador- $\beta$  (TGF- $\beta$ ) e fator de crescimento endotelial vascular (VEGF), e que se estende desde o local do tumor primário até os órgãos linfóides secundários e vasos periféricos (Kim, Emi, Tanabe, 2006).

### **3.3.1 Susceptibilidade a infecções de pacientes oncológicos imunodeprimidos**

Pacientes oncológicos apresentam uma incidência muito alta de infecções, resultante da imunodeficiência que é introduzida muitas vezes pela terapia imunossupressora. Essa circunstância é uma consequência inevitável dos avanços no tratamento do câncer, que resulta em um grande aumento na sobrevida e na cura geral do câncer (Steele, 2012; Zorina, Styche, 2015).

Os protocolos quimioterápicos utilizados na terapia do câncer, são direcionados à inibição da replicação do tumor, porém são tóxicos aos elementos da medula óssea e com isso induzindo a imunodepressão e deixando o paciente mais suscetível a infecções por microrganismos, em sua grande maioria, oportunistas. Os pacientes oncológicos imunodeprimidos estão predispostos à infecções por todos os tipos de

patógenos, como bactérias, vírus, fungos e parasitas, e são altamente propensas a experimentar a reativação de microrganismos, particularmente vírus, enquanto estão com quadro de imunossupressão (Prakash, Gill, Farr, 2002; Steele, 2012).

Pacientes oncológicos imunodeprimidos que desenvolvem algum tipo de infecção impacta negativamente na sobrevida e aumentam a mortalidade. É observado que pacientes com cânceres hematológicos que estão recebendo quimioterapia estão mais associados a complicações infecciosas, sendo comum o desenvolvimento da neutropenia nesses pacientes. As infecções bacterianas, fúngicas e virais são as mais comuns, onde as infecções virais tem sido cada vez mais reconhecidas como causas graves de morbidade e mortalidade em pacientes com câncer. Doenças virais, como por exemplo a influenza, que geralmente se apresenta como uma doença leve, em pacientes com câncer apresentam um maior risco de complicações, o que pode levar a atrasos na terapia anticâncer e o aumento na hospitalização desses pacientes (Zorina, Styche, 2015; Costa, Atta, Silva, 2015; Gustinetti, Mikulska, 2016).

Embora a gripe seja a infecção viral mais comum, os pacientes oncológicos também podem estar mais suscetíveis a infecções com os vírus H1N1, rinovírus, vírus parainfluenza, adenovírus, vírus sincicial respiratório, parecovírus humano, bocavírus, metapneumovírus e coronavírus humano, ocorrendo em cerca de 30% de pacientes neutropênicos (Zorina, Styche, 2015).

### **3.3.2 Risco da COVID-19 em pacientes imunossuprimidos**

A COVID-19 é uma doença oportunista, que se aproveita do sistema imunológico debilitado do paciente com câncer. Esses pacientes apresentam maior probabilidade de serem hospitalizados, com os sintomas graves da COVID-19, podendo serem colocados em ventiladores ou até mesmo irem a óbito, pois não são capazes de combater a infecção com o sistema imunológico debilitado (Cavalcanti, Soares, 2020).

O SARS-CoV-2 ao infectar o organismo humano, ele causa uma resposta hiperinflamatória, através da ativação do sistema imunológico, resultando em respostas imunológicas citolíticas, principalmente por meio de interferons tipo I e células natural killer. A resposta imune adaptativa também é ativada, com a produção de células T e células B, com isso produzindo anticorpos que tendem a atuar contra o vírus (Zhong et al., 2020).

Pacientes apresentam a COVID-19 em sua forma grave tem redução na produção de células T CD4+, células T CD8+ e células natural killer, enquanto células pró-inflamatórias produtoras de interleucina-17 e células T citotóxicas aumentam, podendo causar graves danos imunológicos aos pulmões. A resposta imune persistente causada pelo SARS-CoV-2, causa uma alta produção de citocinas inflamatórias, como também danos ao tecido hospedeiro, sendo uma das principais causas da progressão e mortalidade pela COVID-19 (Zhong et al., 2020; Xu et al., 2020b).

Diante disso, pacientes com câncer de pulmão ou metástases pulmonar estão mais propícios a se contaminarem e apresentarem um quadro clínico da COVID-19 grave que podem evoluir rapidamente para o óbito (Rosière et al., 2019). Pacientes com câncer de pulmão podem apresentar quadros de edema, exsudato protéico, hiperplasia reativa focal de pneumócitos com infiltração celular inflamatória irregular, dentre outras complicações. Além dos pacientes com câncer de pulmão, pessoas que estão em tratamento para leucemias ou linfomas e as que recebem transplantes de medula óssea estão entre as mais propensas a pegar pneumonias, incluindo as versões virais, devido ao seu sistema imunológico que estão frequentemente comprometidos devido às características fisiopatológicas do câncer ou ao terapêutica, com isso também estão mais suscetíveis a COVID-19 (Malhotra et al., 2016; Tian et al., 2020; Akpan, 2020).

#### **4 Papel da equipe multiprofissional em pacientes oncológico imunodeprimidos**

O tempo é um aliado importante ao paciente com câncer, que não pode ser privado do seu tratamento imediato, apesar dos riscos de infecções e desenvolvimento da COVID-19 estarem cada vez mais crescente devido a disseminação mundial do SARS-CoV-2, sendo necessário avaliar os riscos e benefícios da exposição do paciente oncológico de acordo com cada tipo de câncer e o estado clínico do paciente (Cortiula et al., 2020).

Mesmo com a corrida para o desenvolvimento de vacinas no combate a COVID-19, o câncer compromete tanto o paciente que dependendo do tipo de vacina, esses pacientes não podem fazer uso devido a possibilidade de se desenvolver a doença. Com isso, a principal opção para essas pacientes vulneráveis é o distanciamento social e as práticas de higiene (Akpan, 2020). Buscando reduzir a exposição do paciente, alguns hospitais estão adiando cirurgias ‘eletivas’, exames,

dentre outros procedimentos, que são considerados como não urgentes ou imediatamente com risco de vida, onde essas decisões são tomadas caso a caso pela equipe multiprofissional, objetivando proteger os pacientes com câncer de adquirir a COVID-19, como também para garantir que os profissionais de saúde tenham recursos necessários para tratar os pacientes gravemente doentes com a COVID-19 (Salari, Shirkhoda, 2020; Simcock et al., 2020).

Diante desta pandemia, a equipe multiprofissional tem um papel importante em decidir quais os pacientes necessitam de tratamento imediato, com cirurgia, radioterapia e/ou quimioterapia. Cabe à equipe multiprofissional examinar a condição de cada paciente e as condições atuais causadas pelo SARS-CoV-2 para determinar o benefício e a desvantagem de cada paciente recebendo tratamento, atrasando o tratamento ou alterando o tratamento para minimizar a mortalidade e morbidade (Salari, Shirkhoda, 2020). Uma das terapia que vem sendo aliada ao paciente com câncer, é a quimioterapia oral, que redução a necessidade dos pacientes de irem às clínicas ou hospitais especializados em oncologia, permitindo que o paciente realize o seu tratamento em casa. Outro aliado é a telemedicina, que permite que a equipe multiprofissional confira sua assistência, sem precisar que o paciente saia de casa (Yildiz, Oksuzoglu, 2020).

## **5 Considerações Finais**

A assistência humanizada multiprofissional aos pacientes oncológicos a tempos vem se mostrando a melhor abordagem para conferir uma assistência integral ao paciente e seus familiares. A equipe multiprofissional permite assistir o paciente em sua totalidade, visando não só o câncer, mas também os aspectos sociais e espirituais que impactam diretamente na progressão do câncer.

Com a pandemia da COVID-19, a importância da equipe multiprofissional ficou cada vez mais evidente, na tomada de decisões precisas quanto aos riscos e benefícios do tratamento do câncer, que podem induzir a quadro de imunossupressão e deixar o paciente suscetível a infecções. Os estudos têm demonstrado que pacientes com câncer apresentam uma predisposição para o desenvolvimento da forma grave da COVID-19, levando-os muitas vezes a hospitalização ou até mesmo ao óbito.

Com isso, os estudos reforçam a necessidade de reunir a equipe multiprofissional e discutir a melhor abordagem terapêutica de acordo com a situação



clínica de cada paciente, devendo se priorizar a redução da ida do paciente as clínicas e hospitais especializados, como reforçar o uso de equipamento de proteção individual para os pacientes que têm a necessidade de ir aos estabelecimentos de saúde, bem como da utilização por parte dos profissionais de saúde, como também redobrar os cuidados quando a higienização do local.

## Referências

Abdulrahman GO. The effect of multidisciplinary team care on cancer management. *Pan Afr Med J* 2011;9. doi: 10.4314/pamj.v9i1.71195.

Akpan N. These underlying conditions make coronavirus more severe, and they're surprisingly common. *National Geographic* 2020.

Anand P, Kunnumakara AB, Sundaram C, Harikumar KB, Tharakan ST, Lai OS et al. Cancer is a preventable disease that requires major lifestyle changes. *Pharm Res* 2008; 25(9):2097-2116. doi: 10.1007/s11095-008-9661-9.

Arrieira ICO, Thofehrn MB, Porto AR, Moura PMM, Martins CL, Jacondino MB. Spirituality in palliative care: experiences of an interdisciplinary team. *Rev Esc Enferm USP* 2018;52. doi: 10.1590/s1980-220x2017007403312.

Arroyo CG. Humanismo en Enfermería. *Rev Enferm Inst Mex Seguro Soc* 2000; 8(2): 61-63.

Béliveau R, Gingras D. Role of nutrition in preventing cancer. *Can Fam Physician* 2007; 53(11):1905-1911.

Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Estado da Saúde. Governo do Estado de São Paulo. *Situação Epidemiológica*. 2020. Disponível em: [https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/saude/vigilancia\\_em\\_saude/doencas\\_e\\_agravos/coronavirus/index.php?p=295572](https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/saude/vigilancia_em_saude/doencas_e_agravos/coronavirus/index.php?p=295572). Acesso em: 30 Out 2020.

Brito NTG, Carvalho R. Humanization according to cancer patients with extended hospitalization periods. *Einstein* 2010; 8(2 Pt1): 221-227.

Busch IM, Moretti F, Travaini G, Wu AW, Rimondini M. Humanization of care: key elements identified by patients, caregivers and healthcare providers. A systematic review. *The Patient-Patient-Centered Outcomes Res* 2019; 12: 461-474. doi: 10.1007/s40271-019-00370-1.

Carron EC, Homra S, Rosenberg J, Coffelt SB, Kittrell F, Zhang Y et al. Macrophages promote the progression of premalignant mammary lesions to invasive cancer. *Oncotarget* 2017; 8:50731-50746.

Carvalho R, Paula MF, Moraes MW. Tecnologia e humanização em centro cirúrgico. In: Carvalho R, Bianchi ER, organizadores. *Enfermagem em centro cirúrgico e recuperação*. Barueri: Manole; 2007. p. 316-34.

Cavalcanti IDL, Soares JCS. Impact of COVID-19 on cancer patients: a review. *Asia-Pac J Clin Onco* 2020;1-7. doi: 10.1111/ajco.13445.

Cavalcanti IDL, de Fátima Ramos Dos Santos Medeiros SM, Dos Santos Macêdo DC, Ferro Cavalcanti IM, de Britto Lira Nogueira MC. Nanocarriers in the delivery of hydroxychloroquine to the respiratory system: An alternative to COVID-19? *Curr Drug Deliv* 2020. doi: 10.2174/1567201817666200827110445.

Chen J. Pathogenicity and transmissibility of 2019-nCoV—a quick overview and comparison with other emerging viruses. *Microb Infect* 2020. doi: 10.1016/j.micinf.2020.01.004.

Cooper GM. *The Cell: a molecular approach*. 2<sup>th</sup> edition. Sinauer Associates, 2000.

Cooper GM, Hausman RE. The development and causes of cancer. *The cell: A molecular approach* 2000:725-766.

Cortiula F, Pettke A, Bartoletti M, Puglisi F, Helleday T. Managing COVID-19 in the oncology clinic and avoiding the distraction effect. *Ann Oncol* 2020;31(5):553-555. doi: 10.1016/j.annonc.2020.03.286.

Costa DT, Silva DMR, Cavalcanti IDL, Gomes ET, Vasconcelos JLA, Carvalho MVG. Religious/spiritual coping and level of hope in patients with cancer in chemotherapy. *Rev Bras Enferm* 2019;72(3):640-645. doi: 10.1590/0034-7167-2018-0358.

Costa PO, Atta EH, Silva ARA. Infection with multidrug-resistant gram-negative bacteria in a pediatric oncology intensive care unit: risk factors and outcomes. *J Pediatr* 2015;91(5). doi: 10.1016/j.ped.2014.11.009.

Cui J, Li F, Shi ZL. Origin and evolution of pathogenic coronaviruses. *Nat Rev Microbiol* 2019;17:181-192. doi: 10.1038/s41579-018-0118-9.

Desforges M, Le Coupanec A, Dubeau P, Bourgouin A, Lajoie L, Dubé M, et al. Human coronaviruses and other respiratory viruses: underestimated opportunistic pathogens of the central nervous system? *Viruse* 2020;12:14. doi: 10.3390/v12010014.

Ferretti L, Wymant C, Kendall M, Zhao L, Nurtay A, Abeler-Dörner L et al. Quantifying SARS-CoV-2 transmission suggests epidemic control with digital contact tracing. *Science* 2020;368(6491). doi: 10.1126/science.abb6936.

Finn L, Green AR, Malhotra S. Oncology and palliative medicine: providing comprehensive care for patients with cancer. *Ochsner J* 2017;17(4):393-397.

Fleissig A, Jenkins V, Catt S, Fallowfield L. Multidisciplinary teams in cancer care: are they effective in the UK. *Lancet Oncol* 2006;7(11):935-943. doi: 10.1016/S1470-2045(06)70940-8.

Gobatto CA, Araujo TCCF. Religiosidade e espiritualidade em oncologia: concepções de profissionais da saúde. *Psicol USP* 2013;24(1). doi: 10.1590/S0103-65642013000100002.

Gonzalez H, Hagerling C, Werb Z. Roles of the immune system in cancer: from tumor initiation to metastatic progression. *Genes Dev* 2018;32(19-20):1267-1284. doi: 10.1101/gad.314617.118.

Gorbalenya AE, Baker SC, Baric RS, Groot RJ, Drosten C, Gulyaeva AA, et al. The species Severe acute respiratory syndrome-related coronavirus: classifying 2019-nCoV and naming it SARS-CoV-2. *Nat Microbiol* 2020;5:536-544. doi: 10.1038/s41564-020-0695-z.

Grivennikov SI, Greten FR, Karin M. Immunity, inflammation, and cancer. *Cell* 2010;140(6):883-899. doi: 10.1016/j.cell.2010.01.025.

Gustinetti G, Mikulska M. Bloodstream infections in neutropenic cancer patients: a practical update. *Virulence* 2016;7(3):280-297. doi: 10.1080/21505594.2016.1156821.

Harrington SE, Smith TJ. The role of chemotherapy at the end of life “When is enough, enough?”. *JAMA* 2008;299(22):2667-2678. doi: 10.1001/jama.299.22.2667.

Hsu T, Nguyen-Tran HH, Trojanowska M. Active roles of dysfunctional vascular endothelium in fibrosis and cancer. *J Biomed Sci* 2019;86.

Huang C, Wang Y, Li X, Ren L, Zhao J, Hu Y, et al. Clinical features of patients infected with 2019 novel coronavirus in Wuhan, China. *Lancet* 2020; 395:497-506. doi: 10.1016/S0140-6736(20)30183-5.

Jiang F, Deng L, Zhang L, Cai Y, Cheung CW, Xia Z. Review of the clinical characteristics of coronavirus disease 2019 (COVID-19). *J Gen Intern Med* 2020;1-5. doi: 10.1007/s11606-020-05762-w.

Kim R, Emi M, Tanabe K. Cancer immunosuppression and autoimmune disease: beyond immunosuppressive networks for tumour immunity. *Immunology* 2006;119(2):254-264. doi: 10.1111/j.1365-2567.2006.02430.x.

Li Q, Guan X, Wu P, Wang X, Zhou L, Tong Y, et al. Early transmission dynamics in Wuhan, China, of novel coronavirus–infected pneumonia. *N Engl J Med* 2020. doi: 10.1056/NEJMoa2001316.

Liu P, Chen W, Chen, JP. Viral metagenomics revealed sendai virus and coronavirus infection of Malayan Pangolins (*Manis javanica*). *Viruses* 2019;11:979. doi: 10.3390/v11110979.

Lodish H, Berk A, Zipursky SL, Matsudaira P, Baltimore D, Darnell J. *Molecular Cell Biology*. 4<sup>th</sup> edition. New York: W.H.Freeman. National Center for Biotechnology Information, Bookshelf, 9, 2000.

Lu R, Zhao X, Li J, Niu P, Yang B, Wu H et al. Genomic characterization and epidemiology of 2019 novel coronavirus: implications for virus origins and receptor binding. *Lancet* 2020; 395(10224):565-574. doi:10.1016/S0140-6736(20)30251-8.

Malhotra J, Waterboer T, Pawlita M, Michel A, Cai Q, Zheng W et al. Serum biomarkers of polyomavirus infection and risk of lung cancer in never smokers. *Br J Cancer* 2016;115(9):1131-1139. doi: 10.1038/bjc.2016.285.

Martins-Chaves RR, Gomes CC, Gomez RS. Immunocompromised patients and coronavirus disease 2019: a review and recommendations for dental health care. *Braz Oral Res* 2020;34. doi: 10.1590/1807-3107bor-2020.vol34.0048.

Mokhtari RB, Homayouni TS, Baluch N, Morgatskaya E, Kumar S, Das B et al. Combination therapy in combating cancer. *Oncotarget* 2017;8(23):38022-38043. doi: 10.18632/oncotarget.16723.

Phua J, Weng L, Ling L, Egi M, Lim CM, Divatia JV et al. Intensive care management of coronavirus disease 2019 (COVID-19): challenges and recommendations. *Lancet Respir Med* 2020;8(5):506-517. doi: 10.1016/S2213-2600(20)30161-2.

Prakash O, Gill J, Farr G. Immune disorders and susceptibility to neoplasms. *Ochsner J* 2002;4(2):107-111.

Qi F, Zhao L, Zhou A, Zhang B, Li A, Wang Z et al. The advantages of using traditional Chinese medicine as an adjunctive therapy in the whole course of cancer treatment instead of only terminal stage of cancer. *Biosci Trends* 2015;9(1):16-34. doi: 10.5582/bst.2015.01019.

Rezende LFM, Thome B, Schweitzer MC, Souza-Júnior PRB, Szwarcwald CL. Adults at high-risk of severe coronavirus disease-2019 (Covid-19) in Brazil. *Rev Saude Publica* 2020;54. doi: 10.11606/s1518-8787.2020054002596.

Rocha RCNP, Pereira ER, Silva RMCRA, Medeiros AYBBV, Refrande SM, Refrande NA. Spiritual needs experienced by the patient's family caregiver under oncology palliative care. *Rev Bras Enferm* 2018;71(Supl.6). doi: 10.1590/0034-7167-2017-0873.

Rosière R, Berghmans T, Vuyst PD, Amighi K, Wauthoz N. The position of inhaled chemotherapy in the care of patients with lung tumors: clinical feasibility and indications according to recent pharmaceutical progresses. *Cancers (Basel)* 2019;11(3). doi: 10.3390/cancers11030329.

Rothan HA, Byrareddy SN. The epidemiology and pathogenesis of coronavirus disease (COVID-19) outbreak. *J Autoimmun* 2020; 109. doi: 10.1016/j.jaut.2020.102433.

Rothe C, Schunk M, Sothmann P, Bretzel G, Froeschl G, Wallrauch C, et al. Transmission of 2019-nCoV infection from an asymptomatic contact in Germany. *N Engl J Med* 2020; 382:970-971. doi: 10.1056/NEJMc2001468.

Sahin I, Bilir B, Ali S, Sahin K, Kucuk O. Soy isoflavones in integrative oncology: increased efficacy and decreased toxicity of cancer therapy. *Integr Cancer Ther* 2019;18. doi: 10.1177/1534735419835310.

Salari A, Shirkhoda M. COVID-19 pandemic & head and neck cancer patients management: the role of virtual multidisciplinary team meetings. *Oral Oncol* 2020;105. doi: 10.1016/j.oraloncology.2020.104693.

Silbermann M, Pitsillides B, Al-Alfi N, Omran S, Al-Jabri K, Elshamy K et al. Multidisciplinary care team for cancer patients and its implementation in several middle eastern countries. *Ann Oncol* 2013;20(Suppl 7):vii41-vii47. doi: 10.1093/annonc/mdt265.

Simcock R, Thomas TV, Estes C, Filippi AR, Katz MS, Pereira IJ et al. COVID-19: Global radiation oncology's targeted response for pandemic preparedness. *Clin Transl Radiat Oncol* 2020;22:55-68. doi: 10.1016/j.ctro.2020.03.009.

Sohrabi C, Alsafi Z, O'Neill N, Khan M, Kerwan A, Al-Jabir A, et al. World Health Organization declares global emergency: a review of the 2019 novel coronavirus (COVID-19). *Int J Surg* 2020;76:71-76. doi: 10.1016/j.ijsu.2020.02.034.

Stawicki SP, Jeanmonod R, Miller AC, Paladino L, Gaieski DF, Yaffee AQ et al. The 2019-2020 novel coronavirus (Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavirus 2) pandemic: a joint american college of academic international medicine-world academic council of emergency medicine mutidisciplinary COVID-19 working group consensus paper. *J Global Infec Dis* 2020;12(2):47-93. doi: 10.4103/jgid.jgid\_86\_20.

Steele RW. Managing infection in cancer patients and other immunocompromised children. *Ochsner J* 2012;12(3):202-210.

Tian S, Hu W, Niu L, Liu H, Xu H, Xiao SY. Pulmonary pathology of early-phase 2019 novel coronavirus (COVID-19) pneumonia in two patients with lung cancer. *J Thorac Oncol* 2020;15(5):700-704. doi: 10.1016/j.jtho.2020.02.010.

Todres L, Galvin KT, Holloway I. The humanization of healthcare: A value framework for qualitative research. *Int J Qual Stud Health Well-being* 2009; 4: 68-77. doi: 10.1080/17482620802646204.

Ventola CL. Cancer immunotherapy, part 2: efficacy, safety, and other clinical considerations. *PT* 2017;42(7):452-463.

Visser A, Garssen B, Vingerhoets A. Spirituality and well-being in cancer patients: a review. *Psycho-Oncology* 2010; 19: 565-572. doi: 10.1002/pon.1626.

Wang LS, Wang YR, Ye DW, Liu QQ. A review of the 2019 Novel Coronavirus (COVID-19) based on current evidence. *Int J Antimicrob Agents* 2020a;105948. doi: 10.1016/j.ijantimicag.2020.105948.

Wang J, Zhao S, Liu M, Zhao Z, Xu Y, Wang P, et al. ACE2 expression by colonic epithelial cells is associated with viral infection, immunity and energy metabolism. medRxiv 2020b. doi: 10.1101/2020.02.05.20020545.

Weiss SR, Leibowitz JL. Coronavirus pathogenesis. Adv Virus Res 2011;81:85-164. doi: 10.1016/B978-0-12-385885-6.00009-2.

WHO. World Health Organization. Coronavirus disease 2019 (cOVID-19) Situation Report - 84. 2020a. Disponível em: <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/situation-reports>. Acesso em: 30 Out 2020.

WHO – World Health Organization. *Estimated number of incident cases from 2018 to 2040*. 2020b. International Agency for Research on Cancer. Disponível em: [https://gco.iarc.fr/tomorrow/graphic-isotype?type=0&type\\_sex=0&mode=population&sex=0&populations=900&cancers=36&age\\_group=value&apc\\_male=0&apc\\_female=0&single\\_unit=100000&print=0](https://gco.iarc.fr/tomorrow/graphic-isotype?type=0&type_sex=0&mode=population&sex=0&populations=900&cancers=36&age_group=value&apc_male=0&apc_female=0&single_unit=100000&print=0). Acesso em: 26 Set 2020.

Wrapp D, Wang N, Corbett KS, Goldsmith JA, Hsieh CL, Abiona O et al. Cryo-EM structure of the 2019-nCoV spike in the prefusion conformation. Science 2020;367:1260-1263. doi: 10.1126/science.abb2507.

Worby CJ, Chang HH. Face mask use in the general population and optimal resource allocation during the COVID-19 pandemic. Nat Commun 2020;11. doi: 10.1038/s41467-020-17922-x.

Xia J, Tong J, Liu M, Shen Y, Guo D. Evaluation of coronavirus in tears and conjunctival secretions of patients with SARS-CoV-2 infection. J Med Virol 2020. doi: 10.1002/jmv.25725.

Xiao F, Tang M, Zheng X, Liu Y, Li X, Shan H et al. Evidence for gastrointestinal infection of SARS-CoV-2. Gastroenterol 2020;S0016-5085:30282-1 doi: 10.1053/j.gastro.2020.02.055.

Xu X, Chen P, Wang J, Feng J, Zhou H, Li X, et al. Evolution of the novel coronavirus from the ongoing Wuhan outbreak and modeling of its spike protein for risk of human transmission. Sci China Life Sci 2020a;63:457-460. doi: 10.1007/s11427-020-1637-5.

Xu Z, Shi L, Wang Y, Zhang J, Huang L, Zhang C et al. Pathological findings of COVID-19 associated with acute respiratory distress syndrome. Lancet Respir Med 2020b;8(4):420-422. doi: 10.1016/S2213-2600(20)30076-X.

Yeoh CB, Lee KJ, Rieth EF, Mapes R, Tchoudovskaia AV, Fischer GW et al. COVID-19 in the cancer patient. Anesth Analg 2020;22. doi: 10.1213/ANE.0000000000004884.

Yildiz F, Oksuzoglu B. Teleoncology or telemedicine for oncology patients during the COVID-19 pandemic: the new normal for breast cancer survivors? Future Oncol 2020. doi: 10.2217/fo-2020-0714.

Zhang L, Liu Y. Potential interventions for novel coronavirus in China: a systemic review. *J Med Virol* 2020. doi: 10.1002/jmv.25707.

Zhang R, Wang X, Ni L, Di X, Ma B, Niu S, et al. COVID-19: Melatonin as a potential adjuvant treatment. *Life Sciences* 2020;117583. doi: 10.1016/j.lfs.2020.117583.

Zhang T, Wu Q, Zhang Z. Probable pangolin origin of SARS-CoV-2 associated with the COVID-19 outbreak. *Curr Biol* 2020. doi: 10.1016/j.cub.2020.03.022.

Zhong J, Tang J, Ye C, Dong L. The immunology of COVID-19: is immune modulation an option for treatment? *Lancet Rheumatology* 2020;2:e428-e436. doi: 10.1016/S2665-9913(20)30120-X.

Zhou P, Yang XL, Wang XG, Hu B, Zhang L, Zhang W, et al. Discovery of a novel coronavirus associated with the recent pneumonia outbreak in humans and its potential bat origin. *BioRxiv* 2020. doi: 10.1038/s41586-020-2012-7.

Zorina T, Styche A. Infectious diseases in cancer patients: an overview. *Infection and Cancer: Bi-Directorial Interactions*. Springer, Cham 2015:295-311.

## Atenção à saúde no uso dos medicamentos: da fraternidade ao cuidado

Fernanda Bueno Morrone<sup>160</sup>

Felipe de Matos Muller<sup>161</sup>

### Introdução

O número de medicamentos no mercado tem aumentado drasticamente nas últimas décadas, trazendo muitas inovações tecnológicas, mas também consideráveis mudanças sociais que tendem a se ampliar, aprofundar e modificar a atenção à saúde. O acesso aos medicamentos de qualidade permanece uma das maiores preocupações mundiais. Considere que o acesso regular aos medicamentos básicos ainda é um desafio para um terço da população mundial (NWOBIKE, 2006).

Enquanto a globalização aproximou os países uns dos outros no que diz respeito à troca de produtos e serviços, aumentou a complexidade das doenças devido ao aumento de viagens e devido às migrações. Relacionado a isto, os países têm enfrentado novos desafios em desenvolver a atenção à saúde. Estes desafios incluem o alto custo da atenção básica, financiamentos limitados, poucos recursos humanos devidamente treinados, mudanças políticas e econômicas e sistemas de saúde ineficientes, etc.

O acesso e o uso correto de medicamentos são uma grande preocupação global, tornando-se uma área essencial para a assistência à saúde. A falta de medicamentos tornou-se cada vez mais comum em todo o mundo. A escassez pode estar ligada a interrupções no fornecimento ou mudanças na demanda (MUSAZZI et al., 2020). Recentemente, como a pandemia da COVID-19 tem afetado cada vez mais os países com infraestrutura e serviços de saúde com poucos recursos, é um

---

<sup>160</sup> Bolsista de Produtividade do CNPq e professora titular da Escola de Ciências da Saúde e da Vida, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutora e mestre em Ciências Biológicas (Bioquímica) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professora Permanente do Programa de Pós-graduação em Biologia Celular e Molecular, do Programa de Pós-graduação em Medicina e Ciências da Saúde. Atualmente é Diretora de Pesquisa da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-graduação da PUCRS.

<sup>161</sup> Doutor, mestre e graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Fez estágio de Pós-Doutorado no Instituto Universitario Sophia - Itália e na Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. Atualmente é doutorando junto ao Programa de Pós-Graduação em Engenharia e Gestão do Conhecimento na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).



imperativo ético garantir que todas as pessoas em todos os países do mundo tenham acesso a medicamentos essenciais (INCB, 2020).

Várias iniciativas e documentos têm sido lançados a fim de promover e garantir a segurança e o acesso aos recursos para um tratamento eficaz. Os objetivos da Estratégia para Medicamentos da Organização Mundial da Saúde (OMS) buscam: (1) assegurar a implementação e o monitoramento de políticas de medicamentos; (2) assegurar o financiamento equitativo, a capacidade de pagamento e a disponibilidade de medicamentos essenciais; (3) garantir a qualidade e a segurança de medicamentos por meio do fortalecimento e da implementação de padrões regulatórios e de garantia da qualidade; (4) promover o uso terapêuticamente adequado e custo-efetivo de medicamentos por profissionais de saúde e consumidores (WHO, 2000)

Portanto, um importante desafio nesta área é alcançar aos pacientes os medicamentos adequados às suas necessidades, nas doses e períodos apropriados, com custos acessíveis a eles e à comunidade. Entretanto, é necessário um olhar que vai além da entrega do tratamento e dos problemas a ele relacionados. Neste sentido, é indispensável colocar o paciente e o cuidado ao centro do processo, buscando uma sociedade fraterna e que visa o bem comum.

De acordo com Paolo Giusta (2013) a fraternidade possui quatro características essenciais: horizontalidade, abertura, reciprocidade e universalidade. A horizontalidade é indicadora da paridade substantiva entre os sujeitos, enquanto vivenciam condições e papéis diferentes. Na promoção da saúde, o foco não está mais apenas no profissional nem apenas no paciente, mas no propósito compartilhado entre ambos, profissional e paciente, assumido responsabilmente.

A abertura indica que a fraternidade é inclusiva e geradora, de tal forma que experiências bem-sucedidas na promoção da saúde, promovem experiências semelhantes em outros lugares. A reciprocidade é a característica típica da fraternidade, indicando que cada um deve contribuir proporcionalmente às suas condições. A fraternidade funciona como um catalizador dessas contribuições tornando-as complementares e fazendo os bens circularem entre todos. A universalidade indica a pertença na grande comunidade humana, potencializando elementos humanizadores como a empatia e o diálogo e integrando o sujeito consigo mesmo, com os outros, com a comunidade, e assim por diante, em círculos mais amplos (GIUSTA, 2013).

Este capítulo irá abordar alguns conceitos relacionados à segurança no uso dos medicamentos, à centralidade da comunicação e ao cuidado humanizado, à luz do princípio da fraternidade.

### **Aspectos de segurança no uso dos medicamentos**

A OMS assumiu como um desafio prioritário para a próxima década tornar mais abrangente e eficiente a prática do uso racional de medicamentos (WHO, 2002). Para alcançar esse objetivo, uma estratégia fundamental constitui-se na implementação de políticas públicas de saúde com foco na racionalidade do uso de medicamentos. Segundo a OMS, "há uso racional quando pacientes recebem medicamentos apropriados para suas condições clínicas, em doses adequadas às suas necessidades individuais, por um período adequado e ao menor custo para si e para a comunidade" (WHO, 1987). Um importante desafio nesta área é fazer com que os pacientes recebam medicamentos corretos, nas doses e períodos adequados, com custos acessíveis a eles e à comunidade. Entretanto o uso racional de medicamentos permanece uma exceção ao invés de uma regra.

No Brasil, a Política Nacional de Medicamentos salienta que "é necessário que o medicamento seja prescrito adequadamente, na forma farmacêutica, dose e período de duração do tratamento". O uso racional também implica na oferta de tratamentos a um preço acessível; é necessário que se dispense os medicamentos com a devida orientação e responsabilidade, e, que se cumpra a terapia prescrita do melhor modo possível (BRASIL, 2001).

A falha na utilização dos medicamentos, além de gerar custos, pode prejudicar o paciente. Além disso, as consequências do uso de medicamentos de forma inadequada não podem ser subestimadas, uma vez que a automedicação pode levar à polifarmácia, diagnóstico incorreto, efeitos adversos, interações medicamentosas, resistência a antibióticos e aumento dos gastos com medicamentos (VENTURINI et al., 2011). Assim, faz-se necessário implementar pelo menos três estratégias de melhoria: a primeira, dentro do escopo da educação e conscientização pública do uso seguro e racional de medicamentos; a segunda, dentro do escopo instrumental, disponibilizando mais e melhores infraestruturas com profissionais da saúde para um cuidado mais efetivo e contínuo do uso racional, a fim de superar, por exemplo, os desafios da automedicação; e o terceiro, dentro do escopo normativo, elaborando e aprimorando a legislação que dá acesso aos medicamentos à população.

A automedicação é definida como o ato de tomar medicamentos por conta própria, sem orientação médica. Também estão incluídos neste conceito o uso ou reutilização de medicamentos previamente prescritos ou não, a compra direta de medicamentos prescritos sem consulta e o uso irracional de medicamentos de venda livre (OTC) (ETICHA et al., 2014; ROCHA et al., 2008). Um exemplo disto diz respeito às sugestões de automedicação para tratar a COVID-19 que podem vir de amigos, familiares, vizinhos, prescrições anteriores e da mídia.

Um outro aspecto diz respeito às *fake news*, que estão relacionadas à criação e compartilhamento deliberados de informações sabidamente falsas com a finalidade de enganar o público (MÜLLER & SOUZA, 2020). As narrativas provenientes tanto de fontes formais quanto informais de comunicação desempenham um papel estratégico na tarefa de orientar a população seja para o uso racional e seguro de medicamentos, seja para a preservação da vida humana como um todo. As pessoas podem se comportar de maneira errática e perigosa, quando estão desorientadas, à mercê de *fake news* e tomando suas decisões com base em informações incorretas. As *fake news* podem promover o uso irracional dos medicamentos ocasionando interações medicamentosas com os medicamentos usados de forma crônica (KRETCHY et al., 2020). Essa situação, especialmente durante a pandemia, aumentou a influência das mídias sociais em relação à desinformação sobre medicamentos, levando à confusão e pânico do público e ao aumento do uso de automedicação, incluindo remédios caseiros, sem segurança e eficácia estabelecidas (YANG, 2020; ERKU et al, 2020). Assim, a melhoria da conscientização pública e da educação sobre a utilização de medicamentos de forma segura são necessários para superar os desafios da automedicação.

A participação de uma equipe multidisciplinar é fundamental para a prevenção de problemas relacionados ao tratamento medicamentoso. Afinal, a confrontação entre diferentes metodologias e perspectivas teóricas pode promover um tipo de interação que resulte em um maior entendimento, tornando-se uma espécie de estratégia (instrumental) para a mediação e atualização de saberes e soluções. Uma abordagem holística deve ser adotada para melhorar o uso de automedicação por meio de educação pública, treinamento sólido de profissionais de saúde, incluindo farmacêuticos comunitários, e regulamentos farmacêuticos rígidos sobre publicidade pública e uso de medicamentos (ATIF et al., 2020; MALLHI et al, 2020).

Portanto, é muito importante que as instituições e os profissionais de saúde foquem no cuidado com os pacientes, a fim de obter de melhora na qualidade de vida. Neste sentido, vários estudos sobre o conceito de “cuidado” têm sido frequentemente publicados nas diversas áreas da saúde nos últimos anos (GALT, 2000). Em um sentido amplo, o cuidado pode ser compreendido como uma disposição para nutrir e preservar aquilo que tem valor. O cuidado devotado a pessoas envolve o que Noddings (2003) chamou de “preocupação de deslocamento de motivos”. “Preocupação” quer dizer entender a realidade de uma outra pessoa, a partir de seu interior, nos termos que lhe são próprios, ao invés de como nós a preferimos ver, envolvendo, também uma abertura para ser mudado por outra pessoa. O “deslocamento de motivos” significa que a pessoa que cuida adota os objetivos daquele que está sendo cuidado (NODDINGS, 2003).

### **Da fraternidade ao cuidado**

A sociedade fraterna é o ideal das sociedades modernas, cujas condições de realização podem ser compreendidas em quatro esferas: (a) ético-cultural, (b) política, (c) jurídica, e (e) econômica (BARZOTTO, 2018). Gostaríamos de colocar em relevo a esfera ético-cultural, que trata da decisão e deliberação coletiva baseada na verdade, e na esfera política, que cria as condições para a vida em comum. Nessa perspectiva, a busca do bem comum requer a promoção da saúde de todos para todos.

A deliberação conjunta em uma sociedade fraterna coloca cada indivíduo, seja profissional da saúde, paciente ou familiar na condição de sujeito, garantindo paridade enquanto pode haver diferentes condições e funções salientes entre as pessoas. A relação fraterna constitui-se na ‘alma’ do processo deliberativo coletivo, vivificando-o, gerando um sujeito coletivo, possibilitando a diversidade e um critério de decisão apropriado, garantindo que o processo deliberativo seja movido pela comunhão ética e intelectual dos envolvidos, motivando o diálogo e a cooperação, garantindo que o patrimônio pessoal, intelectual, social, etc. não serão desvalorizados (MÜLLER, 2018). Nesse sentido, a deliberação conjunta entre profissional e paciente gera um propósito compartilhado, capaz de motivar a busca de critérios de decisão em situações adversas, como a escassez ou a falta de acesso aos medicamentos, como resposta de uma comunhão ética e intelectual de ambos os sujeitos.

Recentemente, na Encíclica Fratelli Tutti, o Papa Francisco se refere ao texto do bom samaritano colocando em relevo a proximidade e o encontro:

“Fixemos o modelo do bom samaritano. É um texto que nos convida a fazer ressurgir a nossa vocação de cidadãos do próprio país e do mundo inteiro, construtores dum novo vínculo social. Embora esteja inscrito como lei fundamental do nosso ser, é um apelo sempre novo: que a sociedade se oriente para a prossecução do bem comum e, a partir deste objetivo, reconstrua incessantemente a sua ordem política e social, o tecido das suas relações, o seu projeto humano. Com os seus gestos, o bom samaritano fez ver que a existência de cada um de nós está ligada a dos outros: a vida não é tempo que passa, mas tempo de encontro” (Encíclica Fratelli Tutti, 2020).

Para enfrentar esse desafio, faz-se oportuno disseminar e compartilhar experiências bem-sucedidas na promoção da saúde que sejam capazes de gerar e incentivar outras experiências semelhantes, incluindo cada vez mais pessoas e gerando uma abertura sempre mais sensível àquela parcela da população mais necessitada. Na sociedade fraterna, o compartilhamento pessoal do que lhe é próprio proporcional aos seus recursos tende a gerar reciprocidade, favorecendo a inclusão e o sentido de pertença na grande comunidade humana, potencializando elementos humanizadores como a empatia e o diálogo e integrando o sujeito consigo mesmo, com os outros, com a comunidade, e assim por diante, em círculos mais amplos. Afinal, a fraternidade funciona como um catalizador dessas contribuições tornando-as complementares e fazendo os bens circularem entre todos (GIUSTA, 2013).

Uma condição necessária da fraternidade é a responsabilidade pelo outro, baseada no reconhecimento e aceitação da sua existência (BAGGIO, 2010). A responsabilidade fraterna pressupõe que cada um, além de ser responsável por si mesmo, seja também igualmente e reciprocamente responsável pelo outro. Portanto, numa sociedade fraterna a corresponsabilidade e a responsabilidade recíproca na promoção da saúde constituem-se em condições desejáveis entre os vários atores envolvidos, alavancando a qualificação dos vínculos profissionais e um cuidado mais humanizado sobretudo dos mais vulneráveis. O processo de humanização implica em um aumento no grau de corresponsabilidade dos sujeitos envolvidos na promoção da saúde, afetando a gestão dos processos em saúde, conferindo uma nova perspectiva às políticas públicas e promovendo uma nova cultura no uso racional e seguro de medicamentos. Na medida em que a corresponsabilidade na promoção da saúde for aumentando, outras atitudes tenderão a aumentar também, como o estabelecimento

de vínculos solidários, a promoção de vínculos interprofissionais e do cuidado humanizado. bem como uma abordagem mais atenta à ética.

### **A centralidade da comunicação**

A pesquisa científica tem sublinhado amplamente a centralidade da comunicação na área da saúde e procura definir como esta comunicação pode ser pensada e atuada. De fato, se a biologia molecular foi o paradigma da medicina para o XX século, o paradigma para o século XXI deveria estar centrado sobre a relacionalidade (SANTOS, 1988).

Para os pacientes, observa-se a necessidade de informações bastante claras e detalhadas sobre o uso de medicamentos e seus efeitos, para que se possa proporcionar uma maior eficácia da terapia medicamentosa. Entender como realizar a posologia de um medicamento significa entender como executar adequadamente alguns procedimentos dentro de uma determinada ordem em vista de um fim. Na área da saúde o entendimento desempenha um papel fundamental. Uma revisão do valor e da função do entendimento da prescrição médica à luz das novas teorias epistemológicas parece vital em nossos dias. Afinal, para que o paciente não tenha dúvidas no momento da administração de seus medicamentos, a prescrição deve conter o maior número de informações possível. As informações disponibilizadas devem ser compreensíveis e adequadas para satisfazer as necessidades dos pacientes em cada estágio da doença (FERGUSON et al. 1998).

Na prática clínica os problemas mais frequentes na comunicação são a falta de escuta, e outro obstáculo é a linguagem, muitas vezes muito técnica que se contradiz com o conceito próprio da comunicação. A comunicação estabelecida com o paciente e com seus familiares é o aspecto mais importante da interprofissionalismo na atenção à saúde (CARETTA, 2015).

Neste sentido, os esforços para comunicar as informações corretas para os pacientes é tão importante quanto prover os medicamentos. Os profissionais da saúde têm uma contribuição vital para realizar o cuidado ao paciente através do manejo da terapia medicamentosa. Faz-se necessária corresponsabilidade fraterna entre médicos, pacientes, e outros profissionais da saúde a fim de dissipar as dúvidas, eliminar a desinformação e promover o entendimento correto do uso racional de medicamentos.

## **Cuidado humanizado**

O sistema de saúde deve ser eficiente para atingir as prioridades definidas; informar e encorajar as pessoas a se manterem, na medida do possível, saudáveis; ser capacitado para o diagnóstico precoce, para tratamentos complexos e para a ajuda a pacientes em sua reabilitação; ser economicamente viável; ser composto por equipe de profissionais bem treinada e motivada, para que os serviços oferecidos atinjam a necessidade da população atendida (WHO, 2018)

No que diz respeito ao cuidado, é importante saber comunicar e entrar na relação com o outro, seja ele um colega, profissional da saúde, paciente ou familiar. Isto requer um passo ulterior, chegar à reciprocidade nos relacionamentos. A reciprocidade assume uma conotação específica de acordo com o contexto na qual é aplicada. Fala-se de reciprocidade no campo econômico, político, social, assistencial, etc.

Podemos nos perguntar. Que significado tem a reciprocidade no âmbito da saúde? E, sobretudo qual a contribuição que esta traz em relação à comunicação e ao ser “em relação”? Portanto, a reciprocidade poderia tornar-se o momento ideal para discutir e promover os fins da terapia. A dinâmica da troca de ideias aumenta, e o saber de cada um ajuda a estar atentos aos interesses de todos, confrontando-se seja nos casos clínicos, seja nas pesquisas científicas. A reciprocidade oferece uma ajuda para o agir concreto e responsável, aberto a uma compreensão mais profunda dos limites da atenção à saúde.

No Brasil, em 2004, foi lançada a Política Nacional de Humanização da atenção e gestão no Sistema Único de Saúde – HumanizaSUS. Entre os princípios básicos da humanização estão: inseparabilidade entre a atenção e a gestão dos processos de produção de saúde, transversalidade e autonomia e protagonismo dos sujeitos (HUMANIZASUS, 2004).

A relação de cuidado naturalmente vai promover o diálogo na busca do interesse daquele que está fragilizado e necessita de cuidados. O diálogo cooperativo entre pessoas que estão na condição de paridade substantiva, gera corresponsabilidade e o propósito compartilhado de encontrar a terapia medicamentosa mais adequada naquela situação. Pode-se dizer que se parte do protagonismo do profissional da saúde, passando pelo protagonismo do paciente,

para o protagonismo compartilhado profissional-paciente. O cuidado, portanto, é gerador de corresponsabilidade.

Segundo Noddings (2003), a parte essencial do cuidado, que é sentir com o outro, pode ser realizada apenas quando se está próximo do outro. Se o cuidado impele alguém a agir no interesse do outro, então faz-se necessário perceber a realidade do outro como se fosse a própria. Agir no interesse do outro significa agir em seu nome e isso implica uma responsabilidade. O cuidado, portanto, requer ser responsável pelo outro. A responsabilidade e o comprometimento para com o outro configuram elementos essenciais do cuidado. A proximidade entre dois sujeitos mediada pelo cuidado revela que as pessoas são simultaneamente livres e interdependentes. Afinal, o cuidado coloca o sujeito na direção do outro, na circunstância de proximidade, na atitude de sentir com o outro e no compromisso de ser responsável por ele.

O pano de fundo para o cuidado é a confiança, condição básica para o desenvolvimento de uma relação. É por causa dessa necessidade de confiança que se dá através do reconhecimento mútuo das necessidades, que relacionamentos estáveis de vários tipos são essenciais para o desenvolvimento humano, pois eles nos nutrem com confiança e preenchem nossas necessidades. O cuidado, portanto, se dá em relações efetivas, com pessoas reais. A sua maneira própria de ver o mundo é uma maneira realista, não-abstrata. A atitude de cuidado leva em conta a especificidade do ser humano e as particularidades de cada um.

## **Conclusão**

Vimos que o acesso aos medicamentos é um grande desafio de nossa sociedade, exigindo um renovado e mais eficaz cuidado à saúde da população. A escassez e a falta do uso racional de medicamentos se configuram em um dos problemas centrais desse gigantesco desafio.

Enfrentar esses problemas requer olhar para o horizonte do bem comum, buscando identificar uma estratégia de realização desejável. Entendemos que o desejável é uma sociedade fraterna. Do ponto de vista da fraternidade universal consegue-se vislumbrar uma disposição relacional capaz de harmonizar princípios como beneficência, autonomia e justiça propiciando circunstâncias de proximidade e gerando atitudes de cuidado para com o outro. Problemas como o uso irracional de medicamentos, a falta de políticas públicas que visam ao acesso aos tratamentos, a



automedicação e a avalanche de *fake news* sobre os cuidados com a saúde podem receber um novo olhar e uma nova abordagem a partir da concepção de uma sociedade fraterna. A responsabilidade fraterna gera condições para um cuidado humanizado, qualificando vínculos e provendo a corresponsabilidade.

A comunicação na área da saúde requer que os agentes de saúde sejam bons informantes, realizando uma escuta ativa, oferecendo informações claras e dirimindo as dúvidas dos pacientes e vulneráveis. Entendemos que o cuidado se realiza nas circunstâncias da proximidade, dentro da profunda relação de confiança interpessoal. O cuidado, por meio do diálogo cooperativo entre duas ou mais pessoas, pode gerar um propósito compartilhado e ser mais efetivo. Aliás, o cuidado humaniza tanto quem recebe quanto quem o proporciona. A atitude do cuidado é uma efetivação possível da responsabilidade fraterna. A sociedade fraterna pode se efetivar de vários modos, mas aqui escolhemos colocar em relevo o cuidado, sobretudo em relação ao uso de medicamentos.

## Referências

ATIF, M. et al. Drug safety in Pakistan. In: AL-WORAFI, Y. (Ed.). **Drug Safety in Developing Countries**. Academic Press, p. 287-325, 2020.

BAGGIO, A. M. Inteligência Fraterna. In: BAGGIO, A. M. (Org.). **O Princípio Esquecido /2**. São Paulo: Cidade Nova, 2010.

BARZOTTO, L. F. Sociedade Fraterna. In: BARZOTTO, L. F.; MÜLLER, F. M.; COLPO, L. D.; BARZOTTO, L. C. (Org.). **Direito e Fraternidade: Outras Questões**. Porto Alegre: Sapiens, p. 43-53, 2018.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Política Nacional de Medicamentos**. Brasília: Ministério da Saúde; 2001.

CARETTA, F. Geriatrics education and health professions today: Responding to critical need. **Pan American Journal of Aging Research**, 3(1), 2–7, 2015.

Carta Encíclica Fratelli Tutti do Santo Padre Francisco sobre a Fraternidade e a Amizade Social. Acesso em 01 de novembro de 2020: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html)

ERKU, D. A. et al. When fear and misinformation go viral: Pharmacists' role in deterring medication misinformation during the 'infodemic' surrounding COVID-19. **Research in Social and Administrative Pharmacy**, 2020.

ETICHA, T.; MESFIN, K. Self-medication practices in Mekelle, Ethiopia. **PloS one**, v. 9, n. 5, p. e97464, 2014.

GALT, K. A. The need to define "care" in pharmaceutical care: an examination across research, practice and education. **American Journal of Pharmaceutical Education**, v. 64, n. 3, p. 223-232, 2000.

GIUSTA, P. The Arab spring and western societies: Fraternity and collective leadership. **Claritas: Journal of Dialogue and Culture**, v. 2, n. 1, p. 8, 2013.

HUMANIZASUS: Política Nacional de Humanização: a humanização como eixo norteador das práticas de atenção e gestão em todas as instâncias do SUS / Ministério da Saúde, Secretaria- Executiva, Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização. – Brasília: Ministério da Saúde, 2004.

INCB, WHO and UNODC statement on access to internationally controlled medicines during COVID-19 pandemic. Acesso em 01 de novembro de 2020: <https://www.who.int/news/item/14-08-2020-incb-who-and-unodc-statement-on-access-to-internationally-controlled-medicines-during-covid-19-pandemic>

KRETCHY, I. A.; ASIEDU-DANSO, M.; KRETCHY, J-P. Medication management and adherence during the COVID-19 pandemic: Perspectives and experiences from LMICs. **Research in Social and Administrative Pharmacy**, 2020.

MALLHI, T. H. et al. Drug repurposing for COVID-19: a potential threat of self-medication and controlling measures. **Postgraduate medical journal**, 2020.

MULLER, F. M. Decidindo Juntos: A Deliberação Coletiva Inclusiva. In: BARZOTTO, L. F.; MÜLLER, F. M.; COLPO, L. D.; BARZOTTO, L. C. (Org.). **Direito e Fraternidade: Outras Questões**. Porto Alegre: Sapiens, v. 1, p. 55-67, 2018.

MULLER, F. M.; SOUZA, M. V. Fake News. In: FITA, F.; NAHAS, T.; FREDIANI, Y.; BARZOTTO, L. C. (Org.). **Direito do trabalho, tecnologia, fraternidade e OIT**. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, v. 1, p. 56-, 2020.

MUSAZZI, U. M.; DI GIORGIO, D.; MINGHETTI, P. New regulatory strategies to manage medicines shortages in Europe. **International journal of pharmaceutics**, v. 579, p. 119171, 2020.

NODDINGS, N. **O Cuidado: uma abordagem feminina à ética e à educação moral**. Editora UNISINOS: São Leopoldo, 2003.

NWOBIKE, J. C. Empresas farmacêuticas e acesso a medicamentos nos países em desenvolvimento: o caminho a seguir. **Sur. Revista Internacional de Direitos Humanos**, v. 3, n. 4, p. 126-143, 2006.

ROCHA, C. H. et al. Adesão à prescrição médica em idosos de Porto Alegre, RS. **Ciência & saúde coletiva**, v. 13, p. 703-710, 2008.

SANTOS, B. S. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. **Estudos avançados**, v. 2, n. 2, p. 46-71, 1988.

VENTURINI C. D. et al. Gender differences, polypharmacy, and potential pharmacological interactions in the elderly. **Clinics (São Paulo)**, 66(11):1867-1872, 2011.

WORLD HEALTH ORGANIZATION et al. **WHO medicines strategy: framework for action in essential drugs and medicines policy 2000-2003**. World Health Organization, 2000.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. The Rational Use of Drugs. **Report of the Conference of Experts**, Nairobi, 25–29 November, 1985. Geneva, World Health Organization, 1987.

WORLD HEALTH ORGANIZATION et al. WHO policy perspectives on medicines. **Promoting rational use of medicines: core components**. Geneva, 2002.

WORLD HEALTH ORGANIZATION et al. **Delivering quality health services: a global imperative for universal health coverage**. 2018.

YANG, Y. Use of herbal drugs to treat COVID-19 should be with caution. **The Lancet**, v. 395, n. 10238, p. 1689-1690, 2020.

## Fraternidade no âmbito da Saúde segundo o Carisma de Chiara Lubich

Monica Silveira Cardoso<sup>162</sup>

Chiara Lubich<sup>163</sup> é a fundadora do Movimento dos Focolares cujo objetivo específico é o de promover a unidade e difundir em toda parte uma intensa corrente de fraternidade pois, foi Jesus mesmo que rezou: “Pai, que todos sejam um” (Jo17,21) e, revelando a paternidade de Deus, infundiu na humanidade a ideia da fraternidade universal.

A Fraternidade no âmbito da Saúde segundo Chiara Lubich foi sempre o ponto que mais me marcou justamente porque senti a inspiração, o chamado em fazer medicina para ser mais útil à humanidade principalmente através das pessoas que sofrem tanto no físico como também “na alma”. E nunca faltou muita inspiração no dia a dia para continuar e saber “recomeçar sempre”.

Com inspiração na espiritualidade da unidade do Movimento dos Focolares, nasceu entre os estudantes e profissionais da saúde de várias disciplinas, origens geográficas e culturais, a Rede Internacional *Health Dialogue Culture* (HDC).

A Rede HDC promove eventos culturais científicos a fim de contribuir na formação dos jovens estudantes e profissionais nas diversas disciplinas envolvidas no cuidado com a saúde, introduzindo novos elementos no paradigma da cura, com base na centralidade do paciente, considerado-o em sua totalidade e complexidade e nas suas experiências.

Através de um encontro vital com a cultura científica, HDC quer contribuir na construção de uma Antropologia Médica que sustente uma concepção da ciência e da atenção à saúde baseada no constante respeito à vida, à dignidade, integridade e identidade de cada pessoa, em uma perspectiva de promoção da saúde tanto individual quanto social/comunitária. HDC propõe ser um “espaço” de reflexão cultural, sempre conectada com a prática e com as experiências profissionais nos diversos contextos, onde encontra ressonância e confirmação dos pressupostos teóricos e novas linhas de estudo e pesquisa.<sup>164</sup>

---

<sup>162</sup> Médica clínica geral adulto e infantil, acupunturóloga, perita em medicina do tráfego. Professora de Espiritualidade e Tanatologia no curso de medicina da Faculdade Santa Marcelina, Itaquera, SP. Coordenadora da Rede Internacional *Health Dialogue Culture* do Brasil e América Latina.

<sup>163</sup> Chiara Lubich nasceu em Trento, Itália em 22/01/1920 e faleceu em 14/03/2008 em Roma, Itália

<sup>164</sup> [www.healthdialogueculture](http://www.healthdialogueculture)

Inserida nesse contexto cultural aprendi a enxergar a grandeza de sensibilidade e ânsia também em outras grandes personalidades que mencionaram a fraternidade como uma luz e solução para os nossos tempos, como o Papa Francisco que disse: “a fraternidade é uma dimensão essencial do homem”<sup>165</sup> considerando a sua intrínseca natureza relacional.

Em sua última encíclica “Fratelli tutti”, o Papa aborda questões sobre a fraternidade e a amizade social que o afligem continuamente; encontramos, em todo o mundo, uma riqueza infinita tanto na análise da difícil situação de discórdias no mundo que vivemos quanto às luzes de sabedoria em propor caminhos e soluções para que a fraternidade construa a verdadeira paz. A fraternidade deveria ser afirmada como o ideal do mundo de hoje.

A fraternidade é uma categoria fundamental no grande projeto da modernidade, sintetizado no lema da Revolução Francesa: “Liberdade, Igualdade, Fraternidade”. Ideal acertado, que não foi completamente realizado, de fato, se é verdade que a liberdade e a igualdade, até certo ponto foram valorizadas e até certo ponto concretizadas, também é verdade que a fraternidade permaneceu mais nos discursos do que nos fatos, é chamado de “princípio esquecido”<sup>166</sup>

O Movimento dos Focolares, como agente de fraternidade, possui uma espiritualidade da unidade ou uma espiritualidade de comunhão e propõe:

- a fraternidade é o projeto de Deus para toda a família humana, é uma luz que deve ser percebida também no rosto dos irmãos que estão ao nosso redor.
- por isso as relações entre pessoas, grupos e povos são de tal modo centrais que lançam por terra divisões e barreiras de todo tipo, em qualquer época;
- capacidade de sentir o irmão como «um que faz parte de mim», para saber partilhar as suas alegrias e os seus sofrimentos, para intuir os seus anseios e dar remédio às suas necessidades, para oferecer-lhe uma verdadeira e profunda amizade;
- capacidade de ver antes de mais nada o que há de positivo no outro, para acolhê-lo e valorizá-lo como dom de Deus: um «dom para mim»;

---

<sup>165</sup> Papa Francisco, mensagem para o XLVII Dia mundial da Paz, 01/01/2014 “Fraternidade, fundamento e caminho para paz”.

<sup>166</sup> Lubich, Chiara, Ideal e Luz, Ed. Cidade Nova, Ed Brasiliense São Paulo, 2003, pag. 301

- saber «criar espaço» para o irmão, levando «os fardos uns dos outros» (Gal 6,2) e rejeitando as tentações egoístas que geram competição, arrivismo, suspeitas, ciúmes.<sup>167</sup>

A doutrina de Chiara Lubich presta à ciência sanitária uma inestimável ajuda, uma preciosa colaboração lembrando o preceito de convivência, a chamada “regra de ouro”: “façais aos outros aquilo que quereis que vos façam”, presente em todas as grandes religiões.

Com uma grande capacidade pedagógica Chiara criou o “dado do amor” uma simples “brincadeira” para as crianças que pode revolucionar qualquer ambiente, da escola ao escritório, da família ao hospital... Baseado no amor ao próximo, fator essencial da fraternidade.

As seis faces do dado são compostas por:

- 1- Amar por primeiro: tomar a iniciativa nos gestos de gentileza, de bondade, para com cada próximo, sem esperar nada em troca;
- 2- Amar a todos: fazer o bem sem olhar a quem, não fazer distinção, mas superar o limitado horizonte do amor simplesmente natural, dirigido quase exclusivamente à família e aos amigos para dirigir nossa atenção e solidariedade a todos: ao simpático e ao antipático, ao bonito e ao feio, ao compatriota e ao estrangeiro, a quem é da minha religião ou de outra, da minha cultura ou de outra;
- 3- Amar o inimigo: retribuir com o bem a qualquer ofensa recebida. O inimigo não é apenas o violento, o opressor, é todo aquele que provoca sofrimento, que faz sofrer de algum modo;
- 4- Amar Jesus no outro: para o cristão, Jesus está presente em cada pessoa que encontramos, como está escrito na cena do “juízo final” (Mt25,34-40) onde Ele diz que considera feito a Si o que se faz aos outros de bem e de mal. Mas mesmo para quem não é cristão ou não possui um referencial religioso, significa apostar no potencial humano e na dignidade que cada homem ou mulher possuem e tratá-lo com o respeito e consideração que merece;
- 5- Fazer-se um: carregar seus pesos pois, o amor é concreto, não são simples palavras, exige fazer o vazio em nós, esquecer momentaneamente minhas preocupações e interesses para acolher o outro naquilo que ele quer me confiar ou

---

<sup>167</sup> Papa João Paulo II, Carta Apostólica Novo Milênio Ineunte, §43, [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/2001](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/2001)

partilhar. Pode-se também expressar com: procurar entender o que está experimentando o outro, tentando colocar-se em seu lugar, na “pele do outro”;

6- Amar sempre: fazer da atitude de amar o próximo um compromisso constante; o amor gera amor e se torna recíproco.<sup>168</sup>

É indispensável nutrir a fraternidade com a cultura do diálogo porque a comunicação deve existir, como o sangue tem que circular para manter a saúde do corpo, se o sangue circula, é sinal de que o corpo está vivo.

No relacionamento com o paciente, para se compreender as convicções espirituais no trabalho assistencial, algumas estratégias foram demonstradas eficazes, tal como a escuta, que pede ao profissional deixar de lado preocupações, julgamentos, interpretações precipitadas, para dar espaço para aquilo que o outro quer comunicar, com palavras, olhares, silêncios. O silêncio é também comunicação, às vezes até mais eloqüente do que se pode compreender em um diálogo.<sup>169</sup>

Frases como estas de Chiara Lubich inspiram profissionais da saúde:

*“O nosso físico deve ser sadio e robusto para que a alma possa servir melhor o seu Criador. De fato, o corpo é templo do Espírito Santo, este templo deve ser forte... Já se dizia, na antiga Grécia: ‘Mente sã em corpo sã’<sup>170</sup>”.*

*“Devemos repousar, alimentar-nos, divertir-nos e dar a todas estas ações a intenção de querermos retomar as forças para servir melhor o irmão<sup>171</sup>”.*

*“Se olharmos para o sofrimento com olhos meramente humanos, seremos tentados a procurar a sua causa em nós ou fora de nós, na maldade do homem, por exemplo, ou na natureza ou em outra parte. ‘Aquele desastre foi culpa de fulano; aquela doença é culpa minha; aquela provação dolorosa é por causa de sicrano’. E tudo isso pode até ser verdade, mas se pensarmos apenas desta maneira, esqueceremos o mais importante: esqueceremos que, por trás do maravilhoso enredo da vida, Deus está presente com seu amor, que tudo quer ou permite por um motivo superior, que é o nosso bem. [...] O sofrimento é até mesmo motivo de alegria”<sup>172</sup>.*

*“Quem sofre e está na escuridão enxerga mais longe do que as pessoas que não sofrem, da mesma forma que é necessário o sol se pôr para que sejam vistas as*

<sup>168</sup> Lubich, Chiara, A Arte de Amar, Ed Cidade Nova, São Paulo, 2006

<sup>169</sup> Cavaleri P., Lombardo G., La Comunicazione come competenza strategica. Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2001, p. 54)

<sup>170</sup> Lubich, Chiara, Natureza e vida física, Ed. Cidade Nova, São Paulo -2000, pag. 71

<sup>171</sup> Idem, pag. 72

<sup>172</sup> Idem pag. 51

estrelas. O sofrimento ensina aquilo que de nenhum outro modo se pode captar. Ele ocupa a mais alta das cátedras. É mestre de sabedoria e, quem possui a sabedoria é bem aventurado (cf. Pr 3,13).”<sup>173</sup>

“A nossa penitência é amar o próximo, ‘fazer-se um’, carregar os pesos do outro e ser os primeiros a amar. Você sempre deve sair de si mesmo, até adquirir um certo hábito, que é a virtude. Por isso, é preciso considerar que as nossas penitências típicas são aquelas que se referem ao próximo e, de modo especial, aquelas feitas para manter sempre a unidade ou para recompô-la, recompô-la sempre. É justamente esta a nossa típica penitência.”<sup>174</sup>

“As rugas que sulcam a fronte da velhinha, o caminhar curvado e trêmulo, as palavras breves, densas de experiência e sabedoria, aquele olhar doce de menina e mulher ao mesmo tempo, que exprime, porém, maior bondade do que o olhar de uma e de outra, é uma beleza que muitas vezes nós não conhecemos, é o grão de trigo que, apagando-se, está para acender-se em nova vida, diferente da anterior, em novos céus.”<sup>175</sup>

“Devemos considerar as doenças que nos chegam como pequenos degraus preparados pelo amor de Deus para escalarmos o cume.[...] Assim mortais com o mortal, para ressuscitar com Ele e iniciar uma vida que não terá fim.”<sup>176</sup>

“Se a saúde do corpo está comprometida, devemos lembrar que existe uma vida que não depende da saúde que temos, mas do amor sobrenatural que arde em nosso coração. É justamente essa vida superior que dá valor à vida física mesmo na condição de doença”.

“Todos nós devemos ter um altíssimo conceito da doença e um respeito pelos nossos irmãos doentes. Devemos cuidar dos nossos irmãos com toda a solicitude, procurando todos os meios para curá-los. Esses nossos irmãos doentes possuem uma riqueza a mais, são as pessoas eleitas, estão no centro da hierarquia de amor entre nós”<sup>177</sup>

“Fazendo-se homem, Deus se fez mortal, nasceu nesta terra para morrer. É este o sentido da vida: viver como o grão de trigo, cujo destino é morrer e apodrecer em vista da vida eterna e verdadeira. Com estes sentimentos devemos caminhar na terra, onde a cada dia se envelhece, para chegar à morte, que dá início à verdadeira vida.”

---

<sup>173</sup> Idem pag. 52

<sup>174</sup> Idem pag. 59

<sup>175</sup> Idem pag. 49

<sup>176</sup> Idem pags. 83-84

<sup>177</sup> Idem pags. 81-82



*“A saúde do cosmo é a ecologia e a ecologia é a base da paz. A paz e a fraternidade podem ser realizadas se estivermos num planeta que existe.[...] Deus não criou somente a nós, mas também o universo que está ao nosso redor, é preciso lembrar que nós vivemos de tudo aquilo que está fora de nós, na natureza: se respiramos, respiramos o ar que nos envolve; se comemos, comemos aquilo que está fora de nós, se tocamos algo, tocamos coisas que nos circundam, ou seja tudo o que é criado. Por isso, temos este amor apaixonado pela natureza, que é maravilhoso: ele os fará entender ainda mais a nossa fé e compreender melhor o que quer dizer a escritura com ‘céus novos e terra nova’ (cfAp 21,1) porque já procuramos purificar esta terra, em vista dos céus novos.”<sup>178</sup>*

Diante dessa visão global da pessoa, aliás de tudo o que existe, como enfatizou Papa Francisco na sua encíclica “Laudato Si” falando da ecologia integral, nós, estudantes e profissionais da saúde, devemos nos questionar: “somos adequados ou somos iatrogênicos em nossas atitudes e ações com as pessoas que nos procuram?”<sup>179</sup> Não se trata de curar um órgão ou uma função ou corrigir parâmetros sanguíneos. A questão é se vemos a pessoa como um todo, em todas as suas dimensões.

A OMS diz: “saúde é o estado onde uma pessoa funciona bem no corpo, na mente, no social e no espiritual, permitindo-lhe expressar todo o seu potencial no ambiente onde vive.”<sup>180</sup> Acolhendo essa proposta de Chiara Lubich podemos ter um diferencial em nosso pensamento, em nossas atitudes, nos relacionamentos, etc.

Temos todos os instrumentos e muitos desafios à nossa frente, precisamos ter o cuidado de nunca esquecer de viver a humildade, como nos lembra ainda Chiara: *“Senti que fui criada como um dom para quem me está próximo e quem me está próximo foi criado por Deus como um dom para mim. Na terra tudo está em relação de amor com tudo, cada coisa com cada coisa, mas é preciso viver o Amor para encontrar o fio de ouro entre os seres.”<sup>181</sup>*

A fraternidade deve tornar-se cada vez mais uma categoria social e ser aplicada em todos os níveis, partindo de um grande respeito recíproco, de uma maior atenção

---

<sup>178</sup> Idem pags. 107-108

<sup>179</sup> Tavares, F.M. Reflexões acerca da iatrogenia e educação médica, Rev. bras. educ. med. vol.31 no.2 Rio de Janeiro May/Aug. 2007

<sup>180</sup> SBMFC ENTREVISTA PAULO FONTÃO: VAMOS FALAR SOBRE SAÚDE E ESPIRITUALIDADE 2017

<sup>181</sup> Lubich, Chiara, Ideal e Luz, Ed. Cidade Nova, São Paulo, página 129

ao paciente como “pessoa” e não como uma máquina a ser “consertada” para que funcione novamente. Promover a fraternidade como valor fundamental da medicina, para enfrentar os desafios atuais da globalização também no campo da saúde. A fraternidade faz sair do isolamento fazendo florescer projetos e ações na complexa trama sanitária tanto em nível local, como regional e internacional.

A fraternidade, como vimos, não é só um valor ou um método, mas um paradigma global de desenvolvimento também para o mundo da saúde. Quando a fraternidade passa a ser um valor compartilhado e buscado por todos, não só as relações melhoram, mas é estimulada a inteligência criativa e surgem novas soluções. Aliás, um resultado da comunicação apropriada e do trabalho em equipe eficaz é aumentar a segurança do paciente e diminuir os erros médicos.<sup>182</sup>

Como estudantes e profissionais da saúde, necessitamos além do necessário conhecimento, de atitudes mais profundas, de ações concretas.

Cada um de nós responde através de uma autêntica vocação, a um chamado pessoal. Quem possui uma fé religiosa percebe que é Deus mesmo a interpelá-lo, quem não tem um referencial religioso responde a uma exigência humana, a uma necessidade social, a um problema da sua cidade, aos sofrimentos do seu povo que encontram ressonância na própria consciência, mas é sempre com o amor que ambos animam a própria ação.

Entre as novas tendências da medicina, dá-se destaque para o estilo de vida, para o papel que a comunidade e a sociedade têm na saúde e a dimensão espiritual. Além disso, são sempre mais numerosas as pesquisas que têm como objetivo as exigências de espiritualidade e religiosidade daqueles que estão em situação de doença, de incapacidade, de luto<sup>183</sup> e, portanto, exige que os profissionais de saúde considerem estes aspectos com mais atenção. A atenção para a dimensão espiritual hoje é amplamente reconhecida como parte integrante de uma alta qualidade de assistência: um importante avanço para a medicina.<sup>184</sup> Certamente, a formação acadêmica é essencial para os futuros profissionais da saúde adquirirem a consciência do quanto esta dimensão é decisiva na relação da cura.

---

<sup>182</sup> Gluyas H., Effective communication and teamwork promotes patient safety. Nurs Stand. 2015 Aug 5;29(49): 50-7.

<sup>183</sup> Caretta F., Petrini M., Ai confini del dolore. Salute e malattia nella cultura religiosa. Città Nuova, Roma 1999, PP. 15-16

<sup>184</sup> Sulmasy D.P., Spiritual issues in the care of dying patients: “it’s okay between me and God”. Journal of American Medical Association 2006; pag.296

Porém, tudo isso pressupõe que os profissionais cultivem em si mesmos a dimensão espiritual presente em cada um, embora não tenha necessariamente de se expressar em categorias religiosas.

Sabemos que em muitos momentos experimentamos a solidão, o cansaço, a incompreensão. É verdade que no mundo não se faz nada de bom, de útil, de fecundo sem conhecer, sem saber aceitar o esforço, o sofrimento: em uma palavra, a cruz. É preciso ter coragem, é preciso saber sofrer.<sup>185</sup>

Pois bem, é nesse momento que o Cristo crucificado-ressuscitado pode ajudar também o profissional da saúde: Jesus, mesmo experimentando o abandono do Pai – “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (Mt 15,34) -, volta a abandonar-se Nele – “Em tuas mãos entrego o meu espírito” (Lc 23,46) – para depois ressuscitar, demonstrando que “o amor vence tudo”. Podemos testemunhar que esse amor é exigente, porém é portador de alegria, de paz profunda, de realização humana e é capaz de conduzir a humanidade à fraternidade universal.

---

<sup>185</sup> Cfr. <https://www.focolare.org/pt/news/2003/07/29/possono-le-religioni-essere-partners-sul-ammino-della-pace/>

## Fraternita' ed etica della salute pubblica l'etica del car

Pasquale Di Mattia

### Introduzione

Il ventesimo secolo ha visto succedersi molto velocemente delle trasformazioni socio-economiche, politiche, tecnologiche, mediche ed etiche che hanno coinvolto l'umanità ed anche il suo ambiente naturale.

La Salute Pubblica è stata influenzata da queste innovazioni generali che l'hanno spinta ad essere sempre più inclusiva nei suoi obiettivi.

Al giorno d'oggi, grazie anche allo sviluppo dell'epidemiologia e della bio-statistica, la Salute Pubblica si occupa non solo dell'andamento delle malattie, ma mira anche ad approfondirne le cause, realizza interventi istituzionali sulla popolazione per alleviarne il rischio di alcune patologie (istituzione delle leggi sull'inquinamento ambientale, di programmi di immunizzazione, di regolamentazione del fumo, di normative per la sicurezza negli ambienti di lavoro, per il contenimento delle pandemie, ecc.), abbraccia i vari programmi per la prevenzione primaria, secondaria, terziaria e per la promozione della salute.

L'Istituto della Medicina statunitense (IOM) nel 1988, nel rapporto sul futuro della Salute Pubblica,<sup>186</sup> l'ha definita come ciò che, come società, facciamo collettivamente per assicurare quelle condizioni che aiutino le persone ad essere in buona salute. Questa definizione ha dato risalto all'obbligo comune che noi tutti, come società, abbiamo, ed ha rafforzato la responsabilità che i governi e le Comunità hanno per la Salute Pubblica.

Anche l'idea della promozione della salute si sta ulteriormente evolvendo, estendendo il suo raggio d'azione dai fattori di rischio e dai comportamenti dell'individuo, a problemi che riguardano tutta la popolazione, quali l'equa distribuzione dell'assistenza sanitaria ed anche del suo peso finanziario fra i vari gruppi sociali o le varie aree geografiche. In questo ampliamento degli orizzonti della Salute Pubblica, quali possono essere i principi etici che ne possono ispirare le attività?

---

<sup>186</sup> Institute of Medicine, *The Future of Public Health*, National Academy Press, Washington D.C. 1988, p.1.

## **Etica della salute pubblica ed etica della medicina clinica**

Nei Paesi occidentali, i conflitti etici nell'ambito della Salute Pubblica erano minimi quando l'approccio paternalistico che ne ispirava gli interventi era culturalmente accettato dalla popolazione. Dalla seconda metà del ventesimo secolo l'autorevolezza della medicina e l'approccio paternalistico dei medici e dei funzionari di Salute Pubblica hanno cominciato ad essere messi in discussione a causa di alcuni fattori, quali la scoperta di nuove terapie e di nuove tecnologie, che ha enormemente aumentato le probabilità di cura ma anche il rischio di causare un danno; inoltre, la conoscenza in generale e, con essa, anche quella riguardante argomenti di carattere medico, si sono accresciute grandemente tra la gente comune grazie all'uso sempre più diffuso dei mass-media e di internet. Ancora, le esigenze individuali hanno guadagnato più terreno nella società, così che anche le politiche e le leggi governative si sono evolute verso la protezione del singolo, essendo ispirate dai diritti umani e dai principi di libertà e di autodeterminazione.

Tutto ciò ha aumentato in proporzione il campo di studi e di ricerca dell'etica applicata ai diversi e nuovi aspetti della medicina, nello sforzo di aggiornare il proprio codice alla nuova realtà, anche in riferimento al rapporto medico-paziente e alle nuove frontiere della bioetica che include, tra l'altro, anche problemi come l'aborto, la medicina palliativa, l'eutanasia, la procreazione assistita, etc.

La pratica clinica ha trovato un punto di riferimento forte nell'approccio incentrato sul paziente, fornendo così ai medici delle linee guida ben chiare, basate su quattro principi: perseguire il bene dei pazienti, non-nuocere (non recare danno), autonomia (rispetto per il paziente e per il suo diritto di decidere su ciò che lo riguarda), giustizia (intesa come distribuzione equa di benefici).<sup>187</sup>

Questi principi negli ultimi decenni hanno anche influenzato fortemente le decisioni in Salute Pubblica, per il fatto che, anche se dirette all'intera popolazione, le sue attività interagiscono con le singole persone. Tuttavia, la Salute Pubblica, pur non trascurando i diritti, gli interessi e la libertà della singola persona, guarda, come suo specifico compito, al benessere dell'intera popolazione, e dunque considera le varie problematiche secondo un punto di vista diverso da quello della pratica clinica e della

---

<sup>187</sup> Di Mattia P. Ethics in Clinical Medicine. In: Kirch W, ed. Encyclopedia of Public Health. New York: Springer, 2008. p. 393-396.

bioetica<sup>188</sup>. È possibile, quindi, applicare nei due diversi ambiti (pratica clinica e salute pubblica) gli stessi principi?

### **Conflitti etici nei programmi di salute pubblica**

Prendiamo, per esempio, il principio del “**non-nuocere**”.

Se il punto di riferimento è un individuo, può essere (in qualche modo) facile capire che cosa può nuocergli e, di conseguenza, cosa fare per evitare un danno. Nel caso di una politica che ha come obiettivo la popolazione intera, diventa molto più difficile (se non impossibile) conoscere che cosa può nuocere a ciascun individuo; anche se un certo grado di danno può essere previsto da un punto di vista obiettivo, ci sono molti modi in cui un individuo può essere danneggiato, e ciò non può essere né evitato né prevenuto se un intervento deve essere effettuato a livello della popolazione.

Di conseguenza, nell’ambito della Salute Pubblica il principio del “non-nuocere” può essere forse applicato nel senso di fare il meno danno possibile al minor numero possibile di individui.

Se prendiamo poi il principio di “**autonomia**”, le cose si complicano di tanto.

Un pilastro molto forte su cui esso si basa è il “Saggio sulla libertà”, del filosofo del diciannovesimo secolo John Stuart Mill, secondo cui «... [l’individuo] Non lo si può costringere a fare o non fare qualcosa perché è meglio per lui, perché lo renderà più felice, perché, nell’opinione altrui, è opportuno o perfino giusto. Questi sono buoni motivi per discutere, protestare, persuaderlo o supplicarlo, ma non per costringerlo o per punirlo in alcun modo nel caso si comporti diversamente. Perché la costrizione o la punizione siano giustificate, l’azione da cui si desidera distoglierlo deve essere intesa a causare danno a qualcun altro. Il solo aspetto della propria condotta di cui ciascuno deve rendere conto alla società è quello riguardante gli altri: per l’aspetto che riguarda soltanto lui, la sua indipendenza è, di diritto, assoluta. Su se stesso, sulla sua mente e sul suo corpo, l’individuo è sovrano.»<sup>189</sup>

Ora, mentre nel rapporto medico-paziente questo principio è riconosciuto, nell’etica della Salute Pubblica diventa, invece, una delle radici del conflitto fra libertà individuale e bene comune, conflitto che ritroviamo nella maggior parte dei programmi: da quelli

---

<sup>188</sup> Cfr. O. O’Neill, *Public Health or Clinical Ethics: Thinking beyond Borders*, Ethics & International Affairs 2002 16 (2), pp. 35-45.

<sup>189</sup> J. S. Mill, *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 1993, p.1.

di controllo delle malattie infettive a quelli di prevenzione delle malattie, da quelli di promozione della salute a quelli di ricerca scientifica.

Alcuni di questi interventi, in effetti, vengono accettati più facilmente dal singolo, in quanto si capisce che per essere efficaci devono essere obbligatori ed universali; per esempio, delle norme devono essere necessariamente imposte per assicurare la qualità dei beni comuni (quali l'acqua, l'aria, gli alimenti), la sicurezza dei sistemi di smaltimento dei rifiuti, delle strade e delle costruzioni, la salvaguardia dell'ambiente e degli esseri umani da danni causati dalle centinaia di prodotti chimici.

Le cose cambiano quando gli interventi di Salute Pubblica interferiscono direttamente con le scelte dell'individuo. In questi casi il problema che si pone, appunto, è quello del rispetto della libertà della persona.

Guardiamo più da vicino, a mo' di esempio, a qualche caso specifico.

I programmi di **controllo delle malattie infettive** comprendono le vaccinazioni, lo *screening* per la malattia, gli osservatori, la notifica (che include il nome del malato), la ricerca dei contatti, il monitoraggio della terapia, l'isolamento<sup>190</sup> e la quarantena<sup>191</sup>.

La vaccinazione per i bambini per alcune malattie contagiose è stata resa obbligatoria in molti Paesi, determinando una riduzione significativa della loro incidenza.

In alcuni casi si sono fatte eccezioni per motivi religiosi o filosofici che hanno coinvolto un numero molto limitato di soggetti; tuttavia, hanno posto il quesito etico riguardo il diritto dei genitori ad esporre ad un certo rischio, a causa delle loro credenze, sia i loro figli, sia coloro che avrebbero potuto essere infettati dai loro bambini nel caso questi si fossero ammalati.

Con la diminuzione di alcune malattie contagiose, viene ora molto in luce il problema degli effetti collaterali dei vaccini: quando molti bambini morivano a causa di una determinata malattia, era accettato facilmente che alcuni manifestassero effetti collaterali; una volta che ci sono pochi casi della malattia, coloro che manifestano gli effetti collaterali saltano più agli occhi, quindi ci sono sempre più genitori che rifiutano di far vaccinare i loro figli a causa del timore di un eventuale danno.

Il problema etico in questi casi è costituito da quella che è chiamata "immunità del gregge": questa consiste nel fatto che l'immunizzazione implica sì un beneficio diretto al bambino specifico, ma anche un beneficio indiretto a coloro i quali, nella Comunità,

---

<sup>190</sup> Isolamento: la separazione degli individui contagiosi dal resto della Comunità

<sup>191</sup> Quarantena: la limitazione delle attività degli individui in buona salute che sono stati esposti ad una malattia infettiva

rimangono non immunizzati, in quanto essi si avvantaggiano dell'immunizzazione dei vaccinati.

Un principio che può aiutare in questa istanza ad armonizzare il diritto del singolo con il bene comune è quello di "giustizia", intesa non solo come giusta distribuzione dei benefici ma anche dei rischi.

L'*isolamento* e la *quarantena* rappresentano un esempio tipico di coercizione nei programmi di controllo delle malattie infettive, in quanto vengono applicati in nome del bene comune. Nella maggior parte dei casi, comunque, nonostante i diritti dell'individuo venivano violati, quegli interventi erano accettati, anche perché, in genere, il decorso della malattia e la prognosi erano conosciuti. Un altro fattore che ha sostenuto questo genere di interventi, è il fatto che essi sono sostenuti anche dal così detto "principio del danno" enunciato dallo stesso Mill nel suo *Saggio sulla libertà*, al quale si è già accennato. In esso egli dichiara che «...il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri»<sup>192</sup>.

Le cose, però, si sono presentate in modo molto diverso sin dall'inizio nel caso dell'epidemia di HIV/AIDS (virus di immunodeficienza umana – sindrome da immunodeficienza acquisita), a causa di due sue caratteristiche principali. La prima: HIV/AIDS si presenta come malattia potenzialmente mortale, con un periodo latente di incubazione, durante il quale il/la compagna, la comunità in generale e, perfino, la persona infettata, non sono a conoscenza del rischio; la seconda: sin dall'inizio HIV/AIDS è stata associata a diversi comportamenti sessuali collegati a stigma sociale molto forte.<sup>193</sup>

Presto si pose un dilemma etico molto drammatico: seguire la tradizionale notifica di ogni caso avrebbe permesso ai funzionari di Salute Pubblica di identificare gli individui infettati e di educarli per impedire ulteriore trasmissione dell'infezione, ed al tempo stesso, avrebbe consentito di controllare l'incidenza e la prevalenza dell'infezione; gli antagonisti del sistema di notifica sostenevano, però, che l'ostilità e l'isterismo sociale correlato all'AIDS avrebbero condotto ad un cambiamento delle norme sulla *privacy*, che avrebbe consentito una breccia nella riservatezza, con gravi conseguenze per quelli i cui nomi fossero apparsi nei registri, in termini di perdita di lavoro, della loro casa e, forse, anche della loro libertà.

---

<sup>192</sup> J. S. Mill, *Saggio sulla libertà*, cit., p.1.

<sup>193</sup> P. Di Mattia, *I will come again with my partner*, SA Fam Pract 2001 23(4), pp. 7-10.



Come, allora, proteggere la libertà e la segretezza individuali ed allo stesso tempo il partner o altri membri della comunità dall'essere infettati?

Le già forti organizzazioni gay hanno condizionato la decisione degli operatori di Salute Pubblica sul modo di gestire l'epidemia di HIV/AIDS, incorniciando l'intera problematica nella prospettiva dei diritti dell'uomo. Così, l'HIV/AIDS da argomento di Salute Pubblica, si trasformò in una problematica più complessa, coinvolgente aspetti non solo sanitari, ma anche sociali, morali, politici.

Per la prima volta fu promosso un nuovo approccio "eccezionalista" ad una epidemia di malattia contagiosa, che rifiutava le misure coercitive, e puntava sull'educazione sanitaria per cambiare il comportamento, e sul test volontario, seguendo la convinzione che nessuna politica di Salute Pubblica che violi i diritti degli individui avrebbe potuto essere efficace nel controllo della diffusione dell'HIV.

Sta di fatto che l'aver protetto il singolo, in questo caso, ha voluto dire moltiplicare l'esposizione ai contatti, con le conseguenze mortali che ben conosciamo, soprattutto nei Paesi non sviluppati, dove le terapie non sono state, e a volte ancora non sono, alla portata di tutti.

Un altro contesto che ha nuovamente messo in luce il dilemma "libertà dell'individuo contro bene comune" è stato quello della pandemia Covid-19, che ha indotto alcuni governi ad istituire l'obbligo dell'isolamento e della quarantena di massa col così detto "lockdown".

Un altro campo molto discusso è quello della **prevenzione primaria** che, tra l'altro, riguarda i cambiamenti degli stili di vita dannosi alla salute della persona.

La questione etica in questi casi è: in che misura il Governo può regolare, limitare o addirittura proibire dei comportamenti che conducono alla morbilità ed alla mortalità?

Secondo Mill, come già si è detto, non si può costringere l'individuo a fare o non fare qualcosa in vista del suo bene; non si può, ad esempio, proibire di fumare. Che ruolo, allora, il governo dovrebbe svolgere, nell'invitare i cittadini a rinunciare alle loro piacevoli ma nocive abitudini?

Molti credono che il governo dovrebbe esercitare raramente i suoi poteri coercitivi, sia perché sono inefficaci, sia perché si impongono sull'autonomia, la privacy e la libertà dell'individuo.

Nei decenni passati, la responsabilità del singolo sulla propria salute spesso è stata sommersa dai diversi diritti di cui l'individuo ha richiesto la garanzia da parte delle istituzioni pubbliche e private. Attualmente la sensibilità è in parte cambiata, perché le

prove scientifiche delle conseguenze negative di certe abitudini e stili di vita, sia sulla salute dell'individuo che della popolazione, hanno introdotto, accanto all'idea del diritto alla salute, quella del dovere di conservare la propria salute.

Su quale criterio, allora, le Istituzioni possono stabilire se intervenire per proteggere la salute e la sicurezza pubblica quando farlo intacca l'interesse personale o economico del singolo, ma anche ne sottovaluta la libertà e la responsabilità? E come evitare che il Governo possa imporre sempre più limiti alla libertà individuale in nome del bene comune?

In questi casi si potrebbe dire, citando Mill, che «su se stesso, sulla sua mente e sul suo corpo, l'individuo è sovrano»; tuttavia, è anche vero che, se ci rifacciamo al “principio del danno” sopra menzionato, come “danno” non bisogna solo considerare quello fisico, ma anche il peso finanziario sulla società dovuto alle prestazioni sanitarie necessarie per le malattie che ne conseguono, e questo giustifica l'applicazione di detto principio in questo ambito.

Dopo tutto, in una società altamente integrata, quale azione di un determinato individuo non ha un effetto sull'intera Comunità? Ma su questo aspetto torneremo dopo.

Un accenno occorre fare qui alle **campagne di promozione della salute** che mirano a scoraggiare alcune abitudini legate a morbilità e mortalità ed a promuoverne altre più salutari. Esse forniscono all'individuo delle informazioni che possono aumentare la cognizione di causa delle sue libere scelte e quindi la sua autodeterminazione.<sup>194</sup>

In questo senso potrebbe sembrare che tali campagne siano prive di problematiche di natura etica, ma ad uno sguardo più approfondito non è così. Infatti, il focalizzare un eventuale pericolo legato a certe abitudini, se da un lato incoraggia ad evitarle, dall'altro presenta un'immagine negativa di coloro che hanno invece contratto una data malattia, generando uno stigma sociale nei loro confronti. Puntare a mettere in luce la responsabilità dell'individuo nel contrarre una determinata patologia, può portare ad imputarne a lui ed al suo comportamento il maggior peso, senza tenere in considerazione tutti quei fattori socio-economici che possono influire sulle sue azioni. Si deve inoltre tenere in conto che, a forza di inondare l'opinione pubblica con messaggi che esaltano lo stato di salute, si può rischiare di creare una mentalità per

---

<sup>194</sup> N. Guttman, C.T. Salmon, *Guilt, Fear, Stigma And Knowledge Gaps: Ethical Issues In Public Health Communication Interventions*, Bioethics 2004 (18) Number 6, pp. 531-552.

cui chi non è in salute ha qualcosa in meno, ha meno valore nella società, venendo, quindi, a sminuire l'incommensurabile valore umano e spirituale della sofferenza. Se poi ci sono dei gruppi che credono nel valore punitivo della malattia e del dolore, allora si può anche mettere in cattiva luce chi è affetto da una data patologia, segno e conseguenza visibile di un suo comportamento negativo.

Il messaggio che si sceglie di far passare deve essere comprensibile al pubblico. Per questo, in primo luogo, dev'essere semplice, per poter arrivare a chi ha un basso grado di istruzione; sappiamo però che l'eccessiva semplificazione porta chi ha un grado elevato di istruzione ad ignorare messaggi e materiale che non sono ritenuti al proprio livello. Inoltre, il messaggio dovrebbe essere ispirato alla cultura della popolazione di riferimento, cosa sempre più difficile in una società multi-etnica e multi-culturale come la nostra.

Quest'ultimo aspetto pone, tra l'altro, il quesito se i messaggi di promozione della salute debbano rispettare o, invece, sfidare le norme culturali che sembrano scontrarsi con i valori occidentali comunemente condivisi o persino con i diritti dell'uomo.

Il principio di "*autonomia*" insieme a quello di "*giustizia*" impregna fortemente anche tutto l'ambito della qualità dei servizi. Basti pensare alla primaria importanza acquisita, nel rapporto tra erogatori di servizi e utenti, la carta dei servizi, l'ufficio relazioni col pubblico, l'ufficio reclami, la soddisfazione del cliente.

C'è da dire, però, che spesso il diritto di libera scelta dell'utente porta a degli abusi con l'aumento della richiesta di servizi non necessari e conseguenti lunghe liste d'attesa, del tutto irragionevoli nei casi che necessitano veramente della prestazione. Ecco che allora, anche in questo caso, un approccio da un punto di vista di Salute Pubblica deve considerare non solo l'autodeterminazione dell'individuo e l'equa distribuzione dei servizi, ma anche l'equa distribuzione delle risorse e l'equa distribuzione dei costi, per cui al significato classico di "giustizia", bisognerebbe aggiungere, in questo contesto, la capacità dell'individuo di assumersi le proprie responsabilità per la propria salute ed anche per i costi dell'assistenza sanitaria quando necessaria.

Il concetto di giustizia così inteso implica un lavoro d'informazione (obiettiva e disinteressata) da parte degli erogatori dei servizi agli utenti riguardo la disponibilità, l'appropriatezza ed il costo delle varie prestazioni.

## Quale principio per l'etica della salute pubblica?

Allora, *privacy* o notifica? Obbligo di non fumare, di portare il casco, di mettere le cinture di sicurezza, di portare la mascherina, di limitare le attività sociali in periodi di pandemia, o libertà dell'individuo? Autodeterminazione o imposizione di stili di vita corretti? Rispetto delle scelte del singolo o bene comune?

Come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, non è sempre facile definire quali principi etici devono ispirare le attività della Salute Pubblica.

Perdipiù, negli ambiti di cui abbiamo parlato entrano in gioco anche i principi morali ed i valori che influenzano le scelte e le azioni personali e che possono trovare la loro giustificazione nella fede religiosa, o nella coscienza, o nella razionalità dell'individuo. Allo stesso tempo, nel campo della Salute Pubblica vengono coinvolte varie classi di professionisti: politici, avvocati, operatori di vari settori governativi, rappresentanti del pubblico, gruppi sociali, ecc.; ciascuno di essi col proprio approccio, col proprio modo di vedere, i propri punti di riferimento che riguardano non solo la coscienza personale, ma anche aspetti sociali e istituzionali.

Nella Salute Pubblica, poi, convergono varie teorie politiche e morali, a volte sovrapponendosi, a volte contendendo tra esse: liberalismo, utilitarismo, comunitarismo, soggettivismo, relativismo, assolutismo.<sup>195</sup> Ciascuna di queste prospettive ha degli aspetti positivi, benché nessuna di esse possa essere usata come punto di partenza assoluto per l'etica della Salute Pubblica. La risposta alla domanda iniziale non sta, quindi, esclusivamente nell'uno o nell'altro approccio, anche perché gli interrogativi che ci stiamo ponendo affondano le loro radici nella storia dell'umanità e, seppure in forma diversa, coinvolgono sia la coscienza delle persone che la responsabilità delle istituzioni.<sup>196</sup>

All'inizio, infatti, l'uomo primitivo è stato costretto a sottostare ad alcuni obblighi sociali per rimanere nel gruppo in cui era nato, per sopravvivere, poiché non c'era vita fuori dal clan. La filosofia greca – parlando in riferimento all'Occidente - ha portato una nuova comprensione dell'uomo, sottolineando il valore della singola persona e, allo

---

<sup>195</sup> Di Mattia P. Ethics. In: Kirch W, ed. Encyclopedia of Public Health. New York: Springer, 2008. p. 371-383.

<sup>196</sup> cfr P. A. Cavaleri, *Vivere con l'altro-per una cultura della relazione*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 57-66.

stesso tempo, il conflitto fra il suo bisogno di appartenere ad un gruppo e quello di essere riconosciuto come individuo con delle caratteristiche specifiche.

Purtroppo, finora la storia ha mostrato come in nome del bene comune siano state consumate delle atrocità contro la libertà individuale e la dignità della persona; e come, d'altra parte, in nome di diversi diritti umani la società sia stata a volte considerata dall'individuo come un sistema finalizzato all'adempimento dei suoi propri bisogni ed aspettative, portandolo, così, a guardare solo a se stesso a danno degli altri e della collettività.

All'alba del terzo millennio, quindi, una nuova etica della Salute Pubblica può soltanto essere il risultato dell'evoluzione del rapporto fra la persona e la società. Ma visto che i quattro principi su cui si basa il rapporto medico-paziente non possono essere applicati alla Salute Pubblica, quale potrebbe essere un principio che potesse dare una forte spinta in questo senso?

Una forte innovazione in questo dibattito viene apportata dal concetto di promozione della salute<sup>197</sup>, che non solo focalizza l'attenzione sui fattori di rischio e i comportamenti dell'individuo, ma anche sulle condizioni di vita che lo influenzano. Di conseguenza, si è cominciato a parlare di "determinanti socio-sanitari della salute"<sup>198</sup>, avendo identificato nella povertà, nella qualità dell'ambiente di vita e di lavoro, nell'istruzione, nel livello sociale, nel benessere economico in generale, dei fattori che hanno un'influenza importante sia sulla salute dei singoli e dei gruppi sia anche sulla richiesta di servizi sanitari. Il tanto discusso divario tra Nord e Sud, ad esempio, da questo punto di vista non è solo dovuto ad una disuguaglianza di risorse strutturali e tecnico-professionali, ma anche ad una disuguaglianza della domanda, che tanto dipende dalle differenze della struttura demografica, sociale ed economica della popolazione. In questa prospettiva, la promozione della salute supera la mera proposta di modelli di vita più sani, per aspirare al benessere fisico, mentale e sociale della persona. La salute è vista, dunque, non più come fine a se stessa ma come risorsa di vita quotidiana, come un bene essenziale per lo sviluppo sociale, economico e personale, come un servizio per la comunità: un concetto positivo, che va aldilà delle sole capacità

---

<sup>197</sup> *The Ottawa Charter for Health Promotion*. First International Conference on Health Promotion, Ottawa, 21 November 1986. Vedi sito <http://www.who.int/healthpromotion/conferences/previous/ottawa/en/>.

<sup>198</sup> Cfr WHO Commission on social determinants of health, *Closing the gap in a generation -Health equity through action on the social determinants of health*, WHO 2008. Vedi sito [http://www.who.int/social\\_determinants/final\\_report/en/index.html](http://www.who.int/social_determinants/final_report/en/index.html).

fisiche e che include la possibilità di compiere scelte adeguate per quanto concerne la propria salute.

Gli orizzonti aperti da questa nuova visione sono ampi, innovativi e per certi aspetti rivoluzionari, perché hanno evidenziato che per la loro realizzazione è necessario non solo l'iniziativa, la buona volontà e l'impegno del singolo, ma anche e, a volte, soprattutto il coordinamento dell'azione di tutti gli organismi interessati: i governi, i settori sanitari, sociali ed economici, le organizzazioni non governative, le autorità locali, l'industria e i mezzi di comunicazione.

Nel momento in cui la società provvederà a creare le condizioni necessarie affinché la persona possa veramente sperimentare un benessere globale, questa più facilmente scoprirà, a sua volta, che la società non esiste solo per ricevere i dovuti benefici, e più facilmente rinuncerà a parte del suo egoismo, sacrificando un certo grado di indipendenza per il raggiungimento di obiettivi comuni. In questo approccio, però, il fulcro attorno al quale ruota il tutto è la capacità delle Istituzioni di creare quelle condizioni di benessere, il che non sempre, purtroppo, avviene.

Un aspetto a parer mio molto importante in questo processo evolutivo del rapporto persona-società è stato messo in luce dagli sconvolgenti fenomeni che hanno caratterizzato la fine del ventesimo secolo, per come si diceva all'inizio: la globalizzazione, l'esplosione dei mass media e dell'industrializzazione, i conflitti internazionali e anche locali, e, per andare più nello specifico della salute pubblica, le stesse pandemie, hanno aumentato nella percezione comune la consapevolezza dell'interdipendenza che lega tra loro le persone, i popoli, gli Stati. Dicevamo prima che in una società altamente integrata, ogni azione di un determinato individuo ha in un modo o nell'altro un effetto sull'intera Comunità, sia nel positivo che nel negativo. Lo stesso abbiamo visto tra le nazioni: il crollo di un sistema economico in una nazione ha avuto ripercussioni su tutti gli altri stati; così come pure lo sviluppo di una data area. L'interdipendenza così come l'abbiamo sperimentata, però, a volte è stata intesa solo come rapporto di connessione reciproca fra due realtà che si condizionano a vicenda, quasi da essere subita passivamente; tale visione è molto superficiale, in quanto l'interdipendenza non è solo il risultato di forze economiche impersonali e incontrollabili; essa ci esprime un rapporto fra i singoli, fra i gruppi e fra gli Stati, che deve essere caratterizzato dal rispetto reciproco, dalla comprensione vicendevole, dal saper far posto gli uni e gli altri alle difficoltà, ai problemi e alle realtà altrui,

all'accoglienza dei rispettivi doni; e questo sia a livello dei singoli individui, così come dei gruppi sociali e delle nazioni, etc.

L'interdipendenza implica, proprio perché "mutua dipendenza", che l'affermazione della mia identità non può avvenire né per difesa, né per opposizione, ma si raggiunge attraverso la comunione: delle risorse, delle virtù civiche, delle caratteristiche culturali, delle esperienze politico-istituzionali. Essa comporta, quindi, la scelta del dialogo e della condivisione. In pratica, l'interdipendenza così intesa ci spinge a vivere come tra fratelli veri. E questo è il punto chiave: se l'interdipendenza è l'esperienza che continuamente facciamo, più o meno coscientemente, la fraternità è quell principio che ci permette di viverla nella sua dimensione più completa e, pertanto, è quel principio che può aiutarmi a rinunciare a qualcosa di mio per il bene dei fratelli, per il bene comune, per la Salute Pubblica.

La fraternità, senza negare il diritto di ciascuna persona di decidere su tutto ciò che la riguarda, serve a correggere una prospettiva eccessivamente individualistica dell'uomo di oggi, che è in antitesi con la vera natura degli esseri umani, di per sé portata alla socialità, e ad accrescere nei singoli il senso del dovere non solo di custodire la propria salute ma anche quella degli altri, di utilizzare al meglio le risorse comuni, di evitare gli sprechi.

## Prescrição, decadência e seus fundamentos imediatos e mediatos

Silvano José Gomes Flumignan<sup>199</sup>

### Introdução

O tempo é extremamente relevante para o direito. A garantia de que direitos podem não ser eternos e de que a exigibilidade de pretensões podem ser extintas pelo não exercício é fundamental para a garantia da segurança jurídica<sup>200</sup>.

Muitas vezes, a prescrição e a decadência são institutos enfrentados como obstáculos ao direito justo<sup>201</sup>. Contudo, a compreensão correta dos fundamentos jurídicos e relevância dos institutos demonstram conclusão contrária.

A fundamentação dos institutos na desídia do titular do direito é completamente equivocada. Deve-se observar que os institutos têm uma forte preocupação com o devedor e com a estabilização das relações jurídicas.

O Código Civil de 2002, com o princípio da operabilidade, buscou dispensar a análise do fundamento da prescrição e da decadência, mas essa tentativa se mostrou insuficiente sendo necessária a análise do conceito de tutela em sentido técnico.

A diferenciação é relevante pelo tratamento distinto em relação aos regimes jurídicos dos prazos decadenciais e prescricionais, mas, pelo fundamento mediato ser o mesmo, em momentos atípicos a solução legislativa pode ser uníssona. Foi o que ocorreu com a Lei n. 14.010/2020, que disciplinou o regime transitório das relações

---

<sup>199</sup> Doutor, mestre e bacharel em direito pela USP. Membro do IEA da Asces/UNITA. Professor Permanente do Mestrado Profissional do CERS. Professor da Asces/UNITA e da UPE. Procurador do Estado de Pernambuco. Advogado.

<sup>200</sup> FRANCESCHINI, José Gaspar Gonzaga. Prescrição e decadência. Análise do problema conjuntamente com a teoria da ação. In: *Revista de Processo*, vol. 16, p. 69-104 (acesso online p. 1-43), Out.-Dez./1979, p. 1. "Sem dúvida, especificamente no campo do Direito, além de grande, também é variada a influência do tempo. Há direitos que não podem surgir senão em dadas contingências de tempo, outros que não podem ter senão uma duração preestabelecida, fixada pela lei ou por convenção entre partes, ou, ainda que raramente, por uma decisão judicial. Há direitos, ainda, que não podem ser exercidos fora de certo prazo, direitos que se adquirem e que se perdem em consequência do decurso de um certo período de tempo".

<sup>201</sup> NERY JR., Nelson. Ação indenizatória: termo a quo para contagem do prazo prescricional. In: *Soluções Práticas de Direito*, vol. 6, p. 391-437 (acesso online p. 1-39), Set./2014, p. 6. "Em matéria de *prescrição e decadência*, boa parte dos equívocos em que muitas vezes se incorre é atribuída à inadequada compreensão de qual seja o *fundamento jurídico* dos institutos da prescrição e da decadência, razão pela qual alguns doutrinadores as concebiam erroneamente como "contrárias à justiça". É justamente por isso que, com relação à prescrição, mas cujo sentido é perfeitamente aplicável também à decadência, lembra-nos Washington de Barros Monteiro que entre "todos os institutos jurídicos o da prescrição foi provavelmente o que mais se prestou às especulações filosóficas".



privadas em razão da pandemia, com previsão específica sobre a prescrição e a decadência.

Por essas razões, o trabalho será dividido em quatro partes. A primeira observará o princípio da operabilidade e sua insuficiência para a análise da prescrição e da decadência. A segunda observará o estudo da pretensão e da tutela em sentido técnico como fundamentos imediatos. A terceira mostrará como os regimes jurídicos são diferentes, o que torna imprescindível a distinção entre a prescrição e a decadência. A quarta mostrará que os fundamentos mediatos ou jurídico-filosóficos, no entanto, são os mesmos e que, em situação de crise, pode ser dada solução jurídica unitária, como ocorreu com a Lei n. 14.010/2020.

Para tanto, o trabalho utilizará os métodos dogmático e dialético com análise da bibliografia inerente ao tema.

## **1. A insuficiência da operabilidade para a distinção entre a prescrição e a decadência.**

A operabilidade foi um dos três princípios orientadores do Código Civil de 2002 (eticidade, socialidade e operabilidade). Teve como premissa que as escolhas legislativas seriam tomadas com o escopo prático de facilitação de compreensão, interpretação e aplicação do ordenamento jurídico<sup>202</sup>. Por essa razão, é um princípio que inicialmente foi voltado para o legislador, mas que também teve direcionamento para o operador e para o intérprete<sup>203</sup>.

No que se refere à prescrição e a decadência, a solução encontrada pelo legislador foi a concentração de prazos prescricionais nos arts. 205 e 206<sup>204</sup>. Essa

---

<sup>202</sup> REALE, Miguel. Visão geral do novo código civil. In: *Revista de Direito Privado*, vol. 9, p. 9-17 (acesso online p. 1-8), Jan.-Mar./2002, p. 5. “A operabilidade - Muito importante foi a decisão tomada no sentido de estabelecer soluções normativas de modo a facilitar sua interpretação e aplicação pelo operador do direito.

Nessa ordem de idéias, o primeiro cuidado foi eliminar as dúvidas que haviam persistido durante a aplicação do Código anterior”.

<sup>203</sup> BARROSO, Lucas Abreu. Hermenêutica e operabilidade dos §§ 4.º E 5.º do art. 1.228 do Código Civil. In: *Revista de Direito Privado*, vol. 21, p. 130-138 (acesso online p. 1-9), Jan.-Mar./2005, p. 3. Vide também: AMARAL, Francisco. *Direito civil: introdução*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003, p. 101.

<sup>204</sup> Art. 205. A prescrição ocorre em dez anos, quando a lei não lhe haja fixado prazo menor.

Art. 206. Prescreve:

§ 1º Em um ano:

I - a pretensão dos hospedeiros ou fornecedores de víveres destinados a consumo no próprio estabelecimento, para o pagamento da hospedagem ou dos alimentos;

II - a pretensão do segurado contra o segurador, ou a deste contra aquele, contado o prazo:

opção foi uma escolha consciente. Tanto isso é verdade que o responsável pela direção da Comissão de Juristas responsáveis pela elaboração do Código, Miguel Reale, afirmou que a previsão dos dois dispositivos seria *numerus clausus*. A premissa levantada era que a distinção entre a natureza dos prazos gerava inúmeras controvérsias práticas<sup>205</sup>.

O grande problema é que esse objetivo não surtiu o efeito esperado. O Código Civil, sem sombra de dúvidas, é a principal lei de direito civil, mas não é a única lei.

---

a) para o segurado, no caso de seguro de responsabilidade civil, da data em que é citado para responder à ação de indenização proposta pelo terceiro prejudicado, ou da data que a este indeniza, com a anuidade do segurador;

b) quanto aos demais seguros, da ciência do fato gerador da pretensão;

III - a pretensão dos tabeliães, auxiliares da justiça, serventuários judiciais, árbitros e peritos, pela percepção de emolumentos, custas e honorários;

IV - a pretensão contra os peritos, pela avaliação dos bens que entraram para a formação do capital de sociedade anônima, contado da publicação da ata da assembléia que aprovar o laudo;

V - a pretensão dos credores não pagos contra os sócios ou acionistas e os liquidantes, contado o prazo da publicação da ata de encerramento da liquidação da sociedade.

§ 2º Em dois anos, a pretensão para haver prestações alimentares, a partir da data em que se vencerem.

§ 3º Em três anos:

I - a pretensão relativa a aluguéis de prédios urbanos ou rústicos;

II - a pretensão para receber prestações vencidas de rendas temporárias ou vitalícias;

III - a pretensão para haver juros, dividendos ou quaisquer prestações acessórias, pagáveis, em períodos não maiores de um ano, com capitalização ou sem ela;

IV - a pretensão de ressarcimento de enriquecimento sem causa;

V - a pretensão de reparação civil;

VI - a pretensão de restituição dos lucros ou dividendos recebidos de má-fé, correndo o prazo da data em que foi deliberada a distribuição;

VII - a pretensão contra as pessoas em seguida indicadas por violação da lei ou do estatuto, contado o prazo:

a) para os fundadores, da publicação dos atos constitutivos da sociedade anônima;

b) para os administradores, ou fiscais, da apresentação, aos sócios, do balanço referente ao exercício em que a violação tenha sido praticada, ou da reunião ou assembléia geral que dela deva tomar conhecimento;

c) para os liquidantes, da primeira assembléia semestral posterior à violação;

VIII - a pretensão para haver o pagamento de título de crédito, a contar do vencimento, ressalvadas as disposições de lei especial;

IX - a pretensão do beneficiário contra o segurador, e a do terceiro prejudicado, no caso de seguro de responsabilidade civil obrigatório.

§ 4º Em quatro anos, a pretensão relativa à tutela, a contar da data da aprovação das contas.

§ 5º Em cinco anos:

I - a pretensão de cobrança de dívidas líquidas constantes de instrumento público ou particular;

II - a pretensão dos profissionais liberais em geral, procuradores judiciais, curadores e professores pelos seus honorários, contado o prazo da conclusão dos serviços, da cessação dos respectivos contratos ou mandato;

III - a pretensão do vencedor para haver do vencido o que despendeu em juízo.

<sup>205</sup> REALE, Miguel. Ob. Cit., p. 6. "Exemplo disso é o relativo à distinção entre *prescrição* e *decadência*, tendo sido baldados os esforços no sentido de verificar quais eram os casos de uma ou de outra, com graves conseqüências de ordem prática.

Para evitar esse inconveniente, resolveu-se enumerar, na Parte Geral, os casos de prescrição, em *numerus clausus*, sendo as hipóteses de decadência previstas em imediata conexão com a disposição normativa que a estabelece".

Fora do Código, é preciso saber como distinguir a prescrição da decadência para a verificação e aplicação de cada um dos regimes jurídicos.

Para tanto, além dos conceitos de prescrição e de decadência para o direito civil, é preciso ainda um conceito típico de direito processual civil: o conceito de tutela.

## **2. A importância do conceito de tutela para a prescrição e para a decadência.**

Não se quer aqui utilizar o sentido mais vulgar da expressão: tutela como sinônimo de proteção jurídica<sup>206</sup>. Para a distinção entre a prescrição e a decadência, é preciso o conceito de tutela como resultado prático favorável a uma das partes<sup>207</sup>.

É evidente que existem diversas teorias possíveis, como ocorreu com a teoria da ação em relação ao Código Civil de 2016<sup>208</sup>, mas a análise da pretensão de Agnelo Amorim Filho influenciou o legislador e permitiu sua adoção no direito brasileiro positivo<sup>209</sup>. Para a verificação da pretensão é imprescindível o estudo da tutela como resultado prático.

A depender do resultado prático, ter-se-á um tipo de tutela. Com base nesse critério, tutela pode assumir cinco espécies:

a) tutela declaratória – o resultado prático é tornar certa uma determinada relação jurídica. Esse tipo de resultado não está sujeito a prazos decadenciais ou prescricionais.

b) tutela condenatória – o resultado prático é a determinação de cumprimento de uma prestação. Esse tipo de tutela está ligada a prazos prescricionais. São diversos os exemplos de demandas com esse escopo: ação de cobrança; ação de indenização; ação e cumprimento de obrigação de fazer etc..

---

<sup>206</sup> DINAMARCO, Cândido Rangel. Tutela jurisdicional. In: *Revista de Processo*, vol. 81, p. 54-81 (acesso online p. 1-32), Jan.-Mar./1996, p. 6. “Tutela jurídica, no sentido mais amplo, é a proteção que o Estado confere ao homem para a consecução de situações consideradas eticamente desejáveis segundo os valores vigentes na sociedade - seja em relação aos bens, seja em relação a outros membros do convívio”.

<sup>207</sup> DINAMARCO, Cândido Rangel. Ob.cit., p. 8. “A tutela é o resultado do ato processual sobre a vida das pessoas e suas relações com os bens ou com outras pessoas em sociedade”.

No mesmo sentido: OLIVEIRA, Carlos Alberto Alvaro de. O problema da eficácia da sentença. In: *Revista de Processo*, vol. 112, p. 9-22, Out.-Dez./2003, p. 1-14 e REDONDO, Bruno Garcia. Tutela jurisdicional. In: *Revista de Processo*, vol. 187, p. 319-342 (acesso online p. 1-20), Set./2010, p. 1-20.

<sup>208</sup> FRANCESCHINI, José Gaspar Gonzaga. Ob. Cit., p. 1-43. Vide também: SANTOS, Antonio Carlos Viana. Prescrição e decadência - teorias existentes. Sua crítica. Análise do problema conjuntamente com a teoria da ação. In: *Revista de Processo*, vol. 18, p. 18-37 (acesso online p. 1-27), Abr.-Jun./1980, p. 1-27.

<sup>209</sup> AMORIM FILHO, Agnelo. Critério científico para distinguir a prescrição da decadência e para identificar as ações imprescritíveis. In: *Revista de Direito Civil Contemporâneo*, vol. 7, p. 343-375 (acesso online p. 1-27), Abr.-Jun./2016, p. 1-27.

c) tutela constitutiva e desconstitutiva – o resultado prático é criar ou modificar relação jurídica (constitutiva) ou desfazer relações jurídicas preexistentes (desconstitutiva). As anulatórias em geral tem a característica de ações de natureza desconstitutiva. Esse tipo de tutela está ligada aos prazos decadenciais.

d) tutela mandamental – é aquela que determina o cumprimento de uma ordem.

e) tutela executiva *lato sensu* - é aquela que dispensa a necessidade de cumprimento de sentença. Ela é satisfeita no próprio ato decisório.

A partir dessas distinções iniciais será possível a análise específica da prescrição e da decadência.

A prescrição pode ser definida como a perda da pretensão pelo decurso do tempo. A pretensão significa a exigibilidade do direito. Violado o direito, ele poderá ser exigido. Essa exigibilidade será extinta com a prescrição<sup>210</sup>.

A prescrição não extingue somente a exigibilidade do direito, mas também a sua defesa. É por essa razão que o legislador afirma que a exceção será extinta no mesmo prazo da pretensão<sup>211</sup>.

A definição de prescrição como perda da pretensão pode não ser esclarecedora. Para tanto, o conceito de tutela condenatória ajuda bastante na identificação. O prazo para o exercício de tutela condenatória é prescricional.

Feita a definição e a identificação, é preciso compreender o regime jurídico a partir de algumas características.

A decadência é a perda do próprio direito material pelo decurso do tempo. Para a identificação no Código Civil, é possível, pelo princípio da operabilidade, verificar se os prazos não estão nos já referidos dispositivos 205 e 206. Contudo, fora do Código, do ponto de vista da tutela jurisdicional, a tutela desconstitutiva está associada a prazos decadenciais. Assim, as anulatórias em geral estão relacionadas a esses tipos de prazo.

Além da identificação pelo tipo de tutela, é possível a verificação de prazos decadenciais para o exercício de direitos potestativos. Os direitos potestativos são aqueles que atuam na esfera jurídica alheia sem a possibilidade de oposição e sem a

---

<sup>210</sup> Art. 189 do CC/02. Violado o direito, nasce para o titular a pretensão, a qual se extingue, pela prescrição, nos prazos a que aludem os arts. 205 e 206 .

<sup>211</sup> Art. 190 do CC/02. A exceção prescreve no mesmo prazo em que a pretensão.

necessidade de cumprimento de obrigação ou dever jurídico<sup>212</sup>. Um bom exemplo é o prazo de denúncia vazia na locação residencial por prazo indeterminado.

### **3. Regime jurídico da prescrição e regime jurídico da decadência.**

#### **3.1 Regime jurídico da prescrição**

Os prazos prescricionais podem ser interrompidos, suspensos e impedidos e, após a sua consumação, podem ser renunciados.

Na interrupção da prescrição, o prazo zera. Com a ocorrência da hipótese legal, terá novo termo inicial. Em geral, as hipóteses de interrupção são externas à relação jurídica: despacho do juiz; protesto judicial; protesto cambial; apresentação de título no juízo do inventário; ato judicial de constituição do devedor em mora; reconhecimento do direito pelo devedor<sup>213</sup>. Ela pode ser promovida por qualquer interessado<sup>214</sup>.

A interrupção da prescrição, em regra, não aproveita e nem prejudica outros credores ou devedores. Contudo, em relação a credores e devedores solidários, haverá a extensão da interrupção. Esse efeito somente não ocorrerá em relação a herdeiros de devedor solidário. Para essa última hipótese, somente haverá a interrupção caso a obrigação seja indivisível<sup>215</sup>.

---

<sup>212</sup> AMORIM FILHO, Agnelo. Ob. Cit., p. 4. "A segunda grande categoria é a dos denominados direitos potestativos, e compreende aqueles poderes que a lei confere a determinadas pessoas de influírem, com uma declaração de vontade, sobre situações jurídicas de outras, sem o concurso da vontade destas".

<sup>213</sup> Art. 202 do CC/02. A interrupção da prescrição, que somente poderá ocorrer uma vez, dar-se-á:  
I - por despacho do juiz, mesmo incompetente, que ordenar a citação, se o interessado a promover no prazo e na forma da lei processual;  
II - por protesto, nas condições do inciso antecedente;  
III - por protesto cambial;  
IV - pela apresentação do título de crédito em juízo de inventário ou em concurso de credores;  
V - por qualquer ato judicial que constitua em mora o devedor;  
VI - por qualquer ato inequívoco, ainda que extrajudicial, que importe reconhecimento do direito pelo devedor.

Parágrafo único. A prescrição interrompida recomeça a correr da data do ato que a interrompeu, ou do último ato do processo para a interromper.

<sup>214</sup> Art. 203 do CC/02. A prescrição pode ser interrompida por qualquer interessado.

<sup>215</sup> Art. 204 do CC/02. A interrupção da prescrição por um credor não aproveita aos outros; semelhantemente, a interrupção operada contra o co-devedor, ou seu herdeiro, não prejudica aos demais coobrigados.

§ 1º A interrupção por um dos credores solidários aproveita aos outros; assim como a interrupção efetuada contra o devedor solidário envolve os demais e seus herdeiros.

§ 2º A interrupção operada contra um dos herdeiros do devedor solidário não prejudica os outros herdeiros ou devedores, senão quando se trate de obrigações e direitos indivisíveis.

§ 3º A interrupção produzida contra o principal devedor prejudica o fiador.

As hipóteses de suspensão e de impedimento são as mesmas. Na suspensão, o prazo começou a correr, mas, com a ocorrência do evento, fica estabilizado até deixar de subsistir a situação prevista em lei<sup>216</sup>. Com o seu fim, volta a correr do momento em que parou. O impedimento acontece quando o evento surge antes do início do prazo. Um exemplo de causa de suspensão e impedimento é o casamento. Se o casamento é anterior ao evento, o prazo sequer começa a correr, mas caso aconteça no curso do prazo, haverá sua suspensão.

Pelo fato de os prazos prescricionais serem previstos em lei, não podem ser alterados por vontade das partes<sup>217</sup> e o magistrado pode decretar de ofício.

### 3.1 Regime jurídico da decadência

Os prazos decadenciais podem ser previstos em lei ou por vontade das partes. Isso é relevante porque apenas prazos decadenciais voluntários podem ser renunciados. Os prazos decadenciais legais não podem ser renunciados<sup>218</sup>.

Ademais, o reconhecimento de ofício de prazos decadenciais somente ocorrerá para os que forem previstos em lei. Os prazos estabelecidos por vontade das partes exigem provocação da parte interessada<sup>219</sup>.

Em regra, os prazos decadenciais não podem ser interrompidos, suspensos ou impedidos, mas é possível que previsão legal faça previsão contrária<sup>220</sup>. Foi o que

---

<sup>216</sup> Art. 197 do CC/02. Não corre a prescrição:

- I - entre os cônjuges, na constância da sociedade conjugal;
- II - entre ascendentes e descendentes, durante o poder familiar;
- III - entre tutelados ou curatelados e seus tutores ou curadores, durante a tutela ou curatela.

Art. 198 do CC/02. Também não corre a prescrição:

- I - contra os incapazes de que trata o art. 3º;
- II - contra os ausentes do País em serviço público da União, dos Estados ou dos Municípios;
- III - contra os que se acharem servindo nas Forças Armadas, em tempo de guerra.

Art. 199 do CC/02. Não corre igualmente a prescrição:

- I - pendendo condição suspensiva;
- II - não estando vencido o prazo;
- III - pendendo ação de evicção.

Art. 200 do CC/02. Quando a ação se originar de fato que deva ser apurado no juízo criminal, não correrá a prescrição antes da respectiva sentença definitiva.

Art. 201 do CC/02. Suspensa a prescrição em favor de um dos credores solidários, só aproveitam os outros se a obrigação for indivisível.

<sup>217</sup> Art. 192 do CC/02. Os prazos de prescrição não podem ser alterados por acordo das partes.

<sup>218</sup> Art. 209 do CC/02. É nula a renúncia à decadência fixada em lei.

<sup>219</sup> Art. 210 do CC/02. Deve o juiz, de ofício, conhecer da decadência, quando estabelecida por lei.

Art. 211 do CC/02. Se a decadência for convencional, a parte a quem aproveita pode alegá-la em qualquer grau de jurisdição, mas o juiz não pode suprir a alegação.

<sup>220</sup> Art. 207 do CC/02. Salvo disposição legal em contrário, não se aplicam à decadência as normas que impedem, suspendem ou interrompem a prescrição.

ocorreu em relação à pandemia em relação à Lei n. 14.010/2020. A lei excepcional previu a suspensão e o impedimento de prazos prescricionais e decadenciais<sup>221</sup>.

Essa regra geral de impossibilidade de suspensão e impedimento deixa de existir em duas hipóteses<sup>222</sup>:

- a) absolutamente incapazes do art. 3º - São as pessoas com idade inferior a 16 anos;
- b) relativamente incapazes e pessoas jurídicas em relação a assistentes e representantes legais que derem causa à prescrição.

### **3.3 O resgate do fundamento filosófico da prescrição e decadência: a fraternidade**

Como já se viu, a distinção conceitual a partir da noção de tutela e de direitos potestativos permitem a conclusão de que os institutos da prescrição e decadência não se equivalem.

Contudo, existem inúmeros pontos de contato entre a prescrição e a decadência<sup>223</sup>. O primeiro deles é o fator tempo, elemento objetivo de sua aplicação. Existe também a inércia do titular do direito ou da pretensão ou de quem pode exercê-lo<sup>224</sup>.

Além disso, tanto a prescrição como a decadência são causas extintivas. Claro, uma da pretensão e da exceção (prescrição) e outra do direito (decadência).

Contudo, o que permite esses pontos de contato é o fundamento filosófico dos institutos. Eles têm respaldo na busca da segurança jurídica e paz pública<sup>225</sup>, o que é

<sup>221</sup> Art. 3º da Lei n. 14.010/2020. Os prazos prescricionais consideram-se impedidos ou suspensos, conforme o caso, a partir da entrada em vigor desta Lei até 30 de outubro de 2020.

§ 1º Este artigo não se aplica enquanto perdurarem as hipóteses específicas de impedimento, suspensão e interrupção dos prazos prescricionais previstas no ordenamento jurídico nacional.

§ 2º Este artigo aplica-se à decadência, conforme ressalva prevista no art. 207 da Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002

<sup>222</sup> Art. 208 do CC/02. Aplica-se à decadência o disposto nos arts. 195 e 198, inciso I .

<sup>223</sup> SANTOS, Antonio Carlos Viana. Ob. Cit., p. 12. “III - A prescrição e a decadência têm como pontos de contato, que lhes emprestam uma certa analogia: a) serem causas extintivas; b) basearem-se na inércia do titular; c) terem como fator operante o tempo”.

<sup>224</sup> FRANCESCHINI, José Gaspar Gonzaga. Ob. Cit., p. 2. “O elemento “tempo” é fundamental no estudo tanto da prescrição, como da decadência. Isso porque tais institutos nada mais são que conseqüências do decurso do tempo, aliado a outro dado, a inércia.

Com efeito, prescrição e decadência têm como pontos de contato a circunstância de se fundarem na inércia continuada de uma pessoa durante um certo lapso de tempo. Ambas, portanto, sofrem a ação inexorável do tempo. Assim, prescrição e decadência nada mais são que efeitos do tempo, embora também se faça necessário o requisito da falta de atuação do titular do direito”.

<sup>225</sup> SANTOS, Antonio Carlos Viana. Ob. Cit., p. 1-2. “A prescrição extintiva tem seu amparo na ordem pública, porque dá segurança ao direito e à paz pública, limitando-se às pretensões jurídicas já antigas e acarretando a estabilidade de todos os direitos. É necessária socialmente e impõe, também, uma

alcançado encontra respaldo na ideia de fraternidade, ainda que de forma inconsciente.

A fraternidade já foi defendida como categoria jurídica de caráter normativo ainda que tenha previsão expressa no preâmbulo da Constituição<sup>226</sup>. Ela busca justamente compatibilizar os princípios da liberdade com a igualdade. Trata-se uma busca constante pela harmonia e paz, o que é o substrato dos institutos da prescrição e da decadência.

Ao se observar os fundamentos filosóficos de Nelson Nery Jr.<sup>227</sup>, Agnelo Amorim Filho<sup>228</sup> e Giuseppe Sabatini<sup>229</sup>, percebe-se que o foco dos institutos está na pacificação, segurança jurídica e diminuição de conflitos, o que é perfeitamente compatível com a fraternidade como categoria jurídica.

É esse fundamento filosófico-normativo comum que permite elementos de intersecção, como acontece com o art. 208 do CC/02 e com a possibilidade de

---

ordem social, ainda que contrariando interesses individuais, de matizes de ordem privada, consoante o disposto no Código Civil (LGL\2002\400)".

<sup>226</sup> MACHADO, Carlos Augusto Alcântara. *A fraternidade como categoria jurídica: fundamento e alcance*. Curitiba: Appris, 2017, p. 219. "De tudo que foi exposto, é de se concluir: a fraternidade é uma categoria jurídica e está amparada no texto constitucional vigente. E como categoria jurídica, se constitui no elemento indispensável para o advento do constitucionalismo fraternal".

<sup>227</sup> NERY JR., Nelson. Ob. Cit., p. 9. "Assim, tanto a prescrição quanto a decadência têm fundamento, também e principalmente, no *interesse social* [*interesse generale*]<sup>13</sup> que há na estabilização das relações, servindo, pois, à *paz social*, à *harmonia social*, à *ordem pública*, inclusive denominado-a, alguns autores, de *patronas de gênero humano* [*patrona generis humani*], dada a relevância a elas atribuídas. Esses são, modernamente, os corretos fundamentos que justificam os institutos jurídicos da prescrição e da decadência.

Nesse contexto, a ampla maioria da doutrina vem rechaçando e/ou se afastando do argumento da "punição", enxergando, na *prescrição*, a *proteção* do devedor que não pode ficar eternamente vinculado ao credor, e, na *decadência*, também a *proteção*, mas agora dos terceiros cujas esferas poderão ser atingidas pelo exercício de direitos potestativos. Enxerga a moderna doutrina, especialmente, *um interesse social* [paz social, segurança jurídica] a justificar-lhes a existência (fundamento *social*). Isso não significa, evidentemente, que o Direito se afaste ou fique alheio a qualquer discussão acerca de eventual *desídia* do credor ou do titular de direito potestativo. A *quaestio iuris* (por que o ordenamento jurídico prescreve prazos prescricionais para o exercício das pretensões condenatórias? E por que o ordenamento jurídico prescreve prazos decadenciais para o exercício de ações desconstitutivas?), contudo, não encontra na *desídia* o seu fundamento maior, mas sim no *interesse público*".

<sup>228</sup> AMORIM FILHO, Agnelo. Ob. Cit., p. 13-14. "São os direitos potestativos. É natural, pois, que a possibilidade de exercício desses direitos origine, para os terceiros que vão sofrer a sujeição, uma situação de intranquilidade, cuja intensidade varia de caso para caso. Muitas vezes aqueles reflexos se projetam muito além da esfera jurídica dos terceiros que sofrem a sujeição e chegam a atingir interesses da coletividade, ou de parte dela, criando uma situação de intranquilidade de âmbito mais geral. Assim, a exemplo do que ocorreu com referência ao exercício das ações condenatórias, surgiu a necessidade de se estabelecer também um prazo para o exercício de alguns (apenas alguns) dos mencionados direitos potestativos, isto é, aqueles direitos potestativos cuja falta de exercício concorre de forma mais acentuada para perturbar a paz social".

<sup>229</sup> SABATINI, Giuseppe. *Decadenza (Diritto Processuale)*. In: AZARA, Antonio; EULA, Ernesto. *Novissimo Digesto Italiano*. vol. V. N. 5. Turim: Utet, 1957, p. 242.



aplicação de suspensão indistinta como ocorreu com a situação da pandemia, por meio do art. 3º da Lei n. 14.010/2020.

## **Conclusões**

Por todo o exposto, percebe-se que os institutos da prescrição e da decadência são distintos quanto ao conceito, quanto ao tipo de tutela jurisdicional exigido para que seja evitado e quanto ao regime jurídico.

Contudo, os pontos de contato permitem a conclusão de que os fundamentos jurídicos-filosóficos dos dois institutos são únicos e se coadunam com a fraternidade, já que buscam a harmonia e a pacificação social, elementos da interpretação e do escopo fraternal.

Os fundamentos jurídicos-filosóficos comuns permitem a adoção de regime jurídico unitário em situações excepcionais, como ocorreu com a pandemia por força do art. 3º da Lei n. 14.010/2020.

## **Referências bibliográficas**

AMARAL, Francisco. *Direito civil: introdução*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

AMORIM FILHO, Agnelo. Critério científico para distinguir a prescrição da decadência e para identificar as ações imprescritíveis. In: *Revista de Direito Civil Contemporâneo*, vol. 7, p. 343-375 (acesso online p. 1-27), Abr.-Jun./2016.

BARROSO, Lucas Abreu. Hermenêutica e operabilidade dos §§ 4.º E 5.º do art. 1.228 do Código Civil. In: *Revista de Direito Privado*, vol. 21, p. 130-138 (acesso online p. 1-9), Jan.-Mar./2005.

DINAMARCO, Cândido Rangel. Tutela jurisdicional. In: *Revista de Processo*, vol. 81, p. 54-81 (acesso online p. 1-32), Jan.-Mar./1996.

FRANCESCHINI, José Gaspar Gonzaga. Prescrição e decadência. Análise do problema conjuntamente com a teoria da ação. In: *Revista de Processo*, vol. 16, p. 69-104 (acesso online p. 1-43), Out.-Dez./1979.

MACHADO, Carlos Augusto Alcântara. *A fraternidade como categoria jurídica: fundamento e alcance*. Curitiba: Appris, 2017.

NERY JR., Nelson. Ação indenizatória: termo a quo para contagem do prazo prescricional. In: *Soluções Práticas de Direito*, vol. 6, p. 391-437 (acesso online p. 1-39), Set./2014.

OLIVEIRA, Carlos Alberto Alvaro de. O problema da eficácia da sentença. In: *Revista de Processo*, vol. 112, p. 9-22, Out.-Dez./2003.

REALE, Miguel. Visão geral do novo código civil. In: *Revista de Direito Privado*, vol. 9, p. 9-17 (acesso online p. 1-8), Jan.-Mar./2002.

REDONDO, Bruno Garcia. Tutela jurisdicional. In: *Revista de Processo*, vol. 187, p. 319-342 (acesso online p. 1-20), Set./2010.

SABATINI, Giuseppe. Decadenza (Diritto Processuale). In: AZARA, Antonio; EULA, Ernesto. *Novissimo Digesto Italiano*. vol. V. N. 5. Turim: Utet, 1957, p. 242.

SANTOS, Antonio Carlos Viana. Prescrição e decadência - teorias existentes. Sua crítica. Análise do problema conjuntamente com a teoria da ação. In: *Revista de Processo*, vol. 18, p. 18-37 (acesso online p. 1-27), Abr.-Jun./1980.

## Humanismo, um tema ainda necessário: em torno do humanismo e da fraternidade universal na doutrina social da igreja

Edivaldo José Bortoleto<sup>230</sup>

*(...) Vós vos desvestistes do homem velho com as suas práticas e vos revestistes do novo, que se renova para o conhecimento segundo a imagem do seu Criador. (...). Cl 3, 10.*

*“Se o olhar percorre as regiões do nosso planeta, percebemos depressa que a humanidade frustrou a expectativa divina”. LAUDATO SI’ – (61).*

*A refundação do humanismo não é nem um dogma providencial, nem um jogo do espírito: é uma aposta. Júlia Kristeva – Um novo humanismo em dez princípios, 30/10/2011.*

### Introdução

*“Mas, ao mesmo tempo, torna-se atual a necessidade imperiosa do humanismo, que faz apelo aos distintos saberes, incluindo o econômico, para uma visão mais integral e integradora”. (LAUDATO SI’ – 141. Grifo meu).*

*Aos **Jamil Cury Sawaya** por me introduzir à Teodiceia e à Filosofia da Educação, **Ruy Rodrigues Machado**, por me introduzir à História e à Doutrina Social da Igreja e, ao **Pe. Francisco Lenine Viana Pires CSSR** por me introduzir à Sociologia e a uma leitura sociológica a partir de Puebla. Todos professores no Curso de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de Campinas quando da realização da III Conferência Episcopal Latino Americana em Puebla, México.*

Francisco é decisivo e incisivo nesta sua afirmação. O humanismo se nos impõe como uma questão imperiosa e categórica ao discutir em sua Carta Encíclica *LAUDATO SI’* – Sobre o Cuidado da Casa Comum, a crise climática, ambiental e social em que nos encontramos. O movimento analítico-reflexivo-compreensivo da Encíclica se dá na análise do *paradigma tecnocrático dominante* e na proposição de elementos para a construção de uma *ecologia integral* onde meio ambiente e dimensões humanas e sociais sejam integrados. Portanto, pode-se dizer que Francisco expõe e propõe uma *ecologia integral* onde *natureza e cultura* sejam

---

<sup>230</sup> *Graduado* em Filosofia pela Pontifícia Universidade de Campinas; *Mestrado* em Filosofia da Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba; *Doutorado* em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; *Doutorado* em Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba; e *Pós-Doutorando* pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo sob a orientação do Prof. Dr. Ivo Assad Ibri. É professor do Departamento de Educação, Política e Sociedade da Universidade Federal do Espírito Santo – Vitória – Espírito Santo.

perspectivadas de maneira integral e integradora sem perder a dimensão transcendente do *mistério*. Assim, *natureza*, *cultura* e *mistério* ganham um novo olhar na leitura feita por Francisco.

Francisco em sua inteligência sensível capta de forma *microscópica* e *macroscópica* a questão central de nosso tempo: uma *crise ambiental* e uma *crise antropológica* em curso. Assim, como diz Francisco: “Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental”. (*LAUDATO SI’* – 139).

Isto posto, este capítulo toma o *tema do humanismo* como questão central não separado da *natureza*, da *cultura* e do *mistério*. As frases em epígrafes dão a atmosfera e o *leitmotiv* inspirador das linhas melódicas desta escritura, portanto. Dessa maneira se quer perguntar pela factibilidade do humanismo proposto por Francisco. Assim, três direções tomam este artigo enquanto perguntas investigativas. Primeira: como se apresenta o humanismo formulado por Francisco no contexto dos humanismos? Esta questão quer localizar o humanismo cristão, enquanto um novo humanismo, no contexto dos distintos e das diversas perspectivas dos humanismos. Segundo: o humanismo formulado por Francisco e que se insere na Doutrina Social da Igreja é factível à construção de uma fraternidade universal? Esta questão quer reconhecer quão o pensamento de Francisco está em sintonia com a Doutrina Social da Igreja, principalmente, o Concílio Vaticano II e as Conferências do Episcopado Latino Americano Caribenho (CELAM). Terceiro: Quais condições teóricas e práticas podem ser encontradas na formulação de Francisco para a consecução e realização do projeto de uma fraternidade universal? Esta questão busca e acena na totalidade da *LAUDATO SI’* uma proposição de uma arquitetônica de saberes, novidade ímpar na história das encíclicas desde Leão XIII no século XIX. A hipótese que atravessa esta reflexão é a de que Francisco formula um *humanismo libertador*, portanto, há um giro no interior da própria Doutrina Social da Igreja fazendo com que sua leitura eurocêntrica até o pontificado de Bento XVI se dê, doravante, em perspectiva desde as periferias do mundo globalizado, ou seja, desde a América Latina Caribenha, a África, a Ásia e a Oceania, subsumindo a *opção preferencial e solidária* pelos mais pobres. Assim, os dois conceitos articuladores e ao mesmo tempo paradigmáticos desta reflexão são *humanismo* e *libertação*. Com isto, Francisco imprime uma mudança de rota no Magistério da Igreja e de sua Doutrina Social ao subsumir a causa

do pobre, do oprimido, do abandonado, da vítima do sistema-mundo organizado pela lógica do mercado.

## OS HUMANISMOS E O HUMANISMO LIBERTADOR DE FRANCISCO

Como se apresenta o humanismo formulado por Francisco no contexto dos humanismos? Colocar o tema do humanismo é colocar o tema do homem enquanto uma questão decisiva. Tal tema é recorrente no âmbito da mitologia, da religião, da arte, da filosofia, da ciência e da tecnologia e, os destinos do humano, enquanto sua origem, seu fim último e seu sentido serão interrogados tanto na *ordem do tempo* quanto da *ordem do espaço* das respectivas culturas e de seus respectivos momentos históricos. Desta maneira, a questão do homem é de *per se* uma questão inesgotável. Também é inesgotável a questão do mundo, a questão da natureza, a questão da cultura e a questão do mistério. Estas questões, assim, estão todas imbricadas umas nas outras porque não se entende umas sem as outras. Mas, a questão de todas as questões que se nos impõe é sempre a questão do sentido.

Thomas Merton em *Homem algum é uma Ilha* diz que: “Por mais decadentes que pareçam o homem e o mundo e por mais terrível que se torne o desespero humano, enquanto o homem continuar a ser homem, é a sua própria humanidade que continuará a dizer-lhe: a vida tem um sentido”. (2003, pag. 9). Na mesma direção da indagação pela questão do sentido Albert Camus em *O Mito de Sísifo* diz que: “Só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia”. (2019, pág. 17). O *monge* da Abadia de Getsêmani nos EUA e o *filósofo* argelino franco-africano se afinam quanto à proposição da questão do sentido. Única questão verdadeiramente filosófica e também teológica, mas também, artística, científica e tecnológica, pois o homem sem ser *a medida de todas as coisas* é o *articulador de sentido de todas elas*. Nesta perspectiva pode-se então dar uma outra direção à religião, à arte, à filosofia, à ciência e à tecnologia enquanto distintas *Weltanschauung*, mas imbricadas, umas às outras, onde o homem sem ser *a medida* e o *centro* é o *articulador* de sentido de todas as coisas e dele mesmo, sempre no signo que organiza e estrutura as coisas, inclusive o humano, enquanto linguagem verbal e não verbal. Assim, a linguagem cria, organiza e ordena todas as coisas e a humanidade e, possibilita sempre o dizer e doar sentido. *Então, no princípio era a palavra! Palavra criadora, procriadora e ordenadora! Signo Dabar e Signo Lógos! Dabar* enquanto criação e procriação e, *Lógos* enquanto

ordenação! Duas tradições semióticas que se encontram para dizer da linguagem, uma *semíta* e outra *grega*.

Pelo método da homologia pode-se portanto, encontrar o tema do homem em todas as dimensões do saber bem como em todas as culturas tanto em sentido *diacrônico* quanto *sincrônico*. Desta maneira se se olha para o conjunto de todas estas realidades sem um *centro* e sem *hierarquias*, em que pese que nosso mundo seja pensando e organizado de forma hierárquica em todas as dimensões que compõem a cultura e, também, na geopolítica que organiza o mundo em centro e em periferia, pode-se reconhecer que há uma *pluriversidade* e *plurissignificação* do tema do homem. É necessário insistir nesta questão. Isto Por que? Justamente porque o tema do humanismo não é um tema exclusivo da Doutrina Social da Igreja. É um tema anterior à ela. Assim, se quer tomar o tema do humanismo na Doutrina Social da Igreja conjuntamente com outras tantas e inúmeras perspectivas para demonstrar aonde reside as notas de diferenciação, sem necessariamente estabelecer um *centro* e uma *hierarquia*.

Ora, se é verdade que o tema do humanismo é anterior à própria Doutrina Social da Igreja, bem como ao próprio advento do Cristianismo, é verdade também que, os humanismos que se seguem ao próprio cristianismo são tributários deste. Assim, é neste sentido que Julia Kristeva reconhece que os *humanismos secularizados* são herdeiros do cristianismo quando diz que:

Desse humanismo cristão, entendido como um "ultrapassamento" do humano, como o acoplamento dos desejos e do sentido através da linguagem – contanto que se trate uma linguagem de amor –, o humanismo secularizado é o herdeiro muitas vezes inconsciente. Ele se separa dele afinando as suas próprias lógicas, das quais eu gostaria de delinear *dez princípios*. Que não são dez mandamentos, mas sim dez convites para pensar pontes entre nós.

Vale seguir os dez princípios propostos por Julia Kristeva pois, mais que mandamentos, tal como ela mesma diz, são convites para se pensar e, mais que normas, são princípios heurísticos para se investigar. Alguns destes princípios orientam a atmosfera desta reflexão e são tomados à sério aqui.

No limite deste capítulo, portanto, não é possível abarcar o conjunto dos humanismos, questão que poderá ser enfrentada em outro momento. No entanto, é possível estabelecer algumas características considerando as noções de *perspectiva* e de *método*. Battista Mondin em sua *Introdução à Filosofia* (1980, conferir

principalmente, as páginas 54-70) entendendo a questão do humanismo em leitura antropológica, estabelece um quadro sintético e didático para tal questão. Assim, do ponto de vista da *perspectiva*, o pensador italiano reconhece três direções: a *cosmocêntrica*, a *teocêntrica* e a *antropocêntrica*. Na perspectiva *cosmocêntrica* o **mundo** é o ponto de partida e, representantes desta visão são Platão, Aristóteles, os Epicuristas, os Estoicos, Os Neoplatônicos, etc. Na perspectiva *teocêntrica* **Deus** é o ponto de partida e representantes desta visão são os Padres da Igreja e os Escolásticos e, aqui se insere a Doutrina Social da Igreja que tem sua fundação no século XIX com o Papa Leão XIII. Na perspectiva *antropocêntrica* o **Homem** é o ponto de partida e representantes desta visão são Descartes, Hume, Kant, Hegel, Comte, Marx, Freud, Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Stirner, Nietzsche, Heidegger, etc.

Do ponto de vista do *método* Battista Mondin reconhece quatro tipos principais, quais sejam: *Antropologias metafísicas* (Platão, Aristóteles, Plotino, Agostinho, Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza, Leibniz, etc.); *Antropologias naturalísticas* (Darwin, Comte, Spencer, Freud, etc.); *Antropologias historicistas* (Vico, Marx, Croce, Gadamer, etc.); e, *Antropologias existenciais* (Scheler, Heidegger, Sartre, Ricoeur, Merleau-Ponty, Marcel, Gehlen, etc.). (Conferir MONDIM, 1980, pág. 56).

Se se olha mais atentamente para estas perspectivas com suas respectivas abordagens metodológicas pode-se visualizar três grandes projetos de civilização dos quais toda a tradição ocidental, principalmente, é herdeira, tais como a *Paideia* grega, a *Humanitas* latina e a *Bildung* germânica. Nestes três grandes projetos três imagens de homem e, portanto, de humanismo, emergem e estão em curso. Cada um destes projetos esquadrinha uma imagem de homem que está em conexão e relação com imagens de Deus, de Cosmos, de Cultura, de Sociedade etc. Sob este aspecto a Doutrina Social da Igreja enquanto um humanismo cristão, porta uma imagem de homem e de mundo enquanto criaturas saídas das mãos de um Deus trinitário que cria do *nada* em sua vontade e amorosidade *tudo* à sua imagem e semelhança. Aqui, então, reside uma característica fundamental da Doutrina Social da Igreja enquanto um humanismo que recolhe os valores da *imanência* (homem enquanto pessoa, natureza, cultura, história) e da *transcendência* (Deus Pai, Filho e Espírito em revelação). Do ponto de vista da perspectiva, a Doutrina Social da Igreja é *teocêntrica* e, do ponto de vista do método, é *antropologia metafísica*. Estes elementos e traços são necessários para a compreensão desta forma de *humanismo cristão* enquanto distinto do *humanismo secularizado*. Neste humanismo cristão dois projetos de

civilização se fundem, o da *Paideia* grega e o da *Humanitas* latina. Enquanto a *Bildung* germânica está para a dimensão da cultura alemã que se forma no *húmus*, principalmente, da tradição da Reforma Protestante saída das mãos de Lutero e dos demais reformadores, a Doutrina Social da Igreja com a fusão da *Paideia* grega e da *Humanitas* latina está para a tradição da Reforma Católica saída do Concílio de Trento. Estas conexões e inter-relações fazem-se necessárias de serem compreendidas no tempo e no espaço. Isto por que? Por que o princípio advindo da Reforma Protestante está essencialmente para as duas tradições na modernidade ocidental até hoje: *Ecclesia reformata semper reformanda est secundum verbum Dei!* A Igreja reformada está sempre em reforma, sempre de acordo com a palavra de Deus!

## **O HUMANISMO LIBERTADOR DE FRANCISCO E O PROJETO DA FRATERNIDADE UNIVERSAL**

O humanismo formulado por Francisco e que se insere na Doutrina Social da Igreja é factível à construção de uma Fraternidade Universal? No início deste capítulo a *LAUDATO SI'* de Francisco foi evocada para se colocar a questão do humanismo. Em sua introdução Francisco a insere no magistério social da igreja assim dizendo: “Espero que esta carta encíclica, que se insere no magistério social da Igreja, nos ajude a reconhecer a grandeza, a urgência e a beleza do desafio que temos pela frente”. (15). Assim, toda a produção de pensamento de Francisco em forma de exortação e de encíclica constitui-se não só inserida nele, no Magistério, mas também, colocando em curso o desenvolvimento da própria Doutrina Social da Igreja. Desta maneira, tomando o Pontificado de Leão XIII até o Pontificado de Francisco, todos os Papas contribuíram e desenvolveram o corpo teórico e doutrinário desta tradição de pensamento que já tem a duração de 129 anos. Não tem lugar aqui expor este rico desenvolvimento do magistério social da Igreja nos contextos dos respectivos pontificados em seus contextos histórico, social, político, econômico, científico, tecnológico e cultural, mas se quer tomar pelo menos como marcos, as encíclicas *RERUM NOVARUM* – Sobre a condição dos operários de 15 de Maio de 1891, de Leão XIII, no século XIX, a *PACEM IN TERRIS* – A paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade de 11 de Abril de 1963, de João XXIII, no século XX e, a *LAUDATO SI'* de 24 de Maio de 2015 de Francisco, no século XXI. No contextos destes marcos se quer também tomar dois grandes eventos: o Concílio



Vaticano II e as Conferências do Episcopado Latino Americano – CELAM como eventos teológicos e eclesiológicos com implicações na história, na sociedade e nas relações humanas em suas diversificadas formas, portanto, no mundo da Cultura. Estes dois grandes eventos são fundamentais para a hipótese que se persegue neste capítulo no sentido de apontar que, em Francisco, se encontra um *humanismo libertador* que, por sua vez, instaura um *giro paradigmático* decisivo na Doutrina Social da Igreja e no próprio magistério social da Igreja.

Por que tomar *RERUM NOVARUM*, *PACEM IN TERRIS* e *LAUDATO SI'* como marcos referenciais? Justamente porque elas operam como grandes dobradiças para se compreender a Doutrina Social da Igreja em seu desenvolvimento e em sua evolução. Mas, pelo menos duas notas são necessárias. Uma primeira é sobre as raízes de uma encíclica ou uma exortação que se constitui em gênero literário saído das mãos de um Papa. As origens se encontram nas Escrituras, tanto o Antigo Testamento quanto o Novo Testamento, bem como no Pensamento Patrístico e no Pensamento Escolástico. Portanto, no que diz respeito às fontes da Doutrina Social da Igreja, esta está baseada: na visão bíblica, na tradição dos Padres da igreja, na filosofia Escolástica, na reflexão teológica e, na atual experiência do povo de Deus que luta para viver a fé na justiça. Então, pode-se dizer que o que está em movimento em um texto papal é compreender a realidade à luz da *Revelação* e à luz da *Experiência/Vivência* de um determinado contexto. Uma encíclica ou exortação é sempre, portanto, a expressão de um contexto (histórico, social, político, econômico, cultural) lido à luz da Revelação. (Conferir: VÁRIOS, 1993).

Uma segunda nota é que uma encíclica e uma exortação constituem-se *em e portam* uma *Weltanschauung*. Na citação que Van Gestel faz de M. Clement em sua *Introduction à la Doctrine Sociale de l'Eglise*, confirma-se a afirmação: “A doutrina social da Igreja é uma visão do mundo. Visão completa, visão religiosa do homem, da família, da economia, da política, da paz do mundo: Visão total – mais do que qualquer outra -, mas não totalitária, pois ela não procura impor mas expor”. (VAN GESTEL, 1956, pág. 60). Visão total mas não totalitária, portanto, uma visão de totalidade da realidade, sem necessariamente ser a última palavra, portanto, não é uma imposição mas sim uma exposição de problemas que emergem desde uma realidade e sempre lida à luz da Revelação. Isto tudo, porque a Igreja não tem uma solução para todos os problemas, mas sempre tem algo a expor, a dizer, uma vez que ela se reconhece muito mais como *perita em humanidade e mãe e mestra*. Neste espírito diz Francisco

em *LAUDATO SI'*: “Sobre muitas questões concretas, a Igreja não tem motivo para propor uma palavra definitiva e entende que deve escutar e promover o debate honesto entre os cientistas, respeitando a diversidade de opiniões”. (61). Assim, o espírito de uma encíclica e exortação é sempre de *abertura* à realidade e de *escuta* sempre à luz da Revelação. Pode-se dizer, então, que *problema* no âmbito da imanência e *mistério* no âmbito da transcendência se encontram e dialogam, pois, à luz da Revelação o mundo e o homem enquanto pessoa estão informados da dinâmica da Trindade, pois a resolução das questões da Cultura nunca se faz em forma de violência, mas sim, sempre em forma de paz! O Cristianismo é a religião da paz, enquanto expressão da justiça e do amor, portanto.

Assim, o marco inicial da Doutrina Social da Igreja localiza-se no século XIX quando já da realização dos dois grandes signos do referido século: a Revolução Industrial (1760-1820/1840) e a Revolução Francesa (1789-1799), ambas, sob o signo do Capitalismo liberal em curso. A Doutrina Social da Igreja irá se impor como uma analítica social conjuntamente com outras duas importantes analíticas, a Anarquista e a Marxista. Assim, estas três analíticas sociais se posicionam diante da barbárie reinante produzida pelo Capitalismo liberal: populações miseráveis nos subúrbios das cidades, desumanas condições de trabalho e exploração de crianças, mulheres e operários, salários de fome, Estado a serviço da Economia Liberal e da dominação de uma classe social operária emergente, ausências de organismos de luta e de resistência tais como os Sindicatos, os Partidos Políticos e os Movimentos Sociais para reivindicarem justiça social. Neste contexto também as Ciências como a Física, a Química, a Biologia, a Geometria, a Linguística lançam as bases da Revolução Tecnológica que se encontra em curso até hoje. Também os avanços da Filosofia Moderna, principalmente, na Inglaterra, na França e na Alemanha sempre em tensão com a Fé Cristã, com a Revelação. Como diz Romano Guardini em *O Fim da Idade Moderna*: “Além disto há aquilo a que chamamos a deslealdade da Idade Moderna: o jogo de duas faces que por um lado recusa a doutrina e a ordem cristã da vida, mas por outro lado pretende chamar a si os seus efeitos sobre a cultura humana”. (GUARDINI, 2000, pág. 86-87).

A *RERUM NOVARUM* – Sobre a condição dos operários, aparece: 12 anos depois da *AETERNI PATRIS* – Sobre a Filosofia Cristã (1879) de Leão XIII; 43 anos depois do Manifesto do Partido Comunista de Karl Marx e Friedrich Engels (1848); 35 anos depois da convocação da Primeira Socialista Internacional (1864); e, quase um

quarto de século de *O Capital* de Karl Marx. Estas aproximações são necessárias pois a Doutrina Social da Igreja, o Anarquismo e o Marxismo emergem no contexto do Capitalismo liberal que suscita as barbáries no século XIX e que seguem em curso até os dias de hoje. O Capitalismo é o solo de onde emergem estas três analíticas. Elas têm afinidades e diferenças, mas uma mesma fonte comum. Como diz Bortoleto: “Mas também emergem de um mesmo tronco onde se nutrem de uma mesma seiva: As três formulações têm em suas raízes na formulação Lucana presente em Atos: ‘Todos os que tinham abraçado a fé reuniam-se e punham tudo em comum: vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um’ (Lc 2, 44-45)”. (BORTOLETO, 2019). Assim, o Cristianismo primitivo está na base destas três perspectivas analíticas emergentes do século XIX que – atravessam o século XX e, estão em frescor e vigor no século XXI, principalmente, quanto à crítica ao Capitalismo, à lógica do mercado que gera exclusão, miséria, pobreza, vítimas do sistema. Assim, se quer olhar para elas muito mais como perspectivas analíticas complementares e portadoras de afinidades porque denunciam o estado de barbárie decorrente das perversidades do sistema capitalista.

Nesta direção, pode-se mirar a crítica feita por Leão XIII ao Capitalismo liberal quando diz que:

“(…) A usura voraz veio agravar ainda mais o mal. Condenada muitas vezes pelo julgamento da Igreja, não tem deixado de ser praticada sob outra forma por homens ávidos de ganância, e de insaciável ambição. A tudo isto deve acrescentar-se o monopólio do trabalho e dos papéis de crédito, que se tornaram o quinhão dum pequeno número de ricos e de opulentos, que impõem assim um jugo quase servil à imensa multidão dos proletários”. (2).

O contexto do século XIX vê nascer a questão do operariado, do proletariado, que de agora em diante torna-se o personagem responsável pela produção no mundo do Capitalismo. Da lógica e da engrenagem deste sistema constituído pela exploração de “pequeno número de ricos e de opulentos” “à imensa multidão dos proletários” pensadores anarquistas (Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta, Emma Goldman etc) e marxistas (Marx, Engels, Lênin, Rosa Luxemburgo, etc.) também irão construir leituras de análises fecundas e necessárias revelando as fissuras de um sistema injusto e perverso que ganha sua expressão máxima nos séculos XX e XXI, produzindo agora, guerras imperialistas (Primeira e Segunda Guerras) e a destruição da natureza provocando a crise climática. É neste horizonte que se compreende a *PACEM IN*

*TERRIS* e a *LAUDATO SI'*, a primeira fazendo a crítica a um mundo marcado pelas guerras e, a segunda, a um mundo marcado pela destruição do meio ambiente.

A *PACEM IN TERRIS* – A paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade (1963) de João XXIII emerge no século XX como uma voz profética em um mundo marcado pelas duas Guerras mundiais (1914-1918 e 1939-1945), pelo Holocausto, pelo Gulag, campos forçados de trabalho, pela Guerra Fria (URSS e EUA), pela proliferação nuclear, pela destruição de Hiroshima e Nagasaki e, no Brasil, pelo golpe militar de 1964, bem como pelos regimes militares na América Latina Caribenha e, pelo subdesenvolvimento na América Latina Caribenha, na África e na Ásia. É neste contexto que está em curso o Segundo Concílio Vaticano Ecumênico (11 de outubro de 1962 a 8 de dezembro de 1965) proclamado por João XXIII e levado à cabo por Paulo VI. A *PACEM IN TERRIS* está em sintonia tanto com a *Organização das Nações Unidas* (ONU) constituídas em 26 de junho de 1945 quanto com a *Declaração Universal dos Direitos do Homem* que foi aprovada em 10 de dezembro de 1948 pela assembleia geral da ONU. Como diz João XXIII:

“(...) A estas instituições estão confiadas atribuições internacionais de grande importância no campo econômico, social, cultura, educacional e sanitário. As Nações Unidas propuseram-se como fim primordial manter e consolidar a paz entre os povos, desenvolvendo entre eles relações amistosas, fundadas nos princípios de igualdade, de respeito mútuo, de cooperação multiforme em todos os setores da atividade humana”. (141).

“A paz na terra, anseio profundo de todos os homens de todos os tempos, não se pode estabelecer nem consolidar senão no pleno respeito da ordem instituída por Deus” (1) diz João XXIII iniciando sua Encíclica *PACEM IN TERRIS* e, *esta paz na terra*, só é possível de ser erigida na base da *verdade, justiça, caridade e liberdade*. Esta é a mensagem profética e decisiva em um mundo que se move nas guerras em bases tecnológicas, no uso perverso do poder, na lógica da dominação entre os povos e entre as pessoas. O Holocausto, o Gulag, Hiroshima e Nagasaki, os Golpes Militares na América Latina, dentre outros, são as formas de expressão de uma violência e do uso do poder. Aqui reside, portanto, o problema central que é o problema do *poder* e o problema da *violência* para dizer com Romano Guardini em *O Fim da Idade Moderna*: “Tem-se cada vez mais a impressão de que o meio pelo qual se atingem estes problemas é sempre afinal a própria *violência*. Mas isto significa também que a *utilização errada do poder se transforma em lei*”. (2000, pág. 75. Grifos meus).

*LAUDATO SI'* - Sobre o cuidado da casa comum (2015) de Francisco emerge no século XXI como um convite urgente à toda humanidade diante do mal cometido à “nossa irmã, a mãe terra!” Assim Francisco diz: “Lanço um convite urgente a renovar o diálogo sobre a maneira como estamos construindo o futuro do planeta. Precisamos de um debate que nos una a todos, porque o desafio ambiental que vivemos e as suas raízes humanas dizem respeito e têm impacto sobre todos nós”. (14). O contexto da *LAUDATO SI'* segue sendo o Capitalismo liberal tal e qual o contexto da *RERUM NOVARUM* que provoca a grande crise do proletariado e, o contexto da *PACEM IN TERRIS* que provoca as guerras ainda em curso com armas tecnológicas sofisticadas, só que agora, a crise é a do planeta enquanto um todo, portanto, de uma crise planetária ímpar e sem precedentes na história humana. A crise do mundo operário no século XIX e a crise da paz no século XX agora formam, à maneira das águas dos rios que desembocam no oceano, a grande crise planetária onde o humano e o natural sofrem conjuntamente. Francisco ao falar da desigualdade planetária diz que: “O ambiente humano e o ambiente natural degradam-se em conjunto; e não podemos enfrentar adequadamente a degradação ambiental, se não prestarmos atenção às causas que têm a ver com a degradação humana e social”. (48). Aqui reside no processo do desenvolvimento e da evolução do magistério oficial da Igreja a novidade, ou seja, *LAUDATO SI'* é a primeira Carta Encíclica que abarca o problema do século XXI de forma planetária, onde todas as gentes e culturas e, toda a natureza, flora, fauna e elementos naturais estão comprometidos, portanto, toda criatura está desfigurada por causa do uso do poder – e aqui Francisco se deixa seguir por Romano Guardini – e pelo paradigma tecnocrático dominante que se impõe sobre a crise ambiental humana e o ambiente natural. Francisco, pensando com Guardini e operando sua lógica de *l'opposizione polare* – oposição polar -, reconhece que estamos vivendo uma mudança epocal. Isto se faz presente em sua Exortação Apostólica *EVANGELII GAUDIUM* (*A Alegria do Evangelho*) quando magistralmente diz:

“A humanidade vive, neste momento, uma viragem histórica, que podemos constatar nos progressos que se verificam em vários campos. São louváveis os sucessos que contribuem para o bem-estar das pessoas, por exemplo, no âmbito da saúde, da educação e da comunicação. Todavia, não podemos esquecer que a maior parte dos homens e mulheres do nosso tempo vive o seu dia a dia precariamente, com funestas consequências. Aumentam algumas doenças. O medo e o desespero apodera-se do coração de inúmeras pessoas, mesmo nos chamados países ricos. A alegria de viver frequentemente se desvanece; crescem a falta de respeito e a violência, a desigualdade social torna-se cada vez mais patente. É preciso lutar para

viver, e muitas vezes viver com pouca dignidade. Esta mudança de época foi causada pelos enormes saltos qualitativos, quantitativos, velozes e acumulados que se verificam no progresso científico, nas inovações tecnológicas e nas suas rápidas aplicações em diversos âmbitos da natureza e da vida. Estamos na era do conhecimento e da informação, fonte de novas formas de um poder muitas vezes anônimo”. ( 52).

*EVANGELII GAUDIUM* é o escrito de Francisco em forma de exortação que marca e anuncia o início do seu pontificado em 2013, portanto, sua carta programática que vem orientando sua condução da Igreja Católica e Apostólica. Ela está em sintonia com o pensamento do magistério da Igreja, principalmente, o Concílio Vaticano II. Mas é na Constituição Pastoral *GAUDIUM ET SPES* – Sobre a Igreja no mundo de hoje, que Francisco fundamenta, dentre outras tantas fontes, seu pensamento. Aí encontra-se a expressão máxima da noção de pessoa e do sentido mais elevado do humanismo cristão, do reconhecimento da autonomia do mundo e da ação de uma dimensão trinitária presente na história e, da dimensão de poder essencialmente enquanto serviço. Assim diz *GAUDIUM ET SPES*:

“Por isso, proclamando a *vocação altíssima do homem* e afirmando existir nele *uma semente divina*, o Sacrossanto Concílio oferece ao *gênero humano* a colaboração sincera da Igreja para o estabelecimento de uma *fraternidade universal* que corresponda a esta vocação. Nenhuma ambição terrestre move a *Igreja*. Com efeito, guiada pelo *Espírito Santo* ela pretende somente uma coisa: continuar a obra do *próprio Cristo* que veio *ao mundo* para dar testemunho da verdade, *para salvar* e não para condenar, *para servir* e não para ser servido”. (203. Grifos meus).

Se o pensamento de Francisco está em sintonia com o Concílio Vaticano II por um lado, por outro, está em estreita conexão com a Conferência do Episcopado Latino Americano – CELAM – em suas Conferências realizadas desde Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) e Aparecida (2007). Qual o grande *giro* e a *novidade* decisiva que o Episcopado Latino Americano realiza na América Latina Caribenha? É fundamentalmente a tomada de consciência que a Igreja faz pela América Latina Caribenha, principalmente aos mais pobres, reconhecendo neles um potencial evangelizador. Conforme Puebla acena:

“O *compromisso com os pobres e oprimidos* e o surgimento das Comunidades de Base ajudaram a Igreja a descobrir o *potencial evangelizador dos pobres*, enquanto estes a interpellam constantemente, chamando-a à conversão e porque muitos deles realizam em sua vida os valores evangélicos de solidariedade, serviço, simplicidade e disponibilidade para acolher o dom de Deus”. (1147. Grifos meus).

Francisco é o único Papa dentre os últimos desde João XXIII que não participou do Concílio Vaticano II, no entanto, pode-se dizer que Francisco está em sintonia umbilical com ele. Tal como se lê na Introdução à edição brasileira do Concílio Vaticano II, “sentir com a Igreja, no momento atual, significa sentir e sintonizar com o Vaticano II” (1983, pág. 7). Também Francisco está em sintonia e sentindo com a Igreja na América Latina Caribenha no horizonte aberto pelo CELAM que subsume o “compromisso com os pobres e oprimidos”, portanto, faz uma “opção preferencial pelos pobres”, cuja evangelização e anúncio de Cristo Salvador implica na *libertação* e na *promoção humana*, ou seja, na “passagem de condições de vida menos humanas para condições mais humana” como diz Medellín (1984, pág. 7). É no contexto das Conferências do Episcopado Latino Americano que Francisco terá um encontro decisivo tanto em sua vida quanto em seu pensamento, pois aí deu-se o seu encontro com o pensador uruguaio Alberto Methol Ferré (1929-2009). Ambos se encontraram já na década de 70 do século passado quando da preparação da III Conferência Geral do Episcopado Latino Americano. Methol Ferré colaborou de maneira significativa com o CELAM, traçando os momentos da Igreja latino-americana desde Puebla a Santo Domingo. Movendo-se naquilo que ele irá chamar de *tomismo silvestre*, pois soube ler Tomás de Aquino desde a realidade latino-americana-caribenha, Methol Ferré será um dos formuladores de uma autêntica Teologia da Libertação. A essa influência se somam tantos outros, mas principalmente, Juan Carlos Scannone, pensador argentino e jesuíta, professor de Francisco, no horizonte, agora, de uma das expressões da Teologia da Libertação que será a Teologia do Povo. Para aprofundamento destas questões são necessárias dentre várias, as obras de Juan Carlos Scannone – *O Evangelho da Misericórdia em espírito de discernimento: A ética social do Papa Francisco* (2019), *A Teologia do Povo: Raízes teológicas do Papa Francisco* (2019) -; de Massimo Borghesi – *Jorge Mario Bergoglio: Uma biografia intelectual* (2018) -; e, de Piero Coda – *A Igreja é o Evangelho: Nas fontes da teologia do Papa Francisco* (2018).

O Concílio Vaticano II e as Conferências do Episcopado Latino Americano (Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida) enquanto eventos teológicos e, ao mesmo tempo, portadores de uma análise de totalidade da realidade irão apresentar dois grandes paradigmas: o de *humanismo* e o de *libertação*. Desde aí é possível, então afirmar que o humanismo que emerge do pensamento de Francisco é um *humanismo libertador*. Isto instaura uma mudança radical na Doutrina Social da Igreja.

Desde esta perspectiva Francisco abre à Doutrina Social da Igreja um *humanismo libertador* que subsume o ambiente humano e social e o ambiente natural desde a opção preferencial e fundamental pelos pobres. Em *LAUDATO SI'* Francisco assim diz:

“Nas condições atuais da sociedade mundial, onde há tantas desigualdades e são cada vez mais numerosas as pessoas descartadas, privadas dos direitos humanos fundamentais, o princípio do bem comum torna-se imediatamente, como consequência lógica e inevitável, *um apelo à solidariedade e uma opção preferencial pelos mais pobres*. Esta opção implica tirar as consequências do destino comum dos bens da terra, mas – como procurei mostrar na exortação apostólica *Evangelii Gaudium* – exige acima de tudo contemplar a imensa dignidade do pobre à luz das mais profundas convicções de fé. Basta observar a realidade para compreender que, hoje, *esta opção é uma exigência ética fundamental para a efetiva realização do bem comum*”. (158. Grifos meus).

## **DIMENSÕES TEÓRICA E PRÁTICA DA ARQUITETÔNICA DE SABERES DO HUMANISMO LIBERTADOR DE FRANCISCO.**

Quais condições teóricas e práticas podem ser encontradas na formulação de Francisco para a consecução e realização do projeto de uma Fraternidade Universal? *A LAUDATO SI'* é portadora de um *humanismo libertador* que inclui tanto o ambiente humano e social e o ambiente natural, principalmente, os pobres e oprimidos. Este *humanismo libertador* é carregado de um alcance planetário, pois a crise climática global acompanhada da degradação ambiental tem por causas a lógica do mercado e a lógica do consumo no contexto, agora, do Capitalismo liberal que, em se globalizando, globaliza o mercado e o paradigma tecnocrático. Este paradigma segundo Francisco se impõe à economia e à política bem como às outras tantas dimensões da vida humana como família, educação, trabalho, etc.. A economia deixa de ser *meio* para o *fim* que é a política enquanto construção do bem comum. Tanto uma quanto a outra se separam e estão separadas de uma ética. Assim, a economia se impõe conjuntamente com a tecnologia como formas de resolução dos problemas ambientais, humanos e sociais. No entanto, Francisco diz que: “(...) Mas o mercado por si mesmo, não garante o desenvolvimento humano integral nem a inclusão social (...). (109). Em *AMORIS LAETITIA* – sobre o amor na família (2016) isto fica evidente quando Francisco trata do fenômeno da migração enquanto um quadro dramático que devasta as famílias, principalmente, as mais pobres. “Por vezes, a pobreza extrema e



outras situações de desagregação induzem as famílias até a vender os próprios filhos para a prostituição ou para o tráfico de órgãos”. (46). Nesta exortação apostólica pós-sinodal é possível enquadrar a situação da família no âmbito da leitura mais global, bem como outras tantas situações, que Francisco faz da realidade regida pela globalização do mercado. Esta lógica que vai se impondo de maneira avassaladora, porque separada da política e da ética, vai ao mesmo tempo instaurando desagregações tanto no ambiente humano e social quanto no ambiente da natureza. Como já visto, isto tem a ver fundamentalmente com a questão da violência e a questão do poder. Evocando Romano Guardini, Francisco diz que: “(...) A verdade é que ‘o homem moderno não foi educado para o reto uso do poder’, porque o imenso crescimento tecnológico não foi acompanhado por um desenvolvimento do ser humano quanto à responsabilidade, aos valores, à consciência. (...)”. (105).

Anteriormente, ficou demonstrado a relação entre os dois paradigmas do *humanismo* e da *libertação*. A conexão e correlação entre *humanismo* e *libertação* implicou em reconhecer um *humanismo libertador* no coração da Doutrina Social da Igreja que subsume para o seu interior o paradigma da *libertação*, temática essencial e fundamental do pensamento latino americano caribenho. A Filosofia da Libertação e a Teologia da Libertação em suas perspectivas plurais emergem do Continente empobrecido que é a América Latina Caribenha, mas também da própria África, Ásia, Oceania e, os pobres no interior dos países ricos e, vem tematizando desde o final da década de 60 do século passado a libertação enquanto uma forma de diagnosticar, propor e, ética e politicamente se comprometer com as causas das maiorias oprimidas. Assim, a Doutrina Social da Igreja ganha um traço eminentemente libertador, pois a própria realidade empobrecida, de pobres e oprimidos e das vítimas do sistema introduzem um novo conteúdo para o interior da Doutrina Social da Igreja: *a opção preferencial e solidária pelos pobres!* Puebla, assim, sinaliza que:

A contribuição da Igreja à libertação e promoção humana vem se concretizando num conjunto de orientações doutrinárias e critérios de ação que costumamos chamar ‘doutrina social da Igreja’, os quais têm sua fonte na Sagrada Escritura, na doutrina dos Santos Padres e dos grandes teólogos da Igreja e do Magistério, especialmente dos últimos papas. Como se evidencia desde sua origem, há neles elementos de validade permanente que se fundamentam numa antropologia nascida da própria mensagem de Cristo e nos valores perenes da ética cristã. Mas há também elementos que são alteráveis e respondem às condições próprias de cada país e de cada época (GS, Nota 1)”. (472).

Ora, Francisco ao estar em sintonia com o Concílio Vaticano II e com as Conferências do Episcopado Latino Americano (Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida), estes dois grandes eventos teológicos e, porque não dizer culturais, da metade do século passado, instaura um *giro lógico-filosófico-teológico-científico* na Doutrina Social da Igreja. A *LAUDATO SI'* é a consequência lógica da *EVANGILIUM GAUDIUM* e, por sua vez, aquela tem por consequência lógica por um lado a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *QUERIDA AMAZÔNIA* (2020) e a Carta Encíclica *FRATELLI TUTTI* – Sobre a fraternidade e a amizade social (2020). Assim, se se olha em conjunto todas estas obras conjuntamente com outros escritos de Francisco tem-se uma arquitetura inédita, onde as Ciências naturais, humanas, sociais, culturais e axiológicas (Lógica, Ética e Estética), a Filosofia, a Teologia e, a Espiritualidade e os Saberes dos Povos aborígenes, indígenas e dos movimentos populares se organizam enquanto uma arquitetura inédita, como já dito e, comportando dimensões teóricas e práticas com consequências e implicações em todas as dimensões da vida tanto humana e social quanto natural. Estas implicações se encontram fundamentalmente, no Capítulo V da *LAUDATO SI'* tais como: o diálogo sobre o meio ambiente na política internacional; o diálogo para novas políticas nacionais e locais; o diálogo e transparência nos processos decisórios; a política e economia em diálogo para a plenitude humana; as religiões no diálogo com as ciências; e, para todos estes diálogos, Francisco postula uma educação e uma espiritualidade ecológicas. O alcance destas proposições todas é de abrangência planetária e abarca a humanidade. Assim, diz Francisco: “Muitas coisas devem reajustar o próprio rumo, mas antes de tudo é a humanidade que precisa mudar. Falta a consciência de uma origem comum, de uma recíproca pertença e de um futuro partilhado por todos (...)”. (202). Desta maneira, pode-se dizer que a *Opera omnia* de Francisco tem alcance literário, filosófico, teológico, científico, pedagógico, de sapiência (sabedoria popular, aborígene, indígena) e, espiritual. Se muitos indagam sobre existir ou não uma teologia no ensinamento de Francisco, fica, mais do que evidente que em Francisco há uma arquitetura de pensamento que nenhum outro pontificado construiu. Aqui tem-se um edifício ímpar na história, desenvolvimento e evolução da Doutrina Social da Igreja. Com Francisco a Doutrina Social da Igreja se complexifica, ganha altura, largura e extensão e, parafraseando Francisco, o conjunto dos Saberes ganha e goza de uma *fraternidade* e *amizade* entre as diferentes áreas e campos que se constituem sempre em *abertura* e em *diálogo* com a realidade na totalidade de todas as coisas,

tudo isto porque a arquitetura de Francisco está informada pelo “frescor do sopro do Evangelho” como diz Piero Coda (2019, pág. 11) e, porque também, fundamentado em São Boaventura que “indica-nos, assim, o desafio de tentar ler a realidade em chave trinitária”. (239). Esta a razão pela qual Francisco incentiva e é simpático às pesquisas quando diz que:

“É preciso investir muito mais na pesquisa para se entender melhor o comportamento dos ecossistemas e analisar adequadamente as diferentes variáveis de impacto de qualquer modificação importante do meio ambiente. Visto que todas as criaturas estão interligadas, deve ser reconhecido com carinho e admiração o valor de cada uma, e todos nós, seres criados, precisamos uns dos outros. Cada território detém uma parte de responsabilidade no cuidado desta família, pelo que deve fazer um inventário cuidadoso das espécies que abriga a fim de desenvolver programas e estratégias de proteção, cuidando com particular solicitude das espécies em vias de extinção”. ( 42).

Desta maneira, parece que a proposição de Francisco para uma Ecologia Integral que comporta seu *humanismo libertador* porta uma visão planetária, pois tudo está interligado. Na *LAUDATO SI'* e na *FRATELLI TUTTI*, Francisco evoca Francisco de Assis que é um “modelo belo e motivador”. Pode-se evocar, então Francisco e também Clara. Francisco também evoca São Boaventura. Deste diz que: “(...) São Boaventura, seu discípulo, contava que ele, ‘enchendo-se da maior ternura ao considerar a origem comum de todas as coisas, dava a todas as criaturas – por mais desprezíveis que parecessem – o doce nome de irmãos e irmãs (...). (11). Mas também, Francisco evoca Santo Tomás. Assim diz: “O conjunto do universo, com as suas múltiplas relações, mostra melhor a riqueza inesgotável de Deus. Santo Tomás de Aquino sublinhava, sabiamente, que a multiplicidade e a variedade ‘provêm da intenção do primeiro agente’, o qual quis que ‘o que falta a cada coisa, para representar a bondade divina, seja suprido pelas outras’, pois a sua bondade ‘não pode ser convenientemente representada por uma só criatura’. Por isso, precisamos individuar a variedade das coisas nas suas múltiplas relações”. (86).

## REFERÊNCIAS

**BÍBLIA DE JERUSALÉM.** Nova Edição, revista e ampliada. 3ª. Impressão. São Paulo: Paulus, 2004.

BORGHESI, Massimo. **Jorge Mario Bergoglio: Uma biografia intelectual.** Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2018).

BORTOLETO, Edivaldo José. **Das Variações em torno do Anarquismo e do Marxismo: Um debate ainda necessário aos campos da Filosofia da Educação**. 39ª. Reunião Nacional da ANPED. Universidade Federal Fluminense, 20 a 24 de Outubro de 2019.

CAMUS, Albert. **O Mito de Sísifo**. 17ª. Edição. Rio de Janeiro - São Paulo: Editora Record, 2019.

CODA, Piero. **A Igreja é o Evangelho: Nas fontes da teologia do Papa Francisco**. Brasília: Edições da CNBB, 2019.

**CONCLUSÕES DE PUEBLA**. III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. 5ª. Edição. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

**CONCLUSÕES DE MEDELLÍN**. II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. 5ª. Edição. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica FRATELLI TUTTI**. Vaticano-Santa Sé: Libreria Editrice Vaticana, S/D.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal QUERIDA AMAZONIA**. São Paulo: Edições Paulinas, 2020.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal AMORIS LAETITIA** – Sobre o amor na família. Brasília: Edições CNBB, 2016.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica LAUDATO SI'** – Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Edições Paulinas, 2015.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica EVANGELII GAUDIUM** – A Alegria do Evangelho. São Paulo: Paulinas, 2013.

GESTEL, C. Van. **A Igreja e a Questão Social**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1956.

GUARDINI, Romano. **O Fim da Idade Moderna**. Lisboa-Portugal: Edições 70, 2000.

JOÃO XXIII, Papa. **Carta Encíclica PACEM IN TERRIS** – A Paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade. Vaticano-Santa Sé: Libreria Editrice Vaticana, S/D.

KRISTEVA, Julia. Um novo humanismo em dez princípios. **Revista IHU – ON LINE**. São Leopoldo-RS: Instituto Humanitas Unisinos, 30 de Outubro de 2011.

KLOPPENBURG, Frei Boaventura e VIER, Frei Frederico (Introdução e Coordenação). **Compêndio do Vaticano II** – Constituições – Decretos – Declarações. 16ª. Edição. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1983.

LEÃO XIII, Papa. **Carta Encíclica RERUM NOVARUM** – Sobre a condição dos operários. Vaticano-Santa Sé: Libreria Editrice Vaticana, S/D.

MERTON, Thomas. **Homem algum é uma ilha**. Campinas-SP: Verus Editora, 2003.

MONDIN, Battista. **Introdução à Filosofia** – Problemas – Sistemas – Autores – Obras. São Paulo: Paulus, 1980.

SCANONNE, Juan Carlos. **A Teologia do Povo**: Raízes teológicas do Papa Francisco. São Paulo: Edições Paulinas, 2019.

SCANONNE, Juan Carlos. **O Evangelho da Misericórdia em espírito de discernimento**: A Ética social do Papa Francisco. Brasília: Edições CNBB, 2019.

VÁRIOS. **Nosso Grande Segredo: Ensino Social da Igreja**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1993.

## Fraternita' ed etica della salute pubblica

Pasquale Di Mattia<sup>231</sup>

### Introduzione

Il ventesimo secolo ha visto succedersi molto velocemente delle trasformazioni socio-economiche, politiche, tecnologiche, mediche ed etiche che hanno coinvolto l'umanità ed anche il suo ambiente naturale.

La Salute Pubblica è stata influenzata da queste innovazioni generali che l'hanno spinta ad essere sempre più inclusiva nei suoi obiettivi.

Al giorno d'oggi, grazie anche allo sviluppo dell'epidemiologia e della bio-statistica, la Salute Pubblica si occupa non solo dell'andamento delle malattie, ma mira anche ad approfondirne le cause, realizza interventi istituzionali sulla popolazione per alleviarne il rischio di alcune patologie (istituzione delle leggi sull'inquinamento ambientale, di programmi di immunizzazione, di regolamentazione del fumo, di normative per la sicurezza negli ambienti di lavoro, per il contenimento delle pandemie, ecc.), abbraccia i vari programmi per la prevenzione primaria, secondaria, terziaria e per la promozione della salute.

L'Istituto della Medicina statunitense (IOM) nel 1988, nel rapporto sul futuro della Salute Pubblica,<sup>232</sup> l'ha definita come ciò che, come società, facciamo collettivamente per assicurare quelle condizioni che aiutino le persone ad essere in buona salute. Questa definizione ha dato risalto all'obbligo comune che noi tutti, come società, abbiamo, ed ha rafforzato la responsabilità che i governi e le Comunità hanno per la Salute Pubblica.

---

<sup>231</sup> Di Mattia Pasquale, Direzione Ospedale S. Elia, Caltanissetta; Specialista in Igiene e Medicina Preventiva (Catania, Italia); Specialista in Family Medicine and Primary Health Care (Pretoria, Sud Africa).

<sup>232</sup> Institute of Medicine, *The Future of Public Health*, National Academy Press, Washington D.C.1988, p.1.

Anche l'idea della promozione della salute si sta ulteriormente evolvendo, estendendo il suo raggio d'azione dai fattori di rischio e dai comportamenti dell'individuo, a problemi che riguardano tutta la popolazione, quali l'equa distribuzione dell'assistenza sanitaria ed anche del suo peso finanziario fra i vari gruppi sociali o le varie aree geografiche.

In questo ampliamento degli orizzonti della Salute Pubblica, quali possono essere i principi etici che ne possono ispirare le attività?

### **Etica della salute pubblica ed etica della medicina clinica**

Nei Paesi occidentali, i conflitti etici nell'ambito della Salute Pubblica erano minimi quando l'approccio paternalistico che ne ispirava gli interventi era culturalmente accettato dalla popolazione. Dalla seconda metà del ventesimo secolo l'autorevolezza della medicina e l'approccio paternalistico dei medici e dei funzionari di Salute Pubblica hanno cominciato ad essere messi in discussione a causa di alcuni fattori, quali la scoperta di nuove terapie e di nuove tecnologie, che ha enormemente aumentato le probabilità di cura ma anche il rischio di causare un danno; inoltre, la conoscenza in generale e, con essa, anche quella riguardante argomenti di carattere medico, si sono accresciute grandemente tra la gente comune grazie all'uso sempre più diffuso dei mass-media e di internet. Ancora, le esigenze individuali hanno guadagnato più terreno nella società, così che anche le politiche e le leggi governative si sono evolute verso la protezione del singolo, essendo ispirate dai diritti umani e dai principi di libertà e di autodeterminazione.

Tutto ciò ha aumentato in proporzione il campo di studi e di ricerca dell'etica applicata ai diversi e nuovi aspetti della medicina, nello sforzo di aggiornare il proprio codice alla nuova realtà, anche in riferimento al rapporto medico-paziente e alle nuove frontiere della bioetica che include, tra l'altro, anche problemi come l'aborto, la medicina palliativa, l'eutanasia, la procreazione assistita, etc.

La pratica clinica ha trovato un punto di riferimento forte nell'approccio incentrato sul paziente, fornendo così ai medici delle linee guida ben chiare, basate su quattro principi: perseguire il bene dei pazienti, non-nuocere (non recare danno), autonomia

(rispetto per il paziente e per il suo diritto di decidere su ciò che lo riguarda), giustizia (intesa come distribuzione equa di benefici).<sup>233</sup>

Questi principi negli ultimi decenni hanno anche influenzato fortemente le decisioni in Salute Pubblica, per il fatto che, anche se dirette all'intera popolazione, le sue attività interagiscono con le singole persone. Tuttavia, la Salute Pubblica, pur non trascurando i diritti, gli interessi e la libertà della singola persona, guarda, come suo specifico compito, al benessere dell'intera popolazione, e dunque considera le varie problematiche secondo un punto di vista diverso da quello della pratica clinica e della bioetica<sup>234</sup>. È possibile, quindi, applicare nei due diversi ambiti (pratica clinica e salute pubblica) gli stessi principi?

### **Conflitti etici nei programmi di salute pubblica**

Prendiamo, per esempio, il principio del “**non-nuocere**”.

Se il punto di riferimento è un individuo, può essere (in qualche modo) facile capire che cosa può nuocergli e, di conseguenza, cosa fare per evitare un danno. Nel caso di una politica che ha come obiettivo la popolazione intera, diventa molto più difficile (se non impossibile) conoscere che cosa può nuocere a ciascun individuo; anche se un certo grado di danno può essere previsto da un punto di vista obiettivo, ci sono molti modi in cui un individuo può essere danneggiato, e ciò non può essere né evitato né prevenuto se un intervento deve essere effettuato a livello della popolazione.

Di conseguenza, nell'ambito della Salute Pubblica il principio del “non-nuocere” può essere forse applicato nel senso di fare il meno danno possibile al minor numero possibile di individui.

Se prendiamo poi il principio di “**autonomia**”, le cose si complicano di tanto.

Un pilastro molto forte su cui esso si basa è il “Saggio sulla libertà”, del filosofo del diciannovesimo secolo John Stuart Mill, secondo cui «... [l'individuo] Non lo si può costringere a fare o non fare qualcosa perché è meglio per lui, perché lo renderà più felice, perché, nell'opinione altrui, è opportuno o perfino giusto. Questi sono buoni motivi per discutere, protestare, persuaderlo o supplicarlo, ma non per costringerlo o

---

<sup>233</sup> Di Mattia P. Ethics in Clinical Medicine. In: Kirch W, ed. Encyclopedia of Public Health. New York: Springer, 2008. p. 393-396.

<sup>234</sup> Cfr. O. O'Neill, *Public Health or Clinical Ethics: Thinking beyond Borders*, Ethics & International Affairs 2002 16 (2), pp. 35-45.



per punirlo in alcun modo nel caso si comporti diversamente. Perché la costrizione o la punizione siano giustificate, l'azione da cui si desidera distoglierlo deve essere intesa a causare danno a qualcun altro. Il solo aspetto della propria condotta di cui ciascuno deve rendere conto alla società è quello riguardante gli altri: per l'aspetto che riguarda soltanto lui, la sua indipendenza è, di diritto, assoluta. Su se stesso, sulla sua mente e sul suo corpo, l'individuo è sovrano.»<sup>235</sup>

Ora, mentre nel rapporto medico-paziente questo principio è riconosciuto, nell'etica della Salute Pubblica diventa, invece, una delle radici del conflitto fra libertà individuale e bene comune, conflitto che ritroviamo nella maggior parte dei programmi: da quelli di controllo delle malattie infettive a quelli di prevenzione delle malattie, da quelli di promozione della salute a quelli di ricerca scientifica.

Alcuni di questi interventi, in effetti, vengono accettati più facilmente dal singolo, in quanto si capisce che per essere efficaci devono essere obbligatori ed universali; per esempio, delle norme devono essere necessariamente imposte per assicurare la qualità dei beni comuni (quali l'acqua, l'aria, gli alimenti), la sicurezza dei sistemi di smaltimento dei rifiuti, delle strade e delle costruzioni, la salvaguardia dell'ambiente e degli esseri umani da danni causati dalle centinaia di prodotti chimici.

Le cose cambiano quando gli interventi di Salute Pubblica interferiscono direttamente con le scelte dell'individuo. In questi casi il problema che si pone, appunto, è quello del rispetto della libertà della persona.

Guardiamo più da vicino, a mo' di esempio, a qualche caso specifico.

I programmi di **controllo delle malattie infettive** comprendono le vaccinazioni, lo *screening* per la malattia, gli osservatori, la notifica (che include il nome del malato), la ricerca dei contatti, il monitoraggio della terapia, l'isolamento<sup>236</sup> e la quarantena<sup>237</sup>.

La vaccinazione per i bambini per alcune malattie contagiose è stata resa obbligatoria in molti Paesi, determinando una riduzione significativa della loro incidenza.

In alcuni casi si sono fatte eccezioni per motivi religiosi o filosofici che hanno coinvolto un numero molto limitato di soggetti; tuttavia, hanno posto il quesito etico riguardo il

---

<sup>235</sup> J. S. Mill, *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 1993, p.1.

<sup>236</sup> Isolamento: la separazione degli individui contagiosi dal resto della Comunità

<sup>237</sup> Quarantena: la limitazione delle attività degli individui in buona salute che sono stati esposti ad una malattia infettiva

diritto dei genitori ad esporre ad un certo rischio, a causa delle loro credenze, sia i loro figli, sia coloro che avrebbero potuto essere infettati dai loro bambini nel caso questi si fossero ammalati.

Con la diminuzione di alcune malattie contagiose, viene ora molto in luce il problema degli effetti collaterali dei vaccini: quando molti bambini morivano a causa di una determinata malattia, era accettato facilmente che alcuni manifestassero effetti collaterali; una volta che ci sono pochi casi della malattia, coloro che manifestano gli effetti collaterali saltano più agli occhi, quindi ci sono sempre più genitori che rifiutano di far vaccinare i loro figli a causa del timore di un eventuale danno.

Il problema etico in questi casi è costituito da quella che è chiamata “immunità del gregge”: questa consiste nel fatto che l'immunizzazione implica sì un beneficio diretto al bambino specifico, ma anche un beneficio indiretto a coloro i quali, nella Comunità, rimangono non immunizzati, in quanto essi si avvantaggiano dell'immunizzazione dei vaccinati.

Un principio che può aiutare in questa istanza ad armonizzare il diritto del singolo con il bene comune è quello di “giustizia”, intesa non solo come giusta distribuzione dei benefici ma anche dei rischi.

L'*isolamento* e la *quarantena* rappresentano un esempio tipico di coercizione nei programmi di controllo delle malattie infettive, in quanto vengono applicati in nome del bene comune. Nella maggior parte dei casi, comunque, nonostante i diritti dell'individuo venivano violati, quegli interventi erano accettati, anche perché, in genere, il decorso della malattia e la prognosi erano conosciuti. Un altro fattore che ha sostenuto questo genere di interventi, è il fatto che essi sono sostenuti anche dal così detto “principio del danno” enunciato dallo stesso Mill nel suo *Saggio sulla libertà*, al quale si è già accennato. In esso egli dichiara che «...il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri»<sup>238</sup>.

Le cose, però, si sono presentate in modo molto diverso sin dall'inizio nel caso dell'epidemia di HIV/AIDS (virus di immunodeficienza umana – sindrome da immunodeficienza acquisita), a causa di due sue caratteristiche principali. La prima:

---

<sup>238</sup> J. S. Mill, *Saggio sulla libertà*, cit., p.1.

HIV/AIDS si presenta come malattia potenzialmente mortale, con un periodo latente di incubazione, durante il quale il/la compagna, la comunità in generale e, perfino, la persona infettata, non sono a conoscenza del rischio; la seconda: sin dall'inizio HIV/AIDS è stata associata a diversi comportamenti sessuali collegati a stigma sociale molto forte.<sup>239</sup>

Presto si pose un dilemma etico molto drammatico: seguire la tradizionale notifica di ogni caso avrebbe permesso ai funzionari di Salute Pubblica di identificare gli individui infettati e di educarli per impedire ulteriore trasmissione dell'infezione, ed al tempo stesso, avrebbe consentito di controllare l'incidenza e la prevalenza dell'infezione; gli antagonisti del sistema di notifica sostenevano, però, che l'ostilità e l'isterismo sociale correlato all'AIDS avrebbero condotto ad un cambiamento delle norme sulla *privacy*, che avrebbe consentito una breccia nella riservatezza, con gravi conseguenze per quelli i cui nomi fossero apparsi nei registri, in termini di perdita di lavoro, della loro casa e, forse, anche della loro libertà.

Come, allora, proteggere la libertà e la segretezza individuali ed allo stesso tempo il partner o altri membri della comunità dall'essere infettati?

Le già forti organizzazioni gay hanno condizionato la decisione degli operatori di Salute Pubblica sul modo di gestire l'epidemia di HIV/AIDS, incorniciando l'intera problematica nella prospettiva dei diritti dell'uomo. Così, l'HIV/AIDS da argomento di Salute Pubblica, si trasformò in una problematica più complessa, coinvolgente aspetti non solo sanitari, ma anche sociali, morali, politici.

Per la prima volta fu promosso un nuovo approccio "eccezionalista" ad una epidemia di malattia contagiosa, che rifiutava le misure coercitive, e puntava sull'educazione sanitaria per cambiare il comportamento, e sul test volontario, seguendo la convinzione che nessuna politica di Salute Pubblica che violi i diritti degli individui avrebbe potuto essere efficace nel controllo della diffusione dell'HIV.

Sta di fatto che l'aver protetto il singolo, in questo caso, ha voluto dire moltiplicare l'esposizione ai contatti, con le conseguenze mortali che ben conosciamo, soprattutto nei Paesi non sviluppati, dove le terapie non sono state, e a volte ancora non sono, alla portata di tutti.

---

<sup>239</sup> P. Di Mattia, *I will come again with my partner*, SA Fam Pract 2001 23(4), pp. 7-10.

Un altro contesto che ha nuovamente messo in luce il dilemma “libertà dell’individuo contro bene comune” è stato quello della pandemia Covid-19, che ha indotto alcuni governi ad istituire l’obbligo dell’isolamento e della quarantena di massa col così detto “lockdown”.

Un altro campo molto discusso è quello della **prevenzione primaria** che, tra l’altro, riguarda i cambiamenti degli stili di vita dannosi alla salute della persona.

La questione etica in questi casi è: in che misura il Governo può regolare, limitare o addirittura proibire dei comportamenti che conducono alla morbilità ed alla mortalità?

Secondo Mill, come già si è detto, non si può costringere l’individuo a fare o non fare qualcosa in vista del suo bene; non si può, ad esempio, proibire di fumare. Che ruolo, allora, il governo dovrebbe svolgere, nell’invitare i cittadini a rinunciare alle loro piacevoli ma nocive abitudini?

Molti credono che il governo dovrebbe esercitare raramente i suoi poteri coercitivi, sia perché sono inefficaci, sia perché si impongono sull’autonomia, la privacy e la libertà dell’individuo.

Nei decenni passati, la responsabilità del singolo sulla propria salute spesso è stata sommersa dai diversi diritti di cui l’individuo ha richiesto la garanzia da parte delle istituzioni pubbliche e private. Attualmente la sensibilità è in parte cambiata, perché le prove scientifiche delle conseguenze negative di certe abitudini e stili di vita, sia sulla salute dell’individuo che della popolazione, hanno introdotto, accanto all’idea del diritto alla salute, quella del dovere di conservare la propria salute.

Su quale criterio, allora, le Istituzioni possono stabilire se intervenire per proteggere la salute e la sicurezza pubblica quando farlo intacca l’interesse personale o economico del singolo, ma anche ne sottovaluta la libertà e la responsabilità? E come evitare che il Governo possa imporre sempre più limiti alla libertà individuale in nome del bene comune?

In questi casi si potrebbe dire, citando Mill, che «su se stesso, sulla sua mente e sul suo corpo, l’individuo è sovrano»; tuttavia, è anche vero che, se ci rifacciamo al “principio del danno” sopra menzionato, come “danno” non bisogna solo considerare quello fisico, ma anche il peso finanziario sulla società dovuto alle prestazioni sanitarie

necessarie per le malattie che ne conseguono, e questo giustifica l'applicazione di detto principio in questo ambito.

Dopo tutto, in una società altamente integrata, quale azione di un determinato individuo non ha un effetto sull'intera Comunità? Ma su questo aspetto torneremo dopo.

Un accenno occorre fare qui alle ***campagne di promozione della salute*** che mirano a scoraggiare alcune abitudini legate a morbilità e mortalità ed a promuoverne altre più salutari. Esse forniscono all'individuo delle informazioni che possono aumentare la cognizione di causa delle sue libere scelte e quindi la sua autodeterminazione.<sup>240</sup>

In questo senso potrebbe sembrare che tali campagne siano prive di problematiche di natura etica, ma ad uno sguardo più approfondito non è così. Infatti, il focalizzare un eventuale pericolo legato a certe abitudini, se da un lato incoraggia ad evitarle, dall'altro presenta un'immagine negativa di coloro che hanno invece contratto una data malattia, generando uno stigma sociale nei loro confronti. Puntare a mettere in luce la responsabilità dell'individuo nel contrarre una determinata patologia, può portare ad imputarne a lui ed al suo comportamento il maggior peso, senza tenere in considerazione tutti quei fattori socio-economici che possono influire sulle sue azioni. Si deve inoltre tenere in conto che, a forza di inondare l'opinione pubblica con messaggi che esaltano lo stato di salute, si può rischiare di creare una mentalità per cui chi non è in salute ha qualcosa in meno, ha meno valore nella società, venendo, quindi, a sminuire l'incommensurabile valore umano e spirituale della sofferenza. Se poi ci sono dei gruppi che credono nel valore punitivo della malattia e del dolore, allora si può anche mettere in cattiva luce chi è affetto da una data patologia, segno e conseguenza visibile di un suo comportamento negativo.

Il messaggio che si sceglie di far passare deve essere comprensibile al pubblico. Per questo, in primo luogo, dev'essere semplice, per poter arrivare a chi ha un basso grado di istruzione; sappiamo però che l'eccessiva semplificazione porta chi ha un grado elevato di istruzione ad ignorare messaggi e materiale che non sono ritenuti al proprio livello. Inoltre, il messaggio dovrebbe essere ispirato alla cultura della popolazione di

---

<sup>240</sup> N. Guttman, C.T. Salmon, *Guilt, Fear, Stigma And Knowledge Gaps: Ethical Issues In Public Health Communication Interventions*, *Bioethics* 2004 (18) Number 6, pp. 531-552.

riferimento, cosa sempre più difficile in una società multi-etnica e multi-culturale come la nostra.

Quest'ultimo aspetto pone, tra l'altro, il quesito se i messaggi di promozione della salute debbano rispettare o, invece, sfidare le norme culturali che sembrano scontrarsi con i valori occidentali comunemente condivisi o persino con i diritti dell'uomo.

Il principio di “*autonomia*” insieme a quello di “*giustizia*” impregna fortemente anche tutto l'ambito della qualità dei servizi. Basti pensare alla primaria importanza acquisita, nel rapporto tra erogatori di servizi e utenti, la carta dei servizi, l'ufficio relazioni col pubblico, l'ufficio reclami, la soddisfazione del cliente.

C'è da dire, però, che spesso il diritto di libera scelta dell'utente porta a degli abusi con l'aumento della richiesta di servizi non necessari e conseguenti lunghe liste d'attesa, del tutto irragionevoli nei casi che necessitano veramente della prestazione. Ecco che allora, anche in questo caso, un approccio da un punto di vista di Salute Pubblica deve considerare non solo l'autodeterminazione dell'individuo e l'equa distribuzione dei servizi, ma anche l'equa distribuzione delle risorse e l'equa distribuzione dei costi, per cui al significato classico di “*giustizia*”, bisognerebbe aggiungere, in questo contesto, la capacità dell'individuo di assumersi le proprie responsabilità per la propria salute ed anche per i costi dell'assistenza sanitaria quando necessaria.

Il concetto di giustizia così inteso implica un lavoro d'informazione (obiettiva e disinteressata) da parte degli erogatori dei servizi agli utenti riguardo la disponibilità, l'appropriatezza ed il costo delle varie prestazioni.

### **Quale principio per l'etica della salute pubblica?**

Allora, *privacy* o notifica? Obbligo di non fumare, di portare il casco, di mettere le cinture di sicurezza, di portare la mascherina, di limitare le attività sociali in periodi di pandemia, o libertà dell'individuo? Autodeterminazione o imposizione di stili di vita corretti? Rispetto delle scelte del singolo o bene comune?

Come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, non è sempre facile definire quali principi etici devono ispirare le attività della Salute Pubblica.

Perdipiù, negli ambiti di cui abbiamo parlato entrano in gioco anche i principi morali ed i valori che influenzano le scelte e le azioni personali e che possono trovare la loro giustificazione nella fede religiosa, o nella coscienza, o nella razionalità dell'individuo.

Allo stesso tempo, nel campo della Salute Pubblica vengono coinvolte varie classi di professionisti: politici, avvocati, operatori di vari settori governativi, rappresentanti del pubblico, gruppi sociali, ecc.; ciascuno di essi col proprio approccio, col proprio modo di vedere, i propri punti di riferimento che riguardano non solo la coscienza personale, ma anche aspetti sociali e istituzionali.

Nella Salute Pubblica, poi, convergono varie teorie politiche e morali, a volte sovrapponendosi, a volte contendendo tra esse: liberalismo, utilitarismo, comunitarismo, soggettivismo, relativismo, assolutismo.<sup>241</sup> Ciascuna di queste prospettive ha degli aspetti positivi, benché nessuna di esse possa essere usata come punto di partenza assoluto per l'etica della Salute Pubblica. La risposta alla domanda iniziale non sta, quindi, esclusivamente nell'uno o nell'altro approccio, anche perché gli interrogativi che ci stiamo ponendo affondano le loro radici nella storia dell'umanità e, seppure in forma diversa, coinvolgono sia la coscienza delle persone che la responsabilità delle istituzioni.<sup>242</sup>

All'inizio, infatti, l'uomo primitivo è stato costretto a sottostare ad alcuni obblighi sociali per rimanere nel gruppo in cui era nato, per sopravvivere, poiché non c'era vita fuori dal clan. La filosofia greca – parlando in riferimento all'Occidente - ha portato una nuova comprensione dell'uomo, sottolineando il valore della singola persona e, allo stesso tempo, il conflitto fra il suo bisogno di appartenere ad un gruppo e quello di essere riconosciuto come individuo con delle caratteristiche specifiche.

Purtroppo, finora la storia ha mostrato come in nome del bene comune siano state consumate delle atrocità contro la libertà individuale e la dignità della persona; e come, d'altra parte, in nome di diversi diritti umani la società sia stata a volte considerata dall'individuo come un sistema finalizzato all'adempimento dei suoi propri bisogni ed aspettative, portandolo, così, a guardare solo a se stesso a danno degli altri e della collettività.

All'alba del terzo millennio, quindi, una nuova etica della Salute Pubblica può soltanto essere il risultato dell'evoluzione del rapporto fra la persona e la società. Ma visto che

---

<sup>241</sup> Di Mattia P. Ethics. In: Kirch W, ed. Encyclopedia of Public Health. New York: Springer, 2008. p. 371-383.

<sup>242</sup> cfr P. A. Cavaleri, *Vivere con l'altro-per una cultura della relazione*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 57-66.

i quattro principi su cui si basa il rapporto medico-paziente non possono essere applicati alla Salute Pubblica, quale potrebbe essere un principio che potesse dare una forte spinta in questo senso?

Una forte innovazione in questo dibattito viene apportata dal concetto di promozione della salute<sup>243</sup>, che non solo focalizza l'attenzione sui fattori di rischio e i comportamenti dell'individuo, ma anche sulle condizioni di vita che lo influenzano. Di conseguenza, si è cominciato a parlare di "determinanti socio-sanitari della salute"<sup>244</sup>, avendo identificato nella povertà, nella qualità dell'ambiente di vita e di lavoro, nell'istruzione, nel livello sociale, nel benessere economico in generale, dei fattori che hanno un'influenza importante sia sulla salute dei singoli e dei gruppi sia anche sulla richiesta di servizi sanitari. Il tanto discusso divario tra Nord e Sud, ad esempio, da questo punto di vista non è solo dovuto ad una disuguaglianza di risorse strutturali e tecnico-professionali, ma anche ad una disuguaglianza della domanda, che tanto dipende dalle differenze della struttura demografica, sociale ed economica della popolazione.

In questa prospettiva, la promozione della salute supera la mera proposta di modelli di vita più sani, per aspirare al benessere fisico, mentale e sociale della persona. La salute è vista, dunque, non più come fine a se stessa ma come risorsa di vita quotidiana, come un bene essenziale per lo sviluppo sociale, economico e personale, come un servizio per la comunità: un concetto positivo, che va al di là delle sole capacità fisiche e che include la possibilità di compiere scelte adeguate per quanto concerne la propria salute.

Gli orizzonti aperti da questa nuova visione sono ampi, innovativi e per certi aspetti rivoluzionari, perché hanno evidenziato che per la loro realizzazione è necessario non solo l'iniziativa, la buona volontà e l'impegno del singolo, ma anche e, a volte, soprattutto il coordinamento dell'azione di tutti gli organismi interessati: i governi, i settori sanitari, sociali ed economici, le organizzazioni non governative, le autorità locali, l'industria e i mezzi di comunicazione.

---

<sup>243</sup> *The Ottawa Charter for Health Promotion*. First International Conference on Health Promotion, Ottawa, 21 November 1986.

Vedi sito <http://www.who.int/healthpromotion/conferences/previous/ottawa/en/>.

<sup>244</sup> Cfr WHO Commission on social determinants of health, *Closing the gap in a generation -Health equity through action on the social determinants of health*, WHO 2008.

Vedi sito [http://www.who.int/social\\_determinants/final\\_report/en/index.html](http://www.who.int/social_determinants/final_report/en/index.html).



Nel momento in cui la società provvederà a creare le condizioni necessarie affinché la persona possa veramente sperimentare un benessere globale, questa più facilmente scoprirà, a sua volta, che la società non esiste solo per ricevere i dovuti benefici, e più facilmente rinuncerà a parte del suo egoismo, sacrificando un certo grado di indipendenza per il raggiungimento di obiettivi comuni. In questo approccio, però, il fulcro attorno al quale ruota il tutto è la capacità delle Istituzioni di creare quelle condizioni di benessere, il che non sempre, purtroppo, avviene.

Un aspetto a parer mio molto importante in questo processo evolutivo del rapporto persona-società è stato messo in luce dagli sconvolgenti fenomeni che hanno caratterizzato la fine del ventesimo secolo, per come si diceva all'inizio: la globalizzazione, l'esplosione dei mass media e dell'industrializzazione, i conflitti internazionali e anche locali, e, per andare più nello specifico della salute pubblica, le stesse pandemie, hanno aumentato nella percezione comune la consapevolezza dell'interdipendenza che lega tra loro le persone, i popoli, gli Stati. Dicevamo prima che in una società altamente integrata, ogni azione di un determinato individuo ha in un modo o nell'altro un effetto sull'intera Comunità, sia nel positivo che nel negativo. Lo stesso abbiamo visto tra le nazioni: il crollo di un sistema economico in una nazione ha avuto ripercussioni su tutti gli altri stati; così come pure lo sviluppo di una data area.

L'interdipendenza così come l'abbiamo sperimentata, però, a volte è stata intesa solo come rapporto di connessione reciproca fra due realtà che si condizionano a vicenda, quasi da essere subita passivamente; tale visione è molto superficiale, in quanto l'interdipendenza non è solo il risultato di forze economiche impersonali e incontrollabili; essa ci esprime un rapporto fra i singoli, fra i gruppi e fra gli Stati, che deve essere caratterizzato dal rispetto reciproco, dalla comprensione vicendevole, dal saper far posto gli uni e gli altri alle difficoltà, ai problemi e alle realtà altrui, all'accoglienza dei rispettivi doni; e questo sia a livello dei singoli individui, così come dei gruppi sociali e delle nazioni, etc.

L'interdipendenza implica, proprio perché "mutua dipendenza", che l'affermazione della mia identità non può avvenire né per difesa, né per opposizione, ma si raggiunge attraverso la comunione: delle risorse, delle virtù civiche, delle caratteristiche culturali, delle esperienze politico-istituzionali. Essa comporta, quindi, la scelta del dialogo e della condivisione. In pratica, l'interdipendenza così intesa ci spinge a vivere come tra fratelli veri. E questo è il punto chiave: se l'interdipendenza è l'esperienza che

continuamente facciamo, più o meno coscientemente, la fraternità è quell principio che ci permette di viverla nella sua dimensione più completa e, pertanto, è quel principio che può aiutarmi a rinunciare a qualcosa di mio per il bene dei fratelli, per il bene comune, per la Salute Pubblica.

La fraternità, senza negare il diritto di ciascuna persona di decidere su tutto ciò che la riguarda, serve a correggere una prospettiva eccessivamente individualistica dell'uomo di oggi, che è in antitesi con la vera natura degli esseri umani, di per sé portata alla socialità, e ad accrescere nei singoli il senso del dovere non solo di custodire la propria salute ma anche quella degli altri, di utilizzare al meglio le risorse comuni, di evitare gli sprechi.

**Involucramiento parental, ciclo vital y neurodesarrollo de Niños, Niñas y Adolescentes, bases para un hoy y mañana más fraternos**

**Envolvimento dos pais, ciclo de vida e o neurodesenvolvimento de Meninos, Meninas e Adolescentes, bases para um hoje e amanhã mais fraterno**

**Parental involvement, life cycle and neurodevelopment of Boys, Girls and Adolescents, bases for a more fraternal today and tomorrow**

Marcelo Alfredo Villalón Calderón / mavillal@uchile.cl<sup>245</sup>

Catalina Cecilia Poblete Achondo / doctorapoblete@gmail.com<sup>246</sup>

Fabiola Andrea Werlinger Cruces / fwerlinger@med.uchile.cl<sup>247</sup>

En nuestro que hacer como médicos especialistas, en psiquiatría infantil y salud colectiva, nos ha tocado recorrer el país de Chile abordando la temática de cómo promover el desarrollo y así prevenir conductas de riesgo en Niños, Niñas y Adolescentes (NNA).

En todo el período del ciclo vital parece importante rescatar algunos aportes que desde la neurociencia permiten enfocarnos en el por qué hoy día es esta temática relevante y por qué tenemos que como adultos conocer ciertas premisas para que logremos ser promotores de un desarrollo pleno de nuestros NNA. Se sabe que desde que estamos gestando hasta los 21 años<sup>248</sup> custodiar el proceso de neurodesarrollo disminuye las

---

<sup>245</sup> Profesor Universitario. Ex asesor y consultor del Ministerio de Salud de Chile. Médico Cirujano, Especialista en Salud Pública, Magister y PhD en Salud Pública. Universidad de Chile. Facultad de Medicina. Escuela de Salud Pública.

<sup>246</sup> Médico Cirujano Universidad de Chile. Psiquiatra de niños y adolescentes Universidad de Chile. Diplomada en Ética Clínica Pontificia Universidad Católica de Chile. Ex Asesora a nivel nacional, SENDA, Ministerio del Interior de Chile.

<sup>247</sup> Académico, Facultad de Medicina y Odontología de la Universidad de Chile. Médico Veterinario, Magister en Salud Pública, U. de Chile. Doctor en Metodología de la Investigación Biomédica y Salud Pública©, Universidad Autónoma de Barcelona, España.

<sup>248</sup> En Chile se es mayor de edad a los 18 años, pero en esta temática se trata de mirar con una proyección algo mayor y se habla hasta los 21 años, dadas las ventajas que la custodia del neurodesarrollo ha demostrado tener.

probabilidades de mermar habilidades que se están todavía configurando. Un ejemplo de esto son los estudios de la doctora Nora Volkow y su equipo que han evidenciado que retrasar la edad de inicio de consumo de sustancias (alcohol y otras drogas) permite evitar un cambio a nivel estructural de poda y/o mielinización de distintas áreas del cerebro, lo que está ligado directamente con disminuir la probabilidad de una adicción en la adultez<sup>1-7</sup>.

Entonces, a partir del neurodesarrollo, nos damos cuenta que el hecho de proteger, no sólo de las drogas sino también de eventos vitales estresantes, incluidas vulneraciones asociadas a pobreza<sup>8-10</sup>, lo que estamos haciendo es que el cerebro de nuestros NNA tengan su tiempo de resguardo para un desarrollo pleno de sus potencialidades. Es aquí donde se vuelve importante reconocer el ciclo vital, donde cada etapa tiene características particulares y es relevante que los adultos las conozcamos para que el acompañar sea más eficiente. Así, por ejemplo, en la etapa *preescolar* los estudios de la psicóloga chilena Neva Milicic, en relación a la Alfabetización Emocional<sup>11</sup>. Que significa en lo concreto y en simple que el NN pueda ponerle nombre a sus emociones, las reconozca, sepa también, por qué le pusieron el nombre que tiene, por qué pertenece al Movimiento Católico de la Obra de María junto a su familia o por qué le gusta comer porotos con riendas (plato típico chileno). Se trata, de conocimientos simples narrados por el adulto (padre, madre, tíos, abuelas) que acompañan a ese NN, y que hoy se sabe que son un cúmulo de narraciones que les permitirán proyectar la posibilidad en la adolescencia de lograr una identidad. Relatos que resultan esenciales para que en la etapa escolar se alcancen capacidades de resiliencia, pues los NNA han recogido elementos de cómo los adultos que le rodean han sido capaces de sortear momentos de adversidad.

Pensemos en otro aspecto, la empatía, que es tan importante para luego en una etapa adulta plantearnos ante otro adulto, reconocer mi yo y el del otro y no terminar ejerciendo actos abusivos resultado de no considerar al otro como a uno mismo<sup>12</sup>. Esa empatía que, si se desarrolla, brinda la capacidad de reconocer que existen “otros”, también comienza con el ejercicio que el adulto realiza con el NN preescolar, tan sencillo como “levantar la pera”. Significa que el preescolar mire hacia el horizonte, y en ese acto, se percate que existen otros NN, ejercicio que luego hay que seguir

trabajando en la etapa escolar y en la etapa adolescente para que se asimile como una capacidad aprendida, logrando ese aprecio adecuado por “lo humano”.

Hemos dado algunas luces de que este proceso de ciclo vital es más pleno cuando hay adultos que acompañan a los NNA. Este acompañamiento, que se conoce también como Parentalidad Positiva o Involucramiento Parental<sup>13,14</sup>, se refiere a cómo yo en mi rol de adulto reconociendo a ese NNA como sujeto de derecho (con el derecho primario a ser cuidado, respetado, acompañado), como un legítimo otro y en pleno proceso de Neurodesarrollo, cuidado. Pero no sólo cuidado yo. Lo hago también como parte de una comunidad de adultos que compartimos el propósito de promover las mejores condiciones para el desarrollo de las nuevas generaciones.

Ese colectivo donde un NNA es considerado por cada adulto como su “propio hijo”, al estilo africano “para educar a un NNA hace falta una tribu”<sup>15</sup>, se configura así como un espacio de fraternidad. Esto es, una realidad que plasma valores de reciprocidad y vinculación significativa respecto del bien del otro a nivel personal y comunitario, independientemente de nuestra diversidad (edad, nacionalidad u otra condición).

Una de las mejores y más actuales demostraciones de la eficacia de la aproximación descrita respecto de los beneficios para los NNA y la comunidad entera, es el logro de Islandia en disminuir los consumos de sustancias entre NNA con premisas tan básicas como aumentar el tiempo que los NNA pasan con sus familias y que los espacios de ocio sean estructurados, supervisados y acompañados por un adulto<sup>16-18</sup>.

Hemos tomado el ejemplo de Islandia en relación a los consumos de sustancias, pero hoy día existe evidencia que ese rol del adulto mediando la situación de estrés de un NNA (actuando como buffer), ha podido determinar que esa situación vivida no se convierta en un posible estrés tóxico, y por ende, protege de los daños que éste implica en las distintas dimensiones de la salud a lo largo de toda la vida<sup>19-26</sup>.

En esta interacción entre los adultos y los NNA, un tema relevante, dada la dificultad que se describe en los adultos de visualizar el establecimiento de límites como manifestación de cuidado<sup>13-14</sup> (y no como castigo, como a veces en nuestra cultura latinoamericana se interpreta) es que creemos importante ilustrar sobre cómo

ejercerlos, según cada fase del ciclo vital. En un preescolar y escolar, estos límites son puestos desde el adulto. ¿Con qué fin? Se ha demostrado por ejemplo que los límites a esta edad disminuyen las inseguridades y los síntomas ansiosos entre otros beneficios. Ahora bien, en la etapa de adolescencia, esa forma de poner límites cambia. Se debe ajustar y aparece la importancia de “acordar” entre el adolescente y su adulto responsable. ¿Por qué es tan importante este cambio de implementación, de mirada respecto a la postura de límites? En esta etapa del desarrollo (adolescencia), el límite no sólo sirve para securizarle, sino para promover el “valor de la palabra” en el adolescente (ejercicio indirecto de fraternidad), entonces al estar “acordado” (origen etimológico, poner el corazón en común), el adolescente no sólo responde a ese yo externo (la figura adulta), que le pone límite sino a su propio yo interno pues ha puesto de él para llegar a acordar ese límite y entonces al transgredirlo (que es esperable en esta etapa), también tiene que nuevamente restablecer ese vínculo con el adulto y reelaborar el valor de su propia palabra para seguir funcionando en una dinámica familiar sana.

A modo de recomendación general y sintética, como nos sugiere y enseña Diego Salazar<sup>27</sup>, en un desarrollo sano de un NNA, se requieren pocos NO, pero muy claros y precisos; aparejados de muchos SI, donde el adolescente se expresa y logra vincularse y encuentra pares<sup>28-30</sup>, ejercicio básico para su desarrollo integral.

Una forma de concretar las consideraciones realizadas hasta aquí puede ser en torno a un plan o programa formativo de una comunidad humana. Es lo que nos permitimos como segunda parte de nuestra presente comunicación. A continuación, ofrecemos un ejemplo real de un proyecto formativo que ha aplicado las premisas teórico-prácticas aquí reseñadas.

El proyecto formativo de los chicos por el mundo unido (ChxMU) en Chile tiene como propósito contribuir “al mundo unido”. Esto es, a propiciar condiciones para que las nuevas generaciones tengan impresas en sus acciones y valores, un estilo de vida y formas de establecer relaciones con los demás que acrecienten la proximidad, busquen y contribuyan a la fraternidad.

Son dos las estrategias principales. La primera, generar espacios para que cada NNA que participa de espacios de encuentro de chicos por el mundo unido experimente la fraternidad, fortaleciendo simultáneamente el cultivo de la autonomía (agencia). La segunda, se asocia a la relación con sus padres y tutores, primeros involucrados como se ha señalado previamente, en su proceso de desarrollo y con quienes se busca desplegar una relación suficiente y funcional.

El proyecto contempla el desarrollo de un ciclo desde los 13 a los 17 años de edad, con al menos 2 momentos de encuentro cada año: los campamentos de enero y julio. Se trata de espacios en que, luego de diseñados en conjunto entre ellos y el equipo de adultos que les acompañamos, durante 3 a 5 días desarrollamos actividades formativas, recreativas, reflexivas y de servicio que promueven su desarrollo de acuerdo con la visión y misión institucional del Movimiento de los Focolares.

Para llegar a este proyecto se realiza una articulación con los procesos formativos previos y posteriores, con el fin de darle una continuidad a este periodo del ciclo vital. En los ambientes formativos de ChxMU se cautela el ser sujeto de derecho de cada NNA y se fomenta una cultura fraterna. Teniendo en consideración que, para evitar las posibilidades de malas prácticas y abusos (incluyendo el abuso de poder, de conciencia y sexual) se adoptan un conjunto de medidas, entre las cuales destacamos:

- Al inicio de cada año se solicita un consentimiento escrito firmado por el adulto responsable.
- Se cautela un estándar de 1 adulto por cada 4 NNA, siendo el mínimo de dos adultos que deben ser una mujer y un varón.
- Desde el punto de vista de los contenidos, se excluyen temáticas asociadas a la intimidad (orientación, identidad y conducta sexual) y otras asociadas (suicidio, abusos y abandono), a menos que se traten en instancias compartidas con los adultos a cargo de los NNA.
- Los adultos que acompañan el proceso se comprometen a hacerlo en al menos un ciclo (3 años), trabajan y deciden en equipo, cumplen con un perfil específico, que entre otros componentes, incluye: ser padre/madre o tener contacto regular con NNA a nivel familiar o profesional, haberse formado en espacios de la Obra de María.

- Reciben también capacitaciones periódicas y presentan un certificado de antecedentes una vez al año (documento con valor legal en Chile respecto de antecedentes judiciales).
- Estos adultos ponen a la vez en común, también al equipo, sus competencias profesionales, por ejemplo, en los ámbitos del trabajo social, pedagogía, psicología y psiquiatría infantil-adolescente.

Algunas definiciones y estilo de trabajo:

- ❖ Reconocemos como primer y más importante espacio formativo el de la familia a través de padres y/o tutores. Con esto evidenciamos que el Proyecto se posiciona desde un rol complementario.
- ❖ Se establecen relaciones personales entre el equipo de adultos, los padres y/o tutores y los NNA que participan. Esta relación se funda en el reconocimiento recíproco como seres únicos e irrepetibles, equivalentes en dignidad y derechos.
- ❖ Reconocemos que cada NNA está en desarrollo, de acuerdo a la fase de su ciclo vital. Esto implica reconocer el carácter dinámico y en proceso de constitución, aún inacabado y altamente flexible. Un NNA rico en potencialidades y vulnerabilidades. Esto implica la cautela en establecer “etiquetas” y categorizaciones que puedan representar formas rígidas más bien propias del mundo adulto que resultan inadecuadas de aplicar en NNA en pleno desarrollo.
- ❖ La comunidad de adultos que acompaña lo hace consciente de que representa un espacio de modelamiento. Esto es, que cada NNA que participa, mira y potencialmente integra en su desarrollo los modos de los adultos, que pueden incluir aspectos favorables y otros menos. Respecto de estos últimos se propicia la práctica del control de pares explícito como mecanismo de regulación.
- ❖ Para favorecer el desarrollo de la autonomía, se emplea un estilo de relación “inductivo” (conocido en el ámbito de la crianza también como “autoritativa”) que facilite la elaboración por parte de cada participante y brinde un espacio donde puedan aflorar aspectos emergentes y únicos a partir de la experiencia que se desarrolla en cada momento. Así, se generan espacios de diálogo reflexivo (que cultivan la contemplación y desarrollo de la interioridad) en grupos pequeños acompañados de dos de nosotros y una pauta que sirve de guía, revisada en su didáctica en cada ocasión.



- ❖ Las decisiones acerca de lo que se incluye en los espacios formativos se adopta de manera colegiada, donde se despliega un *debate contradictorio* que ayuda a verificar (1) la coherencia de lo que se propone y (2) se visualizan posibles insuficiencias o aspectos que se oponen al propósito del proyecto formativo o transgreden alguna de las premisas del mismo.
- ❖ Los conflictos, esperables en una dinámica donde a todos importa lo que ocurre, son abordados constructivamente. Se asume que en una dinámica fraterna las tensiones son incorporadas como una expresión de la riqueza y diversidad humana y no necesariamente como algo negativo. Entendemos que representan, como las demás experiencias que hacemos como adultos que acompañamos, una fuente de oportunidades para aprender que luego benefician y sirven para tratar conflictos también entre los NNA, entre nosotros y los NNA, y entre los NNA y sus padres/tutores. En la cultura chilena, esto resulta un ejercicio especialmente valioso, dada la tendencia a evadir conflictos o enfrentarlos de manera disfuncional, en ambos casos con resultados que empobrecen el desarrollo personal y comunitario.
- ❖ Respecto del programa de cada campamento, se proponen múltiples temas, personas invitadas a partir del desarrollo de cada versión, generando una continuidad en el proceso formativo, para que cada NNA experimente una línea coherente, encarnada en la “tribu” que le acompaña, cuida y promueve.

## Bibliografía

1. Volkow, N. D., Koob, G. F., & McLellan, A. T. (2016). Neurobiologic advances from the brain disease model of addiction. *New England Journal of Medicine*, 374(4), 363-371.
2. Koob, G. F., & Volkow, N. D. (2016). Neurobiology of addiction: a neurocircuitry analysis. *The Lancet Psychiatry*, 3(8), 760-773.
3. Volkow, N., & Li, T. K. (2005). The neuroscience of addiction. *Nature neuroscience*, 8(11), 1429-1430.
4. Volkow, N. D., Michaelides, M., & Baler, R. (2019). The neuroscience of drug reward and addiction. *Physiological reviews*, 99(4), 2115-2140.
5. Volkow, N. D., Gordon, J. A., Koob, G. F., Birnbaum, L. S., Clayton, J. A., Koroshetz, W. J., ... & Croyle, R. T. (2020). An Examination of Child and Adolescent Neurodevelopment Through National Institutes of Health Studies. *Public Health Reports*, 135(2), 169-172.
6. Robertson, E. B., David, S. L., & Rao, S. A. (2003). *Preventing drug use among children and adolescents: A research-based guide for parents, educators, and community leaders*. Diane Publishing.
7. National Institute on Drug Abuse (NIDA, Instituto Nacional sobre el Abuso de Drogas). Disponible en < <https://www.drugabuse.gov/es/acerca-del-nida/pagina-de-la-directora>> Acceso en: 16 oct. 2020.
8. Torres, A., Lopez Boo, F., Parra, V., Vazquez, C., Segura-Pérez, S., Cetin, Z., & Pérez-Escamilla, R. (2018). Chile Crece Contigo: Implementation, results, and scaling-up lessons. *Child: care, health and development*, 44(1), 4-11.
9. Bedregal, P., Hernández, V., Prado, P., Castañón, C., Mingo, V., & de la Cruz, R. (2010). Hacia la evaluación de " Chile Crece Contigo": Resultados psicosociales del estudio piloto. *Revista médica de Chile*, 138(6), 791-793.
10. Encina, J. (2008). Chile Crece Contigo: el efecto de la implementación de salas cunas públicas en participación laboral femenina, pobreza y distribución de ingresos. *Documento de trabajo*. Santiago de Chile: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.
11. Neva Milicic M (2017). Educando a los Hijos con Inteligencia Emocional. Ed. Aguilar. ISBN: 9789567402816.

12. María Paz Ábalos (2020). “¿Servir al poder o servirse de él? La íntima relación entre abuso de poder y abuso sexual”. En: “Vergüenza. Abusos en la Iglesia Católica”. Ediciones Universidad Alberto Hurtado (UAH). Disponible en: “Vergüenza. Abusos en la Iglesia Católica”. Acceso en: 13 oct. 2020.
13. Burkhart G, Helmer S. Technical Report. Drug prevention: exploring a systems perspective [Internet]. European Monitoring Centre for Drugs and Drug Addiction; 2019. Disponible en: [http://www.emcdda.europa.eu/publications/technical-reports/drug-prevention-exploring-systems-perspective\\_en](http://www.emcdda.europa.eu/publications/technical-reports/drug-prevention-exploring-systems-perspective_en) Acceso en: 13 oct. 2020.
14. Burkhart G. Prevención ambiental de drogas en la Unión Europea. ¿Por qué es tan impopular este tipo de prevención? Environmental drug prevention in the EU. Why is it so unpopular? *Adicciones*. 2011; 23(2):339–44.
15. (Anónimo) Proverbio africano.
16. Kristjansson AL, James JE, Allegrante JP, Sigfusdottir ID, Helgason AR. Adolescent substance use, parental monitoring, and leisure-time activities: 12-year outcomes of primary prevention in Iceland. *Prev Med (Baltim)*. 2010;51(2):168–71.
17. Kristjansson AL, Mann MJ, Thorisdottir IE, Allegrante JP, Sigfusdottir ID. Implementing the Icelandic Model for Preventing Adolescent Substance Use. *Health Promot Pract*. 2020;21(1):70–9.
18. Kristjansson AL, Mann MJ, Sigfusson J, Thorisdottir IE, Allegrante JP, Sigfusdottir ID. Development and Guiding Principles of the Icelandic Model for Preventing Adolescent Substance Use. *Health Promot Pract [Internet]*. 2020;21(1):62–9.
19. Gilbert LK, Breiding MJ, Merrick MT, Thompson WW, Ford DC, Dhingra SS, et al. Childhood adversity and adult chronic disease: An update from ten states and the District of Columbia, 2010. *Am J Prev Med [Internet]*. 2015;48(3):345–9. Available from: <http://dx.doi.org/10.1016/j.amepre.2014.09.006>
20. Bucci M, Marques SS, Oh D, Harris NB. Toxic Stress in Children and Adolescents. *Adv Pediatr*. 2016;63(1):403–28.
21. Shonkoff JP, Boyce WT, McEwen BS. Neuroscience, Molecular Biology, and the Childhood Roots of Health Disparities. *Jama*. 2009;301(21):2252.
22. Branco MSS, Linhares MBM. O estresse tóxico e seu impacto no desenvolvimento na perspectiva da teoria do ecobiodesenvolvimento de Shonkoff. *Estud Psicol*. 2018;35(1):89–98.

23. Siegel BS, Dobbins MI, Earls MF, Garner AS, Pascoe J, Wood DL, et al. Early childhood adversity, toxic stress, and the role of the pediatrician: Translating developmental science into lifelong health. *Pediatrics*. 2012;129(1).
24. National Scientific Council on the Developing Child. Excessive Stress Disrupts the Architecture of the Developing Brain: Working Paper 3. Work Pap. 2014;1–12.
25. Shirtcliff EA, Coe CL, Pollak SD. Early childhood stress is associated with elevated antibody levels to herpes simplex virus type 1. *Proc Natl Acad Sci U S A*. 2009;106(8):2963–7.
26. Johnson SB, Riley AW, Granger DA, Riis J. The science of early life toxic stress for pediatric practice and advocacy. *Pediatrics*. 2013;131(2):319–27.
27. Diego Salazar Rojas. Adolescencia, cultura y salud. Disponible en: <https://www.ensj.edu.mx/wp-content/uploads/2014/02/Desarrollo-de-los-Adolecentes-I.pdf> Acceso en: 15 oct. 2020.
28. Erikson EH. El ciclo vital completado. Edición revisada y ampliada. Ed. Paidós. Barcelona, 2011.
29. Erikson EH. Identity: Youth and Crisis. W.W. Norton & Company. New York 1968.
30. Erikson EH. Sociedad y adolescencia. Siglo XXI editores, s.a. 19 edición en español, 2004.

## La fraternità in tempo di COVID

Spartaco Mencaroni<sup>249</sup>

I gruppi di popolazione che manifestano una forma più grave di malattia e un tasso di mortalità più elevato comprendono persone sopra i 60 anni di età e pazienti con polipatologie quali ipertensione, malattie cardiovascolari, diabete, patologie respiratorie croniche, neoplasie. (1)

Inoltre, sempre le persone con malattie croniche e in particolare gli anziani sono le categorie che più soffrono per l'isolamento domiciliare da un punto di vista psicologico con un marcato aumento di insonnia, stati d'ansia e sindrome depressiva. (2)

Appare pertanto evidente che sono proprio le persone più fragili quelle più danneggiate da questa pandemia, ma sia la società civile che le istituzioni non sembrano aver compreso in pieno la gravità del problema che va sicuramente affrontato con un cambio di strategia.

Semplificando, possiamo affermare che, soprattutto per i gruppi più fragili, i costi sociali della malattia sono altrettanto elevati di quelli derivanti dagli effetti clinici del virus: restrizioni e sacrifici, rischi di marginalizzazione e isolamento sociale. Le ripercussioni lavorative, economiche e psicologiche possono essere devastanti. Siamo dunque imprigionati in una sorta di paradosso? Le attività sociali che ci servono per vivere sono le stesse che consentono al virus di circolare e diffondersi, mentre le misure di quarantena efficaci a contenerlo sono le stesse che generano altri problemi di salute. C'è una via d'uscita, un equilibrio che funziona e che possiamo trovare?

Il nostro passato è pieno di comportamenti umani che hanno provato a bilanciare questi due rischi. Le malattie infettive sono comparse in forma epidemica fin dal momento in cui le popolazioni divennero stanziali: la scoperta dell'agricoltura e la pratica dell'allevamento gettarono le basi per la diffusione dei germi dall'ambiente e dagli animali all'uomo e poi da un individuo all'altro, in crescita rapida ed esponenziale. Non a caso la parola "epidemia" significa "sopra la popolazione": non più il problema di un singolo, da curare e riabilitare, ma di un'intera comunità, che va prima di tutto protetta dal contagio.

---

<sup>249</sup> Diretor médico do hospital di Lucca, Asl Toscana Nord Ovest

Sarebbe però sbagliato credere che in passato le cose funzionassero a meraviglia: le misure di prevenzione collettiva, che fossero contumacia e isolamento o più semplici prescrizioni comportamentali, non sono mai state accettate di buon grado dalla popolazione: gli interessi economici e l'insofferenza alle limitazioni delle libertà personale sono sempre stati un forte ostacolo alla loro applicazione, in tutte le epoche.

Molti pensano che nel mondo odierno, sia a livello culturale sia tecnologico, esistano opportunità e prospettive totalmente nuove rispetto al passato, che possono ampliare opzioni a disposizione. Sul versante delle cure e del vaccino abbiamo oggi molte più risposte di quelle che avevano i nostri bisnonni all'epoca della Spagnola; così come i moderni sistemi informatici possono fare moltissimo per il tracing dei contatti e il controllo dei focolai.

Quello che rimane da capire è se abbiamo anche modelli sociali all'altezza della sfida che ci attende. Saremo capaci di trovare un equilibrio migliore dei modelli sperimentati in passato per coniugare libertà individuale e sicurezza collettiva?

Dobbiamo uscire dal guscio dell'individualismo, del "salvo me stesso" per fare un salto deciso verso azioni solidali e con un impegno comune verso ogni componente della società, soprattutto i più a rischio.

È assolutamente necessario responsabilizzare le nostre azioni e i nostri comportamenti non solo per salvaguardare noi stessi, ma anche e in special modo quelle persone che potrebbero essere maggiormente danneggiate dal contagio del virus come appunto gli anziani, in una fondamentale ottica di solidarietà intergenerazionale.

In questi "tempi difficili" è proprio la Solidarietà, come cardine della democrazia (art. 2 della Carta Costituzionale) (3), che dovrebbe informare i comportamenti dei singoli cittadini e le norme prescritte dalle istituzioni.

Solidarietà che non dovrebbe essere solo un fatto virtuoso legato alla sfera morale del singolo individuo ma un preciso dovere dell'intera comunità civile.

D'altra parte, le istituzioni dovrebbero promuovere e legittimare maggiormente il principio di solidarietà invece di limitarsi ad evocare sanzioni per chi non rispetta i divieti prescritti al fine di limitare la diffusione dell'epidemia.

In questo senso si sente la necessità che vengano messi in campo interventi di vario genere quali strumenti digitali, di volontariato, di prossimità sociale, di buon vicinato ... finalizzati ad una maggior inclusione sociale in particolare per categorie di persone più "escluse" e isolate in questa pandemia, persone che altrimenti rischiano di rientrare in quella "cultura dello scarto" di cui con forza parla papa Francesco. (4)

In quest'ottica, partendo dal principio fondante della Solidarietà, anche i concetti di salute e malattia sembrano dover essere riconsiderati.

Una prospettiva interessante di riflessione viene dagli studi sui modelli delle piccole comunità: a differenza delle relazioni "globalizzate", dove l'interdipendenza delle economie e dei sistemi produttivi è vista come una minaccia, nella dimensione locale il co-interesse è una realtà quotidiana e concreta; gli obiettivi comuni sono chiaramente percepiti e l'interesse collettivo si allinea più facilmente con quello del singolo. Qualcosa, insomma, che assomiglia alle relazioni (sane) all'interno di una famiglia, dove i conflitti individuali non si annullano, ma sono gestiti e superati in vista di un progetto di coesistenza e sviluppo comune.

Questa prospettiva, che sembra appartenere al campo del semplice buon senso, o al massimo interessare l'ambito della società civile, non è priva di interesse scientifico: in letteratura si esplorano i risvolti sugli esiti di sanità pubblica dell'applicazione di un "paradigma della reciprocità", dove l'organizzazione dei servizi, l'approccio alla diagnosi e la condivisione delle scelte terapeutiche tengono conto di principi come la centralità della persona, l'empatia, la ricerca del bene comune.

Promuovere la fraternità come valore fondante della medicina potrebbe rilevarsi un paradigma culturale privilegiato, una strategia vincente per affrontare le attuali sfide della globalizzazione anche nel campo della salute. Molti cambiamenti di paradigmi scientifici evolvono in tempo di crisi: forse anche questa pandemia comporta, fra tante sofferenze, alcune opportunità del genere, che vale la pena di cogliere.

Il grande filosofo Martin Buber affermava "In principio è la relazione" ... nel senso che la relazione è la caratteristica che definisce la persona ... affermazione che si inserisce pienamente nella concezione fisica per cui "tutto è relazione e niente esiste al di fuori della relazione".

Partendo da questa prospettiva anche salute e malattia devono essere considerati non solo beni individuali ma anzitutto "Beni Relazionali".

Cioè beni che prendono senso dal rapporto e dall'incontro con un'altra persona, dalla capacità di creare solidarietà, interdipendenza, gratuità, reciprocità.

Anche Gandhi sosteneva "non posso fare male a te senza ferire anche me stesso".

E questa pandemia ce lo sta insegnando in maniera formidabile: nessuno si salva da solo, proteggendo te proteggerò anche me e proteggendo me proteggerò anche te.

Non è possibile salvaguardare la nostra salute e il nostro benessere se non insieme con una strategia comune.

Una delle chiavi per il cambiamento che ci attende, per non essere travolti da questo piccolissimo e potentissimo microbo , è il salto culturale che va "dall'io al noi".

Il diritto alla libertà e autonomia personale deve essere bilanciato con il dovere di contribuire alla sicurezza collettiva, più propriamente si potrebbe parlare di "Autonomia Relazionale".

E' sempre più evidente infatti che i concetti di libertà individuale e solidarietà sociale sono inscindibili, anzi la forma eticamente più alta della libertà è proprio la Solidarietà che porta ad una comunità che cura.

## **BIBLIOGRAFIA**

1. World Health Organization (WHO). Report of the WHO-China Joint Mission on Coronavirus Disease 2019 (COVID-19), March 2020. Available from: [www.who.int/docs/default-source/coronavirus/who-chinajointmission-on-covid-19-final-report.pdf](http://www.who.int/docs/default-source/coronavirus/who-chinajointmission-on-covid-19-final-report.pdf).
2. Samantha K Brooks, Rebecca K Webster, Louise E Smith, Lisa Woodland, Simon Wessely, Neil Greenberg, Gideon James Rubin, "The psychological impact of quarantine and how to reduce it: rapid review of the evidence", *Lancet* 2020; 395: 912–20, Published Online February 26, 2020



3. Art. 2 “La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale.” [www.governo.it>costituzione-italiana>principi-fondamentali](http://www.governo.it/costituzione-italiana/principi-fondamentali)
4. Laudato si Lettera enciclica sulla cura della casa comune. Papa Francesco Ed. Paoline

