

HOMEM E PESSOA PARA UMA COMISSÃO DE ÉTICA: ONTOLOGIA E FENOMENOLOGIA

MAN AND PERSON FOR AN ETHICS COMMITTEE: ONTOLOGY AND PHENOMENOLOGY.

EL HOMBRE Y LA PERSONA DE UN COMITÉ DE ÉTICA: LA ONTOLOGÍA Y LA FENOMENOLOGÍA.

Ramiro Délio Borges de Meneses¹

Fecha de recepción: 16.06.12

Fecha de aceptación: 29.06.12

Resumo

A partir da definição de Homem, como expressão ontológica, surge uma fenomenologia do homem à pessoa, como pergunta e resposta. Finalmente, determinam-se alguns aspectos, que se orientam para uma fundamentação ontológica e axiológica das Comissões de Ética.

Palavras-chave: Homem, pessoa, ente e Comissão de Ética.

Abstract

The Man, according to the onthology, is rational being with one existence, that is in animal being, but plays a very important role to the phenomenological explanation form the person, in relation to ethical commission.

Key-Words: Man, person and ethical commission.

¹ Ramiro Delio Borges de Meneses. Investigador do Instituto de Bioética da Universidade Católica Portuguesa – Centro Regional do Porto. Professor Adjunto do Instituto Politécnico de Saúde do Norte (Gandra e Famalicão) – Portugal. Correo electrónico borges272@gmail.com

Etimologicamente, vem das “realidades telúricas” – *humus* –, aquele que nasceu da Terra, segundo a antiga narrativa do Génesis, (tradição jaweísta), de tal forma se expressa o Homem. (1)

Faz recordar, esta indicação etimológica, a “essência do homem”. Aqui temos a frase do saltério no Sermão de Quarta-feira de Cinzas do Padre António Vieira: *memento homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris*, lembrando a proveniência do Homem, no âmbito da teologia das realidades terrestres. Ente (*ens*) formado da “terra”, por um lado, como todas as coisas terrestres – “mit einem biologischen Wesen” –; eleva-se, por outro, por cima delas e adentra-se num mundo superior como – *ens rationale* –.

S. Gregório de Nisa vê no – *Homo* – uma “imagem perfeita de Deus” e é por intermédio dele que todo o mundo se espiritualiza e se une a Deus. Assim, o homem não “humaniza” somente a natureza, como julgava Marx, mas “diviniza-a”, devido à “racionalidade”, como sua essência. (2) O homem é visto como espírito incarnado.

Porém, segundo o idioma germânico, o vocábulo “*der Mensch*” relaciona-se com “*Mann*”, que significa “varão”. No seu sentido obscuro e primitivo, e devido à raiz, hoje existente na palavra “*mahenen*”, significa “advertir e exortar”. “*Mensch*” exprime-se como ser pensante e paranético

Segundo o imortal canto da Antígona de Sófocles, através do coro: “muitas coisas grandiosas vivem, mas nada mais avantajado do que o Homem, em majestade”. (4). S. Tomás, na *Summa Theologiae*, define *Homo* como animal racional e cultural. Logo, as duas dimensões da humanidade têm de ser vistas como “iguais”.

O termo “*Adaham*” que, para a semântica hebraica, significa “humanidade”, salienta o sentido daquele que vem da terra (*Magna Mater*) e foi feito do pó da terra (Gen, 2, 7).

Por causa do sexo, da maternidade e da reprodução, assume-se que os homens tratem da “produção”. O Padre António Vieira, na sua eloquência, refere o “pó levantado” (homem regenerado pela graça) e “pó caído” (homem corrompido pelo pecado) Teologicamente, a caiologia e a hamartiologia são duas dimensões, essenciais, na sua mundividência humana, porque esta reflexão é, segundo S. Gregório de Nisa, uma “vivência” em Deus.

Não há homem com letra H!... Existem homens e mulheres. O sexo é “natural” *per se* no homem e na mulher. Uma coisa é quando se nasce, outra é a construção do “esse” (próprio ser). O sexo é quando se nasce, o género constrói-se. *Socialiter*, tal como se refere pela taxonomia *Homo sapiens sapiens*, o género postula a “desigualdade social”. A desigualdade, entre homem e mulher, parece ser “estrutural”. O sexo e o género poderão ser vistos como *aequalitas*. A pessoa é criada e criadora, porque é fazedora de “cultura”, que a distingue do animal, que repete. O integral desenvolvimento das disposições e das forças da natureza no homem conduz à nobre humanidade, que o “humanismo” proclama como *finis operis et operationis* da colectividade. Os ideários da *humanitas* devem subscrever-se enquanto não excluam da “humanidade” o *supernaturalis*, podendo estar bem patentes, numa Comissão de Ética.

“Was ist der Mensch? – Esta é a magna pergunta, porque o homem é uma “pergunta” (*quaestio*), tal como nos chegou da filosofia helénica e do pensamento bíblico, passando à antropologia moderna pela pena de I. Kant. A resposta tem sido, por muito que se pense e se descreva (fenomenologias antropológicas), a *docta ignorantia, quae indocta scientia erit*, como proclamara N. de Cusa (1401-1464). S. Tomás de Aquino, indo até à *Metafísica*, diz-nos que *homo ens ut verum*, pela sua faculdade transcendental do *esse*, distinguindo-se pela capacidade de escolher. (5) Fundamentados na definição de *Homo*, segundo J. Bättig-Mettler, como: “das Vernunftwesen dem es zukommt in Unvermischter und Ungetrennter Einheit mit einem biologischen Wesen zu existieren”, passaremos ao conceito de *persona*, no âmbito da ontologia e das fenomenologias.

1. “HOMEM E PESSOA”, SEGUNDO A ONTOLOGIA E A FENOMENOLOGIA

Surgem ontologicamente duas noções: homem e pessoa. Estes dois conceitos estão ligados. Um não é sem o outro, apresentando-se como “complementares”. Mas, qual a razão de uma nova definição, se nada poderá trazer de novo? Segundo J. Bättig-Mettler, a “formação”, para os médicos, apresenta-se através das ciências da natureza em formulação teórica. Em Medicina, existem escritos, sob expressões críticas, que sugerem planos terapêuticos, para que se descrevam “quadros clínicos”, e também, apresentem os seus desenvolvimentos. Com efeito, a nova definição de J. Bättig-Mettler – *homo est ens rationale cui competit esse*

in unione inconfusa indivisaque cum ente animalí (der Mensch ist das Vernunftwesen dem es zukommt in Unvernisschter und Ungetreter Einheit mit einem biologischen Wesen zu existieren) formula-se por meio de elementos já conhecidos. Assim, o verbo *competit* (competir), recebido da definição de *substantia*, é oriundo de S. Tomás de Aquino – *substantia est id cui competit esse in se*, sendo a *persona individua rationalis substantia*, que está escrita, no *De Duabus Naturis et Persona*, por L. M. Boécio. (6)

Porque razão se dá lugar à discussão sobre os “fundamentos” do ser humano a partir do conceito de Pessoa? Torna-se, porém, claro que esta nova definição não termina com a discussão sobre “Menschsein”. Quando muito poderá ajudar a esclarecer a nossa posição e fornecer a oportunidade para tornar conscientes as premissas, reputadas de inconscientes ou tácitas.

Desta sorte, um “ente animal” específico pertence, de forma essencial, a um “ente racional específico” (*rationalis ens*). Apresenta-se indiviso e não perturbado (*inconfusa*).

A definição de J. Bättig-Mettler é de orientação ontológica na linha escolástica. Contudo, trata-se de uma definição que, no aspecto metafísico, e uma vez que é feita sobre o pensamento ontológico aristotélico-tomista se aufere *in genere* e inclui dois “entes” num *esse*. Logo, seria o *homo* um *ens rationale* a quem pertence um *esse* (existir) por um *ens animale*. Assim, segundo a ontologia tomista, tal definição é criticável, uma vez que o “ente” se constitui: “*ens finitum (homo)*” = [*essentia* U *esse*].

Segundo S. Tomás de Aquino, o *homo* não poderá comportar dois entes (racional e animal), nem duplicidade de *esse* (existir). (7) Poderá, sim, possuir, por causa do *esse* (perfeição do ser finito no existir e na existência) duas “essências”, ora racional, ora animal, no mesmo existir humano (*esse unum in hominibus*). Logo, a definição, que propomos para o *Homo*, surge, como nova visão ontológica e apresenta novo grau epistemológico, tornando mais perceptível, até à definição do Concílio de Calcedónia, sobre a “união hipostática”, em Cristo. (8) O *homo* deverá, com efeito, ser definido, na expressão do idioma de Cícero: *Ergo est homo rationalis essentia cui, in unione inconfusa indivisaque, esse cum animali essentia competit*. Desta feita, a partir do pensamento antropológico de J. Bättig-Mettler, caracteriza-se uma nova definição sobre o *Homo sapiens*, que se encontra mais de acordo

com a sua natureza, em sentido ontológico, que é uma essência em sentido dinâmico, tal como professou S. Tomás de Aquino no opúsculo *De ente et essentia*.

Perante a definição dogmática de Calcedónia (451 d. C.), que se refere em Boécio, pelo capítulo III, no *De duabus Naturis et Persona, contra nestorium: nondum esse personam in duabus naturis, sive divina sive humana in Christo Iesu*. (9)

Cristo é uma pessoa com uma dupla natureza (a humana e a divina), por definição conciliar. Foi aqui que entraram as noções de pessoa, natureza e homem. Esquemáticamente poderemos asseverar que o homo participara:

Homo = Essentia (rationalis et animalis) U [esse].

Ao ser humano pertence uma essência, ora racional ora animal, à qual se refere um existir (perfeição) e que se concretiza na existência. Acabamos por ter mais uma definição de homem, que traduz a radicalidade ontológica do seu existir, excluindo, assim, a duplicidade de entes, porque no *Homo sapiens sapiens* não coexistem dois “entes”. Se assim fosse o homem seria uma entidade dicotómica, como reflectiu Descartes e o apresentou como: *res cognitans et res extensa*. Uma refere-se pelo pensamento (*cogito ergo sum*) e a outra salienta a quantidade dos seres (materialidade). Segundo Aristóteles e S. Tomás, a “essência humana” apresenta-se como matéria prima e forma substancial. De acordo com J. Bättig-Mettler, a *unio* tem de convir ou pertencer à forma inconfusa e indivisa. Esta união é considerada, contra a interpretação clássica – *animal rationale* –, junto do “animal”, como matéria-prima. (10) Logo, também, para o *Doctor Angelicus*, a forma substancial, no caso do Homem, surge como *rationalitas* para Aristóteles. Segundo J. Bättig-Mettler, aqui é verdadeiramente biológica, uma “Tierhaftigkeit” (poder animal), escrita sobre uma condição não suficiente, mas antes – material humano – (Materiel-Menschliches). Com efeito, o autor elabora uma “analogia” (entre Cristo e o ser humano), quando se refere à definição de Calcedónia sobre as duas naturezas, em Cristo, numa só – *persona* – (*úpóstasis*), sobre o sentido da *Unio*, dizendo que igual problema teremos quanto ao ser do homem, que não é bem verdade, porque o ser humano poderá ter duas essências (animal e racional), mas não possui a “*divina natura*”, tal como se define em Cristologia. A união hipostática, em Cristo, é diferente da união (*unio*) – *Einheit* – no ser humano. Em Cristo há duas naturezas para o seu ser, segundo o pensamento aristotélico-tomista existe uma *naturalis unio*.

Todavia, a Sua União não vem descrita, nem no sentido apolinarístico-ciriliano, como “união natural”, nem em sentido nestoriano, como simples unidade *in actu*, mas antes como unidade na pessoa A fórmula doutrinal, no seu contexto, refere: “*un unico e medesimo Gesù Cristo in due nature, le qualisenza confusione e senza separazione – si congiungono in una sola persona o ipostasi*”. (12) Segundo J. Bätig-Mettler, em primeiro lugar, um – animal – não é uma entidade ontológica e daqui pouco Espírito. Particularmente um “geist” regressado, tal como esse Espírito é concebido, longe do princípio, como animal (*animale ens*), e nada de secundário será adicionado. A definição, do pensador germânico, diz alguma coisa sobre a relação de ambas as partes, de uma para outra, (*proportionalitas*) e não sobre a soma da *Unio* (Einheit). Resumidamente, aparece, de forma esquemática:

Homo = [*ens animale U ens rationale*]

Com efeito, o termo, que vingou, foi o de “hipóstase”, que sugere o sentido de *substantia*, gerando confusões no campo teológico. Ontologicamente, as duas definições, quer de homem quer de pessoa, estão dependentes da categoria ou do predicamento fundamental da metafísica aristotélica Surge como o que se basta *per se vel in se* e como *subjectum*, relativamente aos acidentes. A substância refere-se, seja como “*hypóstasis*”, seja como “*hipokeímenon*”, segundo a etimologia grega. (13) A definição de *persona* de Boécio possui uma particularidade ontológica, porque implica o princípio da individuação – *materia quantitate signata* –, que fora profundamente estudada por Leibniz, na filosofia moderna, ao reduzir a *persona* a uma “mónada”. (14) S. Tomás acentua o mérito de resumir a definição de Boécio – *subsistens in natura rationali* –. Porém, a famosa definição de Boécio, repetida no – *De Consolatione Philosophiae* – quando apresenta como: *rationalis naturae individua substantia*, acrescenta ao “suposto” a “racionalidade”, mas não esclarece a subsistência da “substância”, tornando-a não aplicável a Deus. Segundo esta perspectiva fica de lado a autonomia e a autodeterminação. Já muito antes, M. T. Cícero definira *persona sicut iuris et debere subjectum* (*De Legibus*). Da mesma forma, o *Homo*, para atingir a fenomenologia, apresenta-nos a – *persona* – como “sujeito autónomo de relação”, porque se trata de uma

substância individual, como “suposto racional”, autónomo e – *capax universi* –, desde o *esse* até ao *agere* responsabilmente. (16)

Todavia, a *persona*, termo usado por Tértuliano umas cem vezes, na sua obra, não designa já o actor mascarado no cenário do teatro grego (*per-sonare*) mas, de preferência, o numinoso do – *De Deo Uno et Trino*. Origenes, ao pensar sobre a Santíssima Trindade, fá-lo pelo termo “*treis hypostásis*”. Segundo a patrologia latina, as enunciadas palavras *hypostásis*, *ousía* e *hipokeímenon* usam-se relativamente a Deus, com sentido semântico próximo. O termo *persona*, etimologicamente pensado, corresponde a máscara.

Na verdade, o conceito de *persona* foi elaborado no âmbito das controvérsias cristológicas e trinitárias dos séculos II-VI. No sentido de explicar a fé (*fides*) em Cristo, sendo ao mesmo tempo Deus e homem, e o mistério da Trindade, onde a afirmação da unidade de Deus se alia à fé na “trindade” das pessoas divinas, o cristianismo viu-se obrigado a uma reflexão filosófica que o conduziu a uma “doutrina” sobre a *persona*. O glossário grego-latino, marcadamente ontológico, tardou a fixar-se, porque os gregos opuseram “*hypóstasis*” e “*ousía*” (substância); e os latinos colocavam a pessoa em oposição à substância. Com etimologia diferente, significavam a mesma realidade. Segundo a ontologia, a pessoa é uma “substância racional individual” (substância individual de natureza racional).

Segundo as posições aristotélico-tomistas, a substância define o modo mais perfeito do ser. A substância individual apresenta-se como “centro consistente”, como o núcleo ontológico, e como fonte da “acção”. Neste contexto ontológico, a substância individual subsistente, denomina-se “suposto” (*supositum*), fazendo lembrar o vocábulo – *hypótasis* –.

Logo, a noção de pessoa acrescenta algo como suposto e racionalidade. (18) Na verdade, a definição de Boécio não explicita a substância da substância (individual e racional), sendo teologicamente insuficiente. A chamada natureza racional subsistente *per se*, segundo S. Tomás de Aquino (*subsistens in rationali natura*), é de cariz ontológico, com perspectiva de ulterior desenvolvimento. A axiologia e as filosofias da existência abrem novas perspectivas para a exploração do homem como “pessoa”. A pessoa aparece na sua “individualidade”, como “social” (*socius*) não se devendo exagerar na oposição entre pessoa e indivíduo (Maritain, Lavelle e Marcel).

Parece poder reflectir-se que as tendências da filosofia personalista colocam, em relevo, a originalidade do ser da pessoa, perante o ser da coisa, ao corrigir a inclinação clássica para

descrever a pessoa em categorias físicas, contribuindo para o desenvolvimento da ontologia personalista e abrindo horizontes no processo metafísico. A pessoa busca o sentido do ser (*esse*) ou do existir humano. O homem realiza-se como pessoa e a pessoa encontra-se como “homem”. A pessoa é o eco ontológico do *Homo sapiens sapiens*. Segundo a filosofia da linguagem e a fenomenologia, X. Zubiri, aproveitando a distinção de Ricardo de S. Victor, que salienta a diferença entre *sistere* (natureza) e *existere* (que se origina da existência pessoal), não se opondo à noção de pessoa concebida como relação subsistente, apresenta a “subsistência” não a partir da “substancialidade”, mas da “substantividade”. Logo, desde a “substantividade”, a subsistência é “suidade”. (17) Nenhum bem (*bonum*), proveniente de fora da *persona*, pode constituir uma felicitas mais profunda do que aquela que a *persona per se accipitur*, ao experimentar-se como fonte e fundamento do acto eticamente bom – *bonum est faciendum* –, de acordo com a linguagem perifrástica passiva. O bem premeia-se, *secundum quid*, como o mal se castiga: *malum vitandum*. A maior felicidade e o maior sofrimento do Homem procede de si mesmo, como “entidade pessoal”.

O autenticamente “humano” não se traduz tanto na realização da “bondade”, quanto no amor – “*liebe*” –, segundo o qual o real será “amado”. Logo, a experiência do bem manifesta-se tão somente através do – “*auf dem Rücken*” –. Desta sorte, a – *ordo amoris* – é a categoria emocional *a priori*, que orienta a vida, porque comporta a intensificação e o enriquecimento do mundo emocional. (20). O – “*éthos*” – clínico, ou outros, segundo M. Scheler, reduz-se à disposição dos valores morais no conteúdo da vida emocional, que supõe um *a posteriori*. A pessoa, para a fenomenologia axiológica, limita-se a registar e secundar a “*emotio*”, sem a mediação do seu querer e sem um juízo axiológico sobre o *velle*, exercido com inteligência e liberdade. O agir ético dirige-se para o real sem que a *persona-agens* seja adequada à racionalidade teleológica e paranética. (21). Segundo o pensador germânico, a *persona* não é uma *substantia individua*, nem *subjectum* (como afirmara Cícero), seja em sentido metafísico, seja em sentido jurídico. A pessoa será em função dos actos que realiza. É nela que se experimenta inteiramente a *seipsum*. Resulta daqui que a pessoa é “*taetigkeit der einheit*”, dado por inteiro na experiência emotiva. A pessoa experimenta-se e si própria imediatamente, ou seja, co-experimenta-se em todo o “acto experimentado”. Segundo esta reflexão fenomenológica, a “pessoa” não é objectiva pelo conceito metafísico de *substantia*.

Aqui, a pessoa reduz-se à unidade de diversos actos, que são dados, não de forma ontológica, mas segundo forma empírica da experiência, implicando a pessoa como “unidade das experiências”, resultando daqui uma união fenomenológica (e não metafísica), na qual se manifesta o “valor ético”. A pessoa experimenta-se como a fonte dos valores éticos. Qualquer membro de uma Comissão de Ética pode e deve servir-se da “experiência fenomenológica”, mas não deve ser um fenomenólogo em função dos actos ou funções, que se sucedem nas mesmas.

Uma Comissão de Ética mais facilmente se orientará através do “personalismo ontológico”, como realizou João Paulo II (K. Woytyla). Contudo, a Comissão de Ética estará aberta a outras dimensões da fenomenologia. Assim, a concepção de pessoa e de homem, segundo S. Tomás e Aquino, é “objectivista”. A pessoa é *naturaliter* um *subjectum*, particularíssimo da existência e da acção – *agere sequitur esse* –, porque possui “subsistência” (*substare*) na natureza racional e é capaz de consciência e de autodeterminação. (22) Porém, a análise da consciência e autoconsciência são objecto de estudo da filosofia moderna e da psicologia contemporânea.

A experiência humana é a experiência da acção. Secundando o pensamento de M. Blondel, como K. Woytyla sugere, experimentamos o homem “enquanto pessoa” e estamos convictos, porque esta realiza acções (*actiones*). Relacionando com as Comissões de Ética, diremos que estas são para as pessoas e para as acções (decisões clínicas), *in lato sensu*, caracterizando os actos humanos, enquanto *actus voluntarius et rationalis*. O ser humano, segundo a análise personalista e ontológica, apresenta-se em “unidade dinâmica”, como *subjectum e objectum*. O homem é ser real (*realitaet*) e age na concreitude. Entre a experiência (*esse*) e a “acção” (*agere*) surge uma relação *in stricto sensu*, que constitui o mais fundamental das compreensões do ser humano. Em terminologia ontológica, formula-se o princípio (*dignitas*, de acordo com S. Tomás): *operari sequitur esse*. Esta *dignitas* está subjacente à orientação das Comissões de Ética. Mas, segundo K. Woytyla, o homem-pessoa identificar-se-á com o “suporte ôntico”. A pessoa é o “homem concreto” (*individuum/substantia*) da definição de Boécio. O concreto equivale ao “ôntico”. Logo, a pessoa é um indivíduo, cuja natureza é *rationalis*. Finalmente, o homem representa-se na pessoa e a pessoa no homem. (23).

2. FENOMENOLOGIA DO HOMEM À PESSOA: FUNDAMENTO E APLICAÇÃO

A filosofia moderna orienta-se mais na linha psicológica, ética e social do que ontológica. A fenomenologia veio trazer uma nova aportação aos conceitos de homem e de pessoa. Ao longo da civilização e das culturas, diversas implicações foram surgindo desde o positivismo de A. Comte, que definiu as épocas históricas consoante as maneiras de conceber o Homem. Segundo este pensador francês, o fundamento reside na lei dos “três estádios”:

- estádio teológico: politeísmo e religião, momento acrítico e conservador;
- estádio metafísico: estado fora da experiência e marcado pelo “esse” e surge como primitivo;
- estádio positivo: trata-se de um momento positivo e concreto, e surge como estado científico.

Logo, a *persona* é definida como – *socius* –. Sendo o “próximo vizinho”, que definem o ser humano, enquanto pessoa. (24)

Segundo Descartes, o homem revela-se na “dicotomia” da *res cogitans et res extensa*, ao ponto de se afirmar, na sua primeira “*epoché*”, pelo *cogito ergo sum*. Necessariamente, o homem vislumbra-se na “*constientia*” que é simultaneamente: “*Gewissen und Bewusstsein*”. A pessoa afirma-se, no seu agir, na “consciência moral”. Mas, I. Kant reduziu a “pessoa” à liberdade (*Freiheit*) que se define pelo princípio da “autonomia”: age como se a máxima da tua acção se devesse tomar, pela tua vontade, em lei universal da natureza. (...) Só a pessoa poderá proclamar o “ego” ao referir-se ao “tu”. Segundo I. Kant, a “moralidade”, nota fundamental da pessoa, é, pois, a relação das acções na “autonomia da vontade”, isto é, como legislação universal possível por meio das suas máximas. A dependência com que uma vontade, não absolutamente boa, se acha em face do – princípio da autonomia – (a necessidade moral) é a “*obrigação*”. Logo, a necessidade objectiva de uma acção por obrigação chama-se “*P flicht*”. (25) A pessoa surge na *libertas*. A nossa própria vontade, surgirá segundo o pensar kantiano, que virá a notar-se na – *Kritik der Praktische Vernunft* (1788) –, na medida em que age só sob a condição de uma legislação universal, possível segundo “máximas”. Esta vontade, que se torna possível pela ideia, é o objecto próprio do respeito e a dignidade da humanidade consiste nesta capacidade de ser legislador

universal.(26). A pessoa marca encontro na “autonomia” da vontade. O princípio da autonomia, sempre presente em muitas decisões das Comissões de Ética, é, portanto, não escolher senão de modo a que as máximas da escolha e da decisão clínica estejam incluídas, simultaneamente, no querer enquanto tal como “norma universal”.A todo o ser racional (pessoa) que tem uma vontade, temos que atribuir-lhe, necessariamente, a ideia de liberdade, sob a qual ele unicamente pode “agir”. A vontade desse ser (*Homo*) só poderá ter uma “vontade própria”, sob a ideia de “*Freiheit*”. Portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais. A pessoa é um subsistir “livremente”.A pessoa e o homem surgem como expressões fenomenológicas, deixando o lado ontológico, que as caracterizou, desde Aristóteles a S. Tomás de Aquino.

A “historicidade” é a expressão usual para traduzir o elemento espacio-temporal da existência humana. Esta é simultaneamente “objecto” e “sujeito” do mundo. Logo, a interioridade do espírito manifesta-se na exterioridade do mundo, mediante a obra objectiva. Assim, poderá resultar num existencial, que resulta da cristalização de quatro elementos que estruturam o Homem: encarnação, temporalidade, liberdade e sociabilidade. O homem é um “mistério” de liberdade, onde a história se torna um “enigma”. Daqui que surja o lugar da esperança, mesmo dentro da estrita “*aufgabe*” histórica . As Comissões de Ética possuem tarefas históricas e existenciais, nos seus fins e funções, relativamente ao paciente e aos ensaios clínicos e diagnósticos.A essência fenomenológica do Homem manifesta-se radicalmente na tensão entre a finitude visível e a infinitude invisível, como diz S. Paulo: *videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem, nunc cognosco ex parte ...* (1 Corin . 13, 12). (27) Assim, a finitude evidencia-se no horizonte sem limites do ser (esse),a que o homem se abre pelo coração, tal como afirmara o hiponense: *Fecistie nos a Te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te (De Confessionibus)*. Segundo Santo Agostinho, o Homem realiza o *noverim me, noverim Te (Absolutus)*.

Segundo M. Heidegger, o *homo* define-se como “Ser – para – a – Morte”, então o seu carácter absurdo é filosoficamente inevitável. Este vivendo-se como “Da-sein”, de forma privilegiada, na realidade interpessoal, olha-se e reduz-se ao – *nihi* – do “sendo”, que se parece experimentar, empírica e vivencialmente, no pensamento de Publilio Siro: *homo toties moritur quoties amittit suos*. Mas, resta-lhe a – *spes* –, alicerçada na coerência da

realidade, que fundamenta a tendência para a “transcendência”. O Homem, para X. Zubirí, define-se como “animal de realidades” e não como “animal racional” como encontramos em Aristóteles e S. Tomás. Assim, o “ser humano” está *per naturam suam* ligado à ultimidade do real, como interpelante da sua existência. (29) Logo, surgem as vivências do fundamento e da esperança, que devem ser assumidas na “razão vital”, segundo Ortega y Gasset. Segundo a ligação à realidade, o Homem vive-a, de forma preferencial, na palavra *principium*: Eu-tu e consequente abertura ao Ser sem limites. Tal como encontraremos na “relação dialógica” entre o “Eu e o Tu”, numa Comissão de Ética deverá existir uma relação “dialógica” permanente entre os membros que a constituem, como se define juridicamente no Decreto-Lei 97/95 de 10 de Maio. Para a fenomenologia bíblica de E. Lévinas, o Homem ou a pessoa refere-se na “apresentação do rosto”, que se coloca em relação com o ser. A epifania do rosto, como rosto, abre-se na humanidade. Logo, o “outrem” já “serve”. Junta-se a “mim”. Mas, junta-se a ele para “servir”, ordena-me como um Mestre (*magister*). A presença do “rosto” – o infinito do outro – é indigência, presença do terceiro, isto é, de toda a humanidade que nos observa e como ordem que “ordena” e que manda. (30)

No acolhimento do “rosto” (responsabilidade a seu respeito) instaura-se a “igualdade”. Esta produz-se onde o “outro” orienta o “mesmo” e se revela na “responsabilidade” ou a “igualdade” não é mais do que uma ideia abstracta ou uma palavra. Segundo E. Lévinas, o próprio estatuto do “humano” implica a “fraternidade” entre coisas e a ideia do género que se edifica. Tais ideias, filosófica e eticamente pensadas, encontram-se na mundividência de uma Comissão de Ética. Nas Comissões de Ética, a proximidade de “outrém” e a “proximidade” dos outros são no ser um momento da revelação (*ofenbarung*) e de uma presença liberta da relação em si e na dependência *ab alio*, pelo que são e pelo que fazem. A pessoa, segundo E. Lévinas, é o “outrém”, como lugar da verdade metafísica e indispensável à minha relação com Deus. O “outrém” não é a encarnação de Deus. Mas pelo seu rosto, em que está desencarnado, representa a manifestação da altura em que Deus se revela. (31) A ética, que fundamenta uma Comissão, poderá ser uma “óptica espiritual”. O estabelecimento do primado da ética, isto é, da relação do “homem pelo homem” (*homo ad hominem*) será marcada pela significação e pela justiça em ordem ao primado de uma estrutura irreduzível, na qual se apoiam todas as outras. As relações éticas, numa Comissão,

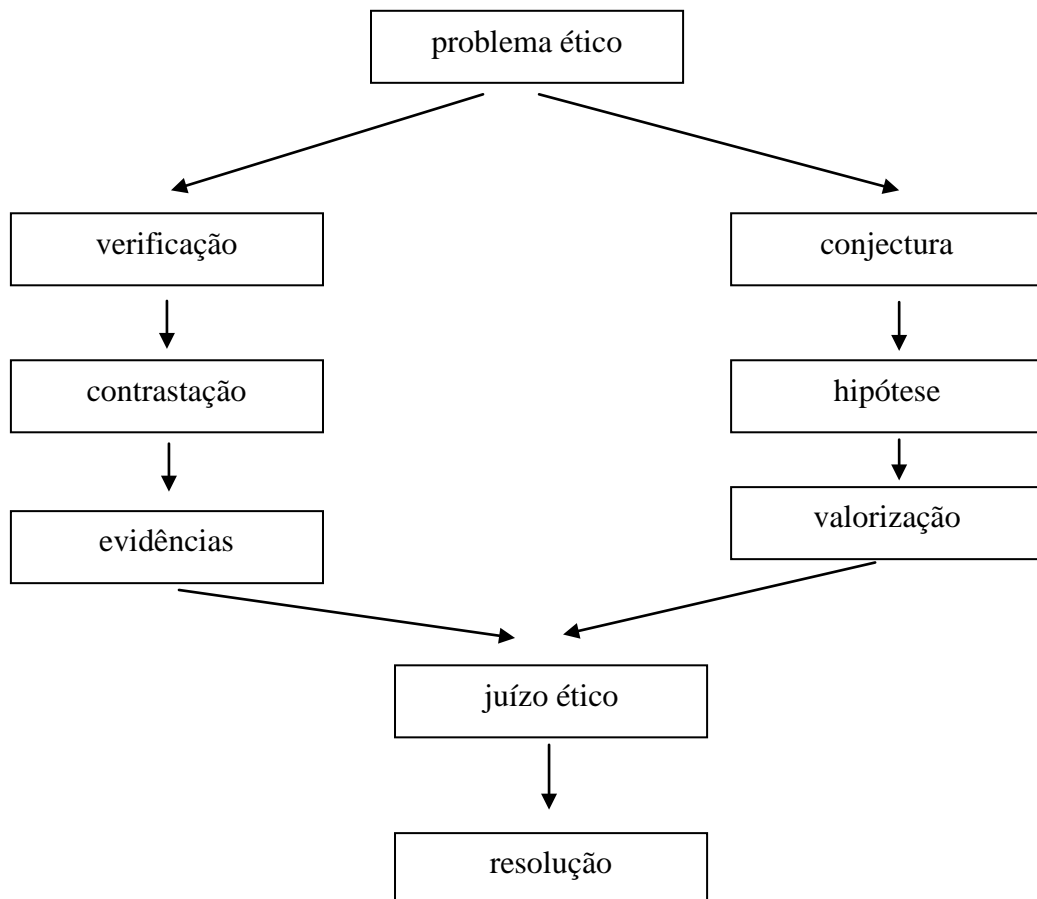
definem-se não pelo sagrado, marcadas não pelo *homo religiosus*, mas antes pelo *homo theoreticus et practicus*. Sem cultura não há humanismo e humanidade. Logo, as Comissões deverão pautar-se pela cultura ética. Segundo o impulso scheleriano, o interesse emancipatório, num mundo secularizado, é o caminho para a “salvação” (Schoepfung). Porém, numa Comissão de Ética, será necessário não esquecer, segundo a sociologia do saber de M. Scheler, o “interesse prático”, que procede do impulso para o saber de formação e se refere ao “sentido moral” no âmbito da reflexão bioética e hermenêutica. Segundo M. Scheler, na base do esforço pelo conhecimento está um tríptico interesse de impulsos, sendo marcante o interesse ou impulso relativo à salvação, que se traduz no saber ético-teológico. (32) Uma Comissão de Ética sente um “impulso salvífico” em favor do doente, no âmbito de uma axiologia fenomenológica. O ser humano é, constitutivamente, o “ser da pergunta” (*quaestio*), para o perguntar ilimitadamente, estando nós referidos ao não dito e indizível, toda a “resposta” é ela própria perguntável. A “pergunta” está na *respondere*, que é “comprometer-se”, eticamente (*reponsabilitas*) e “demarcar os marcos da pergunta”. Uma Comissão de Ética vive sempre e *per naturam suam* entre a pergunta e a resposta. No âmbito da fundamentação filosófica de uma Comissão de Ética, quando se pergunta pelo próprio perguntar, isto é, pela “perguntabilidade”, não será difícil concluir que toda a – *quaestio* – tem um termo, que será o “outro”.

Como repetia Martin Heidegger, precisamente, o “perguntar” (Frage) – pergunta – é a piedade do pensamento – “Die Frage ist die Fromnigkeit des Denkes” – . (54) Analogicamente, quando surge a “pergunta” numa Comissão, revela-se a “piedade do agir”, moralmente bem ou moralmente mau.

3. FUNÇÕES E METÓDICA DE UMA COMISSÃO ÉTICA

A metódica da ética biomédica, aplicada á Comissão de Ética, pode seguir uma linha sincrética, subjectiva e objectiva de valores cronológicos, nomológicos e deontológicos, com a utilização generosa dos métodos (dedutivo e indutivo):

A indução e a intuição são fundamentalmente imprescindíveis (Scheler, Lavelle, Bastide) na axiologia do suprassensível e no irracional para uma Comissão de Ética. Todavia o método prático e esquemático fica escalonado no proceder de M. Bunge, ao aplicar-se a uma Comissão:



A aretologia deverá ir da expressão noética até à dianótica para permitir melhor terapia (serviço). As Comissões devem guardar rigor metodológico e esforçar-se por conseguir entre os membros a “compreensão” e a cooperação, como virtudes e pautas de comportamento. (33)

As Comissões de Ética devem ilustrar-se em funções “consultivas” e educacionais, devendo intervir obrigatoriamente na normatividade económica, laboral e organizativa, isto é, em tudo quanto possa incidir e definir sobre a imagem hospitalar, sem esquecer a política de saúde. Com efeito, as funções de uma Comissão de Ética, a nível hospitalar, vão desde o estudo de projectos de investigação, que se realizam no ser humano – *homo dolens vel sanus* -, até pareceres e respostas, às mais diversas – *quaestiones* – de natureza ética, para

as quais seja solicitada, sendo que as “consultas” serão apresentadas por escrito e subscritas por órgãos administrativos, directivos ou representativos. O âmbito da sua competência será o da “moral das relações humanas”, como domínio que não pertence ao direito positivo, orientando-se por “normas consensuais”, radicadas na “consciência”, como norma subjectiva da moralidade.

Daqui surge uma série de predicados no labor realizado por uma Comissão:

- Conflito de interesses;
- Sigilo;
- Consenso.

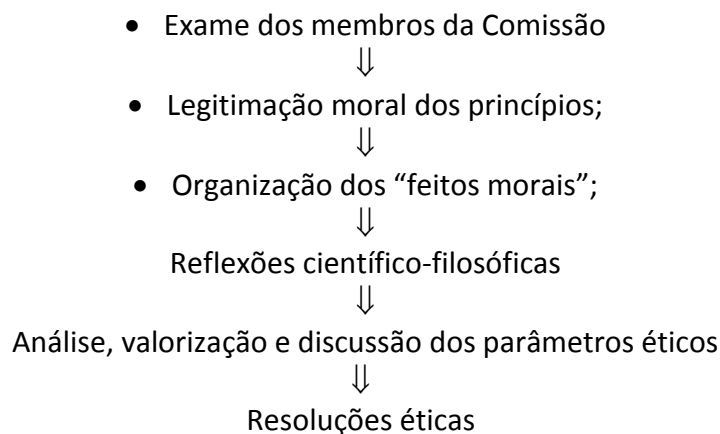
Deverá existir, na área da sua competência, “respeito” e soléncia. Não invadindo a Comissão de Ética áreas que lhe são estranhas, pautando-se comportamentalmente (externa ou internamento) pela independência e, pelo poder consultivo, seguindo a *recta ratio agibilium* (norma objectiva da moralidade). De modo análogo, ao que afirmavam os escolásticos medievais (S. Tomás, S. Boaventura, S. Alberto Magno, etc.), existe, nos actos humanos, uma “consciência moral prévia” ao acto e uma *naturaliter* participação pelos protagonistas, implicados no *actus humanus*. Logo, não poderiam ser objecto de análise ética, os – *acti hominis* –, nem tão só *contrario sensu*, considerar como carentes de interesse moral, como atitudes fundamentais num pluralismo ou num relativismo éticos, seguindo, pois um “humanismo integral” à maneira de J. Maritain. (34)

Os actos éticos, a examinar, devem dispor ou oferecer uma verdadeira informação, um conhecimento real dos mesmos, produzidos pela participação neles de cada um dos protagonistas. Deverá, assim, existir uma alienação dos membros da Comissão de Ética, nos casos submetidos a estudo em que estejam implicados familiares ou pessoas relacionadas com eles. Finalmente, surge autonomia *secundum quid* dos membros de uma Comissão para exercer a sua actividade ética e gnoseológica sobre os feitos que são objecto de estudo, declarando-se, para todos e cada um dos membros, a ausência de qualquer manipulação.

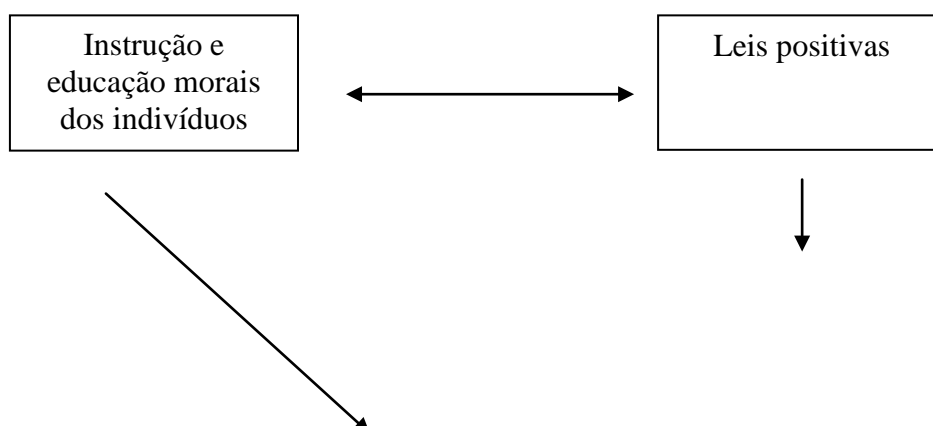
Uma vez comprovada a “normalidade” ou o cumprimento dos princípios básicos, deveria proceder-se à legitimação da Comissão, mediante a aprovação dos “factores morais”, que formalizam o juízo ético, para encontrar um caminho satisfatório na obtenção das resoluções oportunas. (35) Na verdade, o fundamento ou os princípios da Comissão não deverá estabelecer-se unicamente através de cosmovisões religiosas ou agnósticas, mas pela

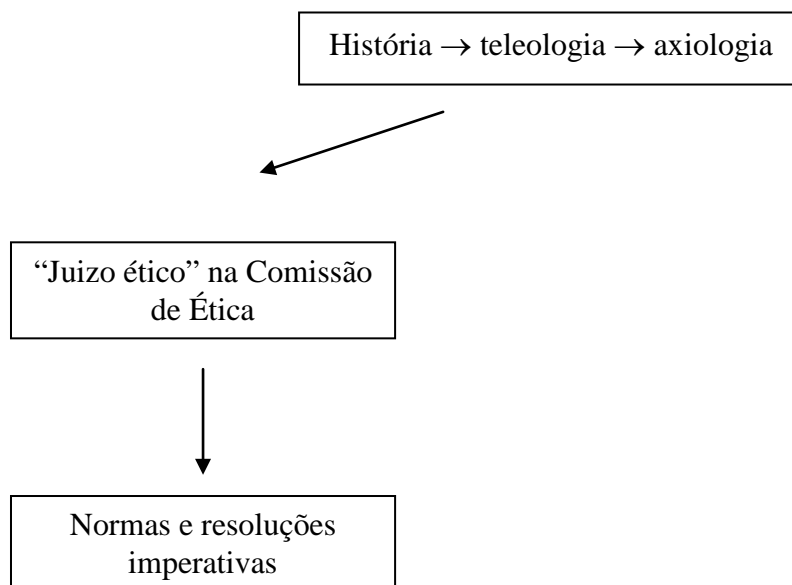
confluência ou convergência desde a razão prática *simpliciter* até à razão prática das *fontes da moralidade*, dado que a ética é uma “antropologia de meios e de fins morais”.

Relativamente a uma Comissão de Ética, a metodologia moral tem de possuir um carácter “heurístico”, já que estamos longe de conhecer todas as dimensões do homem, desde a fisiologia à ontologia, passando pela ética. (36) Uma das referências das Comissões deverá assentar no carácter holístico do *Homo sapiens sapiens*. O procedimento ético deverá possuir uma sintaxe normativa, visto que o excesso ou rigor procedimental poderá conduzir à esterilidade dos juízos axiológicos e/ou teleológicos das Comissões. Logo, poderá seguir-se o seguinte esquema laborativo:



Qualquer que seja a filosofia moral, para o estabelecimento dos fins (*omne ens agit propter finem*), é indiscutível que, na sua grande maioria, todas as éticas biomédicas possuem quase sempre o mesmo denominador comum e os mesmos princípios (beneficência; não maleficência; responsabilidade justiça e autonomia). *Per naturam suam*, a bioética busca a vida, a saúde e o bem do *Homo (hominis bonum)*, que se sustenta no *agere et esse* deste ser dual: racional e animal. (37). Para uma Comissão de Ética poderemos apresentar a seguinte metodologia ética:





Para J. Ortega Y. Gasset, ao juízo ético deveria aplicar-se, em todas as suas fases, uma “estimativa axiológica” imprescindível, tal como a adaptação dos meios aos fins. Numa Comissão, deveriam hipervalorizar-se os princípios positivos sobre os negativos, os motivados sobre os categóricos, os orientadores sobre os casuísticos e os abertos sobre os formalistas (fechados). Victoria Camps afirmou, sobre a metodologia das Comissões de Ética, que o procedimento destas, para caracterizar os meios, constitui uma necessidade iniludível, dado que os juízos, sem procedimento, resultam como se fossem cegos e sem doutrina. Mas deveriam evitar-se os formalismos exagerados e desmotivadores. (38) A motivação ou o *finis operis et operantis* não pode ser outro, senão a busca do bem para o *Homo*, por meio de adequada qualificação moral, enquanto que a conduta ou resolução final do juízo moral, deverá constituir o motor efectivo de todos os actos humanos, segundo F. G. Hegel. Para uma Comissão, a ética dos “deveres – *debere*- é um “ética de mínimos”, tal como referenciou Thompson pelo “mínimo samaritano”, enquanto que a ética do juízo axiológico ou reflexiva será uma ética de máximos ou “perfeccionistas” (máximo samaritano) dada no “amor de alteridade” ao dar “prioridade” ao Outro (E Lévinas), representado pela responsabilidade de alteridade. (39) Esta última dá prioridade à plenitude do Homem e ao seu humanismo, tornando a Comissão de Ética com eco e sentido da humanização em saúde. Esta cumprirá o mandamento da parábola do Bom Samaritano (agnóstico para o tempo de J. Cristo) Jesus manda para executar tarefas (*aufgabe*) as quais começam no dom

(gabe). O mandamento de Cristo informa qualquer expressão ética, revelando a realidade categoricamente normativa do “agir humano” desde o humanismo cristão até ao deontologismo da Metafísica dos Costumes (1785), passando pela narratividade ética da Escola de Frankfurt. Uma Comissão de Ética necessita, sem enunciar juízos axiológicos desproporcionados ou precipitados, de se fundamentar em padrões axiológicos, desde o aristotélico (valores honestos, deleitáveis e úteis) até à hierarquia axiológica de M. Scheler, dos menores aos maiores: vitais, lógicos, estéticos e religiosos, objectivando o mal e a moral em falsos, leves, graves e mortais. A hierarquia axiológica de N. Hartmann ou de M. Scheler poderá estar presente na Comissão, como fundamento e perspectiva metodológica.

4. LINGUAGEM E SENTIDO TEOLÓGICO DE UMA COMISSÃO DE ÉTICA

Segundo aspectos da revisão de vida e “factores de ,moralidade”, que poderão ser expressões da humanidade dos actos do homem, no âmbito moral, surgem três elementos complementares e necessários para o exercício de uma Comissão de Ética, como se refere:

Distinguuntur in actus objecto totali, objectum strictius sumptum, sui id ad quad in operis executione voluntas eligens immediate terminantur, circunstantiae, quae objectum sub aspectu morali ulterius determinant, finis operantis, qui fini operis accedit. (...) Semper tamen utrumque elementum, finis et objectum, simul cum circunstantiis, moralitatem totalem actus determinat, non finis solus, nec solum ad usum tantum comissionum ethicae.

Ergo, objectum eius moralitas materialis numquam alidibur propter circunstantias concretas vel finem operantis. Si vero obiectum ut tale est extra sphaeram moralitatis.

Circunstantiae in Comissione possunt moralitatem specificam obiecti gradualiter determinare possunt novam speciem moralem afferre possunt etiam novam speciem theologicam et ethicam fundare.

*Ideo, finis bonus operantis non justificat positionem actus, qui ratione obiecti vel circunstantiarum est malus. (Rom.: 3, 6). (41)*As “fontes da moralidade” são uma via axiológico-ética para exercício de uma Comissão de Ética, como seu exame de consciência.

Segundo a lógica simbólica e a filosofia da linguagem, uma Comissão expressa-se metodologicamente por meio de predicados “modais”, sendo os fundamentais: “dürfen,

müssen und sollen”. Os verbos modais estão presentes nas funções de uma Comissão. Esta implica uma gramática modal, que poderá ser sincrónica ou diacrónica, consoante os domínios e a sua evolução. Segundo o estabelecido juridicamente, pelo Decreto-Lei nº 97/95, de 10 de Maio, surgem “competências modais”:

- Müssen: “tem de zelar” pela observância de padrões éticos no exercício das ciências biomédicas;
- Sollen: “devem zelar” pela salvaguarda da dignidade e integridade humanas;
- Dürfen: “licença” para se pronunciar sobre a suspensão; a revogação ou a autorização para realizar ensaios clínicos.

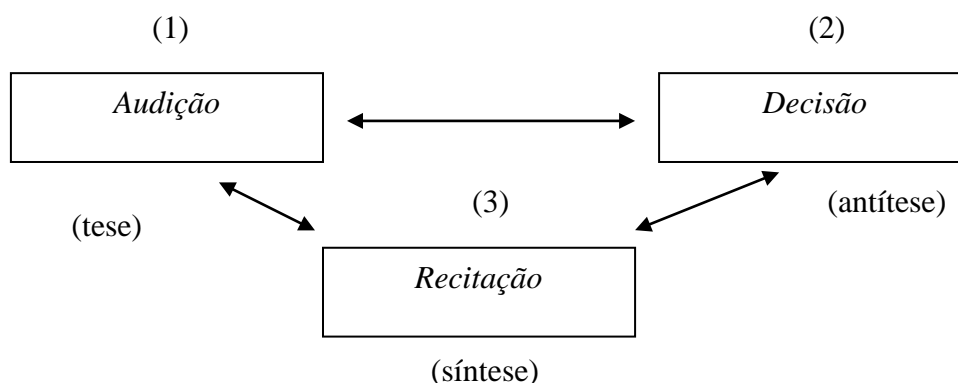
Encontramos, axiologicamente pensando, “comités” de inspiração cristã (católicos romanos ou protestantes) e outros inspirados, mais numa moral anglo-saxónica. Entre uns e outros, cabe todo o tipo de tendências axiológico-éticas: moral cristã, moral de situação e existencialismos éticos que parecem complicar o processo das decisões clínicas.

In genere et sub specie, surgem decisões por “consenso”, por princípios mínimos, em que todos estariam de acordo, segundo o empirismo. Há, pois, uma responsabilidade de identidade por oposição à responsabilidade de alteridade (E. Lévinas), que dá prioridade ao “Outro” e me torna “refém do Outro”. Nos Comitês de Ética, segundo a sociologia e filosofia de M. Weber, ora está presente a “ética da responsabilidade”, ora encontramos a “ética da convicção”. Uma dispensa a outra, segundo o pensador germânico. (42) É necessário, pois, que um Comité tome como pontos de referência morais, na actuação, os critérios objectivos, para não ficar somente no saber da singularidade casuística (casuística-II) da norma moral, professada pelas éticas discursivas, impostas pela Escola de Frankfurt (Apel; Hocheneimer e J. Hatermas), como de faz apelo na pós-modernidade e na era da globalização. Estas perspectivas marcam a “decisão clínica”, quer numa perspectiva *microdecisória* (princípio da singularidade), quer numa perspectiva *macrodecisória* (princípio da globalização e da ética do plural). (43) O homem, desde que nasce, tem uma perfeição, que ontologicamente é o *esse*, sendo marcado pela analogia (*proportionalitas*), segundo J. Bättig-Mettler. *In homine congregatio omnium bonorum ad finem est* segundo Boécio, no – *De Consolatione Philosophiae*, ao elevar à “máxima perfeição” todas as faculdades, para

eleger o máximo princípio: *bonum est faciendum malumque vitandum* (forma imperativa categórica) ou na sua concretude moral: *istud bonum, illud malum*. (44)

O *homo dolens*, ao ser referenciado num Comité de Ética, está sujeito à integridade (*tâmim=integrum*) e dignidade pessoal (axiologia), quer pelos sujeitos das decisões (membros do Comité), quer pela norma subjectiva da moralidade (*Bewusstsein*), segundo a norma objectiva da normalidade (*recta râtio agibilium*) de S. Tomás de Aquino ou, então, a “*praktische Vernunft*” de E. Kant. Muitos dos axiomas básicos da principiologia de Beauchamps encontram-se a fundamentar filosófica e casuisticamente o comportamento ético dos clínicos no – *homo doloens*. Todos os códigos deontológicos, instrumentos decisórios ou não, auferem uma expressão onto-ética nas Comissões de Ética. Em todos os documentos internacionais ou nacionais encontram-se reflexos das linhas mestras da “ética racional” e personalista fundada numa axiologia que até poderá ser teológica. Se todos os membros, que se constituem por lei positiva, conhecem e sabem aplicar os princípios fundamentais, que foram indicados, com sentido comum e com boa vontade, podem dar solução a muitos dos problemas, que se colocam. Tal como referiu X. Zubiré, o homem é um ser “debitório”. Logo, as Comissões de Ética são estruturas “debitórias”, pelos meios, pelos fins e pelas atribuições.

Um elemento teológico, para a fundamentação de um Comité de Ética, poderá advir da – “teologia da recitação”-. Esta moderna e recentíssima leitura, refere-se em três momentos dialécticos:



Uma Comissão de Ética começa pela “audição” da palavra existencial na pessoa do *Homo dolens* e dos seus membros. Seguidamente, os membros da Comissão “recitarão” (reflectem e analisam) e, finalmente, surgirá a – decisão-. Segundo esta teologia, o *Homo* tornasse perfectível, porque na “recitação” já está a “decisão”. (45)

Este mandamento neotestamentário determina o –tâmin – (ser integro) por parte dos membros que “recitam” a audição (*auditus*) dos doentes, dos ensaios clínicos, dos pareceres, etc.; para chegarem à “decisão”. Estão presentes, segundo a ontologia aristotélica, numa Comissão de Ética, os: *fins operis, operantis et operationis*. O trabalho axiológico de uma Comissão de Ética é tanto mais etiológico, quanto for reforçado pelas *dignitates* (princípios), segundo S. Tomás; que vão da “beneficência” à “autonomia” (I. Kant). Estas são as referências éticas fundamentais para o “müssen und sollen” de uma Comissão, ao determinar-se no – Pflicht-. Sem necessitar *in stricto sensu* do deontologismo kantiano ou de um teleologismo aristotélico, estas orientam-se normal e normativamente por “consensos ou por convicções”, que determinam a “responsabilidade de identidade” (*erós*) ou a “responsabilidade de alteridade” ,como forma mais axiológica do exercício ético das Comissões. Esta provêm da cultura judeo-cristã, que tem informado o mundo ocidental no *esse et agere*, ao longo dos séculos e das culturas, no aspecto ético.

O princípio da responsabilidade H. Jones “deverá” estar sempre presente no exercício ético da Comissão. Este será o *e-ventum* do utro, perante o seu “rosto” (*Homodolens*), traduzido na vulnerabilidade do doente. (47) Para adequada avaliação ética de uma Comissão poderemos servir-nos da revisão de vida, definindo-se, assim, um proficuo exame de consciência, segundo três parâmetros: ver (*videre*); julgar (*putare*) e agir (*agere*). A revisão da instalação causuística e moral terá de seguir todos estes passos, sem excluir qualquer um deles. Um outro elemento, proveniente da teologia moral, de tradição cristã, fundamentada na escolástica e, ainda vigente na neoescolástica, por influência de S. Tomás de Aquino, aufere-se nos “factores da moralidade” (*moralitatis fons*). *Fontes vel etiam principia moralitatis vocantur illa elementa actuum humanorum, quae actionem moralem in concreto constituunt ordini morali convenientem vel ab eo discrepantem: haec elementa sunt objectum, circumstantiae et finis. Primam et essentialem moralitatem actus humani accipiunt*

ab objecto, sicut in ordine physico, ita etiam ordine morali per se ad comissionem apud salutis humanitatem. A intenção (*objectum*), o fim (*finis*) e as circunstâncias (*circumstantiae*) são fundamentais para definir se um acto humano é moralmente bom ou mau. Assim, o *actus humanus* está no seu “agir categoricamente normativo” por estes elementos da moralidade, emprestando criatividade às Comissões de Ética. Segundo W. Wolbert, parece, teoricamente, que a crise da moral se baseia no insuficiente diagnóstico, como tem a sua comparação insuficiente das fontes da moralidade, para a solução de controvérsias de éticas teológicas e de bioética. Assim, as questões de ética normativa, presentes nas controvérsias entre Teologia e Deontologismo são independentes dos ensinamentos dos “factores da moralidade”, como teoria criada por S. Tomás de Aquino (S.Th. I, II, 9, 18). Esta doutrina, entretanto, pretende assegurar a conservação do objecto moral já definido pela sua possível dispersão em, confronto com outros elementos, que intervirão na hermenêutica da experiência moral, tradicionalmente indicadas pelo *finis et circumstantiae*. Para J. Selling, outro aspecto problemático relativamente às fontes da moralidade reside no critério de divisão e de atribuição das diversas espécies de acto moral e de justificação do mesmo critério. Mesmo assim, os “factores da moralidade” apresentam-se como elementos de revisão de vida de uma Comissão de Ética, permitindo regular o “agir moralmente bom ou moralmente mau”, ora dos seus elementos, ora dos pareceres e/ou ensaios clínicos, em epígrafe axiológica. (48)

CONCLUSÃO

A humanidade revela-se na forma como o homem toma diversas “opções” no seu agir, podendo ir por este ou por aquele caminho, estando próximo da expressão de Terêncio (Heautontimoroumenos, 77): homo sum: humani nihil a me alienum puto. Mas, o comediógrafo latino (190-159, A.C.) (49), na mesma obra parece sintetizar o sentido da

humanidade, pela aplicação ao trabalho de uma Comissão de Ética, pode sentir-se assim: *quod in opere faciundo operae consumís tua., Si su mas in illis exercendis, plus agas*. Este poderá ser um lema para uma Comissão de Ética. Contudo, a *humanidade*, segundo o nihilismo histórico de F. Nietzsche, expressa-se na “besta loira” e no “homem distinto”, que segundo a origem da tragédia, ora simbólica do filósofo germânico, se reduz ao “espírito apolíneo” (arte e ciência) e ao “espírito dionisíaco” (prazer e empirismo). O pensamento deste filósofo literato poderá reduzir-se ao que um dia, o poeta popular, Plauto (254-184, A.C.), referenciou: *homo bomini lupus est* (Asinaria, 214,88). Aqui a humanidade apresenta-se no “éros” ou na identidade de si e no amor de identidade (idolatria).

Ao reler as funções de uma Comissão de Ética, axiologicamente, esta cria um espaço, um tempo e uma abertura (*locus*) para a “humanização sanitária”. Sendo a humanização algo que tem por objecto aquilo que se refere em benefício do *Homo dolens*, naturalmente que se traduz na busca do encontro com a “corporeidade” como metáfora da acção (sanitária) ou como expressão do eco da – *in rationali natura subsistens* – do *Doctor Angelicus*. (52) Assim, se poderá dizer que uma Comissão de Ética, axiologico-eticamente, é um – *bonum arduum* – que oscila racionalmente entre um personalismo e humanismo e um laicismo e positivismo. Aqui está a “gabe” e a “aufgabe” da Comissão no sentido do *interesse técnico*, que corresponde ao domínio e ao controlo, traduzido no saber empírico-analítico (medicina, et); no sentido do interesse prático; orientando para o saber de formação, que se concretiza no saber histórico – hermenêutico (filosofia, etc) e, finalmente, do interesse *emancipatório*, que é a tradução do impulso scheleriano para a “salvação” (Schopfung) – Religião e Teologia. (53). Uma Comissão de Ética participa destes interesses fenomenológicos. Toda a actividade e impulso de saberes de uma Comissão de Ética é uma tarefa aberta.

REFERÊNCIAS

(01) Brugger, W. – *Diccionario de Filosofia*, traducción de J. M. V. Cantarell, novena edición ampliada, E. Herder, Barcelona, 1978, 267-269.

Wenin; A. – *L'Homme biblique*, Éditions du Cerf, Paris, 1999, 29-38.

(02) Mounier, E. – *Obras*, tomo III (1944-1950) Ediciones Sígueme, Salamanca, 1990, 216; 433-434; 440-444.

Lucas, R. L. – *L'Homo Spirito. Incarnato*, E. Paslina, Roma, 1993, 200-205.

(03) Burgos, I. – *El personalismo, autores y termos de una filosofía nueva*, Ediciones Palabra, Madrid, 2000, 75-78

(04) Sophocle-*Antigone, Les Grecs*, a l'usage des lycées et collèges, classe de première, Hatier, Paris, 1969, 167.

(05) S. Thomae Aquinatis – *Opera Omnia*, curante R. Busa. ST, - 1-, *Summa Theologiae*, I, 9 – 29, a 3. arl 2, Frommann – Holzboog Verlag, Stuttgart, 1980.

(06) Boecius, M. S. – *De persona et duabus Naturis*, Patrologiae Latinae Cursus Completus, J. P. Migne (editor), Paris, 1891, cap. III.

(07) S. Tomás de Aquino – *Princípios da Natureza*, Coleção Filosofia, Porto Editora, 2001, 112-113.

Weber, E. N. – *La Personne Humaine au XIII e Diécles*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1991, 17-28.

(08) Sieben, H. I. – *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, F. Schöningh, Paderborn, 1979, 132; 250-251.

(09) Von Balthasar, H. U. – *Estados de vida del cristiano*, traducción de V. A. M. e Lapera, Ediciones Encuentro, Madrid, 1994, 62-63.

(10) Aristote – *Histoire des Animaux*, livres I-IV, texte établi par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1964, I, 1.

(11) Nestle-Aland et alii – *Novum Testamentum graece et latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, 1984, 247.

(12) Kessler, H. – *Cristologia*, edizione italiana, E. Queriniana, Brescia, 2001, 140.

(13) Diaz, C. – *La Persona como Don*, traducción, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, 176-177.

(14) Soto Bruno, M. J. – *Individuo y Unidad*, Eunsa, Pamplona, 1988, 200-215.

(15) Stevens, A. – *L'ontologie d' Aristote*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2000, 250.

(16) Aranguren, L. A. – *El reto de ser persona*, B. A. C., Madrid, 2000, 276-277.

(17) Zubiri, X. – *El Problema Teologal del Hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, 74-76.

(18) De Finance, J. – *De L'Un et de L'Autre*, essai sur l'alterité, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1993, 10-16.

De Finance, S, J., J. – *Persona et Valeur*, Editrice Pontificia Università gregp gonana, Roma, 1992, 70-72

(19) Diaz, C. – *Ibidem*, 173-175.

Scheler, M – *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1921, 19.

(20) *Idem, Ibidem*, 20-26.

(21) *Idem, Ibidem*, 45-60.

(22) Wojtyła, K. – *Mi visión del Hombre*, hacia una nueva ética, Ediciones Palabra, Madrid, 1997, 260.

(23) Rahner, K. – *Sämtliche Werke, Hörer des Wortes*, 4, Benziger-Herder, Freiburg, 1997, 182; 196.

(24) Comte, A. – *Rede über den Geist des Positivismus*, übersetzt von I. Fetscher, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1979, 5-17.

(25) Kant, I – *Metaphysik der Sitten*, zweiter Teil, herausgegeben von K. Vorländer, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1976, 29-30.

(26) Kant, I. – *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tradução de Paulo Quintela, Edições 70, Lisboa, 85-86.

(27) Nestle – *Aland et alii – Ibidem*, 463

(28) Heidegger, W. – *Qu'est-ce qu'une chose*, traduit de l'allemand par J. Rebouil, Gallimard, Paris, 1962, 10-15.

(29) Zubiri, X. – *Ibidem*, 120-125.

(30) Frogneux, N.; Mies, F. – *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1998, 157.

(31) Lévinas, E. – *Totalidade e Infinito*, tradução do francês, Edições 70, Lisboa, 1980, 21-35.

(32) Lévinas, E. – *Ética e Infinito*, tradução do francês, Edições 70, Lisboa, 1982, 77-79.

- (33) Bunge, M. – *Ética y Ciencia*, Siglo XX, Buenos Aires, 1983, 16-25.
- (34) Maritain, J.- *Humanismo Integral*, Ediciones Palabra, Madrid, 1999, 25.
- (35) Cruz, R. – *El hombre pregunta*, hacia una antropología metafísica, Universidad Ibero-Americana, México, 1994, 14-15.
- (36) Etcheverría, M. T. – *Qué es la bioética?*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998, 151-153.
- (37) Luño, A. R. – *Ética General*, tercera edición, Eunsa, Pamplona, 1998, 110-112.
- (38) Moltmam, J. *Un nuevo estilo de vida*, sobre la libertad, la alegría y el juego, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1981, 50-55.
- (39). Wojtyła, K., *Ibidem*, 265.
- (40) Moltmam, *Ibidem*, 194.
- (41) Carlotti, P. – *Veritatis Splendor*, aspetti della rievocazione teologica, LAS, Roma, 2001, 168-172.
- (42) Simon, R. – *Éthique de la Responsabilité*, Les Editions du Cerf, Paris, 1993, 49; 71.
- (43) Leone, S.; Privitera, S. *et alii* – *Dicionário de Bioética*, tradução e adaptação do italiano, Editorial Perpétuo Socorro, Vila Nova de Gaia, 2001, 569-572.
- (44) Pavan, A.; Milano, A. – *Persona e Personalismi*, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1987, 11-31.
- (45) *Ibidem*, *Ibidem*, 12.
- (46) Marcel, G. - *Le Mystère de l'Être*, II, Aubier, Paris, 1964, 21.

(47) Leone, S. – *Un etica per l'azienda sanitaria*, Armando Editore, Roma, 1997, 7-22
Dunceda, J. M. – *Vida, Salud y Conciencia*, Sanlablos, Madrid, 1944, 157-158.

(48) Léonard, A. – *El Fundamento de la Moral*, BAC, Madrid, 1991, 15-20.

Knauner, P. – “Zu grund begriffender Enzyklika. Veritatis Splendor” in *Stimmen der Zeit*, 212
(München, 1994) 14-26.

(49) Gaffiot, F. – *Dictionaire Latin-Français*, Hachette, Paris, 1934, 758.

(50) Coreth, E. – *O que é o Homem?*, Elementos para uma antropologia filosófica, tradução do alemão Verbo, Lisboa, 1988, 80-90.

(51) Diels, H. – *Doxographi Graeci, editio quarta*, Apud Walter de Gruyter et Socios, Berolini, 1965, A. I. 616 (297 a. 5);

Entralgo, I. P. – *Cuerpo y Alma*, Espasa Calpe, Madrid, 1991, 35-78.

Llano, A. – *Metafísica y language*, segunda edición, Eunsa, Pamplona, 1997, 119-131.

(52) Dubarle, D. – *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996, 156.

(53) Scheler, M. – *Sociología del Saber*, traducción castelhana, Encuentro, Buenos Aires, 1973, 25-40.

(54) Heidegger, M. – *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Frankfurt, 1967, 34 e 36.