

Edvaldo Antonio de Melo
Cristiane Pieterzack
(Orgs.)



FILOSOFIA & SAÚDE

pensando a pandemia
na época da insensatez

vol. 1



Filosofia e Saúde: pensando a pandemia na época da insensatez foi gestado no contexto particular da história da humanidade marcado pela perplexidade do tempo na pandemia de COVID-19. O livro nasce com um desafio: como pensar e escrever no contexto específico da pandemia? Como escrever o “quase não dito”, o (im)pensável da ordem da carnalidade de nossa escritura? Trata-se, certamente, de uma escritura do silêncio sussurrada nas entranhas de nosso ser, carne e corpos expostos aos riscos da contaminação. Do sussurro emerge uma fala que sai gritando: Cuidado! Atenção! Um grito e um silêncio que dizem a partir de um lugar único e comum na história da humanidade: o sofrimento. É dessa experiência escutada, refletida e discutida que surge este livro – escritura de nosso ser – com o objetivo de colocar a filosofia em diálogo com a situação atual da saúde, na sua interface com outras áreas do saber como: a ética, a antropologia, as ciências sociais e políticas; e na fronteira com as questões ligadas ao direito, ao Estado, e sobretudo à saúde pública. O livro revisita temas dos pensadores antigos, sobretudo das civilizações gregas e romanas nas quais a saúde emerge em seu sentido mais amplo, envolvendo a vida na *polis*, a medicina, o equilíbrio cósmico e sua implicação com a antropologia. Uma nova questão se impõe à filosofia: neste cenário catastrófico da pandemia, como nos livrar da “des-razão”?



FACULDADE
DOM LUCIANO MENDES



Filosofia e saúde

Série *Inconfidentia Philosophica*

Comitê Científico da Série *Inconfidentia Philosophica*

Célia López Alcalde (Universidade do Porto – Porto / Espanha)
Cláudia Maria Rocha de Oliveira (Faculdade Jesuíta – MG / Brasil)
Elke Beatriz Felix Pena (Instituto Federal de Minas Gerais – MG / Brasil)
Francisco Jozivan Guedes de Lima (Universidade Federal do Piauí – PI / Brasil)
Geraldo Luiz de Mori (Faculdade Jesuíta – MG / Brasil)
Ivonil Parraz (Seminário Arquidiocesano São José – SP / Brasil)
João Carlos Onofre Pinto (Universidade Católica Portuguesa – Braga / Portugal)
João Rebalde (Universidade do Porto – Porto / Portugal)
José Carvajal Sánchez (Fundación Universidad Juan de Castellanos – Tunja / Colombia)
José Higuera Rubio (Universidade do Porto – Portugal / Espanha)
Lúcio Álvaro Marques (Universidade Federal do Triângulo Mineiro – MG / Brasil)
Luis Martinez Andrade (Collège d'études mondiales – FMSH / França)
Márcio Antônio de Paiva (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – MG / Brasil)
Massimo Pampaloni (Pontificio Istituto Orientale – Roma / Italia)
Nilo Ribeiro Junior (Faculdade Jesuíta – MG / Brasil)
Orietta Ombrosi (Università Sapienza di Roma / Italia)
Paula Renata de Campos Alves (Instituto Federal de Minas Gerais – MG / Brasil)
Pedro Henrique Passos Carné (Universidade Federal de Campina Grande – PB / Brasil)
Philippe Nouzille (Ateneo Santo Anselmo – Roma / Itália)
Rodrigo Reis Lastra Cid (Universidade Federal do Amapá – AP / Brasil)
Romualdo Dias (Universidade Estadual Paulista – SP / Brasil)

Conselho Editorial Institucional

Adilson Luiz Umbelino Couto (ITSJ / FDLM)
Edvaldo Antonio de Melo (FDLM)
Euder Daniane Canuto Monteiro (FDLM)
João Paulo Rodrigues Pereira (FDLM)
José Carlos dos Santos (FDLM)
Maurício de Assis Reis (FDLM / UFMG)
Rodrigo Alexandre Figueiredo (FDLM)

Filosofia e Saúde

Pensando a pandemia na época da insensatez

Vol. 1

Organizadores

Edvaldo Antonio de Melo

Cristiane Pieterzack



Diretor da Série: Edvaldo Antonio de Melo

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

Fotografia de capa: Anna Gru - @gruu

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Serie Inconfidentia Philosophica – 12

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MELO, Edvaldo Antonio de; PIETERZACK, Cristiane (Orgs.)

Filosofia e saúde, volume 1: pensando a pandemia na época da insensatez [recurso eletrônico] / Edvaldo Antonio de Melo; Cristiane Pieterzack (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

198 p.

ISBN - 978-65-5917-184-2

DOI - 10.22350/9786559171842

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Saúde; 3. Pandemia; 4. Cuidado; 5. Vida; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

O outro é agora este ser sofredor do qual não cessamos de marcar o lugar vazio em nossa filosofia da ação, designando o homem como ativo e sofredor. O sofrimento não é unicamente definido pela dor física nem mesmo pela dor mental, mas pela diminuição até a destruição da capacidade de agir, do poder-fazer, sentidos como um golpe à integridade do si. Aqui, a iniciativa, em termos precisamente de poder-fazer, parece voltar exclusivamente ao si que dá sua simpatia, sua compaixão, sendo esses termos tomados no sentido forte do desejo de partilhar a dor dos outros.

(Paul Ricoeur, *O si-mesmo como um outro*)

Sumário

Apresentação	11
<hr/>	
Edvaldo Antonio de Melo Cristiane Pieterzack	
1	22
<hr/>	
Vulnerabilidade, alteridade e contágio	
Edvaldo Antonio de Melo	
2	38
<hr/>	
A saúde e a formação integral da pessoa humana	
Euder Daniane Canuto Monteiro	
3	54
<hr/>	
Viver ou morrer em uma epidemia: ponderações sobre o papel do Estado no enfrentamento de crises sanitárias agudas	
Daniel Henrique Diniz Barbosa	
4	82
<hr/>	
Escrita, Eros e filosofia no <i>Fedro</i> de Platão	
Venúncia Coelho	
5	99
<hr/>	
“Cidadão, não”: produção de sentidos no tempo da indelicadeza	
Elke Beatriz Felix Pena	
6	111
<hr/>	
Isolamento, solidão, <i>solitude</i>	
Rosângela Almeida Chaves	
7	122
<hr/>	
O vírus Covid-19, a ciência e a fragilidade humana	
Paul Gilbert	

8 **136**

Respiração: uma ligação entre a unicidade e o outro

Cristiane Pieterzack

9 **149**

A medicina teológica em Francisco de Melo Franco

Romualdo Dias

10 **169**

Filosofia das emoções e saúde: uma análise introdutória da estrutura afetiva da pandemia da Covid-19

Flavio Williges

11 **188**

Estado e saúde pública: o enfrentamento da emergência sanitária do Covid-19

Maurício de Assis Reis

Apresentação

*Edvaldo Antonio de Melo **

*Cristiane Pieterzack ***

Filosofia e Saúde: pensando a pandemia na época da insensatez foi gestado no contexto particular da história da humanidade, marcado pela perplexidade do tempo na pandemia de COVID-19. O livro nasce com um desafio: como pensar e escrever no contexto específico da pandemia? Como escrever o “quase não dito”, o (im)pensável que é da ordem da carnalidade de nossa escritura?

Trata-se, certamente, de uma escritura do silêncio sussurrada nas entranhas de nosso ser, carne e corpos expostos aos riscos da contaminação. Do sussurro emerge uma fala que sai gritando: Cuidado! Atenção! Um grito e um silêncio que dizem a partir de um lugar único e comum na história da humanidade: o sofrimento. É dessa experiência escutada, refletida e discutida que surge este texto – escritura de nosso ser.

Filosofia e saúde: pensando a pandemia na época da insensatez surge, pois, como uma tentativa de colocar a filosofia em diálogo com a situação atual de risco pela integridade física na sua interface com outras áreas do saber como: a ética, a antropologia, as ciências sociais e políticas, e na fronteira com as questões ligadas ao direito, ao Estado, e sobretudo à saúde pública. O livro revisita temas de pensadores antigos, sobretudo das civilizações gregas e romanas nas quais a saúde emerge em seu sentido mais

* Doutor em Filosofia, professor, coordenador do Curso de Filosofia e diretor acadêmico da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana, MG. E-mail: edvaldoantonio87@gmail.com

** Doutora em Filosofia, pesquisadora Domus ASF, professora e colaboradora nos projetos de pesquisa da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana, MG. E-mail: ir-cris@hotmail.com

amplo, envolvendo a vida na *polis*, a medicina, o equilíbrio cósmico e sua implicação com a antropologia.

A pergunta pelo sentido do humano e pela sua realização no tempo perpassa as gerações. No entanto, neste contexto de pandemia, a palavra “saúde” ganha uma dimensão mais ampla. Para além do campo da mera ciência “prometeica”, o livro recolhe, portanto, reflexões de lugares e experiências diversas, colocando ao centro do debate uma questão que pode ser traduzida na filosofia como “modo de vida”, para recuperar uma expressão cara a Pierre Hadot. Uma nova questão se impõe à filosofia: neste cenário catastrófico de pandemia e de crise na vida política e social, como nos livrar da “des-razão”? Pensamos que colocar a questão pelo sentido da Filosofia e da saúde em dias como os nossos significa reconhecer a necessidade de uma boa dose de sabedoria para ver além, ver com os olhos da alma, “ver o invisível” (Platão, *República*, VII, 529b). Neste sentido, fazemos justiça à nossa ciência, que desde a sua origem entre os gregos é vista como uma medicina curativa e terapêutica, não só do corpo, mas também da alma¹. Se, de fato, tomarmos para análise o cenário brasileiro, veremos que o grito pela vida vem junto com o grito pela defesa da pesquisa científica, com o grito pelo reconhecimento dos profissionais de saúde, com o grito pela valorização das iniciativas das comunidades que se autoajudam, sobretudo, nas periferias de nosso país.

O livro *Filosofia e Saúde: pensando a pandemia na época da insensatez* surgiu dos debates ocorridos em um seminário², cujo tema foi o mesmo

¹ É o que se pode ver também no texto sobre a “Medicina teológica”, do mineiro de Paracatu, Francisco de Melo. Recordamos que além do seu texto “Medicina teológica” o autor também nos abre para a sensatez humana, com o seu livro “O Reino da estupidez”. Trata-se de um livro instigante que visa nos inserir no “grito fos inconfidentes”, um elogio à sensatez humana. Uma releitura da expressão “inconfidência” pode ser encontrada na obra “A hora dos *In-confidentes*”. Livro disponível em: <<https://www.editorafi.org/016inconfidentes>>.

² O Seminário “Filosofia e Saúde” surgiu por iniciativa da Coordenação do Curso de Filosofia, Prof. Dr. Edvaldo Antonio de Melo (FDLM). Em seguida, a proposta foi acolhida pelos órgãos da Faculdade. O seminário foi implementado também como disciplina sob responsabilidade do Prof. Ms. Maurício de Assis Reis (FDLM) a quem agradecemos pelo trabalho de registro acadêmico das atividades dos alunos em sala. Na organização do material recebido que resultou no presente livro, contamos sobretudo com a participação da Prof.^a Dra. Cristiane Pieterzack (Domus ASF).

do presente livro, promovido pela Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM), de 14 a 25 de agosto de 2020³, em modalidade on-line⁴ e que contou com a participação de vários debatedores entre professores da Faculdade Dom Luciano e professores convidados de outras instituições do Brasil e também do exterior. Essa obra nasceu deste seminário e discute as questões em torno da saúde sob o viés da filosofia e da história das pandemias, desde as reflexões gregas e romanas, passando pela “Peste Negra” e suas fases até a “Gripe Espanhola” no séc. XX. A obra também discute a questão da biopolítica e da biossegurança, analisando textos de autores contemporâneos como Giorgio Agamben em *Reflexões sobre a peste*, Boaventura de Sousa Santos em *A cruel pedagogia do vírus*, Míriam Campolina em *A saúde dos antigos*, Papa Francisco no *La vita dopo la pandemia*, Francisco de Melo Franco em *A medicina teológica*, e outros filósofos, teólogos e psicólogos que têm escrito sobre a temática, mantendo assim o caráter interdisciplinar do seminário.

No dia 14 de agosto foram debatidas as seguintes temáticas: “Vulnerabilidade, alteridade e contágio”, com o Prof. Dr. Edvaldo Antonio de Melo (FDLM); “A saúde e a formação integral da pessoa humana”, com o Prof. Ms. Euder Daniane Canuto Monteiro (FDLM); também foi debatido sobre a história das pandemias, com os professores Dr. Fabiano Gomes da Silva e Dr. Daniel Henrique Diniz Barbosa (IFMG – Campus Ouro Preto). No dia 15 de agosto, tratou-se do luto em época de pandemia, com a psicóloga Lidiane Valle, e do luto e melancolia: uma abordagem psicanalítica, com o Padre José Geraldo Coura. No dia 17 debateu-se sobre

³ Uma breve notícia do Seminário “Filosofia e Saúde” pode ser visualizada no site da Arquidiocese de Mariana que por ocasião do lançamento da divulgação do Evento, fez uma matéria em forma “entrevista” pela jornalista Bruna Sudário a alguns dos professores participantes do evento. Veja o texto disponível em: <<https://arqmariana.com.br/noticia/seminario-filosofia-e-saude-abre-o-semester-letivo-na-faculdade-dom-luciano/>>. Acesso em: 07 fev. 2021.

⁴ Conforme a portaria do Ministério da Educação, nº 544, de 16 de junho de 2020 que dispunha “sobre a substituição das aulas presenciais por aulas em meios digitais, enquanto durar a situação de pandemia do novo coronavírus – Covid-19”.

a escrita como *phármakon* e terapia da alma, com a Prof.^a Dra. Venúncia E. Coelho (IFMG – Campus Ouro Preto) e “‘Cidadão, não’: produção de sentido no tempo da indelicadeza”, com a Prof.^a Dra. Elke Beatriz Felix Pena (IFMG – Campus Ouro Preto). No dia 18 debateu-se os temas “Isolamento, solidão e *solitude*” em tempos de distanciamento, com a Prof.^a Dra. Rosângela Almeida Chaves (UFG). No dia 19 retomou-se a questão da saúde na vida psíquica, com o Prof. Ms. José Carlos dos Santos (FDLM) e no dia 20, da arte de cuidar segundo o Papa Francisco, com o Prof. Ms. Adilson Luiz Umbelino Couto (ITSJ e FDLM). No dia 21, abordou-se o tema da pandemia relacionando-a com os direitos humanos, com o Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão (UFPE). Já nos dias 22 e 23 debateu-se respectivamente sobre ciência e fragilidade humana, com o Prof. Dr. Paul Gilbert (PUG – Roma) e sobre respiração: uma subjetividade ligada ao corpo, com a Prof.^a Dra. Cristiane Pieterzack (Domus ASF). No dia 24, “A medicina teológica em Francisco de Melo Franco”, com o Prof. Dr. Romualdo Dias (UNESP); e, finalmente, no dia 25, a temática das emoções relacionadas à pandemia, com o Prof. Dr. Flavio Williges (UFSM).

A presente coletânea *Filosofia e Saúde: pensando a pandemia na época da insensatez* contém os textos dos professores que além de colaborarem com sua conferência também nos disponibilizaram seus respectivos textos para serem publicados. Ressaltamos que a maioria dos textos têm origem nas conferências realizadas pelos professores no Seminário “Filosofia e Saúde”, e foram depois implementados pelos autores, com atualização nos títulos, no conteúdo dos mesmos e nas referências bibliográficas.

A seguir apresentaremos um resumo dos capítulos que compõem o livro:

No primeiro capítulo o autor Edvaldo Antonio de Melo inicia o texto perguntando pelo sentido do termo “saúde”, ou seja, se este deve ser considerado como um bem físico e emocional ou como algo que engloba a pessoa humana em sua “inteireza”. Na perspectiva do autor, desde os gregos, o conceito “saúde” não se reduz a uma questão do “corpo” (*soma*), mas diz respeito à cura da “alma” (*psyché*). E neste contexto da pandemia, a temática da saúde é revestida de questões que dizem respeito, por exemplo, à saúde mental. O risco da “des-razão” é muito presente neste contexto. Redescobre-se assim o papel da filosofia que consiste no convite ao pensamento, a colocar as questões existenciais, a pensar no coletivo, a partir do sofrimento humano. A constatação é de que a pandemia faz todo mundo dizer: “tem que se cuidar!”. Daí a necessidade de se refletir os temas da vulnerabilidade, do sofrimento e da responsabilidade humana.

No segundo capítulo, Euder Daniane Canuto Monteiro revisita a História da Filosofia e apresenta algumas chaves hermenêuticas para interpretar o tema da saúde levando em consideração a formação integral da pessoa. Em seu texto, o professor resgata a definição de saúde oriunda da Organização Mundial de Saúde e a complementa com a visão teológico-bíblica, remetendo ao sentido de *soter*, em grego, e a *salus*, em latim, que pode ser traduzido tanto por “aquele que cura” como por “aquele que salva” (salvador). Deste modo, na visão integral da pessoa, tem-se a constituição ontológica fundamental: corpo, alma e espírito. Além do mais, a visão integral da pessoa permite considerar a sua condição de ser social (*zoon politikon*). Por fim, de acordo com o professor, promover uma visão mais integradora do ser humano significa abrir-se para um desenvolvimento de cada pessoa na direção de sua realização, de sua plenificação, como aliás é a proposta oriunda do conceito alemão de formação (*Bildung*).

No terceiro capítulo, intitulado “Viver ou morrer em uma epidemia: ponderações sobre o papel do Estado no enfrentamento de crises sanitárias agudas”, Daniel Henrique Diniz Barbosa propõe resumir alguns dos principais argumentos da “História das Pandemias”. Em grandes linhas, apresenta algumas comparações gerais sobre a história das pandemias de *influenza* de 1918 em algumas cidades brasileiras, do HIV/AIDS no Brasil e em alguns países africanos, a partir de 1981, e do novo coronavírus, desde 2019, também em algumas cidades brasileiras, com a intenção de discutir a suposta ilusão democrática despertada pelas epidemias, de que contágios e mortes podem ocorrer a todos, destacando o peso das questões materiais tanto no contágio como na evolução das doenças. Além disso, o autor busca sublinhar o papel do Estado como agente determinante na busca por algum equilíbrio que vise à diminuição das disparidades sociais que, como o texto pretende demonstrar, tendem a ser decisivas em situações-limite como àquelas das grandes epidemias.

No quarto capítulo, intitulado “Escrita, Eros e filosofia no *Fedro* de Platão”, a autora Venúncia Coelho tem como objetivo, em seu texto de escrita, mostrar que, no *Fedro*, Platão coloca questões centrais sobre a dualidade e a potência da escrita para a investigação filosófica. Apesar da escrita ser duramente criticada no final do diálogo, a autora entende que o filósofo opera uma distinção entre escrita morta e escrita viva, aquela que cura e aquela que envenena, fazendo um paralelo com o termo *phármakon*. A escrita morta alvo de críticas é aquela praticada, por exemplo, pela logografia de Lísias. Enquanto a boa escrita remete a um comprometimento vital e erótico com o seu objeto, que neste caso é a busca pelo conhecimento. A autora pretende mostrar que a interpretação somente é possível por considerar os elementos cênicos e dramáticos do diálogo e não apenas as proposições isoladas e desenvolvidas na conversação dialógica.

Na quinto capítulo, intitulado “‘Cidadão, não’: produção de sentidos no tempo da indelicadeza”, Elke Beatriz Felix Pena faz uma análise semântico-enunciativa dos enunciados “Cidadão, não, engenheiro civil formado. Melhor que você” e “A gente paga você, meu filho” ditos a um fiscal da vigilância sanitária, na cidade do Rio de Janeiro, no dia 4 de julho de 2020, no momento de uma inspeção em bares e restaurantes da cidade com a finalidade de se evitar aglomerações devido à pandemia do coronavírus. A autora pretende demonstrar a natureza sócio-histórica do sentido, produzido no acontecimento da enunciação, e de seus efeitos que vão se constituindo a partir da relação entre as palavras dos enunciados, entre os enunciados propriamente ditos e entre enunciados e a memória enunciativa. Entender esse funcionamento da produção de sentidos pode nos levar a uma visão mais crítica daquilo que é dito num contexto de crise de diferentes ordens como a que estamos vivendo. Ainda com a finalidade de promover uma reflexão sobre a produção de sentidos, a autora visa demonstrar a rede de palavras no texto de Ailton Krenak (2018) que forma o sentido de cidadão/cidadania nessa enunciação. Em sua análise, ela se apoia na concepção de Emile Benveniste (2006) de que o fundamento da linguagem é significar. A autora também se apoia no conceito de cena enunciativa, de Eduardo Guimarães (2018).

No sexto capítulo, intitulado “Isolamento, solidão, solitude”, Rosângela Almeida Chaves traz uma reflexão sobre o isolamento e a solidão das massas humanas na atualidade, explorando as noções de isolamento, solidão e *solitude* (estar-só) desenvolvidas por Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo* e em outros textos. A autora trabalha a noção de isolamento em Arendt, apoiando-se na tradição do pensamento político clássico e na situação daqueles que são destituídos da capacidade de agir politicamente. Já a solidão é uma radicalização do isolamento, quando os indivíduos perdem não só o vínculo político que os unem no espaço da

política, mas também o próprio sentimento de pertencimento ao mundo humano. Por fim, a *solitude* é compreendida por Arendt como a experiência de estar só, mas não abandonado pelos outros e pelo mundo e, o que é mais importante, tendo nós mesmos como companhia.

No sétimo capítulo, o Prof. Paul Gilbert faz uma análise da questão da morte que apareceu sob uma nova luz e mostrou que a ciência, a medicina e em particular a virologia, oferecem ferramentas que não podem curar doenças virais de imediato. Só a morte é certa, se a doença for empurrada para um nível suficientemente elevado num organismo enfraquecido. O vírus é um inimigo com o qual não sabemos como lidar. A inquietação tomou conta da consciência. Os mortos foram abandonados. A crise mais profunda provém deste abandono dos doentes à sua sorte, rodeados por máquinas e não por membros da família que poderiam acolher o seu último suspiro.

No oitavo capítulo, Cristiane Pieterzack inicia sua reflexão focando a questão do “corpo, direito e política” a partir das reflexões do filósofo italiano Giorgio Agamben que escreveu e publicou alguns comentários – “amplamente divulgados e não isentos de algumas polêmicas” – onde descrevia o que ele chamava de “a invenção de uma epidemia”. Mesmo sem adentrar nos meandros da discussão, a autora recupera alguns aspectos, termos e expressões da realidade colocados em pauta por Agamben e que interessam ao tema “Filosofia e Saúde”, sobretudo neste momento em que somos convidados a refletir sobre uma pandemia de escala global. Enfim, para além da polêmica desencadeada, a autora reconhece que o fato de não ter fugido à reflexão é a grande contribuição do filósofo Agamben neste momento tão delicado da humanidade, o que não a eximiu de observar alguns pontos críticos nas suas afirmações.

No nono capítulo, o Prof. Romualdo Dias abre uma discussão sobre o eixo do sofrimento relacionado à pandemia. O autor visa um maior

entendimento sobre o sentido da responsabilidade, do cuidado com a vida de cada um e com a vida de todos. Segundo o autor, pensar na questão “Filosofia e saúde” implica em repensar a filosofia como uma real prática do pensamento, que se apresenta moderna, pois nos obriga a pensar a partir do lugar onde estamos com os nossos pés apoiados. Este lugar, nomeado pelo autor como “mundo em situação de pandemia”, se constitui por sua dimensão geográfica e temporal em uma dinâmica de mútua constituição, pois não tem como conceber uma existência fora do espaço e do tempo. Nestas duas dimensões ficam escancaradas, violentamente, a nossa condição de vulnerabilidade. O autor faz um apelo para que não fuçamos do nosso lugar, pois todo o planeta está tomado pelas ameaças deste vírus. E quanto ao tempo, todo o risco imposto sobre as condições de vida introduz a incerteza na duração da existência de cada um de nós.

No décimo capítulo, Flavio Willeges apresenta algumas questões relacionadas à experiência temporal a partir de práticas corriqueiras, por exemplo, tomar um táxi, comprar comida, viajar para outros países e muitas outras ações que passaram a exigir cuidados especiais ou foram simplesmente proibidas. Segundo o autor, a partir dessas práticas, pode-se visualizar o que essas mudanças na experiência ordinária revelam quando examinadas de modo mais próximo e não apenas com um sentido de incômodo ou inconveniência, como se algo de nossa rotina tivesse sido simplesmente deslocado. Por trás dessas pequenas alterações de superfície, camadas mais profundas também foram significativamente alteradas. O Prof. Flavio chama essas camadas mais profundas de “estruturas” da experiência pandêmica. O estudo do professor encontra-se centrado na análise de dois estados afetivos particulares: as emoções e os sentimentos psíquicos. O capítulo está dividido em três seções. Na primeira, o autor faz uma caracterização geral das mudanças introduzidas pela pandemia e do tipo de emoções e sentimentos que tendem a aparecer

em cada um dos diferentes estágios da experiência pandêmica. Na segunda, caracteriza os impactos cognitivos e morais das emoções, especialmente nos estágios iniciais da pandemia. E na terceira, destaca o papel dos sentimentos psíquicos que afloraram nos estágios intermediários da experiência pandêmica.

No décimo primeiro capítulo, o ensaio do Prof. Maurício de Assis Reis tem como propósito apresentar algumas impressões sobre os dilemas que envolvem o equacionamento entre Estado, saúde pública e a emergência sanitária do Covid-19. O autor pretende indicar o quanto os dilemas vividos por esse enfrentamento se alimentam diretamente das condições críticas da democracia vividas ao longo da última década.

Como se pode ver, a coletânea *Filosofia e saúde: pensando a pandemia na época da insensatez* parte de um lugar de fala multifocal, no qual cada um se situa de modo curativo e onde a medicina é vista como terapia da alma. Trata-se, portanto, de um livro que emerge de um contexto ímpar na história da humanidade, contexto no qual os profissionais de saúde não são vistos simplesmente como heróis, mas também como mártires na luta pela sobrevivência. O grito pela vida surge já no além, no “sem fronteira”. É o grito da humanidade. Neste sentido, temos a alegria de partilhar com vocês, leitores, trecho do pensamento de um dos conferencistas, Romualdo Dias, em mensagem enviada por e-mail no dia 13 de julho de 2020, e que bem representa o espírito do evento do qual nasce a coletânea *Filosofia e saúde*:

Olha aí, Minas Gerais dando continuidade ao “grito dos inconfidentes” em um modo ousado de fazer filosofia a partir do alto de nossas montanhas! Tudo isso é muito bonito e animador! Nestes tempos tão marcados por extrema desolação, a gente poder participar deste seminário, é motivo de entusiasmo e de aposta na nossa condição de invenção de um mundo mais justo, mais humano e mais alegre!

Nós, organizadores desta coletânea, fazemos nossas as palavras do Professor Romualdo em relação ao livro que ora publicamos. De fato, os temas são provocadores, dignos de um verdadeiro Seminário “Filosofia e Saúde”. Agradecemos a todos que se empenharam através das conferências e disponibilizaram os seus textos para esta publicação.

Um abraço fraterno e boa leitura!

Os Organizadores

Vulnerabilidade, alteridade e contágio *

*Edvaldo Antonio de Melo ***

1. A pandemia e o risco da “des-razão”

O primeiro desafio em se organizar um Seminário sobre o tema relacionado à saúde consiste em responder à seguinte pergunta: o que se entende por “saúde”? Trata-se de um bem físico, emocional ou a questão da saúde engloba a pessoa humana em sua inteireza? Aliás, já desde os gregos, o conceito “saúde” não se reduz a uma questão do “corpo” (*soma*), mas diz respeito à cura da “alma” (*psyché*). Afinal, quem adoece?

Abordar a relação entre a Filosofia e a saúde significa pensar no sentido de “inteiro” do ser humano. Em se tratando propriamente de nossa faculdade, que traz o nome de Dom Luciano, pensamos também no lugar profético de sua fala, de sua defesa pela vida, assim como afirma o Evangelho de João (10,10): “Eu vim para que todos tenham vida e a tenham em abundância”. Neste contexto turbulento da história da humanidade, se torna ainda mais visível a sede e a fome de profetas, destes homens com o olhar de Deus que tanto apazigua nossa alma inquieta quanto nos desperta para o real valor da vida, incluindo também o sentido do sofrimento humano, conforme se pode ver na parábola do “bom samaritano” (Lucas 10,25-37). Daqui, nasce o eixo-temático do nosso seminário: para além do

* O texto foi apresentado pelo Prof. Edvaldo Antonio de Melo no Seminário Filosofia e Saúde, e depois foi também implementado com dados referentes ao contágio pela bióloga Ednéia da Conceição de Melo, Pós-graduada em Análises Clínicas e Toxicologias pelo Centro Universitário UNA de Belo Horizonte, Minas Gerais e Graduada em Ciências Biológicas pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas). Atualmente Ednéia trabalha como bióloga no Laboratório Hemolab de Patologia Clínica, em Conselheiro Lafaiete-MG.

** Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG) de Roma, Itália. Professor, Coordenador do Curso de Filosofia e Diretor Acadêmico da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana-MG. Membro do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL). E-mail: edvaldoantonio87@gmail.com.

tema, temos uma pessoa que respira, que sonha, que vive e que merece todo o nosso cuidado e a nossa “atenta” resposta. Trata-se de pensar, portanto, na questão da saúde não como um mero discurso de especialistas, mas a partir de quem vive, ama e se responsabiliza pela própria vida “inteireza”. Vejamos o que afirma o filósofo Hans Jonas (2013: 20):

Sem dúvida, dada a escala da ameaça coletiva à qual a responsabilidade tem que fazer frente hoje em dia, [...], pensamos, antes de tudo, na dura ameaça do holocausto atômico e, logo, na ameaça sutil da destruição ambiental. Mas sobre elas – sobre o suicídio da humanidade – a ética não tem nada a dizer, salvo um incondicional *não* em torno do qual todos estão de acordo.

Se levarmos em consideração o texto de Hans Jonas acima citado, podemos afirmar que a nossa responsabilidade continua hoje de modo incondicional no sim à vida.

Neste contexto de tensões, o risco é perder a razão. O papel da filosofia consiste propriamente em um convite ao pensamento. E o melhor é pensarmos juntos, no coletivo. Neste sentido, escolhemos, como eixo principal do seminário, pensar coletivamente o sofrimento humano. Partimos da constatação de que a pandemia faz todo mundo dizer: tem que se cuidar! Mas afinal, se a tarefa da filosofia é a do pensamento, como cuidar da mente humana? Haveria um meio para não se cair na “*des-razão*”? Neste Seminário pretendemos colocar em movimento o pensamento, deixar falar o que é *anima* em nós.

A nossa pedagogia não é, portanto, a do medo, nem a do terror diante das mortes, mas a da pergunta pelo lugar do “nós”, a saber, o da vulnerabilidade humana. O vírus veio para retirar a arrogância, ou melhor, para nos libertar de toda prepotência. Porém, há uma porta aberta: a da responsabilidade infinita diante da vida ameaçada. Se a ciência prometeica

não consegue dar passos conforme almejamos, isto não tira a nossa responsabilidade nem muito menos deve nos intimidar ou levar-nos a desconsiderá-la. O obscurantismo frente aos avanços tecnológicos nos deixaria ainda piores, ou seja, cegos e surdos diante da vida. Neste sentido, este seminário é um grito de vida: a filosofia está viva e pensa na vida! É preciso pensar, pois o pior caos seria o da “*des-razão*”.

2. Vulnerabilidade e sofrimento humano

Contrariamente ao que se poderia pensar, o que nos tira do caos da “*des-razão*” é o sofrimento humano. Entendemos por “sofrimento” aquilo que somos capazes de “suportar pelo outro”. Em nossa vulnerável condição habita uma força que nos impulsiona: o sentir com a humanidade do outro. Este “outro” não é somente da ordem da imanência, mas também da transcendência. Neste sentido, o sofrimento ganha uma forma pedagógica, capaz de orientar nossa apresentação e de sustentar nossa argumentação.

Esperamos que a nossa reflexão seja um momento de respiração, de abertura para falar, terapia feita de escuta, de leitura e espaço de reflexão. Abre-se, assim, um espaço terapêutico para a alma. Porém, como pensar neste tema, em um país de desiguais? Um país de difícil acesso à educação, à saúde, em resumo, ao essencial? Como pensar na saúde integral, levando em consideração a situação de pobreza e miséria de nosso país? A famosa expressão: “Fique em casa” é para quem tem casa. E os moradores de rua, os sem teto? Como se vê, os desafios no enfrentamento da pandemia neste “continente” chamado Brasil, com suas diferenças sociais, são amplos e graves. Somos vários “Brasis de fato”.

Com as descobertas científicas, também se tornou evidente que a preservação da saúde está intrinsecamente ligada ao processo de higienização. Neste sentido, pode-se constatar que a questão da saúde

envolve outrossim políticas públicas, por exemplo, o saneamento básico, o tratamento da rede esgoto, dentre tantas outras. Mas infelizmente, os dados em relação ao nosso país são alarmantes. Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 07 de novembro de 2019, 35,7% dos brasileiros, em torno de 74 milhões, ainda vivem sem esgoto. Destes, 63%, ou seja, em torno de 46,5 milhões de pessoas vivem no Norte ou no Nordeste¹. No caso específico do Brasil, este é um dos maiores problemas. E do ponto de vista mundial, outros problemas se tornam cada vez mais alarmantes, por exemplo, como lidar com o lixo, sobretudo o lixo urbano gerado pelas grandes empresas. Trata-se de sérios problemas que a humanidade enfrenta, problemas atrelados a tantos outros e que, fundamentalmente, comprometem o futuro da vida, que está cada vez mais fragilizada e ameaçada.

Recentemente, sempre em referimento à defesa da vida ameaçada, mencionamos a Carta Encíclica de Papa Francisco, *Fratelli Tutti*, de 03 de outubro de 2020, na qual o Papa faz um apelo à vivência da fraternidade e da amizade social, nos seguintes termos: “uma fraternidade aberta, que permite reconhecer, valorizar e amar todas as pessoas independentemente da sua proximidade física, do ponto da terra onde cada uma nasceu ou habita” (*Fratelli tutti*, n. 1). E, trazendo à memória o espírito franciscano, continua o Papa: “São Francisco, que se sentia irmão do sol, do mar e do vento, sentia-se ainda mais unido aos que eram da sua própria carne. Semeou paz por toda a parte e andou junto dos pobres, abandonados, doentes, descartados, dos últimos” (*Fratelli tutti*, n. 2).

¹ Ver texto disponível em: <<https://www.saneamentobasico.com.br/ibge-brasileiros-vive-esgoto/>>. Acesso 11 ago. 2020. No quesito acesso à internet, em 2018, um em cada quatro brasileiros não tinha acesso. Hoje este número cresceu. No entanto, levando em consideração os dados do IBGE, é bastante curioso que, do ponto de vista do acesso à internet, atualmente quase 80% dos brasileiros tem acesso à internet, o que significa um número elevado, em torno de 166 milhões de brasileiros. Estes dados estimativos não significa dizer que esses brasileiros conseguiriam ter acesso de modo fácil à Educação à Distância (EaD).

A ligação entre o sentido da fraternidade e as condições concretas de vida “dos irmãos” aparecem também em outros documentos do recente magistério. No documento que trata da Amazônia, em 02 de fevereiro de 2020, por exemplo, o Papa já nos exortava do seguinte modo: “*sonho com uma Amazônia que lute pelos direitos dos mais pobres, dos povos nativos, dos últimos, de modo que a sua voz seja escutada e que sua dignidade seja promovida*”². A exortação ecoou durante todo o ano de 2020, e iniciamos o 2021 com o clamor pela Amazônia ainda mais radical: o grito pelos tubos de oxigênio, o grito pela respiração. Amazônia tornou-se o grito do Brasil, o grito pela justiça em meio ao caos na saúde, na educação e na vida política do país. Foi exposta a vulnerabilidade da pele da condição humana que aparece como um grito por justiça!

3. Con-tágio e con-tato

De acordo com as orientações dos agentes de saúde, pode-se dizer que há vários riscos de contaminação a partir do contato. A contaminação varia de acordo com o tipo de microorganismo ou vírus e também de acordo com a resistência do organismo que hospeda. Nesse sentido, a “porta de entrada” que permite o ingresso do vírus no organismo não depende somente da patogenicidade do microorganismo ou do vírus, mas também da resposta a esta contaminação que, por sua vez, depende do hospedeiro, de sua imunidade, ou se já teve algum problema de saúde que o torna mais vulnerável. Imunidade baixa, por exemplo, torna a pessoa mais vulnerável. Porém, qualquer que seja a condição do hospedeiro e independentemente da situação atual do Coronavírus, a orientação é sempre o cuidado especial para com a vida.

² Fazemos referência aqui à Exortação apostólica pós-sinodal *Querida Amazônia*, n. 07.

Acrescenta-se ainda que o contágio não depende somente do “contato”, mas também do espaço, como é o caso dos laboratórios e hospitais. Nos Centros de Terapia Intensiva, o índice de contaminação é ainda maior, pois uma pessoa intubada gera partículas que contaminam o ambiente, provocando a contaminação pelo ar. Neste sentido, pode-se constatar que o contato com o outro gera grande risco de contágio.

Do ponto de vista filosófico, perguntamos: como pensar no sentido da alteridade de modo maduro e responsável neste contexto de pandemia? Para tentar responder a esta questão, neste texto revisitaremos, de modo especial dois pensadores, um de origem grega e outro de origem judaica, especificamente, uma inspiração oriunda da antropologia de Aristóteles e uma inspiração oriunda de Emmanuel Lévinas, pensador hebreu conhecido como filósofo da ética da alteridade. Embora se colocam em tempos e espaços diferentes, ambos nos ajudam a pensar naquilo que toca a pele sensível da humanidade: o “con-tato”.

3.1 O tato

Partindo de Aristóteles, sobretudo de sua obra *Da Alma*, pretendemos afirmar a importância dos sentidos para as relações humanas. Conforme afirma o estagirita, dentre os sentidos, o “tato”, na sua dimensão tangível, emerge como um dos sentidos mais complexos, pelo fato de, “no ato de tocar, não constituir propriamente um único sentido, mas, antes, vários sentidos”. E, continua o estagirita, “A dificuldade reside, por conseguinte, em se saber se existem porventura vários sentidos de tocar ou apenas um único e, além disso, em se saber qual será o órgão próprio à faculdade do tacto” (*Da alma*, II, 422b 15-20).

Deste modo, ao iniciar sua reflexão acerca do tangível na sua relação com o ato de tocar, perguntando se existe propriamente um único sentido ou se são vários os sentidos de tocar, Aristóteles nos leva a constatar que

o “tato” é um dos sentidos fundamentais da condição humana. Mas há ainda uma outra questão no autor que é aquela de saber qual é o órgão próprio da faculdade do tato e se este órgão é a carne ou qualquer outro órgão interno.

O próprio Aristóteles afirma: “Realmente, caso se envolva a carne por uma membrana artificial, a sensação manifestar-se-á mesmo no momento do contacto, sendo, por conseguinte, evidente que esta membrana não pode conter o órgão sensorial” (*Da Alma*, II, 423a1-5). Nas palavras do Estagirita, as qualidades tangíveis não se reduzem às qualidades que definem os elementos, como as sensações de quente ou frio, seco ou úmido. No entanto, é através do tato que captamos tais elementos. Deste modo, o Estagirita nos conduz a fazer uma passagem da sensação dos elementos para o sentir entendido como “provar uma certa paixão [*paschein*]” (*Da Alma*, II, 424a1-2). Trata-se de um sentir radicado no *pathos* da condição humana, uma faculdade que é definida também pela sua passividade (*paschein*). Daí o sentido do sofrer, do ser afetado, da paixão.

Desde modo, descobrir o sentido do tato para além do mero sensível é de suma importância neste contexto de pandemia. Pois, por um lado, alguns tendem a interpretar que no tempo de quarentena o isolamento rompesse definitivamente o contato humano, colocando em questão o sentido da proximidade e da alteridade. Por outro, tendemos a interpretar que neste tempo da pandemia há um despertar ainda mais aguçado para outras formas de contato e de proximidade. E então, continuamos a perguntar por este lugar “originário” da sensação que não se reduz ao contato físico (sensível). Afinal, qual o significado do ato de tocar o “outro”? Como entender o sentido do sofrer ou do padecer pelo outro?

3.2 Sensibilidade e proximidade

Com a pergunta pelo sentido do sofrimento passamos do nível meramente gnosiológico para o nível do sentir. Adentramos, assim, no espaço humano das emoções. É através deste espaço que entendemos o sentido do “tato”, sob o viés de uma sensibilidade profunda, que seja capaz de se abrir para a alteridade: o sentir no sentido de ter compaixão pelo outro. Despertados pelas provocações aristotélicas de nossa “sensibilidade” em sentido único, colocamo-nos em diálogo com o pensamento do filósofo contemporâneo Emmanuel Lévinas que nos possibilita fazer uma espécie de “fenomenologia da pele humana”. De fato, o que Aristóteles buscava nomear falando de uma “membrana” dos sentidos, ganha “significância” ética em Lévinas, que interpreta a relação no significado de “suportar”³ o sofrimento do outro.

Neste sentido, podemos dizer que partimos do seguinte pressuposto: a “pele” é dada à relação. Já no mundo bíblico judaico, o sentido da “circuncisão” indicava relação como pertença do povo a Deus. Félix Perez (2001: 190-191, tradução nossa), pergunta se a “circuncisão” exprime o lugar da encarnação – lei na carne [loi dans la chair] –, indo além da maternidade e inserindo Deus nas entranhas; lei entendida como misericórdia, conforme podemos ver no Livro do Gênesis, capítulo 17, versículos 24-27, que trata da aliança que Deus faz com Abraão através da circuncisão de seu filho Ismael e de todos da casa.

Sendo herdeiro da tradição judaica, bem como da filosofia fenomenológica de tradição alemã e francesa, Lévinas entende a relação ética a partir da linguagem da proximidade. Em seu texto intitulado “Linguagem e proximidade”, de 1967, que se encontra publicado na obra *Descobrendo*

³ Na língua francesa, conforme interpreta Lévinas, tem-se dois verbos: o subir, traduzido como “padecer”; e souffrir, “sofrer”. Sobre esta questão ver: Lévinas, Emmanuel. 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974, p. 140-141. Trad. portuguesa: *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: 2011, p. 106.

a existência com Husserl e Heidegger, Lévinas entende que a significação ética não se reduz nem à intencionalidade da consciência, como em Husserl, e nem à ontologia de modo heideggeriano. De acordo com Lévinas (1998: 274), a ética se dá quando o intencional se faz ético – ao que Lévinas chama “proximidade” – e muda a orientação do sujeito. Com esta inversão do intencional ao ético: “a imediatez do sensível é um caso de proximidade e não de saber” (Lévinas 1998: 275)⁴.

Diferentemente do contato sensível voltado somente para o gnosiológico ou para o preenchimento da ordem psicológica, no caso, por exemplo, da sensação gustativa, a interpretação levinasiana aponta para a experiência da proximidade na qual o contato é da ordem da carícia. E assim, perguntamos: como se entrelaça contato e carícia?

4. A carícia

A “pele” é o maior tecido do corpo humano, é ela que recobre a carne e os ossos, aliás, todo o corpo, e sobretudo o “corpo” dado à carícia (*carresse*)⁵. Quando dizemos “corpo”, entendemos a “inteireza” do ser revestido de pele, dessa membrana quase sem função, mas que oferece abrigo, proteção de todo ser vivo. Também empregamos o termo “pele” para outras realidades, como por exemplo, a realidade dos animais em geral, dos legumes, e falamos também de “casca”, mas sempre em referência a algo que envolve, encobre e protege. O que, então, emerge no humano especificamente?

⁴ Sobre este argumento ver: Pieterzack, Cristiane. 2020. *Immediatezza e medizione: un confronto euristico tra Aristotele e Emanuel Levinas*. Tese de Doutorado, Roma 2020.

⁵ Sobre o tema da “carícia” permite-nos enviar ao nosso livro: Melo 2018: 59-63.

4.1 Presença ausente

A partir do ponto de vista ético-metafísico, próprio de Lévinas é possível fazermos a distinção entre o contato sensível, que é da ordem da mera sensação, algo dado de modo fenomênico, daquilo que é da ordem interna das relações e se configura como uma faculdade. Trata-se da sensibilidade, e esta, por sua vez, tem um nome: carícia. Assim afirma Lévinas (1998: 278): “Na carícia, a proximidade permanece proximidade, sem se constituir intenção de qualquer coisa”. E continua o autor:

A carícia é a unidade da aproximação e da proximidade. Nela, a proximidade é sempre também ausência. [...]. Na proximidade, a pele não é nem contida, nem protegida de um organismo, nem pura e simples superfície de um ser, mas nudez, presença desamparada por uma partida, exposta a todos e desde logo também – infiel a si – a em falência, mas igualmente entregue às coisas, contaminada, profanada, perseguida – falível e miserável. O próximo é posto à minha responsabilidade: já enraizado e apátrida, desde que surge na terra (1998: 281-282).

A citação acima descreve o sentido da proximidade na carícia. Tomemos, como exemplo, uma mãe acariciando seu filho. Trata-se de uma experiência de muito afeto, uma troca. Mas tem algo ali que ultrapassa a troca e que é da ordem do “dom”. Do contrário, o outro que se oferece para a relação poderia como que reivindicar o lugar de posse. No entanto, a beleza da carícia reside justamente na resistência. Na carícia, continua o estranhamento. Não há um aniquilamento das diferenças, pois o “outro” é sem contexto, diferentemente da “posse” que é uma relação negociável a partir de elementos visíveis, contextualizados. Por mais que eu queira aprofundar as informações sobre o outro, estas permanecem na ordem superficial, como a “casca” de uma fruta. Neste sentido, a pele humana permanece nesse ínterim, ela não encobre nem minha própria nudez e

nem a do outro. Há simplesmente relação. Portanto, sendo da “ordem da estranheza”⁶, a pele nos aproxima daquilo que é nudez.

4.2 O “dizer” da carícia: o caráter subversivo

Depois do texto de 1967, “Linguagem e proximidade”, em 1974 Lévinas retoma a discussão sobre a carícia, praticamente copiando o que fora discutido anteriormente. Mas é interessante que na obra de 1974, é que a carícia passa a ser entendida também como uma resposta ao título da obra *De outro modo que ser*, ou seja, justamente porque “na aproximação do rosto, a carne faz-se verbo, a carícia faz-se – Dizer” (2011: 111). Aliás, desde o início da obra, Lévinas (2011: 36) entende que a sensibilidade é da ordem do “dizer”, ou seja, da ética: “um dizer que se descobre – isto é, que se desnuda da sua pele – como sensibilidade à flor da pele, à flor dos nervos, oferecendo-se até ao sofrimento; portanto, inteiramente signo, significando-se”. E no capítulo III, intitulado “Sensibilidade e proximidade”, Lévinas (2011: 108) entende este elemento subversivo como sendo uma espécie de “des-ordem da carícia”.

Tendemos, portanto, a afirmar que o “caráter subversivo” da pele tem um nome que se exprime com termos próprios da linguagem ética. E como sabemos, a linguagem não se configura como a construção de um ideal, mas pelo contrário, é a “pele” que reveste o nosso ser, bem como torna visível também a dimensão “rugosa”⁷ (Lévinas 2011: 108) de nossas relações.

⁶ Entendemos por “estranheza” o sentido da pele “subversiva” que diz respeito à própria sensibilidade humana. Diferentemente do sentido psicológico e/ou político da “anarquia”, entendemos por “subversivo” “o sentido positivo da própria pele humana que não se deixa ‘capturar’ em nenhuma categoria. Pode-se tocá-la, acariciá-la, mas não se pode reduzi-la à materialidade sensível e nem mesmo à erótica. O seu significado é ético, de um *dizer* sem dissimulação” (Melo 2018: 62).

⁷ Sobre a “pele enrugada” ver também Lévinas 2011: 110.

4.3 Necessidade e desejo

Da “pele” rugosa levinasiana passamos, com Platão, à pele perfurada. Trata-se de um modo pedagógico que Platão recorre para inserir em seus diálogos os temas da necessidade e do desejo humano. Sentir e desejar o outro não significa possuí-lo. A maior ilusão humana é pensar que possui o outro. Pelo fato da pele ser dada à relação não significa que a retemos, no sentido de posse. Muito pelo contrário, até mesmo na sua constituição, a pele é toda perfurada, é porosa. Em *O Banquete* 191a, quando Platão comenta o mito do Andrógino, de Aristófanes, afirma: “os seres que foram cortados ao meio, passando a ter ‘necessidade’ um do outro” (Melo 2018: 65). Trata-se justamente da beleza de equacionar o paradoxo na vida: a necessidade e o desejo, pois ἔρωξ é filho de πόρος e πενία. É seguindo esta linha de pensamento que Lévinas (1991: 100) afirma:

O ser humano compraz-se nas suas necessidades, é feliz com suas necessidades. O paradoxo do “viver de alguma coisa” ou, como diria Platão, a loucura desses prazeres reside precisamente numa complacência em relação àquilo de que a vida depende. [...] A necessidade – Vênus Vulgar – é também, num certo sentido, filha de πόρος, e de πενία – é a πενία como fonte de πόρος, contrariamente ao desejo, que é a πενία do πόρος⁸.

O texto acima sugere que o ser humano é necessitado do outro, mas tal necessidade é da ordem da alteridade. Trata-se de uma sede e de uma fome insaciável e que habita um ser já saciado. No parecer de Tanja Staehler (2010: 62, tradução nossa): “eu sofro de pobreza, mas em relação à riqueza que eu desejo e que eu nunca serei capaz de possuir: o Outro”⁹.

⁸ Sobre esta questão ver Melo 2018: 63-65; 274-274-278.

⁹ Ver também Staehler 2008.

5. A nudez do rosto

Mas afinal, o que significa aproximar-se de alguém? Trata-se de um evento mediado pela pele, que na sua nudez, nos põe em contato. Aproximar é um evento epifânico. Diferentemente do fenomênico da sensação, no qual as coisas são tateadas em sua superfície lisa ou rugosa, na proximidade, o outro é dado também no seu movimento de retração. A “retração” aqui é também o que nos envergonha no olhar, para além do pudor. O olhar “nú”, o olhar da alma que atravessa o ser e toca somente o “próximo”.

É por isso que Lévinas não defende uma fenomenologia do rosto, conforme afirma em sua obra *Ética e Infinito*, no diálogo com Philippe Nemo: “A pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida. A mais nua, se bem que de uma nudez decente. A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial; a prova disto é que se procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes, disfarçando” (Lévinas 1988: 69-70).

Este tema da nudez do rosto, tão bem desenvolvido em Lévinas, adquire várias nuances na obra *Totalidade e Infinito*, de 1961. Criticando o “desvelamento” do ser heideggeriano, o autor encontra da “epifania” da tradição bíblica, isto é, o sentido do rosto como uma experiência de revelação – καθ’ αὐτό – presença viva, expressão que fala, diferentemente das coisas que não tem rosto (Lévinas 1991: 52-53).

O tema pode, de fato, ser lido e interpretado tanto sob o viés da revelação do nome de Deus a Moisés no Sinal – rosto como traço (*trace*) do infinito – quanto da tradição personalista que vê nesta interpretação uma antropologia levinasiana. É justamente sob este viés que o autor afirma em seu texto “Filosofia, justiça e amor” recolhido na obra *Entre nós*: “Antes do Eros, houve rosto” (2010: 141). Ora, antes da pandemia, o humano já

estava enlaçado na alteridade. O vulnerável não nos intimida, mas desperta-nos para a resistência – nudez, abertura, transcendência.

6. À guisa de conclusão

Concluimos perguntando pelo sentido do tocar o “próximo”. Ser próximo não se reduz ao mero tocar no sentido do contato físico. No entanto, ser próximo supõe este “lugar” da relação com o outro.

Deste modo, por mais que queiramos afirmar diferentemente, a proximidade envolve sempre o risco, inclusive o risco do contágio. No entanto, se este risco se configura já como uma contaminação, isto depende de vários fatores, dentre eles o grau de envolvimento com o outro. Neste sentido, se máscara é uma afirmação do ser pessoa, independentemente do uso ou não dela, na relação já estamos expostos ao outro, pois todo o nosso ser é relação.

Enfim, “a pele do rosto” é de fato a mais nua e mais despida. E em seu despir já natural da condição, entendemos o sentido da pobreza essencial que nos põe em contato. A pedagogia do vírus consiste justamente do aproveitar-se desse lugar da vulnerabilidade humana. O que nos resta? Deixar emergir a sensibilidade humana “à flor da pele”, assumir o que nos é próprio: a responsabilidade humana diante da vida.

Referências

Aristóteles. 2015. *Da Alma (De Anima)*. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70.

Francisco, Papa. 2020. Exortação apostólica pós-sinodal *Querida Amazônia*. Tradução da CNBB. São Paulo: Paulus.

_____. 2020. Carta Encíclica *Fratelli tutti*. Sobre a fraternidade e a amizade social. Roma.

Disponível em: <<http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/>

documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html>. Acesso em: 29 jan. 2021.

IBGE. *Portal saneamento básico*. Ver texto disponível em: <<https://www.saneamentobasico.com.br/ibge-brasileiros-vive-esgoto/>>. Acesso 11 ago. 2020.

Jonas, Hans. 2013. *Técnica, medicina e ética*: sobre a prática do princípio responsabilidade. Trad. Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus.

Lévinas, Emmanuel. 1988. *Ética e Infinito*. Diálogos com Philippe Nemo. Tradução de João Gama. Lisboa. Lisboa: Edições 70.

_____. 1991. *Totalidade e Infinito*. Ensaio sobre a Exterioridade. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70.

_____. 1998. Linguagem e proximidade. In: _____. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, p. 265-288.

_____. 2010. Filosofia, justiça e amor. In: _____. *Entre nós*: Ensaio sobre a Alteridade. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 5.ed., p. 130-148.

_____. 2011. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Tradução de José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. [Orig.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974].

Melo, Edvaldo Antonio de. 2018. *Por uma sensibilidade além da essência*: Lévinas interpela Platão. Roma: G&BPress.

Perez, Félix. 2001. *D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*. Ce n'est pas moi, c'est l'autre. Paris: L'Harmattan.

Pieterzack, Cristiane. 2020. *Immediatezza e medizione*: un confronto euristico tra Aristotele e Emanuel Levinas. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2020.

Platão. 2016. *O Banquete*. Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70.

Stahler, Tanja. 2008. Getting Under the Skin: Platonic Myths in Levinas. In: Schroeder, Brian; Benso, Silvia (Org.). *Levinas and the Ancients*. Bloomington: Indiana University Press, p. 62-78.

_____. 2010. *Plato and Levinas*. The Ambiguous Out-Side of Ethics. New York; London: Routledge.

A saúde e a formação integral da pessoa humana *

*Euder Daniane Canuto Monteiro ***

Em primeiro lugar gostaria de saudar e acolher a todos os alunos, participantes deste nosso primeiro encontro dentro dessa programação de reabertura das nossas atividades letivas deste segundo semestre de 2020. Trata-se de um tempo bastante atípico no qual estamos vivendo. Estou certo de que nenhum de nós nos imaginávamos nessa situação atual quando participamos das festas de virada de ano em 31 de dezembro de 2019. Entretanto, aqui estamos e podemos dizer seguramente que, não obstante todos os nossos medos e tensões próprias desses tempos de pandemia e de ameaça à nossa saúde física no ano de 2020, ainda podemos ser muito gratos a Deus pelo dom da nossa vida e da preservação da nossa saúde e da saúde de nossos familiares e amigos.

Como vocês veem nessa pequena saudação introdutória eu utilizei, espontânea e naturalmente, a palavra “Saúde” por três vezes. Disse de uma situação na qual sentimos uma ameaça à nossa saúde física. Disse também que nos sentimos, apesar de tudo, gratos porque estamos nós mesmos com saúde e porque, entre nós, familiares e amigos, também ainda gozam de boa saúde. Aqui, resta-nos, pois, iniciar do começo

* Conteúdo apresentado aos alunos da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM), no dia 14 de agosto de 2020, de 9h00 às 10h00, dentro do contexto de reabertura do semestre letivo da Faculdade e aos seminaristas da Etapa do Discipulado que também reiniciam suas atividades formativas. Agradeço ao discente Edigar Rodrigues de Faria, concluinte do curso de bacharelado em Filosofia na FDLM em 2020, pois algumas das inspirações do referido texto tem origem em sua monografia de conclusão de curso intitulada “O conceito de formação da pessoa humana em Edith Stein”, a qual tive oportunidade de acompanhar como orientador.

** É sacerdote e professor de Filosofia na Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana-MG. Especialista em Filosofia Moderna pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG), de Roma, e Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

procurando entender a primeira palavra que dá origem à temática sobre a qual pretendemos refletir neste Seminário: a palavra “saúde”.

1. Saúde

O termo “Saúde” é, em geral, definido como “o bom funcionamento do organismo como um todo, que permite uma relação favorável com o ambiente circundante” (Mordacci 2006: 10038). A Organização Mundial da Saúde, de modo tipicamente normativístico e, portanto, apresentando um princípio mais geral e amplo, define Saúde como “um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não simplesmente a ausência de doença ou enfermidade” (Mordacci 2006: 10038). Nestes dois conceitos propostos inicialmente percebemos a importância de ao menos duas ideias centrais. A primeira refere-se à ideia de um “bom funcionamento do organismo como um todo” e a segunda refere-se à ideia de “um estado de completo bem-estar físico, mental e social”. A primeira ideia implica que todos os órgãos do corpo estejam em tal harmonia que consigam realizar as suas funções específicas com bom desempenho. Assim, por exemplo, é saudável aquele indivíduo que tem todos os órgãos de seu corpo funcionando bem: os pulmões atuando diretamente na função respiratória, o estômago na função digestiva, os olhos na função visual etc. A segunda ideia já nos convida a uma compreensão mais aprofundada da saúde porque fala de um “bem-estar físico, mental e social”. Neste sentido, a saúde estaria correlacionada com uma compreensão mais integral do ser humano, fundada numa antropologia que, ciente das especificidades de cada aspecto do humano, não as considera numa abordagem dualista ou reducionista, mas o faz abordando a perspectiva da unidade e da integração. Assim, o indivíduo humano é saudável não só se os órgãos de seu corpo funcionam bem, mas se, além deste bom funcionamento de seus órgãos, há também um estado de bem-estar mental e social. Neste ponto, uma vez

que, biologicamente, parece-nos óbvia a compreensão do que seja um bom funcionamento dos órgãos do corpo, eis que se apresenta naturalmente a nós um outro tipo de indagação: o que caracterizaria um estado de bem-estar mental e social?

Para essa pergunta poderíamos dizer, pois, que podem ser dadas diferentes respostas, dependendo das concepções antropológicas de base. Uma visão mais individualista do homem, diria que esse bem-estar mental e social “depende estritamente do vivido individual e da concepção pessoal de felicidade” (Mordacci 2006: 10039) e, neste caso, tratar-se-ia apenas de uma percepção da própria qualidade de vida. Uma das visões mais sociológicas ressaltaria que a ideia de saúde estaria vinculada com as relações de poder e de modelos de funcionamento social do indivíduo, especialmente no que se refere à saúde psíquica. Nessa perspectiva, “o indivíduo sadio é aquele que é capaz de inserir-se produtivamente na sociedade do consumo, enquanto a noção de doença é empregada para marginalizar os sujeitos ‘desviantes’ quanto à ideologia que prevalece” (Mordacci 2006: 10038). Uma visão do tipo naturística defenderia que “a natureza é o guia infalível para a saúde física e mental do homem, e de que o homem deve “retornar” a ela em seus comportamentos e costumes, afastando-se das criações artificiais e da sociedade¹.

Aqui, porém, cabe-nos ressaltar que, para cada uma dessas compreensões acima, podemos também encontrar outras que a elas se relacionam pelo tipo de abordagem, mas que se diferenciam exatamente por uma interpretação do humano mais unitária e integral. Daí que para aquela primeira abordagem que enfatiza a concepção pessoal de felicidade pode-se citar filósofos que entendiam a importância da busca individual da felicidade, mas numa perspectiva de um tal conhecimento de si que dá

¹ Sobre esta questão, ver Verbete “naturalismo” no Abbagnano, *Dicionário de Filosofia* 2007.

ao sujeito a possibilidade de ser feliz, de alcançar um bem-estar mental e espiritual tão grandes que o torna, por isso mesmo, na sociedade um grande referencial de homem sadio. Podemos pensar em Sócrates com sua proposta do “*gnothi sauton*” (conhece-te a ti mesmo) e mesmo nos estóicos que, convidando ao conhecimento de suas próprias paixões e limites² e a uma vida em harmonia com a natureza, motiva-nos a um estado de alma que alcance a imperturbabilidade diante das circunstâncias externas (aquelas relativas ao próprio sujeito, mas acidentais, e aquelas relativas ao sujeito na sua relação com a sociedade)³. Essa ataraxia estoica garantiria esse estado de bem-estar necessário a uma vida feliz e, por conseguinte, verdadeiramente saudável. A esse respeito afirmou Sêneca na primeira parte de sua obra *A Vida feliz* (I, 4.2): “[...] feliz é o homem para o qual não existe nem bem nem mal e, sim, apenas uma alma boa ou má que cultiva a honestidade; contenta-se com a virtude; não se deixa exaltar nem abater nos eventos e conjunturas”. Aqui é importante perceber isso, que os maiores bens são aqueles que brotam do bem próprio, isto é, que independem da fortuna, de fatores exteriores à alma. Nesse sentido, entende-se a meu ver também a noção aristotélica de *eudaimonia* que deve ser entendida a partir de sua *Ética a Nicômaco* como um “viver bem” que só é possível enquanto se vive segundo a própria essência ou a própria constituição ontológica do ser humano. Uma vez que este é *zoon logikon* deve, por isso, guiar-se sempre pela razão de tal modo que ele é feliz porque vive de acordo com a virtude perfeita própria do homem que é a sua capacidade racional (Aristóteles, EN, I, 13, 1102 a 5-6).

² O início da salvação é o conhecimento da culpa (Sêneca, *Cartas a Lucílio*).

³ No livro VIII, 1 1042 a 27 ou 36, de sua *Metafísica*, Aristóteles, ao tratar do tema da alteração e das mudanças, cita como exemplo de qualidades acidentais estar ora com boa saúde, ora com má saúde. Neste sentido, saúde não se referia, segundo ele, a uma qualidade essencial ou específica da substância, mas trata-se antes de uma qualidade acidental.

Diz Pe. Lima Vaz: “Ora, a *eudaimonia* é uma atividade (*energeia*) da alma segundo a virtude perfeita (*kat’areten teleian*)” (Vaz 2012: 121).

Quanto à segunda abordagem, a partir da perspectiva sociológica, gostaria de considerar a interpretação grega clássica, sobretudo a partir do próprio Aristóteles, que entende o homem essencialmente também como *zoon politikon*. Nesse sentido, pode-se dizer que a sua condição de saúde mental relaciona-se sim com a sua capacidade de estar em sociedade. Daí que uma das virtudes que aponte em sua *Ética a Nicômaco* como muito importante seja, por exemplo, a justiça. Afirma mesmo Aristóteles (EN I, 2) que “o bem de um indivíduo apenas é algo desejável; porém, assegurá-lo para uma nação ou Estado é uma realização mais nobre e mais divina”. Daí que, segundo ele, a justiça “não é uma parte da virtude, mas a virtude total” (EN V, 1) uma vez que é entendida como perfeita “pelo fato de seu possuidor poder praticá-la dirigindo-se aos outros e não apenas praticá-las isoladamente” (EN V, I). Há, segundo Aristóteles, aqueles que praticam a virtude nos próprios assuntos privados, mas não o conseguem na relação com os outros (EN V, 1). Trata-se, pois, de uma compreensão antropológica que inclui a dimensão da relação com os outros como elemento *sine qua non* para um verdadeiro bem-estar humano.

Quanto à última abordagem, aquela de perspectiva naturalista, gostaria de ampliá-la na nossa discussão acrescentando ainda, num possível cotejo com a mesma, uma reflexão de Nietzsche que, sendo um grande crítico dos ideais ascéticos, considera-os como tudo aquilo que promove uma vontade *contra natura*, ou seja, uma “vontade de potência” sacrificada contra si mesma. Assim, neste caso, o asceta é entendido como aquele que emprega grande força para secar o manancial da força e do qual até se vê o seu olhar rancoroso e irônico “voltar-se contra a prosperidade fisiológica, contra a beleza, contra a alegria, enquanto que, pelo contrário, procura com o maior gozo a doença, a porcaria, a dor, o

dano voluntário, a negação de si próprio, a mutilação, as mortificações, o sacrifício de si mesmo e tudo quanto é degenerado” (GM, 3ª Dissertação, XI). Para esse autor, pelo que parece, o homem seria, então, saudável se, portanto, não rejeitasse sua “essência”, sua capacidade de criação, sua vontade de poder⁴. Segundo Nietzsche, “A minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: não se deve procurar outra diversa, quer no futuro ou no passado, nem mesmo para toda a eternidade. Não basta ‘suportar’ o que é necessário, e muito menos ainda desprezá-lo [...] deve-se amá-lo” (EH/EH, II, § 10). Daí que enfermos seriam aqueles que ele considera animais de rebanho, possuidores de uma moral de seres inferiores, isto é, “os animais enfermos que obtiveram a vitória sobre os ‘homens predispostos’ a considerar a vida em sua diversidade” (Oliveira 2019: 251)⁵. De fato, para esse filósofo, “se se põe o centro de gravidade da vida não na vida, mas no ‘além’ – no nada –, tirou-se da vida toda gravidade” (AC/AC 1983, § 43) e pratica-se uma moral como contra-natureza⁶. Daí que Nietzsche propõe um super-homem (*Übermensch*) como sendo o sentido da terra. Ele interpela à humanidade a permanecer fiel à terra⁷ e não crer naqueles que falam de esperanças supraterras (AFZ 1983: 211-212). Diz ele a esse respeito claramente: “Amo Aqueles que não procuram atrás das estrelas uma razão para sucumbir e serem sacrificados: mas que se sacrificam à terra, para que a terra um dia se torne do além-do-homem” (AFZ 1983: 211).

Como vimos até agora, a saúde como tal não é o problema em si mesmo, mas a compreensão que se tem de homem, a noção que subjaz à

⁴ Para Nietzsche, essa vontade de poder se manifesta como aquela paixão dominante que é “a forma suprema de saúde” porque nela “a coordenação dos sistemas internos e seu trabalho a serviço de um mesmo fim são mais bem realizados: o que é mais ou menos a definição da saúde” (*Vontade de Potência* [WülezurMacht], § 778).

⁵ Oliveira, Eduardo Marcos Silva de. Nietzsche e a fidelidade à terra: a arte como valorização, *Prometheus*, n. 30, May. /Aug. 2019, p. 244-263.

⁶ Sobre esse aspecto, pode-se aprofundar lendo: CI, “Moral como contranatureza”, § 2,5 e 6.

⁷ “Amo Aquele que trabalha e inventa para construir a casa para o além-do-homem e prepara para ele terra, animal e planta: pois assim quer ele sucumbir” (AFZ 1983: 211).

ideia de bem-estar e de vida feliz. A saúde se correlaciona, por conseguinte, diretamente com a ideia de bem-estar, de plenitude, de realização plena da pessoa e, neste sentido, identifica-se muito com a sua origem latina *salus*, que pode traduzir-se como salvação⁸. De fato, há uma compreensão, portanto, já na etimologia da palavra, de que a saúde deve ser compreendida de um modo mais amplo numa abordagem integral que ultrapassa apenas a compreensão restritiva de saúde do corpo para incluir também a saúde espiritual (Campanha da Fraternidade 2012: 13-14).

Nosso próximo passo é refletir um pouco sobre o conceito de pessoa. Afinal, antes de tratar do conceito de formação, já diria Edith Stein (1891-1942), cabe-nos pensar melhor sobre qual é o nosso conceito de homem⁹ e, no contexto aqui dessa nossa fala, dizemos mais estritamente sobre qual é a nossa compreensão de pessoa. De fato, como lembra Mariana Bar Kusano (2014: 59) “para Edith Stein existe uma profunda relação entre os termos metafísica, antropologia e pedagogia e, em a *Estrutura da Pessoa Humana*, ela mostra-nos de que maneira tais termos se interligam”.

2. Pessoa

O termo “pessoa”, etimologicamente, tem origem no grego *prosôpon* e no latim *persona*. Pode-se dizer, contudo, que na filosofia dos gregos não havia ainda o conceito mesmo de pessoa. A ideia de consciência e de personalidade vai se manifestando com o tempo ao longo da história da Filosofia. De fato não se poderia compreender, por exemplo, como

⁸ Na verdade, o termo *soter* em grego e *salus* em latim pode ser traduzido tanto como dizendo respeito àquele que cura e que ao mesmo tempo é salvador. Implica, pois, a compreensão de que a cura implica a relação com outrem (Campanha da Fraternidade 2012: 13).

⁹ No seu livro *Estrutura da Pessoa Humana*, de forma sistemática, Edith Stein afirma que por trás de todo trabalho pedagógico há uma concepção de homem, que o engloba como um todo e se destina à sua formação (Sberga 2014: 137). A esta concepção pode-se denominar também como metafísica. Uma parte desta metafísica corresponde à ideia de homem. O problema encontrado por Edith Stein e que ela se propõe a investigar, portanto, se refere, sobretudo, à possibilidade do educador não desenvolver tanto a metafísica como a ideia de homem, não se atendo à falta de lógica e às consequências disso (Stein EPH, I, 3).

“pessoa” a “alma” de que falava Platão, que era entendida como princípio do movimento (*arché kinéseos*) nem mesmo a “entelúquia” de Aristóteles a qual, ainda que se compreendesse como uma interna finalidade com a qual se informasse o corpo, constituindo-o como seu instrumento, estaria ainda mais ligada às condições orgânicas, com as quais nasce e morre de modo que não se eleva ao plano racional, senão quando entra no corpo vindo de fora como um princípio intelectual e divino (Stefanini; Riva 2006: 8526-8527). No sentido latino, o conceito *persona* remonta àquelas máscaras que os atores trágicos ou cômicos usavam nos teatros para representar os papéis que exerciam, os seus personagens. Esse conceito de pessoa, durante os primeiros séculos da era cristã (sobretudo nos séculos IV e V), perde este significado originário de máscara ou personagem e passa a se identificar com o conceito grego de hipóstase¹⁰ nas definições trinitárias¹¹ e cristológicas¹² próprias daquele contexto de disputas e controvérsias teológicas (Stefanini; Riva 2006: 8527). Esse termo “hipóstase” era usado pelo neoplatonismo para indicar as 3 supremas naturezas (o uno, o intelecto, a alma), e passou a ser usada na linguagem dos Padres da Igreja para referir-se às pessoas da Santíssima Trindade ou mesmo à natureza divina¹³. Em Agostinho, embora cada homem singular, segundo tudo o que cabe à sua natureza, seja denominado imagem de Deus, entretanto, apenas segundo a *mens* (o intelecto) é considerado de fato uma pessoa e na *mens* (no intelecto) é imagem da Trindade (*De Trin.*,

¹⁰ “Para os Gregos hipóstase, segundo o significado próprio da palavra, indica o indivíduo de qualquer substância, mas segundo o uso indica somente o indivíduo de natureza racional, tendo em vista a excelência dessa natureza. Como nós dizemos no plural que em Deus há três Pessoas e três Subsistências, assim os Gregos dizem que há três Hipóstases. Porém, embora o nome de substância, que propriamente corresponde à hipóstase, para nós é equivoco, dado que algumas vezes significa a essência e outras vezes a hipóstase, para evitar o perigo de erro se preferiu traduzir hipóstase pelo termo subsistência antes que aquele de substância” (Tommaso d’Aquino, *ST*, I, q 29, a.2, “soluzione delle difficoltà” 1-2, tradução nossa).

¹¹ Definição da Trindade: “três pessoas ou hipóstases em uma única substância divina” (Stefanini; Riva 2006: 8527).

¹² Definição de Cristo: “unidade de pessoa ou hipóstase e dualidade de natureza, humana e divina” (Stefanini; Riva 2006: 8527).

¹³ Ver texto disponível em: <<http://www.treccani.it/enciclopedia/ipostasi/>>.

XV, 7, 11 apud Stefanini; Riva 2006: 8527). Aqui, vê-se claramente que se entende a *mens* seria a parte mais excelente da alma e, por isso mesmo, a *imago Dei*.

Segue-se, pois, com uma nova definição de pessoa no período medieval que é uma das definições que prevalece até os dias de hoje e pode muito nos ajudar a compreender a riqueza desse conceito. Trata-se da famosa definição de Boécio: “pessoa é natureza racional de substância individual” (apud Lombo 2001: 91), definição esta que ecoa naquela de Tomás de Aquino: “diz-se pessoa de todo indivíduo de natureza racional” (*ST*, I, q. 29, a. 3 ad 2 apud Stefanini; Riva 2006: 8527). Além, pois, dessas notórias características da racionalidade, unidade e identidade, outras notas características de “pessoa” são lembradas pelos doutores da escolástica, a saber: Inseidade (*ens in se*); perseidade (*ens per se*), singularidade, subsistência (ou substancialidade), integralidade, perfeição, incomunicabilidade (um mesmo ser não se divide em muitos outros nem seu ser pode unir-se a outro (Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 25, q. 1 ad 6 apud Stefanini; Riva 2006: 8527).

3. Formação

Como foi possível observar, ainda que em linhas muito gerais, existe uma complexidade na conceituação do termo “pessoa” que deve ser levada em conta quando falamos de formação uma vez que a compreensão de formação que aqui trabalhamos, seguindo inspiração de Edith Stein, deve levar em conta nossa compreensão de pessoa. De fato, o termo alemão “*Bildung*” é diferente de *Erziehung* e *Kultur*. *Erziehung* é um termo para falar de educação, mas entendendo-se aquela educação formal e *Kultur* diz respeito ao aspecto meramente cultural, enquanto *Bildung* estende o seu significado ao processo educativo, ou seja, a ação de educar um indivíduo. A finalidade última do ser seria a realização de seu desenvolvimento pleno,

ou seja, a *Bildung*. Portanto, aqui ao falar de formação da pessoa humana estaríamos falando daquilo que diz respeito à realização da pessoa.

Neste sentido, entender o que é “pessoa”, ajuda-nos a entender como esta pode se realizar em seu ser e essa é exatamente a proposta de um bom processo formativo: ajudar uma pessoa a se realizar em seu ser. Essa compreensão recebeu influência de Wilhelm von Humboldt (1767-1835), considerado pai da educação alemã como hoje se entende: ele trabalhou com a proposta de um ideal de uma reforma educacional na Alemanha que possuísse bases teóricas e uma regulamentação oficial o que significaria o apoio estatal sobre o desenvolvimento individual da população promoveria a lealdade do cidadão em relação a si mesmo e ao Estado. Essa proposta de Humboldt sugere e incentiva a entrada do campo metafísico como parte do viés estrutural da *Bildung*.

Daí que Edith Stein, com o embasamento do método fenomenológico de Husserl e da concepção tomásica do homem como corpo, alma e espírito, na Conferência *Sobre o Conceito de Formação* busca compreender o conceito de formação¹⁴, no termo alemão *Bildung*¹⁵, levando em consideração o valor de sua concepção de ser humano, sob os aspectos da matéria e da alma, tanto em objetos como em vegetais e animais. Stein deixa claro já no início da conferência que da mesma forma que as palavras terminadas em -ção possuem muitos significados, a palavra formação também possui morfologicamente múltiplos significados: de um lado, “arte de formar”, “processo de ser formado”; de outro, “resultado desta

¹⁴ De acordo com García (1988: 63) os textos de Edith Stein traduzidos do alemão, trazem os termos educação e formação como se possuíssem o mesmo significado, o que implica em erro. Stein raramente usa o termo *Erziehung* (educação), o termo mais frequente em sua escrita é *Bildung* (formação).

¹⁵ Termo usado desde o Idealismo alemão como formação e cultura. Passou, a partir de Johann Heinrich Pestalozzi (Zurich 1746-1827) Brugg, pedagogo e escritor suíço, um dos fundadores da pedagogia do séc. XIX) a ser utilizado no sentido ativo: *Bildung* é esforço de formação, plasmar, cultura que se dirige a um eu. Este termo entra em conflito com o mais antigo conceito de educação: *Erziehung*, que se dirige a um outro, um tu. Formar supõe o resultado de educação, refere-se à inteireza da construção do homem. Formação é mais amplo que educação, pois indica um estado e um processo: estado, pois, implica num *habitus*, num constante *ser e dever ser*; processo, pois, é um desenvolvimento no qual se conquista uma forma, uma identidade (García 1988: 63-64).

atividade que o objeto ‘formado’ confere ao caráter de ‘formado’” (Stein, Conf. 9, CF: 180). Em outras palavras, pois, “formar significa dar forma a uma matéria e pelo menos criar uma imagem ou uma forma” (Stein, Conf. 9, CF: 180, tradução nossa)¹⁶.

Sberga (2014: 152-153) comenta que as condições físicas, psíquicas e espirituais do material humano proporcionam a este semelhantes possibilidades da matéria vegetal e animal, indo além destas, justamente por causa destas condições. Assim como a planta o ser humano parte de um “germe” e da mesma forma que um animal ele é também animado, entretanto, pode ir muito além de ambos, em seu processo de desenvolvimento, sobretudo, por se tratar de um ser racional, com capacidade de pensar e compreender seu próprio desenvolvimento. Em comparação com as matérias vegetal e animal, as condições do material humano devem ser sempre levadas em conta e atualizadas. Semelhante às plantas, em seu processo formativo, é a pessoa. A semente possui em seu mundo interno a potencialidade para formar-se de acordo com as condições a ela oferecidas no mundo externo tais como o solo, a irrigação, o clima etc. Do mesmo modo ocorre à pessoa que, tendo já, desde o início de sua existência, recebido uma forma particular em seu interior, também de certa forma depende de situações e conteúdos exteriores para que também desenvolva seu corpo – através do material recebido – sua alma e seu espírito, por meio do ambiente espiritual e o meio social em que vai se desenvolver.

Porém, para Stein, a alma humana – diversamente da alma vegetal, que organiza interiormente as plantas e as leva ao cumprimento de uma meta numa perspectiva meramente cinética (ideia de movimento

¹⁶ *formar significa dar forma a una materia, y por lo mismo, crear una imagen o una hechura.*

natural)¹⁷ e diversamente da alma animal sensitiva¹⁸, que organiza interiormente o comportamento dos animais – é racional, é espírito. A alma humana não é inferior ao corpo, mas superior, visto que, tem que se estruturar, formar-se e governar-se a si mesma, além de existir no mundo espiritual, o que se expressa concretamente através do trabalho, do viver, do seu estar no mundo. Para que de fato isto ocorra, corpo e alma, em unidade precisam trabalhar juntos no processo de formação. Tanto o corpo como a alma necessitam do material estrutural: o corpo para o mundo material e a alma para o mundo espiritual, captado por meio dos sentidos e do intelecto, balizas exteriores que possuem o sentimento¹⁹ como força interior e que na medida em que a alma passa por seu desenvolvimento, cresce com ela. O material estrutural é aquilo que de mais profundo a alma possui e é responsável por tudo que lhe acontece (Stein, Conf. 9, *CF*, p. 183).

Em outras palavras, afirma Sberga (2014, p. 168-169) que a alma é a forma interior do corpo, e consiste também no espírito, o que a dá o nome de alma intelectual. Nesta alma intelectual existe um mundo, o qual é construído, formado e governado por si mesmo, ou seja, vive e age por si mesma. O material estrutural constitui a unidade entre o corpo e alma, o que forma a pessoa por inteira. É o processo formativo que acontece no interior que define a inteireza ou não da pessoa, ou seja, a configuração dos materiais constitutivos recebidos e organizados pela mesma. Aqui entra um elemento essencial de nossa reflexão. O processo formativo, além de exigir as condições externas básicas para possibilitar o crescimento e

¹⁷ Seguindo as concepções de Aristóteles e Tomás de Aquino, Stein entende que a planta possui capacidade de se desenvolver desde seu interior, numa configuração vital própria de sua natureza, transformando-se gradualmente naquilo que nela está já inscrito em germe (Stein EPH, III, 22).

¹⁸ Para Stein, a alma animal, ao se dispor em sua matéria interior, é capaz de fazer o corpo mover-se. Com esta disposição, a vida anímica consiste em não ser somente cinética, mas sensitiva, pois o animal possui a relação de estímulos e reações, já que “pode procurar a matéria em um lugar mais amplo, ao qual necessita para sua estruturação, e por outro lado, pode defender-se das influências ameaçadoras externas” (Stein, Conf. 9, *CF*, p. 182).

¹⁹ Do alemão, *Gemüt* = Sentimento: capacidade de sentir estados de ânimo (Stein, Conf. 9, *CF*, nota 5, p. 183).

desenvolvimento da pessoa, exige, porém, um processo de autoformação da própria pessoa que compreenda a necessidade de dispor-se a formar-se, deixar-se formar. Quando isso acontece, a pessoa, na sua liberdade, dispõe-se a realizar-se uma vez que vai sempre mais na direção da plenificação de seu ser que é, na sua excelência, sobretudo, espiritual e, por isso mesmo, sempre procura algo mais, não se contentando com o mínimo e a superficialidade de uma mera educação formal. A isso pode-se chamar de autoformação. O alimento espiritual leva a essência da alma a se expressar de forma exterior, manifestando-se nas capacidades de criação, planejamento, execução, finalização nos mais diversos movimentos (Stein, Conf. 9, *CF*, p. 186-187).

Neste sentido, pode-se dizer que uma vez que o chamado divino interpela e envolve o ser humano concreto é necessário que a formação ao sacerdócio ofereça os meios adequados para facilitar o seu amadurecimento em vista de um autêntico exercício do ministério presbiteral (RF: 87)²⁰. E, ao mesmo tempo, deve-se reafirmar que cada formando tenha consciência de seu protagonismo no processo formativo entendendo que “todo seminarista [...] é o protagonista da própria formação e é chamado a um caminho de constante crescimento no âmbito humano, espiritual, intelectual e pastoral, tendo em conta a própria história pessoal e familiar” (RF: 119).

Na verdade, todo nosso esforço nesta breve reflexão tinha como objetivo recordar-nos que não se pode falar em saúde ou em formação senão compreendendo ambos numa perspectiva da maior integralidade possível. Como diz a CNBB a formação presbiteral é “um processo que visa educar a pessoa à verdade do próprio ser, à liberdade e ao domínio de si, com vistas à superação das diversas formas de individualidade e ao dom

²⁰ Pode-se aprofundar sobre os meios de formação que ajudam no processo formativo, lendo RF: 48-53.

sincero de si que dá lugar a uma generosa dedicação aos outros” (DF: 42) e, portanto, segundo o que compreendemos, não haverá uma autêntica formação humana que não considere o ser humano em todas as suas dimensões, corporais, psíquicas e espirituais.

Trata-se de uma constatação à qual chegamos a partir de nossa experiência formativa: se a saúde psíquica não vai bem, o processo formativo fica comprometido uma vez que o que se forma prejudica sua própria saúde corporal e espiritual. Se a saúde espiritual não vai bem, ficam comprometidas a saúde psíquica e física. Se a saúde física não vai bem, ficam comprometidas também a saúde psíquica e espiritual. Se qualquer uma destas vai mal, compromete-se também a sadia convivência comunitária e o bom rendimento da vida intelectual e vice-versa. Daí que a sabedoria de pensar a formação em 4 dimensões (humana, espiritual, intelectual e pastoral)²¹ é sinal de grande sabedoria antropológica de nossa caminhada eclesial formativa.

Referências

Abbagnano, N. 2007. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.

Aristóteles. 1973. *Ética a Nicômaco* [EN]. São Paulo: Abril Cultural.

_____. 2002. *Metafísica*: texto grego com tradução ao lado. São Paulo: Loyola.

CNBB. 2012. *Campanha da Fraternidade*. Brasília: Edições CNBB.

_____. 2018. *Diretrizes para a formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil* [DF]. Brasília: Edições CNBB.

²¹ Para aprofundamento das 4 dimensões da formação, pode-se ler RF: 83-113.

Congregazione per il clero. 2016. *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* [RF]. Milano: Paoline.

Garcia, Jacinta Turolo. 1988. *Edith Stein e a formação da pessoa humana*. 2. ed. São Paulo: Loyola.

Ipostasi. Disponível em: <<http://www.treccani.it/enciclopedia/ipostasi/>>.

Kusano, Mariana Bar. 2014. *A Antropologia de Edith Stein: entre Deus e a Filosofia*. São Paulo: Idéias e Letras.

Lombo, José Angel. 2001. *La persona em Tomás de Aquino: um estúdio histórico e sistemático*. 414 f. Tese de doutorado.(Doutorado em Filosofia). Pontificia Universitas Sanctae Crucis – Facultas Philosophiae, Roma.

Mordacci, R. Salute. In: Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, *Enciclopedia filosofica*, X. Milano: Bompiani: 2006, p. 10038-10039.

Nietzsche, F. 1983. *Assim falou Zaratustra* [AFZ], *Para além do bem e do mal* [PBM], *Genealogia da Moral* [GM], *Crepúsculo dos Ídolos* [CI] e *O Anticristo* [AC]. In: _____. *Obras Incompletas*. 2. edição. Tradução de R. R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, p. 209-249 [AZF]; 301-336 [PBM]; 337-370 [GM]; 371-390 [CI]; 391-408[AC].

_____. 2005. *Ecce Homo* [EH]. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret.

_____. 2011. *Vontade de Potência*. Tradução M. F. Santos. Petrópolis: Vozes.

Oliveira, Eduardo Marcos Silva de. 2019. Nietzsche e a fidelidade à terra: a arte como valorização, *Prometheus*, n. 30, May./Aug, p. 244-263.

Sberga, Adair Aparecida. 2014. *A formação da pessoa em Edith Stein: um percurso de conhecimento do núcleo interior*. São Paulo: Paulus.

Sêneca. 2004. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. 2 ed. Lisboa: Edição da Fundação Caloutse Gulbenkian. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/Cartas%20a%20Luc%20C3%ADlio%20by%20Seneca%20J.%20A.%20Segurado%20e%20Campos%20(z-lib.org).pdf>. Acesso em: 25 out. 2020.

_____. 2005. *Sobre a vida feliz*. Tradução João Teodoro d'Olim Morote. São Paulo: Nova Alexandria.

Stefanini, L.; Riva, F., 2006. Persona. In: Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, *Enciclopedia filosofica*, IX. Milano: Bompiani, p. 8526-8535.

Stein, Edith. 2003. Sobre el concepto de formación [CF]; La estructura de la persona humana [EPH]. In: _____. *Obras Completas*. Vol. IV: Escritos antropológicos y pedagógicos. Tradução do alemão Constantino Ruiz Garrido; José Luis Caballero Bono. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, p. 177-194 [CF]; p. 555-749 [EPH].

Tommaso d'Aquino. 2012. *La somma teológica* [ST]. Vol. I. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.

Vaz, Henrique C. de Lima. 2012. *Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica* 1. São Paulo: Loyola.

Viver ou morrer em uma epidemia: ponderações sobre o papel do Estado no enfrentamento de crises sanitárias agudas

*Daniel Henrique Diniz Barbosa **

Introdução

Este texto pretende discutir três eventos históricos específicos: a pandemia de influenza de 1918; a pandemia de hiv/aids desde 1981 e; a pandemia do novo coronavírus, a partir de 2019. Não tem, contudo, a pretensão de fazer uma abordagem comparativa exaustiva, valer-se de dados inéditos de pesquisa e nem utilizar metodologia apurada para esmiuçar os dados apresentados. Antes, buscando ser estritamente fiel à documentação e à bibliografia consultada, pretende apresentar alguns pontos de conexão entre esses eventos em suas experiências humanas e espaciais tentando compreender como, historicamente, pode ser percebido o papel do Estado no enfrentamento desses desafios e como, no limite, uma maior ou menor atuação do poder público pode ser definidora do viver ou do morrer em um contexto de pandemia. Não sendo uma pesquisa histórica original e documentalmente robusta, esse texto se pretende um ensaio que visa ao desenho de uma hipótese que, se por um lado, concorda com aquilo que está consagrado pelos estudiosos da área por outro tende a reforçar nossa cobrança contemporânea em relação ao próprio estado brasileiro.

* Professor da Área de História do Campus Ouro Preto do Instituto Federal de Minas Gerais. Graduado em História pela Universidade Federal de Ouro Preto, Mestre em História e Culturas Políticas pela Universidade Federal de Minas Gerais e Doutor em História Econômica pela Universidade de São Paulo.

Neste sentido, este ensaio se desdobrará em três partes. Na primeira, buscaremos trabalhar informações a respeito da epidemia de influenza em 1918, traçando alguma comparação com o avanço da epidemia de covid-19 em algumas capitais brasileiras, sempre sob a perspectiva, mais bem desenvolvida ao longo do texto, de que epidemias atingem mais diretamente aqueles que são materialmente mais vulneráveis em uma determinada sociedade. Na segunda parte, voltamo-nos para a observação de como uma terceira epidemia, a de hiv/aids, foi enfrentada em países com desenvolvimento político e econômico aparentemente similares (Brasil, África do Sul e Moçambique) por meio de aparelhagem e políticas públicas distintas, gerando resultados também diversos. Na terceira parte, das considerações finais, buscamos retomar os elementos centrais que orientam este texto propondo uma observação acerca do papel do poder público brasileiro ante ao desafio colocado pela atual pandemia de SARS-CoV-2.

Da gripe espanhola à Covid-19: as pandemias na periferia das grandes cidades

Uma das primeiras mortes por covid-19 no Brasil, logo em março de 2020, foi a de uma mulher de sessenta e três anos de idade moradora da cidade de Miguel Pereira, no Rio de Janeiro. Hipertensa e diabética, ela apresentou os sintomas iniciais no domingo dia 15, procurando por uma Unidade de Pronto Atendimento do Município na segunda-feira, dia 16, e evoluindo para óbito no dia 17. Foi a primeira morte no estado do Rio de Janeiro. Essa senhora viajava, semanalmente, cerca de cento e vinte quilômetros entre sua casa e o Alto Leblon, bairro com um dos metros quadrados mais caros na capital fluminense, onde residia parte da semana trabalhando como empregada doméstica. Foi ali que ela contraiu o novo coronavírus de sua patroa que chegara da Itália com todos os sintomas da

infecção, mas, mesmo assim, não a dispensou das atividades laborais. Na mesma segunda-feira em que a patroa telefonou à família para que buscasse a empregada que passava mal desde domingo, saiu o resultado do exame para SARS-CoV-2 da patroa. Positivo, naturalmente. Foi a segunda-feira de internação da empregada, seu penúltimo dia de vida. As duas mulheres contraíram a doença, mas apenas uma faleceu¹.

Especialistas no campo da História Social da Saúde costumam sempre destacar uma informação que, à primeira vista, soa bastante impactante mas que, à luz da documentação histórica, demonstra-se perfeitamente confirmável: as epidemias são, concomitantemente, tanto um evento biológico como um evento social. Além disso, carregam aquilo que Bertolli Filho (2003) definiu, ao observar o discurso sobre a gripe espanhola em São Paulo, como uma ilusão democrática: aparentemente, qualquer um de nós pode sucumbir a qualquer momento à peste. No entanto, e de um modo geral, as condições materiais de vida acabam por ter um peso definidor tanto no contágio como na própria evolução de qualquer doença epidêmica. Dessa forma, a compreensão do fenômeno perpassa, necessariamente, tanto o repertório médico quanto o social, político, econômico e cultural.

Uma observação apenas panorâmica sobre os dados da atual pandemia de covid-19 nos demonstrará, em qualquer capital brasileira, que está nas regiões e bairros mais pobres e com adensamento populacional mais vertical a maior quantidade de mortos pela doença, tanto em números absolutos como em proporcionais. Em novembro de 2020, por exemplo, matéria do jornal “O Tempo” apontava serem os populares bairros Alto Vera Cruz e Lindéia aqueles que possuíam a triste marca de liderar o número de óbitos na cidade de Belo Horizonte e, na lista

¹ Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/03/19/primeira-vitima-do-rj-era-domestica-e-pegou-coronavirus-da-patroa.htm>>. Acessado em: 19 jan. 2021.

dos quinze bairros mais afetados, entrava apenas um da regional Centro-Sul, a mais cara e sofisticada da cidade; o bairro Serra, que é cindido de um lado pela ocupação de classe média e média alta e do outro por uma das maiores favelas da cidade, o Aglomerado da Serra². Levantamento produzido em maio de 2020 pelo portal “UOL”, por sua vez, apontava que todos os vinte bairros onde mais pessoas haviam morrido por covid-19 na cidade de São Paulo até aquele momento estavam nas franjas da capital, o que levava o prefeito da cidade a concluir que “A doença tem se mostrado dez vezes mais letal na periferia de São Paulo”³.

Foi assim também na mesma cidade de São Paulo cerca de um século antes, quando do grande surto de influenza que ficou conhecido por gripe espanhola⁴. Tanto como hoje, a contradição entre uma metrópole moderna, rica e refinada (conquanto lá ainda em ascensão em oposição aos dias atuais, já consolidada) e a periferia e as partes descuidadas, desassistidas, onde residiam então os negros, imigrantes pobres, operários, trabalhadores em geral, definiu o corte entre quem tinha maior ou menor probabilidade de sobrevivência. Então como hoje, não era a letalidade da doença que aumentava na periferia da cidade, mas a assimetria no aparelhamento urbano e social – que é central para que as pessoas, individual e coletivamente, resistam às epidemias – que

² Disponível em: <<https://www.otempo.com.br/cidades/sete-bairros-de-bh-concentram-10-das-mortes-por-covid-19-confira-a-lista-1.2415792>>. Acessado em: 12 fev. 2021.

³ Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/05/24/coronavirus-avanca-mais-na-periferia-de-sp.htm>>. Acessado em: 22 jan. 2021.

⁴ Convencionou-se chamar de gripe espanhola o surto pandêmico de influenza que, a partir do início de 1918, assolou a maior parte dos países. Embora não tivesse origem na Espanha, seu epíteto decorre do fato de que este país, diferente dos demais, não ter escondido os primeiros casos da doença. Espalhando-se muito rapidamente após o final da I Grande Guerra, a doença tinha por sintomas febre, dor no corpo, dor de cabeça, coriza e podia, em alguns casos, evoluir para quadros infecciosos graves. Possuía grande potencial de transmissibilidade, notadamente pelas vias respiratórias, o que permitiu seu fácil contágio. No Brasil, estima-se ter chegado por volta de agosto de 1918 por meio de integrantes de uma missão médico-militar atuante na I Guerra Mundial e que se contaminara em Dakar antes de voltar ao país. De acordo com Bertolli Filho (2003), em setembro as cidades portuárias brasileiras já enfrentavam surto da doença e em outubro São Paulo e as cidades do interior já travavam contato com o morbo (Dall’ava & Mota 2017). Estimativas conservadoras sugerem terem sucumbido, no mundo todo, cerca de 50 milhões de pessoas vítimas da *espanhola*.

proporcionava essa diferença entre ter mais ou menos direito a manter-se vivo, devidamente blindado pela ilusão de que, sendo uma doença contagiosa, notadamente transmissível pelas vias respiratórias, seria um problema a se impor a todos de maneira indistinta.

Assim como no caso da covid-19, no que concerne à *espanhola* não se restringiram a São Paulo os desequilíbrios que forjavam a assimetria entre sobreviventes e vítimas ideais da epidemia. No Rio de Janeiro, por exemplo, um contemporâneo destacaria, em memória reconstruída muitos anos depois, que

Era lamentável o estado em que se encontravam, já há bastante tempo, os hospitais e repartições de saúde do Rio de Janeiro. Muitos hospitais funcionavam em situações para lá de precárias [...] Quando os hospitais estavam funcionando, faltava gente preparada e material para trabalhar.

A assistência pública não servia para nada, era apenas figurativa. Caso alguém passasse mal no meio da rua ficava dependendo ou da ajuda dos transeuntes, ou passava a vergonha de ser socorrido ou pelo camburão da brigada policial, ou pelo rabeção de alguma funerária.

A epidemia só fez explodir uma raiva acumulada durante anos contra as instituições de saúde e o desmazelo que o governo tinha para com a saúde de um modo geral (Nelson Antonio Freire, entrevista, 11/09/1990, In: Goulart 2005: 106).

A descrição dos problemas atinentes à *espanhola* se repete para São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre, Salvador ou mesmo Sorocaba, interior de São Paulo (permitindo inferir que foram traços característicos da pandemia em todos os lugares, mesmo que com variações de gradação a depender das especificidades, como sugerem Dall’Ava e Mota, 2015). Eram eles a ausência de organização do poder público, a falta de assistência médica e sanitária articuladas à carência generalizada da população, a resistência do setor privado às medidas profiláticas das mais variadas

ordens muitas vezes contribuindo para o agravamento da crise e do adoecimento sobretudo dos trabalhadores, as disputas políticas entre grupos rivais que emperravam o processo de tomada de decisão – isso quando não atrasavam a própria compreensão mesma do tamanho do problema que representava a epidemia em seu início. Em Salvador, por exemplo, um deputado chegou a dizer que “A epidemia de gripe não passava de uma invenção dos oposicionistas sem escrúpulos que faziam tudo para desmoralizar a Bahia” (Souza 2005a: 82), de sorte que até a comissão médica do governo soteropolitano, a princípio, teve dúvidas de se tratar de doença nova e perigosa e mesmo as medidas profiláticas mais corriqueiras foram desconsideradas pelo poder público (Souza 2005a).

Já no Rio de Janeiro, onde mesmo a imprensa tratou os primeiros casos com ironia e incredulidade, emergia o receio de algum nível de intervenção estatal na cidade, o que tornava a disputa política de outra natureza. Eram os fantasmas da Revolta da Vacina, de 1904, que assombravam vários estratos daquela sociedade (Goulart 2005: 104). Como consequência, sucederam-se inúmeras reações políticas e comerciais contra o isolamento e contra a intromissão do poder público nas atividades privadas. Rapidamente, por conseguinte, a situação colapsou a ponto de, em um único dia, em uma cidade de pouco mais de novecentos mil habitantes, serem contabilizados mais de novecentos óbitos (Goulart 2005: 105). Ao todo, foram quinze mil mortos e mais de seiscentos mil adoentados. O colapso fazia desarticular a já frágil rede de proteção social de parte do Estado: faltavam remédios, médicos, hospitais e, à medida que a doença se espalhava para o subúrbio, o quadro tornava-se ainda mais caótico, de sorte que

As zonas onde tem havido maior número de falecimentos são as compreendidas entre Engenho de Dentro e Realengo, justamente aquelas que

até agora estão desprovidas de recursos médicos, farmacêuticos e alimentares. Nessas localidades reside a maioria de nossa população proletária. [...] A epidemia, a fome e a falta de recursos médicos invadiram as habitações proletárias de tal modo que só quem de perto observa esse espetáculo doloroso pode ter a impressão real da calamidade que vai pelos subúrbios dessa capital (Gazeta de Notícias, 25/10/1918, apud Teixeira 1993: 15).

Em dado momento, faltavam homens ao serviço funerário: os corpos ficavam, pela cidade, insepultos por dias (Goulart 2005: 108) levando a polícia a, segundo jornais da época, sequestrar “desocupados” para efetuarem o serviço dos coveiros em falta (Teixeira 1993: 15).

O quadro era de calamidade também em Porto Alegre, onde, de acordo com um jornal da época as fábricas e o comércio local haviam fechado quase completamente, as telefonistas haviam adoecido e até mesmo os operários das gráficas dos jornais paravam de trabalhar, dado o nível geral do adoecimento dos porto-alegrenses, tirando mesmo os periódicos de circulação. Como nas demais cidades, eram os mais pobres aqueles sobremaneira atingidos seja pela súbita carestia de alimentos e medicamentos seja pela desassistência generalizada.

Nos lugares onde habitam os pobres dão-se cenas lancinantes. Há ali tremendos dramas da miséria. Mansardas há que, quando se passa, ouvem-se gemidos, lamentações, choros lá dentro. É que a moléstia impossibilitou de trabalhar e recursos não há para remédios, para alimentos, para nada. Estão ali a espera para que chegue a hora fatal. Em geral, criancinhas seminuas, esqueléticas, esfomeadas, veem pedir uma esmola e saem correndo em busca de pão. A população mostra no semblante que está apavorada, que sente sobre os ombros a fatalidade e como que prevê que o dia de amanhã será mais lúgubre ainda que o que passa. (Jornal “Echo do Sul”, 30/10/1918, apud Torres 2009: 97).

Em Salvador, onde inexistia serviço de saúde ambulatorial, o sistema também colapsava (Souza 2005a: 89). Um dado que tornava a tudo mais grave: a expansão da doença para as regiões mais densamente habitadas, onde muitas pessoas ocupavam espaços insalubres, trabalhavam muito, eram mal remuneradas e pouco alimentadas, tornando-se extremamente suscetíveis à doença.

As condições de sobrevivência material da maioria da população de Salvador eram consideradas as piores possíveis. Os relatórios apresentados à Diretoria Geral de Saúde Pública por seus inspetores sanitários denunciavam a vida miserável do povo [...] As camadas menos privilegiadas da população trabalhavam em excesso e eram pessimamente remuneradas, o que resultava em esgotamento físico e privações como a má alimentação, a moradia em habitações insalubres, mal arejadas, úmidas e escuras – onde as pessoas se aglomeravam em compartimentos de capacidade insuficiente – , situadas em becos e ruelas que careciam de limpeza e pavimentação, além de um serviço regular de água e esgoto (Souza 2005a: 74).

Havia, também, o caso das fábricas e demais empresas que, evitando parar a produção, negavam qualquer tipo de orientação sanitária por parte do poder público que, ademais, possuía já uma estrutura de saúde pública precária. Em Sorocaba, por exemplo, uma vila de operários que atendia a uma empresa criou regras sanitárias próprias para o enfrentamento da epidemia de gripe espanhola, naturalmente buscando uma forma de não atrapalhar seus negócios (Dall’ava; Mota, 2015). O resultado foi um número de mortos muito acima da média da cidade. Este, aliás, não foi um caso isolado conquanto a alta transmissibilidade da doença se impusesse aos interesses materiais dos empresários, como demonstra essa notícia de um jornal de Salvador.

Na Bahia, “A fábrica Stella não trabalhou hoje. A maioria dos operários adoeceu de ‘influenza’ [...]. Na Escola de Aprendizes a Marinheiros, do 1º tenente Arthur Seabra ao suboficial Biviati, caíram enfermos 35 aprendizes. Dos três cozinheiros, resta apenas de pé, um, esse mesmo sob ameaça do mal. No 11º Regimento do Exército, foram notificados cerca de 300 casos; na polícia, na guarda civil, no corpo de Bombeiros, a epidemia manifestou-se também assustadoramente. De carregadores a estivadores, a percentagem é assombrosa de enfermos (Jornal “A Tarde”, 1/10/1918, apud Souza 2005: 85).

Carregadores, estivadores, operários fabris, empregados de estabelecimentos comerciais e de companhias de serviços urbanos e muitos daqueles dedicados ao mercado informal de trabalho foram os que mais sofreram com a gripe espanhola na capital baiana. Neste sentido, é sintomática a comparação da distribuição espacial dos mortos pela influenza, em Salvador, em 1918, com a distribuição dos casos de covid-19 na mesma cidade, em 2020: por meses seguidos, é o popular, negro, periférico e adensado bairro de Pernambués que lidera a lista do maior índice de contágios na cidade, seguido de perto pelo distrito de Brotas que, coincidentemente, também figurava entre os principais focos da *espanhola* em 1918.⁵ Em maio de 2020, época da primeira grande onda de contágio da covid-19, por exemplo, enquanto na média dos 163 bairros da cidade houve um aumento de 420% dos casos, nos bairros mais pobres o aumento foi de 1200%.⁶ Em paralelo, estudo realizado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) em agosto de 2020 apontou que, na cidade do Rio de Janeiro,

Entre a população jovem e adulta, com idades entre 30 e 59 anos, a covid-19 mata até três vezes mais nos bairros menos desenvolvidos, considerando a

⁵ Disponível em: <<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2020/12/21/com-3840-casos-de-covid-19-pernambues-lidera-lista-de-bairros-infetados-em-salvador.ghtml>>. Acesso em: 12 fev. 2021.

⁶ Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/07/casos-de-covid-19-crescem-1200-na-periferia-de-salvador.shtml>>. Acesso em: 15 fev. 2021.

taxa de mortalidade, ou seja, o número de óbitos ponderando pelo número de habitantes. [...] Essas diferenças, de acordo com o Ipea, podem estar relacionadas ao menor acesso aos serviços de saúde nas áreas menos desenvolvidas e à maior exposição ao risco da população residente nessas áreas⁷.

Parece-nos evidente, portanto, que embora cada processo possua sua própria historicidade, seu desenvolvimento e suas características particulares, o suposto mito da mortalidade democrática em um quadro de epidemia colide fatalmente com as próprias evidências históricas. Se a crise provocada pela descontrolada disseminação do vírus influenza, a partir de 1918, possui uma dinâmica e uma narrativa peculiares, nosso atual quadro de pandemia por conta do espalhamento do vírus SARS-CoV-2 possui a sua própria e, se naquele caso conhecemos a integralidade da narrativa no quadro atual, notadamente por ainda estarmos em seu processo, desconhecemos completamente os desdobramentos, por óbvio. Sobressai, contudo, a perspectiva, tanto lá como cá, da maior vulnerabilidade de determinados estratos sociais e, por consequência, das demandas da sociedade pela articulação do poder público, da construção mesma de uma ossatura e uma musculatura para o Estado que funcionem como mecanismo para enfrentamento de crises dessa proporção.

Uma possibilidade que amplia nossa capacidade de avaliação do problema é a observação de outra epidemia que ganhou contornos mundiais e que, diferentemente da de influenza de 1918, não foi rapidamente controlada e que, similarmente à atual, não teve um fim definitivo que pudesse ser por nós, na atualidade, registrado – não obstante tenha tido controle pontualmente onde foi mais bem enfrentada. Falamos da epidemia do vírus hiv.

⁷ Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2020-08/covid-19-mata-mais-na-periferia-do-que-em-bairros-nobres-do-rio>>. Acesso em: 13 fev. 2021.

A epidemia de hiv/aids: uma pandemia sob diferentes formas de organização da Saúde Pública

A epidemia de síndrome da imunodeficiência adquirida (aids, na sigla em inglês), doença causada por meio da infecção pelo vírus hiv, emergiu como preocupação sanitária a partir de 1981, quando os primeiros alertas de um tipo muito característico de doença no sistema imunológico começaram a ser identificados e divulgados. Associada à ideia, posteriormente desmentida, de vinculação com grupos de risco de contaminação (a princípio preconceituosamente chamada, inclusive, de “câncer gay” ou “peste gay”), demandou desde muito cedo o estabelecimento de políticas sanitárias claras para contenção da transmissão e, conseqüentemente, definição de terapia, acolhimento e tratamento dos infectados. É uma morbidade que contém diferenças significativas em relação aos surtos de influenza e coronavírus, que vínhamos tratando até aqui, tanto na forma de contágio como na evolução dos quadros dos pacientes. Porém, possui alguns traços de similaridade como a fobia social causada pelo desconhecimento inicial da doença (e o medo da contaminação e da morte vividos como experiência coletiva) e o papel essencial do poder público, como elaborador e implementador de políticas públicas devidamente planejadas, no controle do quadro epidêmico.

Para os fins a que se dedica este texto, reservaremos nossa observação especificamente a este último ponto, partindo de uma comparação acerca da atuação do Estado em três realidades distintas conquanto similares no combate à epidemia de hiv/aids: Brasil, Moçambique e África do Sul, três países que “Em comum, [...] estão no eixo sul-sul, são marcados por desigualdades de renda, índices elevados de pobreza, condições de vida nem sempre dignas, cidadania em construção

[...] submetidos à orientação hegemônica do capitalismo financeiro nos dias atuais” (Vieira et al. 2014: 197)⁸. Além disso, são países que fundaram ou refundaram suas democracias liberais relativamente no mesmo período, saindo de uma Ditadura Militar (no caso brasileiro), de um estado segregacionista caracterizado pelo *apartheid* (no caso sul-africano) e de um processo de independência seguido de dezesseis anos de guerra civil (no caso moçambicano), de sorte que a virada dos anos 1980 e primeira metade dos anos 1990 caracterizam, nos três casos, a consolidação constitucional e a reformulação da ossatura material do Estado nesses países. Também é característica, nos três casos, a ênfase da agenda neoliberal na construção do modelo de Estado que se optava por estabelecer, buscando evitar qualquer tipo de política redistributivista ou garantir uma estrutura estatal mais verticalizada e capilarizada.

No que tange às projeções sobre a epidemia de hiv/aids nesses países as perspectivas eram equivalentes, uma vez que “Ao final da década de 1980, os indicadores epidemiológicos da aids no Brasil eram semelhantes aos de muitos países da África Austral” (Grangeiro et al. 2009: 87). E elas não eram, nem de longe, positivas para nenhum dos países em evidência. Tanto assim que, no caso brasileiro, por exemplo, elas

[...] apontavam para o risco de a epidemia se generalizar na população brasileira e provocar expressivo impacto na economia e na saúde. Esse temor era justificado pela velocidade de crescimento da doença no Brasil, um país marcado pela diversidade social, econômica e cultural, pelo surgimento de um expressivo número de novos casos entre mulheres e homens heterossexuais e pela manutenção de incidências altas em grupos vulneráveis (Grangeiro et al. 2009: 87).

⁸ Cumpre-nos esclarecer que esta comparação original foi estabelecida neste artigo de Vieira, Rocha, Head e Casimiro, aqui referenciado e citado. Nele, as autoras traziam parte considerável dos dados aqui discutidos bem como desenhavam a hipótese central que aqui retomamos. Algumas inferências, a partir de outros autores e de nossas considerações, contudo, extrapolam o artigo original.

Dados de 2019, contudo, demonstram que, ao menos no que se refere ao caso brasileiro, essas projeções não se confirmaram. Assim que, no Brasil do final da década de 2010, cerca de 920 mil pessoas viviam com o vírus do HIV⁹ – o que representa algo como 0,4% da população do país – números similares aos de países desenvolvidos¹⁰. Enquanto isso, no mesmo período, 2,2 milhões de moçambicanos viviam com a doença¹¹, representando 7,4% da população e cerca de 5,7 milhões de sul-africanos, ou quase 12% da população daquele país, conviviam com o morbo. Dados consolidados de 2013 apresentados por Vieira et al. (2014) demonstram que enquanto 0,6% da população brasileira entre 15 e 49 anos convivia com o hiv naquele período (com prevalência entre homens que fazem sexo com homens, usuários de drogas injetáveis e profissionais do sexo), na África do Sul a epidemia estava generalizada: 30% das mulheres grávidas em atendimento pré-natal e 15,9% na população entre 15 e 49 anos estavam infectados pelo vírus. Em um universo então de mais de 5,5 milhões de contagiados, as mulheres compunham a maioria, o que expunha, segundo as autoras, a desigualdade e a violência de gênero. O caso de Moçambique, diferentemente do Brasil e de modo análogo à África do Sul, também possuía grande número de mulheres grávidas contaminadas (13,7% daquelas em atenção pré-natal) e 11,5% da população entre 15 e 49 anos. Assim como no caso das demais pandemias, no caso da de hiv/aids as condições materiais impactam diretamente no

⁹ Disponível em: <<https://www.correiobrasileiro.com.br/brasil/2020/12/4892442-quase-um-milhao-de-pessoas-vive-com-hiv-no-brasil-diz-ministerio-da-saude.html>>. Acesso em: 19 fev. 2021.

¹⁰ Para efeito comparativo, podemos observar que a prevalência de doentes por hiv/aids era de 0,5% nos EUA e de 0,2% na Bélgica em 2014, por exemplo, enquanto que no Reino Unido a prevalência, em 2018, era de 0,16%. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2014/07/01/prevalencia-de-aids-nos-eua-e-de-05-da-populacao-belgica-tem-02.htm>>; <https://agenciaaids.com.br/noticia/especial_copa-do-mundo-na-disputa-contra-aids-inglaterra-luta-contra-diagnostico-tardio-e-panama-quer-diminuir-mortes/>.

¹¹ Relatório Anual das Actividades Relacionadas ao HIV/SIDA – MISAU. República de Moçambique. Março de 2020.

contágio e na sobrevivência, de modo que, observados os casos dos três países, ainda segundo as autoras, vemos que

Na África do Sul, a maioria das pessoas infectadas é negra e pobre, assim como a maioria da população do país, que tem 79,8% de *Black Africans* e apenas 8,7% de brancos [...]. Em Moçambique, a pobreza é a realidade de 54,7% da população, com 11,7 milhões de pessoas em situação de pobreza alimentar, com 99,5% da população de origem negra [...]. No Brasil, 62,4% das pessoas com HIV/AIDS tem escolaridade até Ensino Médio, o que é considerado indicador de uma condição socioeconômica entre baixa e média renda [...] (Vieira et al. 2014: 197).

Observados esses dados, cumpre-nos perguntar: por que países relativamente parecidos, com trajetórias política e econômicas relativamente similares a partir de um dado momento histórico e temporal (a construção de seus modernos estados democráticos a partir do final dos anos 1980 e início da década seguinte), sobretudo no caso de Brasil e África do Sul considerados como “democracias de terceira onda” e economias emergentes com alto grau de desigualdade de renda (Santos 2009: 284), todos os três influenciados pelos ditames do capitalismo financeiro internacional, do neoliberalismo e da diminuição do papel do Estado, obtiveram respostas tão distintas no enfrentamento da epidemia de aids? Acreditamos que as respostas passam por um conjunto de fatores os mais variados¹², dos quais um, em especial, será aqui mais detidamente discutido.

¹² O debate apresentado por Gauri e Lieberman (2004), detidamente resenhado por Santos (2009), traz algumas formulações importantes sobre o tema. De acordo com os autores, a descentralização da máquina pública, ampliando os espaços e os focos de tomada de decisão e criando contextos de pressão política, representa fator decisivo a favor do Brasil. Além disso, a fragmentação do poder político, a força do pacto federativo (supõe-se que aqui em comparação ao caso sul-africano) e a fragmentação do sistema partidário, somados à ação de diversas esferas de poder (como separação de poderes, por exemplo), levaram à construção de um tipo ideal de pressão sobre o Estado, levando-o à ação específica no caso aqui exposto. Santos (2009: 286) destaca, também, a importância sempre muito significativa de entidades não governamentais (ONGs, universidades, hospitais, fundações, sindicatos, grupos feministas e gays), reforçando o argumento da importância da pressão política como fomentadora da agenda do Estado.

Dentre todos os possíveis fatores que devem ser considerados, inferimos que um sobremaneira relevante é o papel assumido pelo serviço público de saúde em cada um dos países, a partir do início dos anos 1990. Acreditamos que a capilaridade, a centralização dos gastos e das tomadas de decisão notadamente no que tange à epidemia de hiv/aids bem como a dinâmica de financiamento do atendimento específico para os atingidos pela pandemia (assim como os próprios mecanismos de financiamento dos sistemas de saúde de cada país) representam elementos essenciais na composição deste fator específico. Para melhor compreensão do argumento, cabe uma rápida apresentação dos modelos de cada um dos países em questão.

O primeiro caso a destacar é o da África do Sul. Segundo Barbosa Filho (2016: 235) o instrumento político mais importante para o país superar a herança política do *apartheid* foi a Constituição Nacional de 1996, formulada a partir da Assembleia Constituinte democraticamente estabelecida em 1994. Reconhecendo a cidadania comum de todos os sul-africanos com tudo o que isso representa em uma democracia moderna, e amplamente baseada nas matrizes discursivas centrais dos Direitos Humanos, a começar da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), a carta magna restabeleceu o direito à seguridade social como elemento universal da cidadania sul-africana – ao lado dos direitos políticos, civis, culturais e econômicos. No que toca especialmente à promoção da saúde, visava ao estabelecimento de um modelo que superasse o sistema de segregação de raça e classe que o antecedia, e para isso demarcava “a simultânea responsabilidade entre governo nacional e os governos provinciais na oferta de serviços sociais como saúde, educação, bem-estar social” (Barbosa Filho 2016: 236). Procurava-se, então, assegurar a toda a população um conjunto de direitos que até então eram garantidos apenas à população branca.

Havia, no entanto, uma questão: a mesma constituição que determinava o acesso aos serviços básicos como garantia da cidadania havia determinado a

constante submissão das políticas sociais à existência de recursos disponíveis desvinculados de cotas ou do crescimento do PIB, classificada no processo da Constituinte como essencial para garantir a saúde fiscal do Estado, [o que] atendia antes de tudo à necessidade dos principais setores do capital do e no país, como o MEC, de garantir que os recursos do Estado não fossem canalizados para as medidas de socialização da riqueza, almejados pelos setores mais combativos e progressistas dos movimentos de libertação nacional (Barbosa Filho 2016: 238).

Além do entrave orçamentário, a configuração administrativa emergente não facilitou o processo de tomada de decisões no campo da saúde pública. De acordo com Santos (2009: 288-289), a partir da nova Carta houve um processo de descentralização da administração da saúde pelas províncias no que tange especificamente à agenda de implementação de políticas públicas na área. Contudo, orçamentariamente as mesmas províncias mantinham-se dependentes dos recursos centralizados no envio do governo central, não havendo, também, orçamento discricionário para saúde ou educação o que, no limite, criava variações da aplicação dos mesmos se observadas panoramicamente as províncias e suas políticas.

Para o caso específico da epidemia de hiv/aids isso representava um problema adicional: permitia a implementação desordenada das ações planejadas em escala nacional, em tempos e gradações diferentes, e não uniformizava os investimentos. Tanto assim que somente em 2010 houve a primeira grande campanha maciça, em nível nacional, de distribuição de

antirretrovirais¹³. O aperfeiçoamento do sistema de saúde pública, com algum nível de articulação nacional mais aprofundado, somente aconteceu em 2012, mesmo assim estabelecendo contrapartidas financeiras dos usuários a partir de determinado nível de renda.

No caso de Moçambique, um Serviço Nacional de Saúde foi estabelecido com a independência, buscando construir uma estrutura que oportunizasse acesso universal e gratuito aos serviços de saúde. O país vinha de um longo processo de emancipação travado no bojo das lutas anticoloniais do terceiro quartel do século XX, consagrando-se independente em 1975 sob comando da socialista Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), o que fazia com que o modelo de serviço de saúde desenhado tivesse inspiração soviética (Weiner 2012: 427). A guerra civil (1977-1992) que dividiu o país entre seguidores da FRELIMO e os da Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO), esta fortemente influenciada pela África do Sul, o Zimbabwe e demais interesses estrangeiros no país emergente somada ao Programa de Reajustamento Estrutural Econômico e Social (PRES) a partir de 1986, que submeteu o país à agenda neoliberal, desmantelou o desenho original do sistema público de saúde. Como resultado disso,

Embora as duas pedras angulares do sector de Saúde – o SNS dominado pelo Estado e centralizado e o dogma da “saúde gratuita para todos os cidadãos” –

¹³ É importante destacar que a evolução medicamentosa foi fundamental para o combate da pandemia de HIV/Aids no mundo todo. Desde o desenvolvimento da zidovudina (AZT), liberada pelo Food and Drugs Administration dos EUA em 1987, até o desenvolvimento dos antiretrovirais e dos inibidores de protease (IP), em 1996, um longo caminho de incertezas foi percorrido à medida em que se havia chegado a uma definição do agente infeccioso, mas não se conseguia estabelecer tratamento que dessas maiores garantias de sobrevida ampliada aos contagiados. A partir dali, sobretudo com a evolução das terapias, notadamente da Terapia Antirretroviral Altamente Eficaz (Haart, na sigla em inglês), a Aids passa a ser uma doença crônica controlável (Schaurich et al. 2006: 458). É importante também destacar que tal tratamento somente obtém sucesso com plena adesão do paciente e que o alto custo dos medicamentos são um impeditivo caso não exista uma rede de facilitação ao acesso dos mesmos. Fatores como renda e empregabilidade são determinantes na adesão ao tratamento, dentre outros fatores, de acordo com revisão da literatura produzida por Colombri et al. (2006), de forma que uma política pública clara e eficiente voltada à efetivação dessa terapia é elemento determinante para o sucesso no combate à esta epidemia.

tenham em grande medida permanecido inalteradas, foi formulada em 1995 uma nova política de saúde (Política Nacional de Saúde, PNS). Além de prever a divisão do sector da saúde em três subsectores (público, privado e comunitário), abordava especificamente a necessidade de financiamento do sector através do orçamento do Estado, com o apoio dos doadores e os seus fundos comuns como ‘complementares’ aos esforços do próprio governo. E sublinhava a introdução e o eventual aumento das taxas de serviço pagos pelos doentes, a fim de ampliar a base de recursos próprios do sector (Weiner 2012: 427).

Assim que relatório do próprio governo moçambicano admitia, em 2013, que o país “é altamente dependente do Apoio Oficial ao Desenvolvimento e do financiamento de doadores, sendo que 22% do Orçamento Geral do Estado e 59% das despesas do sector de saúde são provenientes dos fundos de doadores ou da cooperação bilateral” (República de Moçambique 2013: 06 apud Vieira et al. 2014: 202) o que desaguava em uma situação em que, a despeito da garantia pública de universalização do serviço, este não chegasse a cobrir, em levantamento realizado em 2012, 42% do território nacional.

No que concerne propriamente ao atendimento à epidemia de hiv/aids, o primeiro programa de combate à pandemia em Moçambique data de 1988. Contudo, somente a partir de 2003 passa a existir uma política minimamente articulada de distribuição de medicamentos antirretrovirais. Dados coligidos pelos pesquisadores sugerem, contudo, que até o ano de 2013 apenas 50% daqueles que deveriam receber esta medicação de fato a recebiam. Entre 2000 e 2014, foram ao menos três planos nacionais diferentes para o tratamento da pandemia no país, cada um descontinuando o anterior. Além disso, em 2011 houve uma grande crise de abastecimento de medicamentos no Sistema Nacional de Saúde moçambicano, havendo vencimento de grande quantidade de fármacos,

desabastecimento nos pontos de distribuição e desaparecimento de grande quantidade na farmácia do Hospital Central de Nampula, o que levou os doadores – braço importante do sistema de financiamento da saúde no país – a se recusarem temporariamente a financiar o sistema (Weiner 2012).

No terceiro caso em análise temos o Brasil e o Sistema Único de Saúde (SUS). Criado em 1988 a partir da carta constitucional que fundou a Nova República, o SUS buscou, pela primeira vez na história brasileira, legitimar processo de universalização das políticas de saúde, tendo como princípios doutrinários a universalidade, a equidade, a integralidade, a hierarquização, a participação popular e a descentralização política administrativa (Polignano s/d). Concebido como um conjunto de ações e serviços de saúde, articulados institucionalmente em escala federal, estadual e municipal, pode contar com a participação da iniciativa privada em caráter suplementar. Sua criação registrada constitucionalmente afixou, de maneira definitiva, a saúde como um direito de todos o que, pela LEI 8.080, de 19 de setembro de 1990, foi devidamente efetivado por meio da Lei Orgânica da Saúde que detalhou o funcionamento do sistema (Barboza et al. 2020). Dentre os três países aqui observados, o Brasil, por meio de seu Sistema Único de Saúde, é exclusivo ao garantir acesso à saúde como direito universal sem nenhum tipo de contribuição financeira (Vieira et al. 2014: 202).

No tocante ao enfrentamento da epidemia de hiv/aids, o Brasil, por meio do SUS, construiu uma exitosa campanha nacional de combate à doença baseada sobretudo na distribuição massiva de coquetéis de antirretrovirais para a população portadora do vírus desde 1996, articulando todo um sistema voltado à adesão ao tratamento – o que implica mais que a entrega do fármaco ao doente (Schaurich et al. 2006). Isso decorre de uma inversão organizada, sendo o Brasil, dentre os três, o

país que possui o maior investimento per capita com recursos próprios. Para se ter uma ideia do que isso significa, podemos observar os números apresentados por Lago & Costa (2010: 3531), que apontam que o Brasil já havia investido, até 2004, cerca de 1 bilhão de dólares em sua política de combate ao HIV conseguindo economizar com isso, em despesas ambulatoriais, hospitalizações, seguros, absenteísmo e perda de mão de obra o dobro deste valor.

A trajetória, desde o início, foi marcada tanto pela mobilização dos setores sociais mais diretamente envolvidos como também pelos grupos técnicos (como os infectologistas e sanitaristas) que, militando organizadamente na causa, conseguiram mobilizar o poder público para a questão. Partindo de São Paulo, onde desde 1983 já existia um programa pioneiro de combate à epidemia que era fruto, justamente, do trabalho dos técnicos sanitaristas na secretaria de saúde do primeiro governador eleito após início do processo de Abertura, ainda na Ditadura, a agenda ganhou corpo nacionalmente. Conquanto ainda em 1985 o governo federal dissesse que o combate à aids não fosse prioritário no Brasil, o sucesso do modelo paulista somado às demais experiências estaduais que foram se desenvolvendo, impuseram uma agenda pública, de sorte que em 1988 foi criado o primeiro programa nacional de combate à aids e tornou-se obrigatória a testagem do sangue nos centros de coleta.

A primeira década da pandemia no Brasil, nesse sentido, difere bastante do que ocorre na África do Sul, onde a racialização da epidemia, ainda nos estertores da estrutura segregacionista do *apartheid*, impedia a construção de uma agenda voltada ao combate da doença¹⁴. Poderíamos, então, destacar que o sucesso brasileiro se deve à precocidade com que a agenda foi trazida à cena pública, notadamente pelos infectologistas e

¹⁴ Para um interessante debate sobre a explosão de casos de Aids na África do Sul a partir da década de 1990 e do fim do *apartheid* ver Posel (2006).

sanitaristas e pela mobilização da sociedade civil organizada. Mas, como explicar que, assim como no Brasil, em Moçambique também tenha se constituído um programa nacional de combate à pandemia em 1988 e, mesmo assim, o controle da epidemia lá, diferentemente daqui, não tenha sido exitoso?

Argumentamos, nesse sentido, que um dos principais fatores a diferenciar o Brasil de África do Sul e Moçambique no controle da epidemia de Aids é, especificamente, o papel desempenhado pelo SUS, por meio do Programa Nacional DST/Aids do Ministério da Saúde. O fato de manter um fio condutor desde sua origem, em 1996, de ser estruturado por um sistema universal de saúde, por determinar a notificação compulsória dos contagiados, por garantir acesso à medicação¹⁵ e aos meios de prevenção de forma articulada, sistemática, facilitada e universal e por garantir, administrativamente e como política de Estado, a plena execução do programa, são elementos determinantes que separam o sucesso dessa política específica de saúde pública no Brasil dos casos sul-africano e moçambicano. A defesa intransigente da política pública de combate à pandemia, nesse sentido, se impõe de forma vertical em relação às próprias contradições de mercado. Assim que, desde 2001, foram várias as vezes em que o governo federal brasileiro entrou em queda de braço com a indústria farmacêutica para diminuir o preço dos medicamentos, evitando inviabilizar o programa, ou mesmo ameaçando a quebra das patentes e ameaças de licenciamento para produção pelos laboratórios públicos brasileiros, gerando acordos que, conquanto possam ter produzido constrangimento nos convênios mercantis internacionais, favoreceram a política pública – e a população – em questão (Lago; Costa 2010). Concordando com Vieira et al. (2014: 204),

¹⁵ Lei nº 9.313, de 13 de novembro de 1996, que garante a distribuição gratuita e o acesso universal, pelo SUS (Sistema Único de Saúde) a medicamentos para o tratamento da aids.

O enfrentamento da epidemia no sentido de reduzir a infecção em homens e mulheres exige diferentes ações, entre as quais o fortalecimento das políticas sociais. O crescimento exponencial da epidemia na África do Sul e em Moçambique, só se explica pela ausência do Estado. No Brasil, o crescimento da epidemia não teve a mesma expansão, e a ação do governo foi fundamental, pressionado e em estreita articulação com redes de movimentos sociais e ONGs, garantindo ainda nos anos 1990, acesso aos antirretrovirais.

Considerações finais

Tem sido um elemento importante na história dos povos o enfrentamento de epidemias. Hays (2005), por exemplo, elenca cinquenta delas; desde uma doença inespecífica que atingiu fortemente a população ateniense a partir de 430 a.C. e a grave epidemia de malária na Roma Antiga até as epidemias contemporâneas de poliomielite, aids, malária e tuberculose, passando evidentemente pelas várias crises de cólera e influenza ao longo dos séculos. Podemos afirmar, com algum grau de certeza, que esses eventos sempre foram percebidos com imenso receio e, sobretudo, pela perspectiva de uma certa democracia do contágio e do adoecimento. Assim que, ainda no século XVIII, no clássico Vocabulário Portuguez e Latino de D. Raphael Bluteau o termo epidemia estivesse definido como “doença popular [...] porque como procedidas de causa geral são comuns a todo o gênero de pessoas de qualquer sexo, idade ou qualidade que sejam” (Bluteau 1728: v. 3, 176).

Conforme destacamos ao longo deste texto, no entanto, por mais que vigore o mito do contágio e da mortalidade democráticos, parece impossível negar que as condições materiais determinam de forma definitiva a evolução de dada epidemia em determinada sociedade. Como destaca Weiner (2005: 425),

[...] a saúde individual e colectiva é um resultado da dinâmica entre as elites dominantes, o Estado e a sociedade, que reflecte lutas e alianças entre eles. [...] do ponto de vista epidemiológico [...], a saúde individual e pública é em grande parte determinada por relações socioeconómicas e padrões de distribuição de riqueza, bem como pelo acesso a serviços sociais, incluindo saúde. Quando falamos de distribuição, analisamos a sua dimensão vertical, ou seja, no padrão social de classe, de estratificação e de rendimento, e também em todos os níveis do sistema político-administrativo, e ainda no território de um país.

Nos parece, nesse sentido, bastante sugestivo observar o desenvolvimento das epidemias de influenza em 1918 e covid-19 em 2020 nas capitais brasileiras e notar que se concentram nas periferias dessas cidades o maior número de contágios e o maior número de mortos. Poderíamos, então, concluir que não avançamos em matéria de saúde pública nesse século que separa uma experiência histórica da outra. Entre as duas, no entanto, destaca-se o papel proeminente do Brasil no controle da pandemia de hiv/aids. Um estado como o brasileiro, submetido à mesma agenda neoliberal e com os mesmos desafios impostos pela institucionalidade tardia que similares na África Austral, conseguiu controlar o hiv de forma racional, eficiente e obtendo sucesso no longo prazo devido à política pública bem calibrada e sistema universal de saúde. O Estado, quando desdobra os fios da ação de seu poder público de forma atuante, determinada e consequente, faz diferença, portanto.

Gauri e Lieberman (2004) ponderam, a partir das formulações do sociólogo e cientista político Charles Tilly, que se as guerras são determinantes na construção do Estado por gerarem crises e exigências nacionais que acabam fornecendo oportunidade para os governos exercerem autoridade sobre as sociedades (pois, “quando convencidos de que existem ameaças substanciais, os atores individuais e coletivos da sociedade estão mais propensos a exigir e ou aceitar novos poderes do

Estado” (p. 01, tradução nossa), analogamente as epidemias também devem fornecer as mesmas condições, dadas a necessidade dos estados e sociedades constituírem novas relações de defesa contra ameaças potencialmente letais.

No caso brasileiro, a confiabilidade do Sistema Único de Saúde, experiência acumulada pelo Programa Nacional DST/AIDS no controle de uma epidemia como a da aids, a reconhecida trajetória brasileira no Programa Nacional de Imunização e toda a estrutura administrativa e técnica do Ministério da Saúde deveriam ser elementos mais que suficientes para evitarem a catástrofe que se tornou o combate ao novo coronavírus no país. Mas, não evitaram. E assim o foi porque as decisões, ao cabo, sempre são de ordem política. Viver ou morrer em uma pandemia, sendo desdobramento das condições materiais dos indivíduos e de suas coletividades, também reflete o posicionamento político dessa sociedade e daqueles que a governam. Não é destino; antes, é escolha. A disciplina histórica inda enfrentará o desafio de reconstruir esse episódio de hoje e, talvez, consiga lançar luz sobre a decisão de, frente a uma ameaça potencialmente letal e possuindo meios técnicos, sociais, econômicos e sanitários para evita-la, se recusar frontalmente a fazê-lo.

Referências

Barbosa Filho, Evandro Alves. 2016. *Rupturas e continuidades no Sistema Nacional de Saúde da África do Sul pós-apartheid: uma análise crítica do discurso político*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Pernambuco. CCSA.

Bertolli Filho, Cláudio. 2003. *A gripe espanhola em São Paulo, 1918: epidemia e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- Bluteau, Raphael. *Vocabulário Português e Latino*. 8v. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>>.
- Colombri, Maria Rosa Ceccato; Lopes, Maria Helena B. de M.; Figueiredo, Rosely Moralez. 2006. Adesão à terapia antiretroviral para HIV/AIDS. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, v. 40, n. 4, dez. 2006. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0080-62342006000400018>>. Acesso em: 15 fev. 2021.
- Dall'Ava, João Paulo; Mota, André. 2017. A gripe espanhola em Sorocaba e o caso da Fábrica de Santa Rosália, 1918: contribuições da história local ao estudo das epidemias no Brasil. *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 429-446, abr-jun. 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/s0104-59702017000200007>>. Acesso em: 10 jan. 2021.
- Gauri, V.; Lieberman, E. 2004. Aids and the State: The politics of government responses to the epidemic in Brazil and South Africa. In: *Annual meetings of the american political science association*, Chicago, 2004. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Varun-Gauri/publication/228691623_Aids_and_the_State_The_politics_of_government_responses_to_the_epidemic_in_Brazil_and_South_Africa/links/odeec5208511b306f000000/Aids-and-the-State-The-politics-of-government-responses-to-the-epidemic-in-Brazil-and-South-Africa.pdf>. Acesso em: 18 jan. 2021.
- Goulart, Adriana da Costa. 2005. Revisitando a espanhola: a gripe pandêmica de 1918 no Rio de Janeiro. *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 101-42, jan-abr. 2005. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702005000100006>>. Acesso em: 10 jan. 2021.
- Grangeiro, Alexandre; Silva, Lindinalva Laurindo da; Teixeira, Paulo Roberto. 2009. Resposta à Aids no Brasil: contribuições dos movimentos sociais e da reforma sanitária. *Revista Panamericana Salud Publica/ Pan Am J Public Health*, v. 26, n. 1, 2009. Disponível em: <<https://www.scielosp.org/article/rpsp/2009.v26n1/87-94/pt/>>. Acesso em: 16 fev. 2021.

Hays, J.N. 2005. *Epidemics and pandemics*. Their impacts on Human History. Santa Bárbara, Califórnia; Denver, Colorado; Oxford, Inglaterra: 2005.

<<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2020-08/covid-19-mata-mais-na-periferia-do-que-em-bairros-nobres-do-rio>>. Acesso em: 13 fev. 2021.

<https://agenciaaids.com.br/noticia/especial_copa-do-mundo-na-disputa-contr-aids-inglaterra-luta-contr-a-diagnostico-tardio-e-panama-quer-diminuir-mortes/>. Acesso em: 15 fev. 2021.

<<https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2020/12/4892442-quase-um-milhao-de-pessoas-vive-com-hiv-no-brasil-diz-ministerio-da-saude.html>>. Acesso em: 19 fev. 2021.

<<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2020/12/21/com-3840-casos-de-covid-19-pernambues-lidera-lista-de-bairros-infectados-em-salvador.ghtml>>. Acesso em: 12 fev. 2021.

<<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/03/19/primeira-vitima-do-rj-era-domestica-e-pegou-coronavirus-da-patroa.htm>>. Acesso em: 19 jan. 2021.

<<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/05/24/coronavirus-avanca-mais-na-periferia-de-sp.htm>>. Acesso em: 22 jan. 2021.

<<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2014/07/01/prevalencia-de-aids-nos-eua-e-de-05-da-populacao-belgica-tem-02.htm>>.

<<https://www.otempo.com.br/cidades/sete-bairros-de-bh-concentram-10-das-mortes-por-covid-19-confira-a-lista-1.2415792>>. Acesso em: 12 fev. 2021.

<<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/07/casos-de-covid-19-crescem-1200-na-periferia-de-salvador.shtml>>. Acesso em: 15 fev. 2021.

Lago, Regina Ferro do; Costa, Nilson do Rosário. 2010. Dilemas da política de distribuição de medicamentos antirretrovirais no Brasil. *Ciências & Saúde Coletiva*. 15 (Supl.3), p. 3529-3540, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.org/article/ssm/content/raw/?resource_ssm_path=/media/assets/csc/v15s3/v15s3a28.pdf>.

Acesso em: 19 fev. 2021.

Polignano, Marcus Vinícius. *História das políticas de saúde no Brasil*. Uma pequena revisão. Disponível em: <<http://www.nesbuc.ufc.br/downloads/historia politicassaudebrasil.pdf>>.

Posel, Deborah. 2006. A controvérsia sobre a aids na África do Sul: marcas da política de vida e morte no Pós-Apartheid. *Afro-Ásia*, n. 34, p. 39-66. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77003402>>. Acesso em: 10 fev. 2021.

Relatório Anual das Actividades Relacionadas ao HIV/SIDA - MISAU. República de Moçambique. Março de 2020. Disponível em: <<https://www.misau.gov.mz/index.php/relatorios-anuais?download=367:relatorio-anual-hiv-2019-final-pdf>>.

Acesso em: 15 fev. 2021.

Santos, Gustavo Gomes da Costa. 2009. Aids, Política e Sexualidade: refletindo sobre as respostas governamentais à Aids na África do Sul e no Brasil. *Physis. Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 283-300. Disponível em: <<https://www.scielo.org/article/physis/2009.v19n2/283-300/pt/>>. Acesso em: 05 jan. 2021.

Schaurich, Diego; Coelho, Débora Fernandes; Motta, Maria da Graça Corso da. 2006. A cronicidade no processo saúde-doença: repensando a epidemia da Aids após os anti-retrovirais. *R. Enferm UERJ*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 455-62, jul/set 2006. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/107165>>. Acesso em: 20 fev. 2021.

Souza, Christiane Maria Cruz de. 2005a. A gripe espanhola em Salvador, 1918: cidade de becos e cortiços. *História, Ciência, Saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 71-99, jan-abr. 2005a. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702005000100005>>. Acesso em: 10 jan. 2021.

- _____. As dimensões político-sociais de uma epidemia: a pauliceia desvairada pela gripe espanhola. *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 567-73, mai-ago. 2005b. disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702005000200023>>. Acesso em: 10 jan. 2021.
- Teixeira, Luiz Antonio. 1993. *Medo e morte*: sobre a epidemia de gripe espanhola de 1918. Série Estudos em Saúde Coletiva n. 59. Rio de Janeiro: UERJ/IMS. Disponível em: <<https://www.ims.uerj.br/wp-content/uploads/2017/05/SESC-059.pdf>>. Acesso em: 10 fev. 2021.
- Torres, Luiz Henrique. 2009. O vírus da gripe espanhola desembarca na cidade: a visão do Echo do Sul. *Biblos, Rio Grande*, v. 23, n. 1, p. 91-99. Disponível em: <<http://repositorio.furg.br/bitstream/handle/1/315/TORRES%202.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 13 fev. 2021.
- Vieira, Ana Cristina de S.; Rocha, Maria Solange Guerra; Head, Judith Frances; Casimiro, Isabel Maria Alçada Padez Cortesão. 2014. A epidemia de HIV/Aids e a ação do Estado. Diferenças entre Brasil, África do Sul e Moçambique. *R. Katál., Florianópolis*, v. 17, n. 2, p. 196-206, jul-dez. 2014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1414-49802014000200001>>. Acesso em: 10 jan. 2021.
- Weimer, Bernhard. 2012. Saúde para o povo? Para um entendimento da economia política e das dinâmicas da descentralização do sector da saúde em Moçambique. In: Weimer, Bernhard (Org). *Moçambique: Descentralizar o Centralismo – Economia Política, Recursos e Resultados*. Maputo: IESE. Disponível em: <https://www.iese.ac.mz/~ieseacmz/lib/publication/livros/Descent/IESE_Decimalizacao_4.3.SauPov.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2021.

Escrita, Eros e filosofia no *Fedro* de Platão

Venúncia Coelho *

É comum que o *Fedro* seja considerado por seus intérpretes como um diálogo multitemático e sistêmico (Griswold 1986: 1; Hackforth 1972: 136). A organização dos diversos tópicos no interior de sua trama segue, com precisão, o preceito que podemos capturar da própria fala do personagem Sócrates quando orienta seu interlocutor sobre alguns critérios do bom discurso. Para ele, todo bom *lógos* (pronunciado ou escrito) deve ser construído como um ser vivo tendo, portanto, um modo de funcionamento orgânico e entrelaçado (264). Sendo assim, pressupondo que Platão fornece, nessa passagem, uma pista do modo correto de compor discursos, é razoável inferir que ele próprio tenha construído o seu diálogo seguindo tal preceito. A trama intrincada, literária e multitemática do texto tem como consequência uma vasta possibilidade de interpretações (White 1993: 2). É possível, por exemplo, que o tema da escrita seja o caminho central ou a temática de entrada na interpretação do diálogo. Essa será a nossa escolha metodológica, sustentando que, embora a escrita nos norteie, invariavelmente, tocaremos nos outros tópicos abordados.

Embora estejamos diante de um texto orgânico, vivo, cujas as partes se comunicam entre si, sabemos que a temática da escritura (*graphé*) somente é abordada, de modo pontual, no final do diálogo. Obedecendo, portanto, tal preceito metodológico, pensamos que a escritura também deva ser compreendida no seu entrelaçamento com outros temas

* Doutora em História da Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Docente do Instituto Federal de Minas Gerais (IFMG) – campus Ouro Preto. Contato: venuncia@yahoo.com.br.

abordados. Partindo do princípio da coerência, a temática da escritura pode se tornar mais inteligível se respeitarmos, ao longo da análise, o seu lugar dramático e sua relação com as peripécias literárias do texto que é, no fim das contas, um diálogo ficcional.

De modo objetivo, a escrita ocupa, no *Fedro*, a passagem que vai de 274b a 278e. Após dialogarem a respeito dos discursos e da sua potência persuasiva, Sócrates passa a indagar o mesmo tema, agora na modalidade da escrita. Se um dos objetos de investigação do diálogo é a pesquisa acerca da veracidade dos discursos, cabe agora perguntar se aqueles que são escritos, como o de Lísias e o próprio diálogo platônico, são verdadeiros ou falsos. Mais ainda, quais tipos de escrita podem ser consideradas autênticas, vitais e promovedoras de um conhecimento de si, e quais tipos são apenas reproduções mecânicas e não autônomas de ideias externas e pouco refletidas. A pergunta que se coloca é: qual escrita pode adoecer e qual pode curar? Escrevendo em outros termos, podemos pensar como a escrita pode ser remédio e quando ela se torna um veneno para a alma.

A escrita dos gregos do séc. V e IV a.C., certamente, não se assemelha à experiência de se debruçar sobre as palavras, tal como é compreendida nos séculos XX e XXI. A escrita intuitiva, autoficcional e intimista, como pode ser notada a partir das contribuições da psicanálise e de movimentos artísticos como o Dadaísmo, não faz parte do cânone grego e de seus gêneros literários, excetuando, talvez, o gênero epistolário, ou seja, as cartas que chegaram até nós. Mesmo nas cartas, como a *Carta Sétima* de Platão, não podemos afirmar qualquer paralelo com os escritos contemporâneos, sem o risco de cairmos em um anacronismo intransponível e infrutífero. Embora exista tal impossibilidade de comparação direta, pensamos que a investigação que Platão opera no *Fedro* sirva como modelo para pensarmos outro ponto, esse sim atual. Qual escrita tem a potência de se transformar em instrumento de

conhecimento, terapia da alma e análise do eu? Menciono aqui o termo “análise” em clara referência ao processo terapêutico dos usos e manejos da linguagem cujo objetivo é o de ressignificar, reelaborar e investigar as instâncias a que o indivíduo perpassa a fim de ter acesso, através da escritura e da fala observada pela escuta, à instância mais secreta de seus desejos.

Quanto ao *Fedro*, a resposta sobre qual escrita seria boa e qual seria danosa, mais uma vez, ao estilo do filósofo, não se apresenta de modo distinto da tratativa dialética. A escrita é e não é benéfica, ela se constitui como instrumento eficaz e porta, ao mesmo tempo, o risco da obtusidade. Em que medida são verdadeiros, curadores e em que medida podem adoecer é o que passamos a discutir em seguida.

No início do diálogo, logo na primeira cena, Fedro se apresenta a Sócrates de modo casual, ocasional, diríamos. Os dois se esbarram, se encontram e, por sorte do destino, parecem estar sem rumo definido, sem ideias prévias, soltos pelo acaso e livres para a conversação. Os dois, um filósofo, velho, sábio, amigo dos discursos¹, e um jovem “brilhante”, belo e ávido de conhecimento, se esbarram para além dos muros da cidade a procura de local ameno para iniciar o diálogo. Ocorre que antes desse “date” não marcado, Fedro já havia se encontrado com outro pretendente (Deleuze 1974)². A linguagem é exatamente essa e caminha nesse compasso, entre termos eróticos e políticos, de pretendentes e alvos de amor. Não nos esqueçamos que o *Fedro* também é um diálogo sobre *Eros*. Antes do encontro com Sócrates, Fedro esteve com Lísias, o logógrafo³.

¹ Ao longo do *Fedro*, Platão atribui a Sócrates quatro adjetivos similares, todos eles formados a partir de um mesmo radical: phil-. O personagem Sócrates é, segundo Platão, philomathés (230d), philólogos (236e), philómousos (259b) e philósophos (278d).

² O termo usado aqui tem clara inspiração na análise deleuziana sobre o tema da disputa filosófica no contexto político na época de Platão. O pretendente é aquele que busca a conquista erótica, mas também o que busca espaço e poder na cidade.

³ A logografia é o ofício da construção de discursos a serem utilizados no meio forense por quem tivesse interesse em usá-los. Segundo Sócrates, a logografia, a arte de compor discursos pré-fabricados, utilizáveis por outros cidadãos,

Não é pouca coisa, trata-se de um ofício admirado e necessário na *pólis* grega do século V a.C. Uma cidade em constantes guerras contra outras cidades e que sobrevive da eficácia dos discursos nas deliberações políticas e bélicas. Lísias trabalha com as palavras e faz discursos sobre quaisquer temas, com a suposta promessa de persuadir a quem quer que seja. Discursos gerais, eficazes, cabíveis em situações diversas e contingentes. Não fossem eficazes, não seriam tão admirados. O ponto é, se é eficaz a escrita de Lísias e de outros que desempenham a mesma função, não está garantido que componham discursos pensados pelo critério do melhor para a cidade, do mais excelente. Ser persuasivo não garante ser verdadeiro, sabendo que o melhor para a cidade e para o indivíduo deve ser fruto de investigação e busca do conhecimento, filtrado pela refutação. O sintoma do discurso pronto é que ele não está aberto à refutação, como aqueles pertencentes ao gênero epidítico⁴, escrita laudatória, cujo papel é de extrema influência no séc. V a.C.

O assunto tratado entre Sócrates e Fedro e que dá início ao diálogo parece banal, questão subjetiva e de trato particular. Trata-se de saber se o amor é benéfico para quem o cultiva. Nos termos de amante e amado, é colocada a questão de se o amor pode causar mais benefícios ou malefícios a quem com ele deve se confrontar. Aqui, a estratégia dialética mais uma vez se sobrepõe. Contra o “não” do discurso pronto de Lísias, decorado e lido por Fedro para Sócrates, o diálogo de Platão caminhará para uma proposta similar àquela que é dada para a escrita. O amor é e não é

em contextos diversos, é uma típica prática política. Porém, segundo Sócrates, [...] “não é vergonhoso (aiskhrón) escrever discursos, [...] vergonhoso seria não escrever, nem falar bem, porém mal e torpemente” (*Fedro*. 258d).

⁴ Platão mostra, em pelo três dos seus diálogos, críticas ao gênero encomiástico, são eles o *Lísias*, *Menéxeno* e *Banquete*. Segundo Nightingale (1995: 106): “A crítica platônica ao gênero encomiástico não é simplesmente uma polêmica literária. Mas o que exatamente ele ataca nas suas repetidas críticas sobre os discursos de elogio? Platão tem como alvo o gênero literário em três diálogos separados: o *Lísias*, o *Menéxeno* e o *Banquete*. Em cada um desses diálogos, Platão não somente critica um determinado uso do elogio (eulogia), mas convida o leitor a superar a linguagem do elogio com o discurso do filósofo. A oposição platônica ao elogio, em suma, é parte de sua tentativa de definir e conferir legitimidade à filosofia”.

benéfico, pode e não pode ser, pois não se trata da paixão em si, mas do modo como ela é vivenciada.

Depois de escutar o discurso de Lísias, o discurso do não amante, Fedro sai empolgado com o desejo de replicar a mensagem. Sai persuadido de que é preferível conceder favores a quem não lhe ama, por óbvios motivos práticos. Ocorre que Fedro se esbarra com Sócrates e o filósofo vai lhe causar algumas indagações. A primeira delas se refere não ao conteúdo do discurso de Lísias, mas à sua forma. Será mesmo que Lísias foi competente em seu discurso? E se persuadiu, foi devido à fragilidade de seu interlocutor ou à força de seu *lógos*? Assim, Sócrates primeiro tratará de desmentir o discurso de Lísias, defendendo o mesmo ponto, a partir da antilogia. Poderíamos também chamar de refutação pela forma ou de estratégia provisória que ligará o tema do amor à temática da retórica ao final do diálogo.

De cabeça coberta, e essa é uma peculiaridade da cena que não pode ser esquecida, Sócrates defende a mesma perspectiva de Lísias. Mas o seu discurso, diferente daquele escrito pelo logógrafo, é dialético, não é repetitivo, precisa seguir a regra da definição. Não é mecânico. Argumentos são utilizados, seguindo as regras de análise e síntese. Seguindo a exigência do *horismós*, da definição que inicia o discurso e segue o princípio de coerência entre os termos e premissas assentidas.

Fedro escutou Lísias, decorou seu discurso cuja tese consistia na seguinte assertiva, imperativa: só deverás conceder favores sexuais ou eróticos àqueles que não te amam, do contrário, incorrerás em erro, considerando que aquele que ama procura perseguir e incomodar o amado, causando-lhe diversos males e prejuízos. Assim, o amor deve ser ofertado àquele que não lhe devota nenhuma paixão. O amor deve ser eficaz e benéfico, da perspectiva prática de quem resolve se envolver em relação amorosa. Lísias tenta convencer Fedro a partir dessa premissa.

Premissa que pressupõe os perigos do amor, do entrelaçamento dos desejos em uma relação amorosa. E o mancebo, o jovem, parece ter se convencido. Pois que, de fato, nada mais maléfico ao ser humano que viver às dispensas de um amor que não sabe viver sem o objeto amado. As consequências de um amor limitante são postas, com eficácia, por Lísias, um personagem duramente criticado e que está presente de maneira insuficiente, através de seu escrito sem vida.

Puro jogo retórico. Lísias, a princípio, se faz de não enamorado de Fedro e depois compõe discurso para que ele se convença de que é preferível conceder favores àquele que não lhe ama. Estratégia prática que é denunciada por Platão ao longo do diálogo. Sabemos que Platão não se importa com Lísias, menos ainda com Fedro e seus casos de amor. Mas o que há de filosófico nessa cena ficcional? Negar um discurso que é contrário, de modo prudente, aos malefícios do amor apaixonado, não é, a princípio, uma motivação filosófica. Ocorre que a refutação do discurso de Lísias levará a outras consequências que devem ser exploradas. Quando Lísias se utiliza de um estratagema para seduzir Fedro, a partir de seu discurso pronto, está subentendido que tal prática também ocorre em outras esferas da cidade, naquelas em que de fato um não comprometimento vital com o que se escreve pode trazer diversos danos políticos e éticos.

O objeto do debate filosófico, ao mesmo tempo, é e não é sobre o amor. Ocorre, no nível da aparência, como um debate que versa sobre o melhor modo de compor discursos e acontece, em segundo plano, mais profundo, ao questionar o papel de *Eros* na pesquisa filosófica, de si e do mundo. Esse é o papel do *Eros* platônico na escrita, a sua escrita é vital, tem fundamento no que foi vivido, carrega uma ética da necessidade de escrever para investigar, para buscar a resposta, sobretudo, para se colocar à disposição da refutação. É preocupada com o que foi, e com o que

será, essa é a diferença, uma escrita que se envolve com as consequências da defesa de um propósito. Entre os gregos do séc. V falar de si é falar do todo, da cidade e das decisões que afetam milhares. O caráter cívico da escrita, nesse caso, não pode ser dissociado das intenções particulares. Poderíamos chamar de instância ética ou erótica da escrita.

Há, portanto, escritas não autênticas, pesquisas vazias e externas a qualquer motivação de busca pela verdade e supostos amores sem significante, sem transferência. Por outro lado, deverão existir pesquisas filosóficas genuínas, escritas purgativas e curadoras e amores que fazem nascer asas nos humanos (como é posto na *Palinódia*), na medida que nos elevam a algo que deve ser horizonte de existência, de um bom modo de viver, mesmo que utópico e com a consciência trágica de que apenas caminhamos no rastro de um ideal. Os termos da antítese estão postos e o jogo dialético inclui toda a trama e conjunto de argumentos dialogados.

Após o discurso de cabeça coberta, Sócrates tem um aviso demoníaco (242 b-c). Precisa se retratar⁵. Falou mal do amor. Falar de cabeça coberta, daquilo que nem mesmo ele poderia admitir como um discurso legítimo, cria um cenário que remete à vergonha. Certo é que o discurso é produzido. Mesmo que seja vergonhoso admitir, é possível, e Sócrates está encenando essa possibilidade, falar de algo sem a real aposta na verdade das palavras, é possível mentir de modo persuasivo. A tese gorgiana está dramatizada na performance platônica, o não ser é, ao menos no nível da linguagem, da aparência e tem sua função no debate na medida em que vem à tona para desmascarar o artifício de Lísias. Se o logógrafo se utiliza da estratégia de fingir não amar para capturar o jovem Fedro com a censura a *Eros*, Sócrates duplica sua arma, imita-a e coloca-a a serviço da

⁵ O evento da *Palinódia*, tal como é apresentado inicialmente, pode ser visto a partir da ideia de que o discurso tem a capacidade de purificar o pensamento e mesmo algumas ações. Seguindo o texto de perto, vemos que um dos objetivos declarados no início da retratação é o de fazer justiça aos deuses e tornar novamente limpa e pura a figura de Sócrates, enquanto autor de um discurso ímpio. Podemos pensar aqui na função.

dialética filosófica. Todos podem mentir, mas o filósofo mente melhor, mesmo que, para isso, tenha que se mostrar de cabeça coberta, deixando claro que se trata, tão somente, de um artifício retórico à serviço da pesquisa filosófica e da refutação.

Assim pode ocorrer com a escrita, com o diálogo platônico. Seu desenvolvimento se utiliza de imitações e imagens estratégicas. Mesmo em tal registro, o diálogo não é uma escrita morta, porque não tem uma única voz e permite que o leitor o interprete, em diversas camadas e pontos de alcance, sendo, sobretudo, aberto à refutação. Nesse sentido, a forma dialógica, o diálogo como gênero filosófico, apresenta-se como uma espécie de antídoto contra o risco da perspectiva única.

O que se segue, na palinódia platônica, é a exposição de questões filosóficas que já estavam presentes desde o fortuito encontro entre Sócrates e Fedro. Ela já é visível e, de certa maneira, no momento do discurso de cabeça coberta, se mostrando, portanto, como a íntima contribuição do personagem para o debate politêmico que se apresenta desde o início. Sócrates não ser punido como Homero, sequer ameaçado como Estesícoro, tudo não passou de um jogo e o movimento do significante se mostrará e não deixará dúvidas do comprometimento socrático com teses da dialética. É possível brincar com o *lógos*, Górgias se vangloriava disso e Platão mostra ciência do jogo, mas é preciso ter cuidado para não acabar como Orítia, arremessada no abismo, pelo vento norte, enquanto brincava com Pharmakéia. Sócrates chega perto do abismo e trata de pronunciar palavras mágicas: não era isso que eu queria dizer, agora pretendo falar sério e não colocar em risco a visão acurada e sinóptica, condição tão exigida pela técnica da dialética. O trecho é rico em referências indiretas. Homero, a poesia, a sofística, a logografia, todos em conjunto abrigados sob uma legitimidade que deverá ser contestada.

A partir do *Fedro*, entendemos que a escrita filosófica não é gênero, não é instrumento de persuasão, embora pressuponha e possa adotar todas as estratégias discursivas. Há um elemento distintivo nessa escrita que não é veneno, mas remédio e não se trata da dose, mas de sua natureza peculiar, do seu método próprio. O dialético, na escrita ou no diálogo com seus pares, sabe que tem ao seu alcance um conjunto plástico de possibilidades da linguagem, entende que a refutação é passo essencial de sua pesquisa, inclusive a refutação de si mesmo, mas pressupõe em sua visada um horizonte vital de expressão do pensamento que é, ele próprio, refém das palavras. É através da linguagem que a pesquisa filosófica acontece, seja ela escrita, pensada ou conversada, dialogada. Algo deve existir como amálgama entre as palavras e a verdade, entre o *lógos* e o comprometimento vital do filósofo, que pode ser nomeado como dimensão erótica da escrita.

A ligação, a relação, aquilo que possibilita fazer da linguagem algo além de um jogo retórico, de artifícios discursivos, algo além da materialidade da mera persuasão, alçando o lugar da busca genuína pelo conhecimento de si e do mundo e alcançando um estatuto de verdade, esse elemento deve ser buscado no amor e no arranjo mais virtuoso da alma, naquele em que a alma, sem abrir mão de sua parte irascível, reconhecendo-a, descobre em si mesma as operações mentais e a educação mais acertada que a coloca em estado de paixão (*eros*) pelo conhecimento. Em estado de dialética, podemos dizer. Estado esse que não é natural, nem garantido pelo acúmulo de saberes, embora a pesquisa seja necessária. É um estado que pressupõe pesquisa, conhecimento e, sobretudo, uma relação erótica, vital, com a tarefa de questionar através e por meio da linguagem. Uma escrita transferencial, um diálogo que pressupõe a existência do elemento erótico, não são somente as ferramentas do

filósofo, no sentido de técnica, mas a própria filosofia encarnada na sua limitação real que é o mundo da palavra.

Nesse sentido, cabe aqui uma digressão que une as dimensões políticas e éticas da escrita. Leo Strauss, em seu *Persecution and the Art of Writing* (1988), defende a hipótese de que há uma relação entre a escrita e perseguição política, aquela vivenciada por um grupo de autores do séc. V a.C., apontando que os diálogos platônicos podem ser lidos em duas dimensões: exotérica e esotérica, existindo, ao mesmo tempo, um significante aparente, ao qual todos têm acesso e outro que é subliminar, uma escrita nas entrelinhas, essa sim, carregada de críticas a algumas camadas da comunidade. Não se trata de defender uma filosofia oral e desmerecer sua escrita como produto superficial, trata-se, nesse caso, de uma hipótese política que justificaria a opção do filósofo pelo texto dramático e ficcional. O arranjo dialógico e ficcional, com todas as suas nuances e estratégias literárias garante ao autor Platão uma dissociação de seus textos, fazendo emergir a crítica contumaz apenas àquele que se atentar para os jogos de ironia, acaso e sobre o que não é dito, mas encenado. Reservamo-nos o direito de dizer que governos autoritários não são os melhores na compreensão da poesia e essa dissimulação pode contribuir para uma crítica velada que só é acessível àqueles que têm uma atenção aos detalhes. A hipótese de Strauss auxilia na compreensão da tratativa que é dada a Lísias no *Fedro* e na confirmação de que na época de composição do diálogo o logógrafo já devia estar morto, ou seja, após 380 a.C.

Se seguirmos a hipótese de Strauss, podemos perceber que o entrelaçamento dos temas no *Fedro* não é óbvio. Um mero encontro entre Sócrates e Fedro, que vinha da casa Lísias, com toques de humor e referências externas antigas, como as de Homero e Estesícoro, pouco teria a dizer sobre a filosofia como oponente a grupos de poder instituído. Ao

longo da trama, entretanto, vemos que o significante se mostra interligado ao processo do evento dialógico, não podendo dispensar de nenhum gracejo, de qualquer referência, sejam aos deuses, seja aos elementos literários. Quem mente no amor é semelhante a quem mente no discurso, quem ludibria um mancebo para conseguir seus favores não pode participar de uma pesquisa filosófica já que esta, como o amor, requer um reconhecimento de insuficiência, de uma falta, e de um envolvimento que não está exatamente em nosso controle, já que não pertence à parte calculativa da alma, mas àquela parte representada pelo cavalo rebelde (*Fedro*, 246)⁶. É nesse sentido que Sócrates afirma que o amor é um desejo (*ephithymía* – 237d), assim como também o é a filosofia, um desejo pelo conhecimento de si e do mundo. Tanto o amor quanto a vida filosófica partem do princípio de algo faltante estabelece um compromisso e disposição para o movimento de busca de seus objetos, o objeto amado, a verdade entremeada aos discursos. Há um objeto de desejo, um “objeto A” que guia o apaixonado e o filósofo, sendo similar à disposição do indivíduo que busca na escrita seu lugar de enunciação, expressão e diálogo sobre suas crenças. Assim, a escrita carregaria a mesma disposição, enquanto potência, como também haveria a possibilidade de que a mesma não seja construída a partir de um desejo genuíno, mas de simples critério de eficácia e comércio.

Amor, escrita viva e filosofia não são meros instrumentos, não se passam por artificios, exigem de nós um enlace particular, uma transferência, porque há um quê de incontrolável, de irascível e de desejante. Esse desejo para um objeto de alcance incerto, quiçá inacessível, porém vislumbrado e amado, faz do dialético um ser tão trágico quanto

⁶ [A alma] assemelha-se (*eoikéto*) a uma força natural composta de uma parêlha de cavalos alados e seu cocheiro. Os cavalos dos deuses e os respectivos aurigas são bons (*agathoi*) e de elementos nobres, porém os dos outros seres são compósitos (*méneiktai*).

um apaixonado ou tão miserável quanto um escritor diante do papel em branco, confesso de seus vazios, investido de um movimento desejante de acesso a esse objeto e, ao mesmo tempo, ciente de que sua disposição e vontade não podem garantir o sucesso de sua empreitada.

Esse amor, que nem sabemos ao certo o que é, mas que alimenta e estrutura os passos em direção ao objeto de desejo, portanto, alimentando os procedimentos necessários para encurtar a distância entre o amante e seu amado, entre o filósofo e sua musa, entre o pensamento e a escrita, é o motor e o elemento de distinção entre o falso e o verdadeiro, colocando em movimento todo processo. O pasto da planície da *Alethéia*, que alimenta a alma e faz com que a carruagem possa alçar voos mais altos, é dado a todos. Mas sabemos que todas as almas humanas caem, que a filosofia é trágica, que os amores são incompletos, que a escrita é angustiante e que exatamente por assim ser, a busca pelo conhecimento é infinita, exaustiva e sempre estará em movimento. O argumento é por analogia, não há aqui nenhum rigor lógico, demonstrações exatas. O discurso da filosofia, seja ele escrito ou oral, mostra, no *Fedro*, sua fragilidade constituidora, peculiar, sua capacidade de pensar por imagens, analogias e conclusões indiretas e provisórias. O estilo aqui, pensado em sua dimensão não apenas performativa, mas conceitual, desemboca numa espécie de encarnação da própria filosofia platônica, na sua busca pelo detalhe da diferença, das armadilhas da palavra e da imagem e na admissão de que o significante ocorre exatamente nas entrelinhas compreendidas e entrecruzadas pelos personagens e pelo leitor.

Há, dessa maneira, uma relação analítica e transferencial, tanto entre os nomes presentes (ou indiretamente citados), guiada pela figura de Sócrates, assim como entre o texto e seus possíveis leitores que, ardidamente, também são conduzidos para um caminho de idas e voltas, aparentemente aleatórias, àquilo que o texto supostamente tem a dizer.

A refutação das teses, defendidas por personagens literários, se constitui como etapa fundante da dialética no *Fedro*. Há que refutar para novamente pensar sobre a questão, sendo, portanto, os donos das vozes diversas, submetidos a uma contraposição de argumentos e cenas dramáticas. Tão relevante quanto os argumentos apresentados, notadamente aqueles dispostos na Palinódia e nas passagens que se seguem até o final do *Fedro*, é a constituição literária dos personagens, suas ações descritas, seus trejeitos e relações indiretas, somadas às possíveis segundas intenções apresentadas na trama.

Outra forma de entrada na compreensão do texto, não menos importante, parte de uma análise dos conflitos entre os personagens históricos envolvidos na trama. Sendo assim, quando Sócrates tenta refutar um interlocutor, importa pensar quem ele foi e quais acontecimentos históricos estão por trás de tal personagem. Um exemplo é a tratativa dura e crítica que é dada a Lísias no *Fedro*. Sabemos que Lísias, que viveu entre 459 e 380 a.C., foi um habilidoso orador de Atenas. Segundo Hackforth (1972: 16), através do testemunho de Cícero (*Brutus* 48), Lísias era conhecido pela sua disposição em construir e vender discursos prontos para o uso forense. Devido à agudeza do ataque socrático, é provável que, na época da composição do *Fedro*, Lísias já não fosse mais vivo (Hackforth 1972: 16; Robin 1947: XIX.). Parece uma informação banal, mas é uma pista que pode auxiliar no estabelecimento da data dramático do diálogo. Já a figura de Fedro, rapaz jovem e bonito com quem Sócrates passa todo o tempo do diálogo, esteve com Alcibiades, aquele mesmo do *Banquete*, sob o seu comando e do general Nícias, O mesmo general que aparece no *Laques*, no cerco de Siracusa que ocorreu entre 415 e 413 a.C. Sendo assim, temos dois pontos a destacar, a data de composição do texto e sua data cênica que, dadas as circunstâncias apuradas pelo cruzamento de elementos históricos e testemunhos, deve

ser buscada cerca de pelo menos quarenta anos antes de sua data de escrita. Platão, dessa maneira, escreve num tempo em que Sócrates e muitos de seus personagens não estão mais vivos, o que o possibilita a liberdade de criar, através de suas vozes, uma trama própria, fazendo-os falar aquilo que o filósofo tem a dizer. O cenário político da escrita platônica é o da perda de soberania de Atenas para os Espartanos, já o seu objeto de criação literária é anterior, remonta ao período da guerra do Peloponeso que durou cerca de vinte e sete anos e colocou as questões basilares para que o filósofo pudesse pensar a ética, a política e os regimes políticos. Atenas aceitou a derrota em 404 a.C., sendo levada à rendição por penúria. Se os vinte sete anos de conflito levaram a esse resultado, é sobre ele que Platão vai se debruçar. O exercício de leitura nos parece claro, imaginar a narrativa platônica em tempos de guerra, tempos que não poupavam nenhum cidadão de participação direta ou indireta das batalhas contra os lacedemônios. Nesse quadro, a motivação é a de pensar: por que tudo deu tão errado? Será de quem a responsabilidade? Dos generais e envolvidos nas batalhas? Da cultura? Da educação sofisticada?

A insistência nesse ponto deve ser mais bem explicada. Quero sugerir que a escrita de Platão está intimamente ligada à imanência e à contingência dos episódios vividos por ele e por Sócrates. Portanto, não se trata de uma escrita estritamente técnica, filosófica ou, se quisermos, puramente investigativa. Seus diálogos são escritos com personagens reais, de certo alguns inventados, mas na sua maioria pessoas que com ele conviveram e que o marcaram por eventos reais de morte, exigência de coragem, aplicação dos conhecimentos e exercício da racionalidade e da temperança. Sobretudo, foi marcada por outros que o fizeram pensar as consequências nefastas da ausência de inteligência na vida prática, o equívoco da prioridade da eficácia sobre a excelência e a falta de estratégia e conhecimento de si no trato cívico.

Quem era o escritor e filósofo Platão? O que o motivou a escrever? A pensar? Tomando como ponto de partida o próprio *Fedro*, podemos perguntar por que a escrita platônica pode ser considerada uma *graphé* viva e autêntica, diferentemente da escrita morta do logógrafo Lísias? A escrita de Platão é o fruto de uma reflexão sobre seu tempo, sobre as questões que o atingiam de modo direto, mais ainda, sobre episódios que levaram à morte injusta de seu mais admirado mestre por uma acusação infundada de um grupo ligado aos oligarcas, exatamente o grupo que causou a dissidência entre os atenienses facilitando a vitória de Esparta e a consequente perda de soberania de sua cidade estado. É uma escrita vital, estratégica e trágica, que nada pode mudar do passado, conquanto seja, de algum modo, reorganizadora de um tempo que não pode mais ser acessado e cujas as consequências não podem ser restauradas. No ano de nascimento de Platão, Atenas já estava em Guerra contra Esparta há três anos. O filósofo cresceu sob o conflito da guerra do Peloponeso e seu mestre Sócrates, que já contava com os seus trinta e oito anos, ainda participaria, diretamente, de pelo menos três de suas batalhas: Potidea, Anfípolis e Délío.

Assim, a escrita de Platão se faz “por força de lei”, como na expressão de Clarice Lispector⁷, por uma necessidade intrínseca, imperativa, que não pode se desviar do desejo de dizer, de mostrar e de buscar respostas para suas questões. Uma escrita que precisa encarnar os seus diferentes, os seus outros, todos aqueles que também viveram e escreveram e que tinham outras interpretações para o que é o bom viver. Uma disputa, de certo, mas uma disputa que conta com elementos outros. O *Fedro*, através das conversas e da cena dramática, apresenta essa tese de modo indireto.

⁷ “Porque escrevo? Antes de tudo porque captei o espírito da língua e assim às vezes a forma é que faz conteúdo. Escrevo, portanto, não por causa da nordestina, mas por motivo grave de “força maior”, como se diz nos requerimentos oficiais, por “força de lei” (Lispector 1977, grifo da autora).

Mostra Sócrates e Lísias, o filósofo e o logógrafo, curiosamente um filósofo que nada escreveu, porque desconfiava dos efeitos da escrita. Mas ocorre que Platão não se furta de escrever e cabe a ele reelaborar e justificar a sua letra. Letra com espírito, com comprometimento vital e com *eros* e, por isso, uma terapia filosófica da alma e não um veneno engarrafado em discursos mortos. Não é aleatório que o diálogo termine com uma oração, ao deus Pã. O que esperar daqueles que não nutrem o desejo pelo saber? Uma oração, aqui, encerra uma espécie de voto de desejo, para bendizer aquilo que só ao indivíduo cabe escolher, reconhecendo que sair da penumbra da caverna e iniciar a caminhada pelo rumo da compreensão de si é o melhor de viver. Reproduzo e endosso a oração, encerrando o que tinha a dizer.

Querido Pã, e vós todas, divindades locais: dai-me alcançar a beleza interna, e que tudo que eu tenho no exterior fique em consonância com o que trago dentro de mim; que o sábio me pareça sempre rico e que seja todo meu ouro o que apenas o homem temperante necessite e possa carregar (*Fedro*. 279b-c).

Referências

- Deleuze, G. (1974) 1998. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva.
- Griswold, C. L. 1986. *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven/Lodon: Yale Univ. Press.
- Lispector, C. 1998 (1997). *A Hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Nightingale, A. Wilson. 1995. *Genres in Dialogue: Plato and the Construction of Philosophy*. Cambridge: CUP.
- Platão. *Fedro*. 2011. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA.

_____. *Phaedrus*. 1952. Translated with Introduction and Commentary by R. Hackforth, Cambridge.

_____. *Phèdre*. 1947. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres.

Strauss, L. 1988. *Perscution and the art of writing*. Chicago-London.

White, D. A. 1993. *Rhetoric and Reality in Plato's "Phaedrus"*. Albany, NY: State U of New York P.

“Cidadão, não”: produção de sentidos no tempo da indelicadeza

*Elke Beatriz Felix Pena **

Introdução

O objetivo desta exposição é apresentar uma análise semântico-enunciativa de um evento ocorrido no contexto da pandemia do coronavírus, em que se dá uma disputa discursiva devido à politização das práticas de saúde adotadas no país. Pensaremos a partir das novas discursividades criadas pela pandemia, pois, com um evento tão abrangente como esse, que afetou o mundo todo e parou drasticamente em todos os continentes em pleno século XXI, a linguagem certamente se afetaria e modos de dizer e efeitos de sentido surgiriam a partir disso.

Antes de tratarmos da análise, é necessário dizermos de que lugar falamos e quais são os nossos pressupostos teóricos, principalmente por estarmos fora do campo da Filosofia. Falamos do campo dos estudos linguísticos, mais precisamente da Semântica na perspectiva da Enunciação, no que chamamos de Semântica da Enunciação. Sendo assim, as perguntas fundamentais que nos acompanham em nossos estudos são: i) Qual o sentido produzido? e ii) Como o sentido é produzido?, que são as perguntas de qualquer semântica. No entanto, dependendo da lente que se usa, teremos respostas diferentes a essas questões. A minha lente é a dos estudos da enunciação, que tem como grande precursor Emile

* Doutora em estudos Linguísticos pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e professora do Instituto Federal de Minas Gerais (IFMG) – campus Ouro Preto.

Benveniste. Hoje, no Brasil, nos filiamos ao que propõe Eduardo Guimarães na teoria que denominou Semântica do Acontecimento.

O estudo do sentido se justifica por nos posicionarmos conforme afirma Benveniste (2006) de que comunicar não é o fundamento da linguagem, mas significar.

Antes de qualquer coisa, a linguagem significa, tal é seu caráter primordial, sua vocação original que transcende e explica todas as funções que ela assegura no meio humano. Quais são essas funções? Tentemos enumerá-las? Elas são tão diversas e tão numerosas que enumerá-las levaria a citar todas as atividades de fala, de pensamento, de ação, todas as realizações individuais e coletivas que estão ligadas ao exercício do discurso: para resumi-las em uma palavra, eu diria que, bem antes de servir para comunicar, a linguagem seve para *viver*. Se nós colocamos que à falta de linguagem não haveria nem possibilidade de sociedade, nem possibilidade de humanidade, é precisamente porque o próprio da linguagem é, antes de tudo, significar. Pela amplitude desta definição pode-se medir a importância que deve caber à significação” (Benveniste 2006: 222).

Em continuidade aos estudos de uma semântica com bases enunciativas, Guimarães (2018) desenvolve o conceito de acontecimento da enunciação, ou seja, um acontecimento de linguagem que ocorre em um espaço de enunciação específico. Para que um sentido se constitua é acessada uma memória discursiva, construída sócio-historicamente, como uma rede de enunciações que vão sendo atualizadas a cada nova enunciação. Assim, entendemos o sentido como construído sócio-historicamente, isso quer dizer que, para falarmos do sentido de uma palavra, precisamos relacioná-la com outras palavras da sentença e com aspectos extralinguísticos também, bem como pensar a relação do falante com a língua, ligados ao acontecimento enunciativo. Em outras palavras, o sentido é produzido pela enunciação, ou seja, segundo Guimarães,

[o sentido é produzido] pelo funcionamento das línguas num espaço de enunciação. O falante que participa dessa enunciação, é agenciado pelo funcionamento das línguas a dizer nas condições desse espaço enunciativo que implica as relações entre falante e língua, falante e falante e língua e língua. É importante entender que esse falante a que nos referimos “não é uma pessoa física, mas é um lugar de enunciação determinado pela relação com a língua” (Guimarães 2018: 22).

De forma sintética, no espaço de enunciação, teremos um falante que é agenciado na cena enunciativa em lugares de enunciação que se relacionam nesta cena. Esses falantes agenciados formam o Locutor (L), lugar que diz (eu), que institui um Locutário (LT), lugar do (tu). Além de (L) e (LT), o falante agenciado também produz a outra “parte” desse falante que é o alocutor (al-x), que institui o alocutário (at-x), que são o lugar social de dizer e o lugar social para o qual se diz. Ainda constituindo essa cena, temos o enunciador, que se configura na relação com o que se diz. Esse enunciador é o lugar de dizer e, dependendo da sua relação com o que diz, pode ser coletivo, individual, universal ou genérico¹.

Sendo o sentido sócio-histórico e produzido no acontecimento da enunciação, vamos fazer nossa análise a partir de um evento para observarmos como o sentido e seus efeitos vão se constituindo a partir da relação entre as palavras dos enunciados, entre os enunciados e entre o enunciado e a memória enunciativa.

Uma semântica da pandemia

Pensemos no contexto da pandemia. Algo inesperado que mudou nossas vidas de forma drástica, tirou nosso controle e, no Brasil, já matou

¹ Aqui, não desenvolveremos todos os tipos. Para saber mais a respeito dos tipos de enunciador, consulte Guimarães, Eduardo. 2002. *Semântica do Acontecimento*. São Paulo: Editora Pontes.

mais de 170 mil pessoas², sendo este número subnotificado, segundo especialistas. Essas mudanças nos levaram a crises de diversas ordens. Como a linguagem tem por fundamento produzir sentido, essas crises acabam gerando o que alguns estão chamando de crise da linguagem, porque também são mudadas as formas de linguagem. No Brasil, aliada a todas essas crises, soma-se a postura de um governo negacionista, que desqualifica a ciência e negligencia a doença, se posicionando contra, por exemplo, ao isolamento social, medida indicada pela OMS e por vários países afetados pelo vírus antes de nós. Nesse cenário, várias enunciações são produzidas. Dentre elas, a que analisaremos aqui.

Começemos nossa observação com um fato que aconteceu no dia 04 de julho de 2020, num episódio ocorrido durante uma inspeção sanitária no bairro carioca de classe alta, Leblon, na cidade do Rio de Janeiro, que visava fiscalizar aglomerações em bares, mostrado numa reportagem televisiva do programa da emissora Globo, o Fantástico. Essa era uma medida de segurança em combate à pandemia do coronavírus.

Dentre outros momentos, a reportagem apresenta uma discussão de um casal com um fiscal da Vigilância Sanitária do Rio de Janeiro, na qual a mulher reage ao fato do fiscal ter se dirigido ao seu marido como “cidadão”. Abaixo descrevemos os enunciados que servirão de base para nossa reflexão.

(1)

(1a) *Cidadão, não, engenheiro civil formado. Melhor que você.*

Junto a essa fala, apresentamos outra um pouco anterior, dita ao fiscal pela mesma mulher:

(1b) *A gente paga você, filho. Seu salário sai do meu bolso.*

² Segundo notícia publicada no site jornalístico G1, em 24/11/2010, o país possui 170.179 óbitos registrados. (Disponível em: <encurtador.com.br/lsQXZ>. Acesso em: 24 nov. 2020).

Considerando o que falamos anteriormente neste artigo, o sentido se produz pela enunciação num acontecimento enunciativo, e o funcionamento da língua em relação com esse espaço agencia os falantes. Assim, esse espaço de enunciação constitui o que chamamos cena enunciativa, que, em relação a (1), se constitui da seguinte maneira:



Figura 1: cena enunciativa de (1).

A partir da figura, observamos que o falante é tomado como Locutor pelas sistematicidades da língua, pois ao dizer o que diz, se apresenta pelo sentido dessa articulação como Locutor. Dito de outra forma, o falante é agenciado em Locutor pelo funcionamento da língua no acontecimento de enunciação (Guimarães 2018: 55). Neste acontecimento, além do Locutor (L) que fala para seu Locutário (LT), há aquele que se apresenta como o alocutor (al-x), constituído pelo agenciamento das condições sociais dos falantes. Esse al-x também fala para um outro lugar social, o seu alocutário (at-x).

No acontecimento que analisamos, há um conflito dos lugares sociais do dizer, porque a alocutora fala do lugar de esposa de engenheiro civil, mas é vista pelo alocutário como cidadã. Tomando (1b) em sua relação com (1a), também afirmamos que há o lugar social de patroa.

As leis são para cidadãos, mas, como vemos no enunciado, ela não considera o marido um cidadão, ele é, na sua afirmação, mais que isso, é um engenheiro civil formado. Vemos que há uma escala argumentativa

aqui, que coloca engenheiro acima de cidadão em importância. Linguisticamente, isso se dá com a negação do termo cidadão. E é uma negação enfática que recai sobre a palavra anterior. Essa superioridade dada a engenheiro é confirmada na frase seguinte: melhor que você. “Melhor”, então, se refere à afirmação anterior. Um problema que já se coloca é hierarquizar qualificadores que não pertencem ao mesmo grupo, como profissão e condição dentro do espaço democrático. Cidadania é uma característica de todos que constituem essa organização social, sendo participante de um Estado e, assim, usufruindo de direitos civis e políticos, ao mesmo tempo que cumpre deveres que lhe são atribuídos. Dessa forma, ser cidadão, independe da profissão ou formação profissional de cada um. No entanto, ela se coloca no lugar de esposa de engenheiro civil, mas exige direitos de cidadão.

Retomando a palavra “melhor”, o engenheiro é definido como superior ao fiscal devido a sua profissão, pois, se fosse cidadão, seria igualado ao fiscal. Essa comparação não se dá no campo do empírico, mas no discursivo. Segundo jornais noticiaram, o superintendente de educação e projetos de vigilância sanitária que fez a abordagem tem mestrado e doutorado. Dessa forma, a posição superior não é dada por uma comparação em relação à formação acadêmica, até porque isso não foi verificado por quem fez a comparação, é uma comparação que construiu uma relação de superioridade pelo discurso. A comparação é dada a partir de atribuição de um juízo de valor para coisas diferentes: profissão/formação acadêmica e condição dentro de um sistema político. É interessante observar que a linguagem permite aproximar palavras que, isoladamente, jamais estariam em relação de comparação.

Naquela situação, estava sendo cobrado o cumprimento de uma lei, que visava impor regras para o controle do contágio pelo coronavírus. Mas para quem serve essa lei? Considerando os enunciados que trouxemos

para a análise, leis são cumpridas por cidadãos, mas o engenheiro não precisa cumpri-las, porque se encontra em um nível superior ao de cidadão. Uma análise possível é pensarmos que, no caso em questão, cidadãos são as pessoas que precisam das leis para discipliná-las, o que não é o caso do engenheiro nem de sua esposa, mas pode ser o caso das pessoas que não frequentam os bares do Leblon e que, nessa perspectiva, são consideradas abaixo dessa condição profissional. Juntamente a isso, as leis não são feitas para serem respeitadas por quem é dono, que tem algum tipo de poder, tanto que é dito ao fiscal “A gente é que paga o seu salário, filho. Seu salário sai do meu bolso.” Esse enunciado tenta impor uma relação de poder desigual. Quem paga é o patrão, é quem tem o respaldo para mandar, dessa forma, como o fiscal poderia estar ali impondo alguma lei? Não podemos desconsiderar também o vocativo utilizado, “filho”, que, nesse caso, não sugere uma relação de afeto ou cuidado, mas ainda de poder, de superioridade.

Um outro elemento que compõe a cena enunciativa é o enunciador, que é o lugar de dizer. O enunciador é o modo de se apresentar o que se diz e garante a relação entre o dizer e aquilo de que se diz. Embora seja a mulher quem diz, ela não está dizendo a respeito somente de si. Há um jogo de dizeres que, por um lado, ela diz sobre o marido, dizendo sobre si, e, por outro, é ela quem fala, mas assumindo dizeres de outros. Quer dizer que, quem diz (L), diz de um lugar social (al-x) e de um lugar de dizer (enunciador). Em outras palavras, o enunciador apresenta um modo de dizer o que se diz. No caso que analisamos, temos dois lugares de dizer, um coletivo e outro individual, como apresentamos a seguir.

Ao dizer, (1b), tem-se um enunciador coletivo (o lugar de dizer dos contribuintes de impostos que pagam o salário do fiscal), do qual faz parte todo cidadão, presente no “a gente” do enunciado. A este lugar coletivo, se alia um outro, o enunciador individual, marcado pelo pronome “meu” que

reforça a afirmação anterior. Esse “a gente” se refere a ela e ao marido, mas também pode ter como referente todos os que estavam frequentando os bares naquela situação. Em ambas as possibilidades, percebe-se o lugar coletivo desse dizer, marcado linguisticamente, inclusive. Juntamente a isso, podemos dizer, também, que a afirmação realizada pelo enunciador coletivo é enunciada de um outro lugar de dizer, do enunciador individual, pois há uma relação entre a locutora-esposa de engenheiro civil / patroa / cidadã e o lugar de enunciação.

Considerando essa natureza sócio-histórica do sentido, analisar o sentido de uma palavra, no caso a palavra “cidadão”, se faz possível porque existem outras enunciações. Nessa direção, observemos uma dessas outras ocorrências de “cidadão”. A ocorrência do exemplo (2) acontece anteriormente ao período da pandemia. Nós o apresentamos aqui porque podemos estabelecer uma relação com o que acontece em (1) em termos da produção de sentido.

O exemplo (2) foi retirado do livro “Ideias para adiar o fim do mundo”, de Ailton Krenak.

Observemos o trecho abaixo:

(2)

Precisamos ser críticos a essa ideia plasmada de humanidade homogênea na qual há muito tempo o consumo tomou o lugar daquilo que antes era cidadania. José Mujica disse que transformamos as pessoas em consumidores, e não em cidadãos. E nossas crianças, desde a mais tenra idade, são ensinadas a serem clientes. Não tem gente mais adulada do que um consumidor. São adulados até o ponto de ficarem imbecis, babando. Então para que ser cidadão? Para que ter cidadania, alteridade, estar no mundo de uma maneira crítica e consciente, se você pode ser um consumidor? Essa ideia dispensa a experiência de viver numa terra cheia de sentido, numa plataforma para diferentes cosmovisões” (Krenak 2018: 24-25).

Nos interessa, aqui, observar como o sentido de “cidadão” é constituído na própria enunciação pelas relações entre as palavras do enunciado, enunciado e enunciado e enunciados e sua rede de memória. O Locutor, a partir do seu lugar social, alocutor-x (indígena, filósofo, escritor, militante pelas causas dos povos nativos) cria uma sequência de palavras que, relacionadas, deixam claro o sentido dessa palavra para ele. Em (2), sentido de cidadão está em relação com “alteridade”, “estar no mundo de maneira crítica e consciente”, “[aquele/a que vive] numa terra cheia de sentido, numa plataforma para diferentes cosmovisões”. Além de termos o sentido de “cidadão” construído, é estabelecido, ainda se levando em conta esse sentido, uma relação antonímica com o termo que não é dada fora do acontecimento enunciativo. O que se opõe a “cidadão” é “consumidor”, que também é definido neste acontecimento. No texto, “consumidor” é definido como “gente mais adulada”, “[aqueles que] ficam imbecis, babando” em consequência a essa adulação. Tanto o sentido de cada uma dessas palavras, “cidadão” e “consumidor”, quando a relação estabelecida entre elas é constituída na enunciação, não podendo existir fora dela. Isso é o mesmo que acontece no exemplo (1) com as palavras “cidadão” e “engenheiro civil”, como tentamos demonstrar.

Para finalizar nossa discussão, apresentaremos uma charge que relaciona uma série de enunciados, colocando-os numa espécie de rede de enunciações que, com exceção da “Aqui não é Alphaville, aconteceram no contexto da pandemia.



Fonte: <https://www.instagram.com/p/CDm1S6tg_ch/?igshid=xv7a094vczj>

Essa charge serve para pensarmos uma outra rede formada que não pelos enunciados, como em (1) e (2), mas pela discursividade. Os personagens (reais) estão brincando de roda (algo ingênuo, inocente, brincadeira de criança), mas, em vez de cantigas, enunciam trechos de suas falas em eventos específicos. O que essas falas têm em comum é que, em todas as situações, há uma construção de poder, de superioridade que desconsideram que todos são iguais em direitos, ou seja, um princípio da cidadania.

Apontamentos finais

Nos exemplos que utilizamos, procuramos demonstrar como o sentido é produzido na enunciação e não de maneira independente a ela. Ao entendermos tal processo e os elementos que o compõem, podemos ter um olhar mais crítico ao que dizemos e ao que nos é dito, o que nos leva a considerar não somente a superfície do dizer, mas quem diz, como diz e de que lugar social diz, ou seja, a cena enunciativa de um determinado acontecimento da enunciação. A partir disso, é importante também considerarmos a relação do falante com a língua e dos elementos linguísticos que formam o enunciado.

Um evento com a proporção da pandemia do covid-19 traz novas discursividades, maneiras de dizer, nas quais são produzidos sentidos que se colocam em disputa em um cenário em que crises de diferentes naturezas coexistem. Dentre essas crises, há a crise da linguagem, manifestada por um empobrecimento da linguagem que coaduna com um empobrecimento do pensamento, traduzidos em uma prática de agir sem refletir na esfera do dizer e uma incapacidade de diálogo. Isso resulta em uma cultura do ódio em que aquele que não tem o pensamento consonante a um determinado grupo deve ser destruído.

Ter a percepção disso nos permite fazer uma leitura desse cenário em que estamos vivendo, uma vez que é através da língua que transformamos nossas vivências no mundo em um acontecimento enunciativo, no qual sentidos são produzidos. Reiteramos o que apresentamos de Benveniste (2006: 222) no início deste texto, “bem antes de servir para comunicar, a linguagem serve para viver”.

Depois de nos atermos, na nossa análise, em algumas enunciações que refletem grande indelicadeza, finalizaremos este texto com um pouco de delicadeza. O título deste trabalho foi inspirado por uma crônica do Juliám Fuks, chamada “Sobre a beleza etc. A importância do lirismo no tempo da indelicadeza”, em que o autor fala sobre nossa dificuldade de achar alguma alegria em meio ao que vivemos e nos apresenta a importância de acharmos algo que nos leve a alguma sobrevivência a tudo isso: “é preciso fertilizar a agrura do concreto, colorir a brancura das paredes lisas, romper a imobilidade asséptica dos dias com alguma dose de beleza, de delicadeza, de lirismo. É preciso que a vida não deixe de ser nunca, ainda que só por um instante, a eterna dançarina do efêmero.”

Referências

Benveniste, Émile. 2006. A forma e o sentido na linguagem. In: *Problemas de linguística geral II*. 2 ed. Campinas, SP: Pontes Editores, p. 220-242.

Dias, Luiz Francisco. 2018. *Formas e relações linguísticas na abordagem enunciativa: fundamentos*. Enunciação e relações linguísticas. Campinas, SP: Pontes Editores, p. 15-66.

Fuks, Juliam. *Sobre a beleza, etc*. A importância do lirismo no tempo da indelicadeza. Disponível em: <encurtador.com.br/oqxY9>. Acesso em: 14 ago. 2020.

Guimarães, Eduardo. 2008. *Semântica: enunciação e sentido*. Campinas, SP: Pontes Editores.

_____. 2002. *Semântica do acontecimento*. Campinas, SP: Pontes editores.

Krenak, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.

Isolamento, solidão, *solitude*

*Rosângela Almeida Chaves **

Desde o início da pandemia da Covid-19, a imposição do isolamento social, com restrições à circulação e às aglomerações de pessoas, fechamento ou limitação do horário de funcionamento do comércio, suspensão das aulas presenciais pelo ensino à distância, entre outras medidas, foi o caminho mais seguro apontado pelas autoridades sanitárias para restringir a propagação do vírus e diminuir os índices de contaminação. Mais do que um isolamento social, podemos falar em um isolamento de corpos, se nos contentarmos com o arremedo de sociabilidade que as redes digitais oferecem, uma sociabilidade asséptica, sem contato, saliva, suores e demais secreções alheias que colocam nossa saúde, senão mental, pelo menos física, em risco neste momento. Mas, pensando por outro caminho, será que essa experiência de confinamento não passaria apenas de uma hipérbole, a radicalização de uma situação já há muito materializada, isolando indivíduos que, no fim das contas, apesar de juntos no cotidiano, já viviam de alguma forma isolados? E, o que é pior, imersos na mais profunda solidão?

Para refletir um pouco a partir dessas indagações, a obra da filósofa Hannah Arendt, em particular as distinções que ela propõe, no livro *Origens do totalitarismo* e em outros textos, entre as experiências do isolamento, da solidão e do “estar-só” (“*solitude*”), pode nos ajudar na

* Graduada em Jornalismo pela UFG, em Direito pela PUC-GO e em Filosofia – Licenciatura pelo Claretiano – Centro Universitário. Mestre e doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG), com doutorado-sanduíche pela Universidade de Coimbra (Portugal). Autora do livro *A capacidade de julgar: um diálogo com Hannah Arendt* (Editora da UCG/Cânone Editorial, 2009). E-mail: rosangelachaves13@gmail.com.

tentativa de compreender essa condição paradoxal das massas na sociedade contemporânea.

Nas páginas finais de *Origens...*, Arendt escreve que o isolamento, na esfera da política, é sinônimo da incapacidade de agir – lembrando que a “ação”, na sua dimensão política, como a filósofa define no livro *A condição humana*, é sempre uma realização coletiva. Quando agem politicamente, os seres humanos o fazem em conjunto, “em concerto”. O isolamento ocorre quando essa possibilidade de ação coletiva é suprimida. “O isolamento é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída”, sintetiza Arendt (2000: 326). Nas palavras de Tassin, o isolamento se configura quando há uma ruptura do laço que une os indivíduos na experiência política pela privação do espaço público onde se realiza a ação em concerto (Tassin 2017: 191).

Sendo assim, por definição, o isolamento é a condição de todos nas tiranias, nas quais a liberdade de ação política é completamente cerceada. Como escreve Arendt:

O isolamento e a impotência, isto é, a incapacidade básica de agir, sempre foram típicos das tiranias. Os contatos políticos entre os homens são cortados nos governos tirânicos, e as capacidades humanas de ação e poder são frustradas (Arendt 2000: 526).

Na tradição política, o isolamento não é uma condição apenas dos governados em uma tirania. Ela também caracteriza o tirano. No diálogo *A república*, de Platão, há uma passagem que ilustra bem essa visão do tirano. No final do diálogo, Platão narra o mito de Er, descrevendo como as almas são punidas ou recompensadas pelos seus atos na terra. O texto apresenta o tirano como o mais desgraçado dos seres (Platão 2014: 492-493 [619 c-e]). O tirano traz a infelicidade para os outros – porque age

com injustiça para com seus governados, ao oprimi-los e explorá-los – e também para si próprio – sempre desconfiado de tudo e de todos, não tem amigos, mas apenas comparsas, e vive isolado e com medo. Por fim, ele acaba por assassinar até os próprios filhos.

Na mitologia, a principal figura que simboliza o tirano é Cronos, que devora os próprios filhos. Cronos é finalmente destronado quando é confrontado e derrotado por um dos seus filhos que havia conseguido escapar, Zeus, porque sua mãe, Reia, o protegera dos ataques do pai. Sabiamente, Zeus, quando é elevado ao trono no lugar de Cronos, divide seu poderio com os irmãos Hades (que cuida dos reinos infernais) e Poseidon (o mestre dos mares) e as demais divindades do Olimpo para continuar governando (Brandão 1998: 157-158). Ou seja, ele partilha o poder. Não é o governo de um só, embora ele seja o líder supremo.

A imagem do tirano como uma figura humana lamentável – ludibriado pelo poder passageiro que logrou conquistar barbaramente para si e vivendo aterrorizado com a perspectiva de perdê-lo, receoso até da própria sombra – é corrente na literatura política desde Platão. Conforme se lê na *Ética a Nicômaco*, ao tirano é vedado usufruir daquilo que Aristóteles considera um “bem supremo”: a *philia*, a amizade que une os cidadãos que compartilham o espaço público da *pólis* na condição de indivíduos livres e iguais. Para ter amigos é necessário, antes de tudo, ser amigo de si mesmo, de ter amor por si mesmo, algo que o tirano jamais pode alcançar, porque amar a si mesmo, na ótica aristotélica, requer realizar ações belas, que tragam proveito tanto a quem as pratica como aos outros. Por isso, o caráter do tirano é o que Aristóteles define como “perverso”: aquele que não pode ter nenhum amor por si, “porquanto não apenas se prejudicará a si próprio como também aos seus próximos, seguindo os seus piores instintos” (Aristóteles 2012: 240 [1169 a15]).

Também em Montesquieu, no *Espírito das Leis*, o tirano é retratado de maneira semelhante. Montesquieu escreve que o medo é o princípio que rege as tiranias. “Assim como é preciso virtude numa república, e, numa monarquia, honra, precisa-se de TEMOR num governo despótico”, registra (2005: 38). À primeira vista, parece uma afirmação um tanto quanto óbvia, pois o tirano só se mantém no poder na medida em que é temido por aqueles que estão sujeitos a seu domínio. Porém, é preciso entender que esse sentimento de medo a que Montesquieu se refere atinge igualmente o tirano – faz parte da sua sina viver atormentado pelo pavor que tem daqueles a quem tiraniza, suspeitando de tudo e de todos e sempre paranoico com a sua própria segurança.

Depois desse rápido panorama da tirania e do isolamento que ela inflige tanto a governantes quanto a governados, de acordo com a tradição política clássica, voltemo-nos agora para a condição dos indivíduos nas sociedades modernas. Já no século XIX, Alexis de Tocqueville, autor de *A democracia na América*, chamava atenção para o fenômeno do isolamento entre as pessoas. Segundo Tocqueville, o isolamento é a condição dos indivíduos das modernas sociedades democráticas de massa, cada vez mais alijados da sua capacidade de ação política para a realização de projetos em comum. Tocqueville atribuía esse fenômeno à tendência dos indivíduos de se concentrarem exclusivamente na sua vida privada, nos seus interesses particulares, abrindo mão do seu compromisso cívico com a coletividade. Num texto célebre sobre o individualismo, que faz parte do segundo volume da *Democracia da América* que ele publicou em 1840 (o primeiro volume é de 1835), o autor escreve que o individualismo é uma doença da cidadania, que corrói as virtudes cívicas (Tocqueville 2000: 119-121).

Mas se o isolamento representa a impossibilidade de exercer a capacidade humana da ação em concerto, confinando-os à esfera privada

de sua existência, ele não significa, por outro lado, a supressão de todos os contatos entre os seres humanos nem tampouco a eliminação das outras capacidades humanas. Nesse ponto, é importante retornar à obra de Arendt. No isolamento, segundo ela, “toda a esfera da vida privada, juntamente com a capacidade de sentir, de inventar e de pensar, permanece intacta” (Arendt 2000: 526-527). Aliás, em algumas situações da vida, o isolamento é mesmo necessário. Para entender melhor esse ponto em específico, é importante fazer um breve resumo da questão central desenvolvida por Arendt em *A condição humana*.

Nesse livro, Arendt discorre sobre as atividades que caracterizam a ação humana, que são o trabalho, a obra e a ação. O trabalho é a atividade que satisfaz as necessidades do processo biológico do corpo humano, da própria sobrevivência dos seres humanos. Por isso, a condição humana do trabalho é a vida mesma. Já a obra corresponde à não-naturalidade da existência humana, proporcionando um mundo artificial de coisas em cujas fronteiras a vida individual é acolhida e abrigada e que transcende as existências humanas particulares. Sendo assim, a condição humana da obra é a mundanidade. Por fim, a ação diz respeito à interação de homens e mulheres no espaço da política que ela institui e, ao mesmo tempo, onde ocorre a ação. Porque a ação humana, para se realizar, depende dessa relação plural entre os seres humanos, a condição humana que corresponde a essa atividade só pode ser a própria pluralidade humana (Arendt 2012: 8). Como enfatiza Arendt, são “os homens, e não o Homem, [que] vivem na Terra e habitam o mundo” (2012: 8).

O ser humano na sua condição de *homo faber*, o qual fabrica coisas que tornam o mundo uma obra humana, tende a se isolar, a se retirar do terreno da política, para exercer seu ofício (Arendt 2012). Assim ocorre com o artista e o escritor, e também com o artesão e com o arquiteto, para ficar em alguns exemplos. Porém, o fruto da atividade de cada um deles

(um quadro, um livro, um móvel ou o projeto de uma edificação) acrescenta algo de si mesmos ao mundo. “No isolamento, o homem permanece em contato com o mundo como obra humana”, salienta Arendt (2000: 527).

Somente quando é destruída essa forma mais elementar da criatividade humana – a possibilidade de acrescentar algo de si próprio ao mundo, humanizando-o – é que o isolamento torna-se insuportável e transforma-se em solidão.

Quando escreveu sobre o isolamento e a solidão nas páginas finais de *Origens...*, Hannah Arendt tinha em mente os governos totalitários da primeira metade do século XX, que não só destruíram a esfera da vida pública, reduzindo os indivíduos ao isolamento, como também invadiram a vida privada. O que caracteriza o sistema totalitário (e ele é total por conta disso) é porque ele domina todas as esferas da vida, não apenas a esfera pública. Ele está presente em tudo. Na vida social das pessoas, nas relações pessoais e familiares, em qualquer atividade da vida, tudo é controlado pelo regime. Ora, quando se perde também o domínio da privacidade, com ele também é suprimido o refúgio da criatividade e da invenção, onde é possível estabelecer alguma conexão com o mundo como criação humana. Essa situação leva as pessoas a experimentarem a mais radical e desesperadora experiência que se pode ter – a experiência da solidão, de não pertencimento ao mundo (Arendt 2000: 527).

No isolamento, apesar do rompimento dos laços comunitários que ligam os seres humanos, o mundo como obra humana ainda subsiste, como se disse acima. Na condição de solidão imposta pelo totalitarismo, este mundo como artefato humano, compartilhado por todos, também é alvo da destruição. Ao atentar não apenas contra a integridade física dos indivíduos, mas também contra a sua personalidade jurídica e moral, como ocorreu nos campos de concentração, os regimes totalitários não só

romperam os laços que unem homens e mulheres, mas também sua vinculação com um mundo em comum, radicalizando a sua condição de seres desenraizados e supérfluos, uma condição que, segundo Arendt, já era experimentada pelas massas modernas desde o começo da Revolução Industrial.

Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma. O desarraigamento pode ser a condição preliminar da superfluidade, tal como o isolamento pode (mas não deve) ser a condição preliminar da solidão (Arendt 2000: 528).

Essa experiência da solidão, conforme Arendt, acabou se transformando na condição das massas no mundo contemporâneo, em que todas as atividades humanas se resumem ao esforço do trabalho visando assegurar a própria subsistência, fazendo com que os trabalhadores se sintam alienados do produto do seu trabalho. A relação com o mundo como criação humana, nesse caso, também se esvai. O indivíduo isolado perde seu lugar no terreno político da ação; o indivíduo solitário, além desse vínculo político, perde também a sua relação com o mundo como produto da criatividade humana. É um ser desenraizado que, no limite, se vê destituído até da sensação de pertencimento ao mundo. Para ele, o mundo se torna um lugar hostil, desumanizado.

Voltando mais uma vez à distinção entre obra e trabalho estabelecida por Arendt, o mundo artificial que é resultado da atividade da obra, da atividade do homem como *homo faber*, ou seja, como produtor, ainda mantém uma relação entre os indivíduos que, embora não seja direta como ocorre na ação política, é mediada pelas mercadorias. Em outras palavras, a praça do mercado onde o *homo faber* apresenta o produto resultante do seu trabalho funciona como uma espécie de domínio público

onde pode haver alguma interação, ainda que esta seja *apolítica*, porque passa pela mediação das mercadorias e não se estabelece diretamente entre os indivíduos, como ocorre na ação política. Na atividade do trabalho, os indivíduos se fecham em si mesmos no seu esforço de laborar para garantir a conservação de si. Aqui, não há a necessidade de um domínio público para que exista algum tipo de comunicação entre homens e mulheres. Por tal razão, Arendt configura a atividade do trabalho como antipolítica (Tassin 2017: 239).

Confinados ao status de *animal laborans*, cujo única razão para viver é laborar pela própria subsistência, como se a vida se resumisse ao metabolismo biológico, os indivíduos modernos sobrevivem alheios aos outros e ao mundo que o cercam. E abandonados até por si mesmos. Porque a solidão também é o abandono de si próprio, quando eu não disponho sequer da minha própria companhia, quando “falto a mim mesmo”, para usar a expressão de Jaspers. Nesse ponto, é importante introduzir outra distinção feita por Arendt, entre a solidão e o “estar só” (*solitude*).

“Nunca um homem está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só do que quando a sós consigo mesmo”. Em suas reflexões sobre o pensamento, Arendt sempre costuma evocar essa dita atribuído a Catão, escritor e político célebre de Roma. Contrapondo-se à tradição da filosofia, Arendt não situa o pensar como parte da *vita contemplativa* em contraponto à *vita activa*. A contemplação requer um estado de passividade, em que o espírito entra “em repouso” para contemplar a verdade. Já o pensamento, embora exija que se abra mão de outras atividades (daí a expressão “parar para pensar”), é concebido por ela como uma atividade, talvez a mais ativa entre todas as atividades humanas, entre elas a ação, o trabalho e a obra.

“Pois se as várias atividades no interior da *vita activa* não podem ser submetidas a nenhum outro teste senão a experiência de se estar ativo, a atividade de pensar como tal bem que poderia superar a todas elas”, afirma Arendt ao final da *Condição humana* (Arendt 2012: 406). Essa “pura atividade” do pensar está bem expressa na primeira parte da frase de Catão: nunca estamos mais ativos do que quando nada fazemos, ou seja, quando “paramos para pensar”.

A segunda parte da frase – “nunca está menos só do que quando a sós consigo mesmo” – é reveladora, segundo Arendt, daquilo que já estava expresso na filosofia socrática, conforme se lê em alguns diálogos platônicos. Quando penso, não sou apenas um, mas dois-em-um, porque o pensamento é um diálogo interior e silencioso, em que o eu se desdobra e conversa consigo mesmo. Mas para que esse diálogo ocorra é preciso que esses dois parceiros nos quais o eu se divide estejam em harmonia, que sejam amigos. Daí que, se estou privado da companhia de outras pessoas, mas conservo esse hábito de dialogar comigo mesmo, nunca estou realmente sozinho, porque eu não falto a mim mesmo. É esta a condição do estar-só (“*solitude*”), mas não solitário (Arendt 2000).

O mais importante é que, nesse diálogo do dois-em-um que travamos conosco quando começamos a pensar, não perdemos o contato com o mundo dos nossos semelhantes, que estão de alguma forma representados nesse meu eu que se desdobra, porque, quando penso, também penso do ponto de vista dos outros. Pela imaginação, meu pensamento “sai em visita”, percorrendo as perspectivas alheias, levando-as em consideração, sem ter necessariamente de concordar com elas – num exercício de pensamento alargado, como diria Kant. Aquele que se fecha em si mesmo, que não dialoga nem consigo mesmo nem com os outros pela imaginação, é realmente uno e solitário. E solitário permanece mesmo em meio à multidão.

Para concluir, nesta nossa experiência de isolamento físico na pandemia, podemos de alguma forma romper o isolamento social, nas nossas interações nas redes sociais (embora essa interação possa ser questionada) e político, caso nos engajemos em alguma ação coletiva no campo da política. Se estamos isolados tanto fisicamente, socialmente quando politicamente, podemos contudo não ser solitários, mas vivendo na condição de *solitude*, ao praticar esse diálogo com nós mesmos e nos abrir para os outros, por meio da imaginação. E também podemos estar na pior situação de todas: solitários, abandonados até de nós mesmos. Esta é, como se disse antes, a condição mais desesperadora a que pode ser submetido um indivíduo, quando ele se vê abandonado pelos outros e pelo mundo e até por si mesmo.

Referências

- Arendt, Hannah. 2000. *Origens do totalitarismo – Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2012. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11. ed. rev. São Paulo: Forense Universitária.
- _____. 2002. *A vida do espírito – O pensar, o querer, o julgar*. 5. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Aristóteles. 2012. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Antônio de Castro Caeiro. 4. Ed. Lisboa: Quetzal Editores.
- Brandão, Junito de Souza. 1998. *Mitologia grega*. 12. ed. Petrópolis: Editora Vozes, v. I.
- Montesquieu, Charles de Secondat. 2005. *O espírito das leis*. Tradução de Cristina Murachco. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes.

Platão. *A república*. 2014. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 14. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Tassin, Étienne. 2017. *Le trésor perdu* – Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique. Paris: Éditions Klincksieck.

Tocqueville, Alexis. 2000. *A democracia na América* – Sentimentos e opiniões. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, v. II.

O vírus Covid-19, a ciência e a fragilidade humana *

*Paul Gilbert ***

A crise causada pelo vírus Covid-19 provocou, em nível global, um formidável choque na consciência de todos nós. Desmoronaram-se muitos mitos sobre nós mesmos e principalmente sobre a vida humana e sua mortalidade. Acreditávamos que a ciência poderia fazer tudo, inclusive corrigir todos os defeitos do nosso corpo e da nossa saúde, e eliminar esses limites. De fato, a ciência é, em princípio, ilimitada. Deste modo, vimos que não podemos mais esconder duas simples verdades: a vida humana é “finita” e a ciência não é onipotente. Depois de décadas de vida que mostraram um progresso contínuo na direção do bem-estar globalizado, nos tornamos inquietos. As nossas certezas de pouco tempo atrás nos deixaram amargurados porque fomos muito inteligentes, mas enganados, pesadamente ingênuos.

Gostaria de centrar a minha reflexão em torno do tema do instrumento, cuja utilidade “pertence à...” ou define a excelência da vida humana, que irei desenvolver em três pontos: 1. O sonho da imortalidade; 2. A cultura do imediato; 3. A morte e o sentido. Não tenho a pretensão de lhes oferecer coisas novas, pois o caminho que vocês percorreram durante estas últimas semanas e meses foi muito rico e assim será nos próximos encontros. De minha parte gostaria apenas de agrupar os pontos críticos

* Tradução do italiano pelo Prof. Dr. Edvaldo Antonio de Melo (FDLM) e revisão pela Prof.^a Dra Cristiane Pieterzack (Domus ASF).

** Paul Gilbert, SJ é professor emérito, docente de metafísica e ex-diretor (decano) do departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma.

revelados pela recente crise, críticas que levantam uma questão geral sobre nosso ser plenamente humano.

1. O sonho da imortalidade

Uma pessoa de Roma me lembrou há alguns dias do mito grego da deusa Eos e do Titã humano. Eos, a deusa do amanhecer, se apaixonava por todos os homens que encontrava, mas acima de tudo por Titã, o mais bonito de todos. Ela então vai até Zeus, o mais importante dos deuses, para implorar que ele dê a imortalidade a seu amado. Zeus lhe concede. A deusa, porém, não tinha refletido muito sobre a temporalidade dos humanos e por isso não pediu para Titã uma eterna juventude. Assim, enquanto Titã era jovem e bonito, a vida era feliz com Eos. Porém, quando os primeiros cabelos brancos apareceram na cabeça do ex-jovem, a deusa se retira das noites passadas juntas. Então, quando chegou a velhice, Eos voltou a Zeus para que desse uma ajuda ao amado e à sua amante. Zeus acolheu à oração de Eos e transformou Titã em uma cigarra, cujas vibrações do canto chama sem interrupção o impossível perdurar do tempo.

Este mito, como todos os outros grandes mitos gregos contados por Homero e depois pelo teatro da Grécia clássica, narra uma verdade indispensável hoje. A nossa cultura é sustentada por uma vitalidade dada *a priori*, mas que esconde uma verdade desagradável: um dia, não seremos mais jovens, seremos velhos, inúteis e morreremos. O óbvio sucesso das ciências, especialmente da medicina, fez com que colocássemos nossa confiança absoluta nela. Qualquer ferida corporal pode ser curada. De onde vem essa confiança? Dos sucessos da medicina, como já dissemos. No entanto, há muitas coisas que a medicina não sabe fazer, por exemplo, curar todas as células danificadas pelo câncer. A confiança *a priori* dada à onipotência da ciência renova os nossos sonhos de infância: podemos manejar as coisas do mundo, construir castelos de areia, ir à lua e proximamente

em Marte para cultivar nossas saladas com a água que certamente encontraremos. Não há nada que seja impossível no futuro próximo graças à imaginação que as crianças atribuem aos cientistas. Os astronautas de alguns anos atrás fizeram belíssimas fotografias da nossa terra, toda azul, um imenso mar e uma imensa praia que constatamos ser toda redonda, uma belíssima esfera da qual, porém, é difícil sair e para a qual teremos que voltar mais cedo ou mais tarde. Nossa bela terra está encerrada na sua atmosfera, hoje poluída.

No entanto, podemos criar outras representações da nossa vida terrena. Não serão imagens, mas fantasias criadas *ad libitum* para a nossa paz e a certeza de que “tudo terminará bem” ou, vice-versa, que tudo vai dar errado, de que não vamos sair dessa. Temos, de fato, a capacidade de criar representações de uma vida fantástica que nunca acaba e que, portanto, não pode deixar de ser horrível, um pesadelo. Não podemos, todavia, imaginar realisticamente uma vida que, em algum momento, deixa de envelhecer à medida que continuamos a viver. Os velhos não deverim morrer nem serem eliminados, mas todos morrerão de qualquer maneira. Como poderia ser uma vida terrena, a vida uns com os outros, sem ninguém que morresse...?

Um problema filosófico aparece aqui, que não é susceptível de ser fantasiado. A morte interrompe o tempo da vida, um tempo que, portanto, terminará para cada um de nós. À morte que se aproxima, corresponde o nascimento que se distancia. No meio, o presente não é fixo, mas em movimento, uma passagem incessante do início ao fim. Cada um de nós vem de uma origem que não existe mais e terminará em um fim futuro. Para cada um de nós, a vida é esta passagem fluída que chamamos “duração”, isto é, uma sucessão de momentos importantes e de longas histórias entre dois instantes que não são meus porque eu não estava lá e nem estarei: o nascimento (eu não existia antes da minha concepção e não decidi nascer)

e a morte (não existirei mais depois, terei abandonado toda e qualquer poder). Não haverá jamais uma estabilidade na minha vida? Por exemplo, aquela da minha identidade anagráfica ou aquela da minha responsabilidade pelos meus atos e também pelo meu futuro, a respeito do qual, mesmo não podendo prever tudo, não deixo abandonado aos infortúnios da existência. Esta, porém, não seria somente uma estabilidade formal de uma realidade que, por sua vez, é sempre fluída? Entre, por um lado, uma posição substancial que a imaginação interpreta à luz da estabilidade dos conceitos racionais, imaginando, portanto, uma duração permanente na eternidade, sem início e sem fim, e, por outro lado, a fluidez do tempo que eu percebo quando sinto fome, um tempo que passa e se fortalece a cada momento. Aí esta toda a diferença que encontramos hoje entre uma selfie e um filme.

Em Roma existem muitos monumentos famosos e conhecidos em todo o mundo, o Coliseu, a Basílica de São Pedro, a escadaria da Trinità dei Monti, muitas fontes: a de Trevi, do Tritão, das Tartarugas, a dos Quatro Rios realizada por Bernini na Praça Navona. Muitos jovens se fotografam em frente desses monumentos. Gostaria de saber no que esses selfies se tornarão daqui a 10, 20, 30 anos, quando seus autores se virem nesses selfies novamente. O que eles virão então? Aposto que seus cabelos terão ficado grisalhos e as rugas em seus rostos não poderão ser escondidas. Um envelhecimento inevitável aparecerá. Do passado, dos monumentos que eles não viram por que só serviram de pano de fundo, não poderão dizer nada, exceto que aquele presente de sabor eterno não está mais ali, que é definitivamente passado e visto agora com nostalgia sem ter deixado um sentido para viver hoje e no futuro. Eles se tornaram panos de fundo lindos para meninos e meninas com belas características e em pose em primeiro plano. Terão então esquecido de provar e aprender algo da história de que esses monumentos foram e ainda são testemunhas. Eles terão deixado

para trás um instante de felicidade e um pedaço significativo da história mundial. Aquelas 36 horas passadas em Roma terão sido esvaziadas de sentido para o instante atual, exceto por uma vaga lembrança de emoções cuja vivacidade em breve se extinguirá.

Um filme, por outro lado, conta uma história, como faziam os autores de teatro da Grécia antiga. Penso em alguns filmes recentes, o *Central do Brasil*, de Walter Salles, de 1998, ou *A Árvore da Vida*, de Terrence Malik, lançado em 2011. Mas me pergunto: esses filmes se tornaram momentos importantes para a cultura mundial? Talvez sim, para os amantes de histórias. Mas quem gosta dessas histórias hoje? Quem terá tempo hoje para experimentar o seu significado? A “indústria” do cinema não é tão viável. Quem lê hoje os intermináveis romances de Dostoiévski ou os romances mais recentes de Franz Fanon ou de Gabriel García Márquez? Entre os adolescentes práticos do *instagram*, existem leitores de histórias, dos vários e longos tempos da real duração humana?

2. A cultura da imagem e do imediato

A cultura de hoje parece estar fixada nas imagens do instante presente. Os técnicos de televisão sabem que, durante um programa televisivo, uma imagem não deve ultrapassar 10 segundos. Há comerciais na televisão passando em velocidade máxima de 3 ou 4 segundos cada cena, nun total de 20 segundos. É preciso impressionar, e basta. O tempo – fragmentado em instantes sem sentido – deve correr, e o espaço ser reduzido à uniformidade dos lugares de férias, praias semelhantes umas às outras, hotéis com arquitetura mais ou menos igual em todo o mundo. A cultura da imagem destruiu o espaço e o tempo para excitar as paixões mais elementares do homem, todas ligadas ao espetáculo e à saúde, todas manifestando aquela beleza estereotipada e aquela agilidade física dos jovens, a inteligência deles em adquirir bens de todos os tipos, especialmente bens de luxo.

Prova disso se verifica nas fotografias de artistas milionários, os “stars” universalmente aplaudidos.

Não seria oportuno, porém distinguir duas culturas, uma popular e outra realmente culta? Na minha opinião, a cultura das imagens, da televisão e das telas, da retórica do espetacular será “popular” somente – como dizem os praticante de uma “cultura culta” – se forem uma semelhança de cultura, na verdade, a cultura de quem não tem cultura, de quem nunca se dá ao trabalho de ir ao cinema, de ler um jornal, um romance, um livro mais exigente que faz duvidar e pensar, uma cultura popular que não se interessa por nada, que não tem paciência de sair de si para ir ao desconhecido, de se abrir a novos interesses. A vida real brilha nesta cultura popular na forma de selfies, quando Narcisio se glorifica e depois cai no nada. Perguntamo-nos: será que “cultura dos cultos” não se nutre hoje desta cultura popular? Pensamos, por exemplo, aos políticos populistas...

Tudo hoje está à disposição do teu mouse. Teus desejos podem ser atendidos imediatamente, sem problemas. Percebo ainda que você nem precisa se preocupar em ter desejos. O anúncio que aparece na sua tela sem que você peça por ele cuida disso para você. O mundo dos instrumentos tem tomado posse de você. Você não precisa mais perguntar como se orientar. A máquina faz isso por você, com baixo custo. Você não precisa nem mesmo desejar. A máquina diz o que você deseja, o que é bom para o seu gosto. Você não precisa mais sair de casa. A inteligência artificial já sabe o que você precisa. Você tem muita sorte!

O teclado, ou melhor, o mouse, será uma representação simbólica muito perfeita da vida de hoje. Ele glorifica a entrada da tecnologia da informação na casa de todos os trabalhadores, mesmo que seja apenas para preencher os documentos necessários para a aposentadoria e para pagar os impostos. Imaginemos o esplendor do computador que, do seu trono no centro da sala da família, administra toda a vida. Basta dizer: “pizza”, e

o seu “pizzaiolo” favorito cuidará disso para você, levando até sua casa a pizza que estatisticamente você mais gosta. Basta dizer: “cansado”, e seu empregador encontrará um substituto temporário para você. A rede nos coloca em contato com todos os nossos amigos, nossos clientes, os negócios que preferimos. A rede, que fez para você as escolhas que, provavelmente, são as mais agradáveis para você, constitui a ferramenta mais extraordinária e confiável que o homem poderia ter imaginado para servi-lo. Que lindo é o cérebro elétrico que preside a tua vida, organiza todos os outros instrumentos que você tem necessidade, ou seja, imediatamente, com um clique, abre a janela, compra o jornal, esquenta o almoço, talvez beija também sua esposa ou marido, filhos, amigos e amigas.

Estaremos então na presença de duas culturas, uma popular e outra dos “esnobes”? A minha questão agora é entender como foi possível fazer essa transição de um conceito de cultura com momentos integrados de leitura, de reflexão provocadora, de contemplação, para a cultura popular do instante espetacular que se esgota na imagem de si mesmo. Antes de tudo, pode-se duvidar que uma cultura culta seja compartilhada. Ler, refletir, contemplar são ocupações para quem, desde os tempos mais remotos da humanidade, teve tempo, e não foram muitos os que tiveram essa sorte. A cultura culta não era acessível àqueles que trabalhavam nos campos, nas fábricas ou em casa por vários motivos. Para estes, não foi e nunca será possível usufruir dos momentos do *otium* necessário para se dedicar a interesses que vão além das necessidades mais elementares da vida, aquelas do bem-estar do corpo, do nutrir-se e do repousar-se. Hanna Arendt criticou a cultura antiga neste ponto (Arendt 2001: 41-62). A solução atual será diferente? O modo de trabalhar hoje, a necessidade de trabalhar para produzir resultados úteis ao conjunto da sociedade e ao seu bem-estar, teve certamente uma grande influência e causou uma mudança fundamental no modo de viver socialmente o tempo. O trabalho hoje deve

produzir o máximo de bens comerciáveis em um tempo mínimo. Até mesmo os riscos se esgotam na corrida pela eficiência, no aproveitamento, na impaciência das ligações telefônicas.

O que há de novo no mundo de hoje é que a “classe” rica, que dispõe do necessário para ter pessoas menos ricas à sua disposição para os trabalhos “domésticos” (seria o caso de fazer riferimento ao filme mexicano “Roma”, de Alfonso Cuarón, de 2018?) entra plenamente no turbilhão do espetáculo (pensemos alle “stars”), e de um tempo acelerado do qual ninguém dispõe e que se impõe a todos. Há alguns anos, em 2005, o autor italiano Maurizio Ferraris publicou um livro intitulado *Onde estás? Ontologia do celular*, na qual reflete sobre o significado desta pergunta que todos fazemos desde que o telefone fixo se tornou o celular que acompanha todas as nossas viagens. A medida do espaço não importa mais, tecnicamente falando. Posso ouvir (e ver com o whatsapp) meu interlocutor sem gritar, mesmo que esteja a mais de dez metros de distância, por exemplo, ou a 6.000 quilômetros... Hoje, o mesmo vale para o tempo, que não conhece mais nenhuma distância interior, estruturante.

A pandemia covid-19 impôs o distanciamento, ou seja, o viver uma vida possível desde que seja vivida à distância dos outros. Terminou o beijo para todos (que era, na verdade, para ninguém). Parece que isso é dramático, e o é porque essa medida que os Estados tiveram que impor como medida natural mais do que simplesmente política, ataca de frente uma característica de nossa sensibilidade e de nossa mentalidade fixada no imediato acessível e oferecido pela tecnologia hodierna. Não é mais possível sonhar com um beijo, isso se tornou um pesadelo.

3. A morte e o sentido

Os desejos estão, porém, na nossa história e procuramos todos os meios para concretizá-los. Devemos, portanto, falar agora da possibilidade

de realizar nossos desejos. Não podemos desejar algum bem se não tivermos as possibilidades de adquiri-lo. Alguns problemas aparecem aqui. Posso adquirir aquilo que desejo se puder pagar por isso. É possível comprar coisas que não custam muito, mas que também não servem para nada. Porém, existem coisas indispensáveis, que não posso comprar porque o meu bolso não permite. Tomemos o ensino à distância como exemplo. Frequentemente, a conexão com a rede não é excelente. Quando eu estava ministrando meu curso após a Páscoa com *Zoom*, alguns alunos que voltaram para casa na Coreia ou no México não tiveram problemas de conexão, o que não foi o caso com todos os meus alunos. Nesses casos, o problema é aquele da gestão do espaço público, não das pessoas, mas daquilo ou daqueles aos quais as pessoas dependem.

Porém, com o covid-19, aumentaram os problemas de empobrecimento da população em todas as cidades do mundo. Com a pandemia, um problema comum é o da oferta de trabalho, agora mais limitada do que antes. Nem todos os homens e nem todas as mulheres têm, pois, capacidade física ou mental para encontrar uma solução para seus problemas. Em todos os casos, porém, sejam eles pessoais ou administrados publicamente, trata-se de limites que afetam as pessoas, de fora ou de dentro de sua situação pessoal.

A pandemia colocou em questão a realização de projetos antes perfeitamente possíveis. É evidente que agora nem tudo será possível para nós, os homens, e não podemos sonhar que um dia tudo voltará a ser como antes, quando se podia sonhar. Havíamos pensado que a globalização seria a maneira certa de resolver todos os nossos problemas particulares juntos. No entanto, isso não é verdade.

Podemos falar de bens de outro tipo que são também importantes para nós, homens e mulheres, mas que não são comprados. Amizade, por

exemplo. Uma boa amizade não se compra, mas ainda assim deve ser cultivada, mesmo sem qualquer mediação comercial, ou seja, sem exigir qualquer reciprocidade deste tipo. O cuidado da amizade nunca é sem uma presença original, certamente física, mas também não física, em qualquer caso com sinais visíveis. Paul Ricoeur conta sobre um amigo que estava para morrer. Não havia mais nada a ser feito para se evitar o fim de sua vida, a não ser estar ao lado dele, pegar sua mão se quisesse e ficar ali, em silêncio e/ou em oração, durante todo o tempo que seria dado a quem está para partir. As relações humanas também são de presença gratuita com o outro, ao lado do outro, sem exigir nada. Hoje, esses bens gratuitos são os mais frágeis porque dependem de um contexto cultural ou mental que não acredita na gratuidade das relações. Bem sabemos quão frágil é o amor hoje, ou seja, uma amizade que promete ser fiel e duradoura na proximidade física, mas também a amizade mais simples que não exige que estejamos sempre juntos.

Também nosso corpo é frágil. Talvez esta seja a lição mais decisiva da pandemia. Sabia-se da fragilidade do corpo. Esta não é uma novidade. Agora, porém, sabemos que o problema da morte não é apenas o dos remédios e dos fármacos. Quando se fala do corpo, não podemos dizer que somos totalmente livres. Não podemos fazer tudo o que queremos com o nosso corpo. O corpo humano não está disponível para todos os nossos sonhos e desejos. A distinção “eu tenho um corpo” e “eu sou um corpo” é interessante, mas nem sempre fácil de entender, porque “eu sou” aquele corpo que “eu tenho”, e porque meu corpo não depende somente de mim. A única coisa que depende de mim é a minha liberdade. Mas mesmo a minha liberdade não depende totalmente de mim, se entendo pela palavra “liberdade” a possibilidade de fazer o que eu quero. Não é fazer o que quero que constitui a minha liberdade – porque a minha vontade é limitada pela condição física, por exemplo, e outras tantas – mas é o sentido que dou

àquilo que estou fazendo com os meios que estão a minha disposição que consitui a minha liberdade. Ora, nenhum meio pode substituir uma presença pessoal. Esta foi talvez a coisa mais terrível da pandemia: não poder estar com o doente que está prestes a morrer, principalmente se for um familiar, um avô, uma avó que não poderão mais transmitir seu amor aos pequenos da terceira ou quarta geração.

Gostaria de arriscar aqui uma reflexão importante sobre o significado da morte. Eu disse que a liberdade não é a permissão para fazer tudo o que eu quiser, mas para dar sentido àquilo que estou fazendo. Pois bem, na morte, não é possível fazer mais nada. A passividade é máxima. Ser passivo, entretanto, não é uma grande originalidade da vida humana. Diz-se que a morte é o máximo dessa passividade. Envelhecer significaria entrar gradativamente nessa passividade, aceitá-la, abandonando-se à boa-vontade de outrem [altrui]. Se ter sentido significa ter a possibilidade de fazer muitas coisas, ser potente, então quanto mais velho você se torna, menos sentido você tem. Consequentemente, a morte não faz absolutamente nenhum sentido.

A Covid-19 nos fez experimentar um ponto extremo da experiência humana: ser abandonado por todos e por tudo, menos pelos meios técnicos que ajudam o corpo ferido a suportar a prova, que ajudam também a consciência dos doentes a não sofrer a angústia de morrer. A vida cotidiana ensina que nem todos os homens e mulheres são iguais, que nem todos têm as mesmas habilidades. No entanto, existe uma incapacidade que pertence a todos nós, na verdade a todos os seres vivos: a impossibilidade de não morrer, assim como todos nos encontramos incapazes de recusar o nascimento. No entanto, do ponto de vista das possibilidades e dos instrumentos existe uma grande diferença entre o nascimento e a morte. Para nascer, a técnica tornou-se muito importante, de tal modo que as mortes das mães durante o parto se tornaram relativamente raras e os bebês são

rapidamente colocados em condições de ter uma vida excelente. Para a morte, não existe nenhuma técnica. Os meios técnicos que estão ao lado dos que vão morrer, não estão ali para que morra, mas para que viva.

A consciência da impossibilidade de não morrer é talvez aquela que é mais própria a nós, humanos. Os animais sabem que morrerão quando se aproxima o tempo de deixar o mundo de sofrimento e muitas vezes procuram um lugar solitário. O homem também sabe disso, mas sabe ainda que a tecnologia e que o poder crescente de suas ferramentas poderá atrasar o momento fatídico, mas que, porém, em qualquer caso, a tecnologia nunca o manterá vivo de uma forma que podemos denominar “digna”. Não vou falar aqui dos que se hibernam – prefiro ir ver o filme *Ibernatus* (1969), de Édouard Molinaro com Louis de Funès. Também não falarei aqui do suicídio assistido, uma questão que está abalando muitas consciências porque submete à técnica o momento mais sagrado e livre da vida que é a morte. Um autor dizia que o homem “embarcou” em aventuras que ele não escolheu e que o estão levando para onde ele não sabe.

Pensamos que tudo seria possível para o homem com a ajuda da ciência. E agora sabemos que não é assim. Ao contrário, assistimos polêmicas muito duras entre cientistas, que mostraram o quanto a ciência mais empírica permanece amplamente incerta. A isto, porém, devemos inserir algumas nuances, porque a realidade poderia ser bem diversa. As polemicas entre os virólogos, quando não criam situações cômicas para os céticos, oferecem uma espécie de imersão nas ideologias das quais vivem os meios de comunicação, prontos a dizer que a ciência é “objetiva” e “certíssima”, e convidando as nossas consciências a renovar as questões sobre o sentido da vida e dos meios que são úteis ou inúteis para ela. Essas polêmicas pertencem ao gênero da retórica e do espetáculo dos meios de comunicação, especialmente a televisão, ou as redes sociais onde o direito

à opinião é o direito de dizer qualquer opinião de divertimento, mesmo sem qualquer competência.

Estou ciente de que minhas considerações deixam muitas questões sem resposta. Nos hospitais, escolhas difíceis são necessárias, porque a crise é tal que os hospitais não podem acomodar todos os enfermos. Portanto, escolhas tiveram que ser feitas. Algumas escolhas foram muito difíceis. Recentemente, recebi um pedido de participação em uma pesquisa, ou em uma petição, para que não tenhamos mais que escolher entre pacientes jovens e idosos de covid-19. Durante o pico da pandemia, alguns hospitais optaram por desocupar os leitos ocupados por pessoas mais velhas para dá-los à pacientes mais jovens. Não gostaria de estar na situação de ter que fazer semelhante escolha. Espero apenas que ao lado dos que estão morrendo haja uma presença para recolher seu último suspiro, sua última respiração, para que não se percam no meio das máquinas frias e sem afeto.

Para concluir, arrisco-me a recordar uma expressão que muitas vezes se utiliza para falar da morte de uma pessoa: um tal, uma tal, deu o seu último suspiro. Para quem ele o “devolve”? Jesus, pendurado na cruz, morre fazendo ou transmitindo seu alento (παρεδωκεν το πνευμα). Para quem ele teria dado ou transmitir a respiração? Ao Pai, ou a Maria e ao discípulo que ele amava, João, que estavam ali a seus pés? Para a Igreja? Os Padres muitas vezes entenderam o texto de São João desta forma: Cristo deu o seu último suspiro como herança à Igreja. Dar o suspiro é também dar a vida. Paul Ricœur, que não sabia se era imortal no sentido da escolástica, disse que esperava com alguma confiança que sua obra durasse ao longo do tempo. Sua obra não é apenas papel, são signos escritos que, uma vez lidos, podem se tornar teus e dar-te vida. Morrer é deixar um legado, sem poder fazer nada para que se compreenda de uma forma ou de outra, mas pelo menos é transmitir um legado. Aqui está o que foi

vivido com maior dor durante os momentos mais sombrios da pandemia, impedindo os idosos de darem seu último suspiro, impedindo que esse sopro fosse acolhido pelos descendentes, filhos, filhas, netos, netas, amigos e amigas.

Referências

Ferraris, Maurizio. 2001. *Dove sei? Ontologia del telefonino*. Milano: Bompiani.

Arendt, Hannah. 2001. *Vita activa*. La condizione umana. Milano: Bompiani.

Respiração: uma ligação entre a unicidade e o outro

*Cristiane Pieterzack **

1. Corpo, direito e política

Após o anúncio das primeiras medidas restritivas que tinham como finalidade conter a difusão da Covid-19, o filósofo italiano Giorgio Agamben escreveu e publicou alguns comentários – amplamente divulgados e não isento de algumas polêmicas – onde descrevia o que ele chamava de “a invenção de uma epidemia”. Na visão de Agamben, tal invenção tinha uma finalidade política e econômica, a saber, servia para introduzir o “Estado de exceção”. Não queremos aqui entrar nos meandros da discussão, mas sim recuperar alguns aspectos, termos e expressões da realidade colocados em pauta por Agamben e que interessam ao nosso tema, sobretudo neste momento em que somos convidados a refletir sobre esta pandemia de escala global. Para além da polêmica desencadeada, o fato de não ter fugido à reflexão neste momento tão delicado em que a humanidade se encontra tenha sido, talvez, a grande contribuição do filósofo Agamben, o que não nos impede de observar alguns pontos críticos nas suas afirmações.

O termo técnico “Estado de exceção”, que não é apenas técnico, mas também jurídico e político, ocupa grande espaço na Obra de Agamben. Em linhas gerais podemos entender “Estado de exceção” todas aquelas situações, emergências ou eventos particulares que justificam, legal e juridicamente a suspensão de direitos. Neste sentido, o Estado de exceção

* Doutora em Filosofia, pesquisadora Domus ASF e colaboradora nos trabalhos e projetos de pesquisa da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana, Minas Gerais (Brasil). E-mail: ir-cris@hotmail.com

se verifica praticamente quando medidas ilegais são aceitas ou até mesmo previstas pelo próprio sistema ordenador, caracterizando-se assim como uma situação jurídica e política anômala. Em outras palavras, é como se o Direito se permitisse o seu avesso; como se autoconcedesse a própria suspensão. Num Estado de exceção usa-se do Direito para interromper o Direito. Por exemplo: a Constituição Federal brasileira em seu art. 5º, inciso XV, garante a liberdade de locomoção dentro do território nacional que consiste no direito fundamental de ir e vir. Mas em março de 2020, a Medida Provisória nº 926/2020, do ministro do Supremo Tribunal, Marco Aurélio Mello, deu aos governadores e prefeitos plenos poderes¹ para restringirem a locomoção entre estados e municípios, violando, assim, um direito fundamental.

O instaurar-se de um Estado de exceção pode, por vezes, se apresentar como uma “faca de dois gumes”. Vejamos por quê. No caso acima citado como exemplo, trata-se da restrição de um direito básico para salvaguardar um outro direito básico que é a saúde. Mas em alguns casos, pode servir a interesses particulares até ao ponto de se desvirtuar o que era emergencial transformando-o em regra. É por isso que Agamben considera paradigmático dessa situação o fenômeno dos campos de concentração, cuja pretensão do Estado Nazista era estabelecer tal situação emergencial como uma estrutura normal e permanente, independentemente da natureza dos motivos que pudessem levar ao seu estabelecimento. Historicamente falando, pode-se dizer que o Estado Nazista foi um Estado de exceção que durou doze anos. Escreve Agamben:

¹ A expressão “plenos poderes” que aqui parece exagerada, se apresenta, de fato, como “uma das possíveis modalidades de ação do poder executivo durante o estado de exceção, mas não coincide com ele” (Agamben 2003: 17).

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos (Agamben 2007: 13).

Do mesmo modo, atualmente, pretende-se fazer do terrorismo um dispositivo inseparável dos Estados. De fato, o Estado de exceção criado pelo terrorismo oferece aos governantes todos os motivos para o controle dos corpos, tanto dos corpos individuais dos cidadãos quanto do corpo das populações. Segundo Agamben, a invenção da pandemia serviria aos mesmos interesses, pois com isso se justifica o controle da “*privacy*” e o incentivo ao isolamento entre as pessoas. E não é somente isso: num Estado de exceção um governo pode, menos arbitrariamente do que pensa, isto é, através de medidas provisórias com força de lei, invadir progressivamente a esfera dos corpos e da vida biológica. Quase como que a dar provas de que tal análise de conjuntura está correta, uma empresa chinesa lançava, em março de 2020, um aplicativo capaz de detectar se alguém próximo a você estaria infectado com o corona-vírus.

A situação criada pela pandemia e as respostas dos governos e outras instituições e empresas, se apresentam a Agamben como mais um exemplo objetivo da veracidade da teoria por ele desenvolvida. Entretanto, o que realmente preocupa Agamben não é o fato de uma doença gerar um Estado de exceção, mas o mecanismo que tenta fazer do Estado de exceção uma normalidade. E a partir do momento em que o Estado de exceção torna-se a regra, deslocando-se de uma medida provisória e excepcional

para uma técnica de governo, o Estado em si se apresenta como um pata-mar de indeterminação e de confusão entre democracia e absolutismo, entre medidas provisórias e leis permanentes, entre a vida e o direito.

Além da restrição do direito à locomoção, para citarmos outro exemplo ligado ao Estado de exceção vigente durante a pandemia, Agamben também faz referimento ao direito dos familiares de enterrarem seus mortos, direito que no Brasil é protegido pela Constituição nos incisos V e X do art. 5º. Em um texto intitulado “Uma pergunta” (“*Una domanda*”), Agamben se interroga por que os italianos teriam aceitado passivamente o fato de não poderem enterrar seus mortos. Para Agamben resultou evidente mais do que nunca que toda uma sociedade parece estar disposta a sacrificar tudo aquilo que constitui a “vida nua”, ou seja, as condições normais de vida – o trabalho, as amizades, os afetos e as convicções religiosas e políticas – ao perigo de adoecer. A “vida nua” – e o medo de perdê-la – fazem aceitar condições que em outras conjunturas jamais seriam aceitas. De fato, se pergunta Agamben, como foi possível aceitar, “apenas em nome de um risco que não era possível precisar, que as pessoas que nos são queridas e que seres humanos em geral não somente morressem sozinhos, mas que – coisa que jamais tinha acontecido na história, desde Antígona até hoje – seus cadáveres fossem queimados sem um funeral?” (2020: 26-27). Deixemos de lado o fato que Antígone não pode providenciar um funeral familiar por um simples capricho de quem detinha o poder e não por um objetivo favorável ao bem comum. Embora os dois decretos, aquele que proibia Antígone de enterrar seu irmão e aquele que proibia aos italianos de enterrar seu familiar vítima de Covid-19 tenham o mesmo ponto de partida, isto é, um decreto ou uma norma do governo vigente, suas finalidades são completamente diferentes. A tragédia de Antígone não parece ser um bom exemplo. O mais importante aqui, portanto, é

analisarmos a noção de “vida nua” que Agamben recupera também de sua obra.

As “condições normais de vida”, quando são aniquiladas ou profundamente transformadas pelo aparato político, correspondem ao que Agamben denomina “vida nua”. Sendo assim, o conceito de “vida nua” se aproxima, como Agamben mesmo reconhece, à noção de “biopolítica” elaborada por Michael Foucauld para indicar a redução da vida à condição de pura vida biológica, vida pronta para ser administrada pelos dispositivos ordenadores do poder. Com a expressão “vida nua” Agamben pretende mostrar como a vida vai progressivamente coincidindo com o espaço e com o aparato político. Isto implica, segundo Agamben, o instituir-se de uma estrutura jurídica própria que dá suporte a um poder empenhado em reduzir a vida a sua condição mínima que seria a mera vida biológica; se trata de uma estratégia já conhecida. Como já acenado, esta mesma técnica já foi usada pelo nazi-fascismo nos campos de concentração, mas também pela ditadura militar nas suas práticas de tortura, e pelos chefes de Estado de potentes nações contemporâneas em seus discursos sobre uma possível guerra biológica, entre outros exemplos.

O conceito de “vida nua” se apresenta como impróprio e inadequado à vida em si mesma. Agamben não se deu conta que o sacrifício de “praticamente tudo” foi feito não simplesmente para salvaguardar a própria vida biológica, mas também para proteger a vida dos demais. Talvez a questão principal não tenha sido o medo, mas a responsabilidade, a proteção ou, se quisermos, o cuidado do corpo biológico como uma questão central. A ideia de nudez nos recorda propositalmente o corpo, entendendo-o como uma possibilidade de evasão, uma saída de uma subjetividade egocêntrica que se coloca acima de sua condição, seja desprezando o corpo, seja manipulando-o, seja colocando-o em risco. É fácil prescindir do corpo, pois é o máximo da nossa fragilidade. Metaforicamente falando, o corpo sempre

está desnudado, embora nunca esteja inteiramente nu. Não seria mais apropriado, portanto, pensar o sentido da “vida nua” na perspectiva de Walter Benjamim o qual usava a expressão “mera vida” (*bloÙe Leben*) para falar do corpo enquanto base essencial e irrenunciável sobre a qual se edifica a nossa humanidade? Neste sentido, o que não devemos estar dispostos a sacrificar não é tanto o elenco de tudo aquilo que representaria as “condições normais de vida” como a economia, as relações sociais vigentes, o fato de poder ser indivíduo livre e proprietário numa sociedade que dispõe de uma infinidade de bens, mas nossa base essencial. Para Lévinas o corpo deve permanecer uma experiência de materialidade, aquela experiência pela qual me dou conta que eu sou minha dor, meu corpo, minha respiração e que, de consequência, estou em uma localização, sobre uma base². Portanto, para Lévinas, não se trata tanto do corpo de alguém que pensa, mas de alguém que pesa.

De qualquer forma – e para concluir esse ponto – não deixa de ser relevante o fato de que Foucauld e Agamben conseguem mostrar a íntima relação entre a base, ou seja, o corpo e a política. A questão é que eles deduzem desta relação a necessidade de salvaguardar a liberdade pessoal assim como a liberdade das nações, e talvez, seja necessário ir além desta conclusão. Porém, a pandemia nos tem revelado que ainda hoje para nós, mesmo depois de tamanha tragédia, a questão central continua sendo a liberdade dos sujeitos, de herança moderna, e não o corpo na sua dimensão de fragilidade.

² Sobre este tema reenviamos às observações de Lévinas sobre as esculturas de Rodin: “Graças à sua posição, o corpo realiza a condição de toda interioridade. Não expressa um evento porque é o próprio evento. Esta é uma das impressões mais fortes que as esculturas de Rodin nos dão. Seus seres nunca descansam em uma base convencional ou abstrata. O evento que suas estátuas realizam não reside tanto no relacionamento com uma alma, com um conhecimento ou com um pensamento que eles deveriam expressar, quanto antes em seu relacionamento com a base, em sua posição” (Lévinas 1998: 64).

2. Vida nua e rosto nu

O corpo na sua condição de fragilidade é amplamente tomado em consideração por Emmanuel Lévinas. É interessante que em Lévinas não se dá uma suspensão, mas uma inversão de posição, o corpo biológico é visto na sua fragilidade. É o que ele chama de “corporeidade” ou “sujeito encarnado”. E o “sujeito encarnado não é um conceito biológico” (Lévinas 2011: 125). O biológico é submisso à uma estrutura mais elevada, o que significa colocar a questão nos moldes do idealismo. Como sabemos, Lévinas recusa-se a pensar de forma idealista. Mas Lévinas também não pode ser considerado um materialista. Ao contrário, ele é um dos primeiros a ter a coragem de criticar o materialismo pregado pelo hitlerismo em *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Neste texto, Lévinas deixa claro que não é o biológico que define o sujeito, mas que também não é possível pensar o sujeito sem considerar o corpo biológico. É sobre esta sutil relação ou ligação entre corpo biológico e sujeito encarnado que veremos nos deter agora.

Em primeiro lugar chamamos a atenção ao fato que Lévinas neste breve texto *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* conseguiu mostrar como o nazismo, na sua busca pelo materialismo desenfreado e sem precedentes, teve sucesso exatamente porque descobriu a íntima relação entre o sujeito – que em sentido metafórico poderíamos chamar de carne – e o seu dado biológico, ou seja, o corpo. Da parte sua, Lévinas, vê o corpo sob o signo da transcendência ou alteridade. O corpo é “infestado” de alteridade, de carnalidade. É cheio de alteridade, fato este que coloca o sujeito em condição de vulnerabilidade e refém do outro, exposto ao contágio. Nu. Vulnerável. Exposição, “[...] obsessão apesar de si, isto é, dor [...]. Adversidade reunida na corporeidade susceptível de dor dita física, exposta à ofensa e à ferida, à doença e à velhice, mas adversidade desde o

cansaço dos primeiros esforços corporais” (Lévinas 2011: 75). Para Lévinas, uma doença generalizada como esta do Covid-19 não causaria tanta estranheza.

E no beco sem saída do sofrimento físico [*douleur physique*], o paciente não experimenta a indivisível simplicidade de seu ser, quando se vira em seu leito de dor [*souffrance*] sem encontrar paz? Parece que a análise revela na dor [*douleur*] a oposição do espírito a essa dor [*douleur*], uma revolta, uma recusa em ficar ali e conseqüentemente uma tentativa de superá-la – mas essa tentativa não é sempre caracterizada como já desesperada?

Além da condição de indivisibilidade do sujeito que aparece nesta citação é interessante notar que também Lévinas fala da nudez, ou melhor, do “rosto nu”. Gostaria aqui de chamar atenção para isto e relacionar o “rosto nu” de Lévinas com a “vida nua” de Agamben: a nudez do rosto para Lévinas, é o último (ou o primeiro) motivo pelo qual a vida vale a pena ser vivida. O que é um rosto? O rosto é um “eu” sem defesa, pura expressão, anterior ao discurso. A primeira e imediata “visão” que o “eu” tem é a de um “rosto nu”. Na sua obra *Nudez*, Agamben parece ter colhido o senso da alteridade como nudez muito mais de quando fala sobre a vida nua. Neste texto um pouco obscuro de Agamben, a nudez é descrita como aquilo que deveria ter-nos acontecido e não nos aconteceu (Agamben 2014: 91). Um não-acontecimento que também revela, desvela ou desnuda a fragilidade humana. Não se trata de salvar nenhuma condição normal de vida, mas de viver até o fim, até o despojamento total, até o último suspiro.

Lévinas segue esta mesma linha de pensamento: diante de um eu que procura salvar e proteger sua condição, quanto mais o rosto se desveste e aparece nu mais se recobre de sentido. E quanto mais o “eu” se veste, menos “vê” o rosto nu. O “eu” precisa se despir para que o “rosto”

possa aparecer na sua nudez. Aqui se encontra a diferença entre uma filosofia do corpo, como a de Lévinas, e o materialismo como aquele do hitlerismo. De fato, o hitlerismo acentua o apego do vínculo sanguíneo, o amor narcisista pela inevitável materialidade que leva à satisfação da adesão do eu à dimensão corporal, numa dinâmica apropriada àquela da seleção e da criação da raça ariana, da exaltação das habilidades atléticas da juventude hitlerista e das representações propagandísticas de uma nação. A diferença radical com a visão de corpo “hitlerista” está, portanto, na possibilidade de uma relação com a transcendência, que não é resultado de uma dialética matéria-espírito, mas uma co-implicação da própria materialidade, que, apesar de inevitável, sente uma alteridade radical e evasiva. O corpo, na sua passividade, é possibilidade de evasão.

O que emerge dessas reflexões é que a partir de um mesmo ponto de partida – a corporeidade “nua” – podem-se trilhar caminhos opostos. Para o Agambem da “vida nu”, a doença afeta e prejudica a autonomia do sujeito ocidental. Nós percebemos a real posição de Agambem sobre esta questão – como também sobre a pandemia – próprio a partir de seu diálogo ou confronto com Lévinas. O sujeito contemporâneo, filho do sujeito moderno, não “suporta” ser habitado pela alteridade por isso não “suporta” a pandemia. Não sabe viver numa situação como esta e quer recuperar a normalidade. É interessante que Agambem, escrevendo uma tradução para o texto italiano *Alcune considerazioni sulla filosofia dell’hitlerismo*, focaliza particularmente o conceito de sujeito “pregado” (*rivé, inchiodato*) ao seu próprio corpo. Este tema tocava-o antes mesmo da pandemia.

Agambem observa que essa ideia de sujeito pregado ao fato nu do corpo é exaltada pelo nazismo, mas que também Lévinas soube reconhecer a importância desta realidade. O “ser pregado” – do qual a filosofia do hitlerismo tirou proveito – está relacionado à subjetividade humana. De fato,

podemos interpretar o sentido de “ser pregado” como uma radicalização da ideia de ser-lançado, prova da facticidade incondicional do ser humano da qual fala Heidegger. Para Agamben, o ser-pregado indica não só a facticidade, mas a intimidade da existência do sujeito com seu corpo e torna-se o paradigma da política, ou seja, da vida livre. “Nós vivemos de fato – escreve – em uma sociedade que sacrificou a liberdade pelas assim chamadas ‘razões de segurança’ e, por isso, está condenada a viver em um perene estado de medo e insegurança” (Agamben 2020: 19). Nesta ordem de reflexão, a liberdade continua sendo o horizonte almejado por um sujeito que – semelhante ao sujeito moderno – se sente abstratamente capaz de escapar dos fatos e construir espaços de autonomia.

No entanto, a reflexão levinassiana sobre o existente humano nos permite pensar que a doença e em alguns casos, a morte causada pelo vírus nos devolve à parte mais frágil da nossa condição, prendendo-nos em nossos corpos mortais. Se é assim, podemos dizer que o vírus tem a mesma força da respiração? Será um caso em que o vírus ataca sobretudo os pulmões? O vírus e a respiração nos dizem que somos estruturalmente frágeis no sentido de que a nossa subjetividade é ligada ao corpo por algo muito sutil, a respiração, e que a doença não é algo acidental, mas é a visibilidade desta afirmação teórica. Talvez temporariamente assintomáticos, porém, sempre abrigamos o vírus da mortalidade, do mesmo modo como mantemos a respiração.

3. Por uma filosofia da respiração

O vírus nos colocou novamente diante da nossa fragilidade. Podemos, portanto, recomeçar daqui: da nossa condição vulnerável e exposta ao contágio, condição ou in-condição, nudez; condição não regressável e para além daquela que a biopolítica analisa com atenção e discernimento; condição que nos mantém à vida e que é princípio de individualidade,

respiração. Não existe um timbre de voz igual ao outro. É quase como a impressão digital. Nossa existência é uma experiência ao ritmo da respiração, entendida como uma dinâmica de acolhida na qual o sujeito, já sempre instalado em seu próprio ser, a assume em si mesmo como “ser do Outro no Mesmo”. Além do mais, a respiração, é algo quase imperceptível e praticamente irrepresentável. Talvez por isso não damos importância ao ato de respirar ou nem sequer nos damos conta deste ato natural. Neste sentido, esta crise pandêmica que estamos atravessando pode se tornar uma ocasião para pensarmos sobre aquilo que em geral não pensávamos mais, sobre tudo aquilo ao qual não estávamos mais prestando atenção, que tínhamos eliminado do nosso campo de visão ou que estávamos a ponto de perder. A fragilidade diante do contágio pode ser uma das possibilidades inauditas que a nossa fragilidade nos oferece.

O ar, elemento material da respiração, mais que uma substância, torna-se expressão do ser de cada um, na sua unicidade e como ser em relação. Até mesmo o vírus necessita de uma célula que respira. Segundo o biólogo Carlo Cirotto, da Universidade de Aquila e Perugia, os vírus são parasitas que acompanham a vida desde sua primeira aparição em nosso planeta há cerca de três bilhões de anos. O vírus aparece junto com a respiração, no mesmo momento em que aparece a vida. Eles são tão antigos quanto numerosos e pertencem a diferentes espécies. Ao contrário de uma crença universal amplamente difundida, a maioria deles são inofensivos, não patogênicos. Alguns se instalam dentro de células onde podem permanecer em um estado de aquiescência por um longo tempo sem interferirem no organismo. Outros usam sistemas celulares para se reproduzir. Outros ainda podem colonizar permanentemente a célula que os hospeda, adicionando seus genes para os genes da célula tornando-se, ao

final, um elemento de sua composição genética. Resumindo, existir é respirar-com. A vida no planeta, mais que um “con-viver” é acima de tudo um “con-respirar”, e não somente a nível biológico.

A respiração está prestes a se transformar na grande questão para a humanidade. É nesse sentido que o filósofo italiano Franco Berardi, afirma que a dificuldade contemporânea em respirar é tanto literal quanto alegórica. De fato, muitas vezes falamos: “me sinto sufocado” quando queremos indicar um mal-estar ou uma tonalidade emotiva desagradável. A pandemia nos trouxe a um lugar onde temos que nos perguntar se, para além do significado biológico, não haveria um significado ontológico no “ritmo” da respiração e, por que não, também um significado ético. Nenhum discurso político ou biopolítico é suficiente neste momento. Pensar que somos autônomos, independentes, livres é a maior ilusão que pode existir. Seguindo esta mesma alegoria da respiração – que é muito sugestiva porque o vírus ataca nosso sistema respiratório – Luigi Alice afirma que assim “como o alvéolo pulmonar é um lugar de trocas gasosas entre o organismo e o meio ambiente, o que torna o respirar possível, há também uma textura de microambientes, o que possibilita a troca de relações e, portanto, a ‘respiração espiritual’ dos seres humanos em seu relacionamento com os outros, com o mundo e com a história” (Alice 2020: 86, tradução nossa).

Chegamos há um ponto onde nos damos conta que tolerávamos demasiadamente a morte do outro, indiferentes à respiração do outro, ao tempo do outro e ao seu último suspiro. O vírus que habita nosso sistema respiratório parece ter vindo para nos recordar que viver é “respirar-com” até o último respiro. O último respiro recolhe e narra a razão do morrer e do viver.

Recordo que ao ler a biografia de Dom Bosco muito me impressionou o fato de que inúmeras vezes ao longo de toda a vida, o santo da juventude declarou: quero dedicar-me aos jovens até o meu último suspiro. Recordo

também Paul Ricoeur quando dizia: “Quero estar vivo até a morte”, vivo até o último suspiro, para que nenhum sentido se perca. E, como o professor Paul Gilbert nos recordava no seu texto, também o próprio Cristo viveu o último respiro como um momento de sentido: “Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito”, entrego o meu último suspiro, entrego a minha existência, entrego o meu tempo.

Nesta época de epidemia respiratória abre-se assim para nós a possibilidade de uma nova visão sobre a respiração, entendendo-a não somente como algo biológico, mas também como acolhida do tempo do outro que no seu último suspiro nos entrega seu espírito.

Referências

Agamben, Giorgio. 2007. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo.

_____. 2014. *Nudez*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica.

_____. 2020. *Reflexões sobre a peste: ensaios em tempos de pandemia*. Tradução de Isabella Marcatti. São Paulo: Boitempo.

Alici, Luigi. 2020. Oltre la pandemia dell'individualismo. In: Alice, Luigi; De Simone, Giuseppina; Grassi, Piergiorgio. *La fede e il contagio nel tempo della pandemia* [Quaderni di “Dialoghi”]. Roma: Ave, p. 86-88.

Lévinas, Emmanuel. 1997. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Suivi d'un essai de Miguel Abensour. Paris: Editions Payot & Rivages.

_____. 1998. *Da existência ao existente*. Tradução de Paul Albert Simon, Lígia Maria de Castro Simon. São Paulo: Papirus.

_____. 2011. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Trad. José L. Pérez e Lavínia L. Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

A medicina teológica em Francisco de Melo Franco

*Romualdo Dias **

“A Igreja diz: o corpo é uma culpa.

A ciência diz: o corpo é uma máquina.

A publicidade diz: o corpo é um negócio.

O corpo diz: Eu sou uma festa.”

(Eduardo Galeano – “Palavras andantes”)

“Corpus quod corrumpitur aggravat animam”¹

“Confessio fit ad salutem”²

Introdução

O Seminário “Filosofia e Saúde” abre o semestre letivo desta faculdade após um momento de interrupção de suas atividades acadêmicas, uma escolha forçada devido ao fato de que o mundo todo sofre uma pandemia. Todos nós, nos sentimos estando embarcados em uma nova “Arca de Noé”, nos vemos obrigados a dedicar esforços em alcançar algum entendimento para isso que vivemos, com a responsabilidade pelos cuidados, com a vida de cada um e com a vida de todos.

Quando este seminário nos convida a pensar nestas articulações entre “Filosofia e Saúde” ele faz da filosofia uma real prática do

* Graduado em Filosofia e em Pedagogia, pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, de São João del Rei (MG); mestrado em educação pela Faculdade de Educação da UNICAMP – Campinas (SP), Doutorado em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP – Campinas (SP), pós-doutorado em Ciências Políticas pela Universidade Complutense de Madri – Espanha; livre-docência em Sociologia da Educação, pela UNESP – Campus de Rio Claro (SP).

¹ O corpo corrompido pesa.

² A confissão é feita para a salvação.

pensamento, que se apresenta moderna, pois nos obriga a pensar a partir do lugar onde estamos com os nossos pés apoiados. Este lugar, nomeado como este mundo em situação de pandemia, se constitui por sua dimensão geográfica e temporal, em uma dinâmica de mútua constituição, pois não tem como conceber uma existência fora do espaço e do tempo. Nestas duas dimensões ficam escancaradas violentamente a nossa condição de vulnerabilidade. Nós não podemos fugir do nosso lugar, pois todo o planeta está tomado pelas ameaças deste vírus. E quanto ao tempo, todo o risco imposto sobre as condições de vida, introduz a incerteza na duração da existência de cada um de nós. Em diversos momentos os médicos exclamam o quanto são obrigados a se defrontarem com o total desconhecimento de toda esta situação.

O tamanho de nossa vulnerabilidade nos torna mais sensíveis para as necessidades dos cuidados. Precisamos entender minimamente os riscos, já que não podemos desvendar tudo sobre a natureza deste vírus e sobre as sequelas a se manifestarem nos corpos de todos nós. A qualidade dos cuidados, sobretudo em sua eficácia, também tem relação direta com algum grau do entendimento. Daí que o zelo pela informação correta quanto a formas de prevenção passa a ser indispensável na implementação de qualquer programa de saúde.

Tanto a dimensão moderna do gesto instaurado por este seminário, quanto a percepção de nossa vulnerabilidade, nos oferecem o eixo temático para articular as argumentações que apresentamos em nosso texto. Este eixo temático é o sofrimento. Assim podemos formular uma questão: como podemos desenvolver em nós um pensamento capaz de lidar com este sofrimento imposto a nós por esta pandemia?

Nós propomos um percurso minimamente suficiente a nos auxiliar na realização desta tarefa trazendo para o exercício do pensamento, deste grupo, a figura de um médico, que em seu modo de pensar, se fez

extremamente zeloso em combinar os conhecimentos da área da Medicina com o estudo da Filosofia. Nós trazemos para este seminário a obra e o pensamento do mineiro Francisco de Melo Franco.

Antes de iniciarmos a nossa apresentação dos temas recolhidos em alguns recortes da obra deste autor nós queremos lembrar alguns pressupostos diretamente relacionados com a sugestão do tema. Em primeiro lugar, o estatuto do Seminário de Mariana, no marco de uma filiação ao Seminário do Caraça, na obra de formar a elite mineira, confere a este pensamento nosso uma matéria de potência, em que um componente de “inconfidência” se articula com os esforços de invenção da resistência. Nós pensamos a partir de Mariana, enquanto uma cidade que é parte do cenário da referida luta, e ao mesmo tempo, está autorizada por esta vinculação de tradição, a nos desafiar para inventarmos novas abordagens nas formas de responder ao sofrimento. O fato do Seminário de Mariana ser herdeiro do antigo Caraça faz com que o exercício do pensamento ganhe uma profundidade própria do enraizamento em nosso modo de reconhecermos esta tradição. Se há o risco da pandemia nos lançar em um pensamento raso, estabelecido apenas na superficialidade em meio ao excesso de ruídos, o recurso da tradição oferece as mais variadas possibilidades de traçarmos uma linha vertical para conseguirmos a elaboração mais eficaz dos sentidos atribuídos a tudo o que vem acontecendo conosco agora. Se concebemos uma filiação de Mariana ao Caraça teremos melhores chances para garantir maior solidez aos alicerces de uma obra de formação.

Um segundo pressuposto está explícito em nossa preocupação em divulgar para os estudantes de Filosofia, no Estado de Minas Gerais, as obras dos pensadores mineiros. Com isso, despertamos nos estudantes o desejo em conhecer este pensador, e através dele, tantos outros, que em geral são jogados ao esquecimento. Além de favorecermos a circulação das

obras de Francisco de Melo Franco, nós acreditamos, que o seu nome, renova um questionamento sobre o papel político do estudo da Filosofia articulado com outras profissões. A nossa condição de enfrentamento da barbárie, em tempos de práticas tão violentas do poder, auxilia todos os profissionais, nas mais diversas áreas, a agregarem em sua formação, além dos domínios das técnicas próprias de seus ofícios, também uma concepção de ser humano, mais atenta e mais sensível, ao sofrimento pelo qual passa a humanidade. Em qualquer área de trabalho, todos os ofícios, devem cooperar com a reinvenção do humanismo como contraponto a uma multiplicação dos modos do adoecimento. A Filosofia cumpre um importante papel nestes esforços aqui enunciados.

As epígrafes redigidas na abertura de nosso texto apontam aspectos presentes no movimento de nosso pensamento. Eduardo Galeano nos provoca a pensar sobre o corpo, de tal modo que, a partir das nomeações estabelecidas pela culpa, pela máquina e pelo negócio, ele mesmo se rebela, instaura uma forma de resistência pela festa. E o próprio Francisco de Melo Franco nos lembra que “o corpo enfermo pesa” e que “a confissão pode ser compreendida como um recurso para a salvação”. Já nos deparamos como nas concepções deste pensador, estão colocadas as relações entre “saúde” e “salvação”.

1. Desafios para pensar as relações entre o sofrimento e o cuidado

A nossa leitura de algumas obras de Francisco de Melo Franco se apoiou em um marco teórico com o qual nós nos movemos em trânsitos pelos territórios de fronteiras situados nos entremeios de diversos campos de pensamento, de um modo especial, a Filosofia, a Psicanálise, a Educação e a Política. Há tempos estamos pensando sobre as implicações do sujeito em seus mais diversos modos de sustentar a própria vida, em seus vínculos de alteridade e em seus modos de realizar os sonhos.

As nossas elaborações vêm alcançando uma interpretação especial com o manejo das categorias modais da existência. Vemos neste manejo um modo estimulante para explorarmos amplamente as relações entre o sofrimento e o cuidado. A nossa leitura, sendo feita vinculada a um modo de organização de um quadro temático, faz com que as nossas escolhas estejam minimamente explicitadas. Dentro de uma imagem de um possível encontro com este autor nós organizamos uma espécie de conversa considerando os marcos que este quadro temático estabelece.

Nós entendemos que as categorias modais da existência nos mantêm atentos diante das esferas a partir das quais a nossa vida se organiza e se desenvolve. Queremos usar este quadro de categorias para dar movimento ao nosso pensamento em duas linhas. Uma linha é esta diretamente relacionada com a vida de cada um com a pandemia, um modo de conferir como a pandemia afeta a cada um diretamente. E a segunda linha é usar este quadro para explorar os mais variados aspectos da leitura da obra de Francisco de Melo Franco. As categorias modais da existência nos permitem assumir a dimensão ontológica como uma chave de interpretação, tanto para ser aplicada ao movimento de nosso pensamento quanto para ser aplicada na relação com as ideias do autor escolhido. E, mais do que tudo, este foco na dimensão ontológica confirma sim que é possível promover um evento desta natureza, um seminário em que os estudantes são estimulados a pensar sobre as relações entre saúde e filosofia, entre pensamento e cuidado, em seus mais diversos aspectos.

Há o primeiro plano, da necessidade, onde situamos todos os temas relacionados com os vínculos do sujeito consigo mesmo. Neste plano colocamos relevância no fato de que o sujeito se faz presente na história por meio de seu corpo. E esta sua condição exige todos os cuidados para a sua sustentação, nos mais variados âmbitos, desde a alimentação, a moradia, a saúde, etc. As condições materiais da sobrevivência estão

situadas nesta esfera, e nela, fazemos referência aos conhecimentos próprios da Economia. Hoje, nesse contexto de pandemia, cada indivíduo experimenta na carne o risco ao qual a vida está exposta. Somos jogados no enfrentamento com a nossa condição precária de existência. Francisco de Melo Franco, em sua concepção de saúde, enfatiza as forças materiais presentes em nossa condição corporal e nos estimula a pensar o corpo em sua totalidade. O autor desenvolve um pensamento que aborda a existência em sua amplitude.

Há o segundo plano, da realidade, onde situamos todos os temas relacionados com os vínculos do sujeito com o outro, nas mais variadas formas de organização da convivência, nos seus envolvimento com a vida em grupo. Os sujeitos se articulam entre si, experimentam uma multiplicidade de formas de garantias para o viver juntos. Nesta esfera fazemos referência aos conhecimentos próprios da Política. Hoje, nesse contexto de pandemia, cada indivíduo experimenta uma distância do outro, se vê obrigado a cumprir um isolamento social como forma de proteção, e tem assim sua condição de vínculo seriamente comprometida. Quando o sentido de alteridade passa a ser permeado pelo risco, tudo fica muito mais delicado em nossa condição de desenvolvimento dos vínculos. Já no pensamento de Francisco de Melo Franco encontramos marcas de um sentido de história, em que a condição de estar no mundo implica a qualidade do encontro com o outro. E todo sentido atribuído aos cuidados, especificamente na medicina, e a dimensão curativa da escuta, especificamente na confissão, confirmam a nossa interpretação. Afinal de contas, Francisco de Melo Franco, como bom mineiro que é, sabe fazer política.

Há o terceiro plano, da possibilidade, onde situamos todos os temas relacionados com os vínculos do sujeito com o mundo, de um modo geral, e com o seu entorno, em sua delimitação específica. Os sujeitos cooperam

entre si para oferecerem ao mundo as suas obras. Nesta esfera fazemos referência aos conhecimentos próprios da Cultura. É neste plano que nós lidamos com a abertura para as multiplicidades da realização da vida, com uma totalidade e uma universalidade em que o elemento de transcendência se faz nesta condição de ruptura de fronteiras e nesta condição de invenção da vida a partir da diversidade. Já no pensamento de Francisco de Melo Franco encontramos marcas de um sentido de história sempre situado em uma zona de confronto entre determinação e liberdade. Entendemos que a dimensão política, atribuída por ele ao pensamento, e por isso ao papel da Filosofia, está justamente em dosar corretamente o uso da razão. Afinal de contas, Francisco de Melo Franco, como bom mineiro que é, sabe manejar a prudência, e sabe zelar pelo equilíbrio em sua dimensão política.

Em nossa reflexão enfatizamos que um bom trato das relações dos temas que envolvem “Saúde e Filosofia”, passam fundamentalmente pelas relações entre sofrimento e cuidado. Desse modo podemos sustentar o movimento de nosso pensamento sempre em compromisso com a vida. O nosso eixo temático é mesmo esta linha estabelecida entre o sofrimento e o cuidado. Quando consideramos a necessidade, nas categorias modais da existência, o sofrimento passar a ser o ponto de partida. É o lugar de onde se desencadeia o movimento do sujeito em seus modos de operar no plano dos cuidados, e ao mesmo tempo, ele mostra os seus desdobramentos em sua capacidade de conferir ao pensamento um dinamismo próprio. Neste nível, isto é, no plano da necessidade, nós conferimos o quanto conseguimos zelar pelas formas do cuidado, dando maior potência para a vida de cada um de nós com a condição de precariedade existencial. Nós insistimos que esta averiguação de nossa relação com a precariedade seja permanente, como um trabalho incansável, no percurso de toda uma existência.

Quando nós consideramos o plano da realidade o foco é colocado no cuidado, pois só podemos encontrar as melhores soluções para o nosso sofrimento no encontro com o outro. É aqui que precisamos zelar sempre pela saúde de nossos vínculos, para que sejam sempre, e cada vez mais, vínculos materiais de cooperação. Nós realmente precisamos muito uns dos outros. E se vamos ao encontro do outro é a partir de nossa vulnerabilidade. Com o outro habitamos o terreno do paradoxo em que a nossa força nasce de nossa fragilidade. Neste nível nós conferimos permanentemente a saúde de nossos vínculos, conferimos os modos como nos movimentamos em nossas relações de alteridade.

Quando consideramos o plano da possibilidade nós experimentamos uma abertura para as multiplicidades da realização da vida. A nossa existência é considerada em uma concepção de totalidade sempre em realização, nunca acabada e nem idealizada. Neste plano expressamos também uma forma de universalidade em que o elemento de transcendência se faz nesta condição de ruptura de fronteiras individuais em cada existência. O modo como o sujeito se posiciona frente ao mundo se faz em sua condição de invenção da vida a partir da diversidade e da multiplicidade. Qualquer posicionamento diante do mundo expressa uma condição de responsabilidade, isto é, um modo de realizar compromissos em busca de respostas para os problemas colocado pelo mundo nas condições da existência de cada sujeito.

Ao assumirmos este eixo em que se situa a relação entre o sofrimento e o cuidado, não negamos a dor do viver, não banalizamos o sofrimento, e sim, afirmamos a nossa condição de sermos sujeitos na história.

2. Francisco de Melo Franco: a sua vida e a sua obra.

Francisco de Melo Franco nasceu em Paracatu, Estado de Minas Gerais, no dia 17 de setembro de 1957. Ele faleceu no dia 22 de julho de

1822, aos 64 anos de idade, quando voltava em uma viagem marítima, vindo de Santos, indo para o Rio de Janeiro. Ele faleceu nas proximidades de Ubatuba, Estado de São Paulo.

Francisco de Melo Franco teve uma parte de sua formação acadêmica realizada no Seminário de São Joaquim, no Rio de Janeiro. Depois foi para Portugal e fez a sua formação em medicina, na Universidade de Coimbra.

Em 1781, sofreu a acusação de herege, foi condenado pelo Tribunal da Inquisição com a prescrição de uma pena de 4 anos de prisão, tendo cumprido apenas um ano. Em 1786 terminou o Curso de Medicina, se estabeleceu em Lisboa, ali exerceu a sua prática profissional com notável reputação. Foi nomeado médico da Real Câmara e se tornou sócio da Academia Real das Ciências de Lisboa. Voltou para o Brasil no ano de 1817 acompanhando a princesa Maria Leopoldina de Áustria e fixou residência no Rio de Janeiro.

As suas obras foram as seguintes:

- O reino da estupidez, uma obra de sátira, escrito em 1785 e publicado em 1819;
- Resposta ao Filósofo Solitário em abono da verdade - 1787;
- Resposta segunda ao Filósofo solitário por um amigo dos homens - 1787;
- Tratado da Educação Física dos meninos para uso da Nação Portuguesa - 1790;
- Medicina teológica, ou súplica humilde feita a todos os senhores confessores e diretores sobre o modo de proceder com os seus penitentes na emenda dos pecados, principalmente a lascívia, cólera e bebedice - 1794;
- Opúsculos sobre a vacina - 1812;
- Elementos de higiene ou ditames teoréticos e práticos para conservar a saúde e prolongar a vida - 1814;
- Ensaio sobre as febres - 1829;
- No ano em que esteve preso em Lisboa escreveu “Noites sem sono”, um livro de poemas. Certamente ele sofreu de muita insônia por se ver jogado em uma prisão por motivos que escapam a alguma racionalidade. Algo de irracional, neste momento, já lhe afeta no corpo.

Ao observarmos esta sua lista de publicações notamos como o movimento de seu pensamento transitou entre obras científicas, filosóficas, pedagógicas e literárias.

Quando Francisco de Melo Franco escreveu o livro de versos satíricos, “O reino da estupidez”, ele pretendeu criticar os movimentos de reação, dentro da Universidade, como oposição a reformas estabelecidas por Pombal bem como mostrar a recusa dos conservadores que não compactuavam com o ideário iluminista. Lembramos que enquanto Francisco de Melo Franco se envolvia em tantas atividades em Portugal, neste mesmo período, aqui em Minas Gerais, estava acontecendo o movimento de resistência denominado como “Inconfidência Mineira”, também com clara filiação ao ideário iluminista.

Mesmo sabendo que o livro “O reino da estupidez” fora redigido como um texto satírico, nós nos permitimos interpretar como no desenvolvimento de suas ideias ele se mostrava tão preocupado com os ataques feito sobre a razão, como sendo marcas de uma modalidade de guerra operada no território do pensamento. Nele a estupidez está descrita como sendo composta por três dimensões. Primeiro ele aponta a superstição. De acordo com o interesse em relacionar com aquelas categorias, por nós enumeradas, no quadro da ontologia, podemos entender o quanto um tratamento supersticioso retira dos cuidados com o corpo o recurso da ciência. Em segundo lugar descreve a raiva. Identificamos aí ressonâncias de sentido do ódio, em que o sujeito, estando tomado por este princípio prejudica a sua própria condição de convivência, afeta a sua relação com a política, enquanto parte da esfera da realidade. Vemos como o ódio afeta os nossos vínculos com o seu veneno. Por fim, há o componente do fanatismo, que se trata de algo que compromete seriamente o uso da razão. Há nesse nível um sujeito apegado a uma

condição dogmática, em seus modos fanáticos de se posicionar no mundo, e tem os seus efeitos prejudiciais no nível da possibilidade.

3. O desamparo e o abandono fundam a nossa existência

Considerando a amplitude da obra de Francisco de Melo Franco, e os limites de nosso texto, nós tecemos alguns pensamentos operando por meio de dois recortes. Em primeiro lugar nós nos interessamos pelo modo como Francisco de Melo Franco faz a introdução de seu livro “Elementos de higiene ou ditames teóricos e práticos para conservar a saúde e prolongar a vida”, publicado em 1814, conforme lemos na edição de 1823. Vamos observar os argumentos apresentados nos primeiros parágrafos de sua introdução desta obra:

Quando consideramos o homem fisicamente, apresenta-se-nos como o mais desgraçado na intensa escala de todos os entes sensitivos. Nasce desprovido de todas as armas ofensivas, e defensivas, que a bem fazeja Natureza distribuiu por todos os outros animais: sua pele nua anda exposta ao ardente calor do sol, e ao rigoroso frio do inverno, assim como a todas as intempéries da atmosfera; ao mesmo tempo que até as arvores concedeu a casca, que lhes serve de escudo contra tudo o que as pode ofender. A longa debilidade da sua infância-, o tropel de moléstias, que o persegue em todo o decurso da sua vida; a intemperança de seus apetites, e paixões; e por último as falhas de seu entendimento, e profunda ignorância, em que nasce, parece pôr esta ideia além de toda a dúvida” (Franco 1823: 1).

Toda esta descrição da nossa condição existencial coloca em evidência o nosso desamparo. O ser humano, sendo portador de tanta vulnerabilidade pode se colocar em superioridade diante de toda a natureza, diante de todas as outras formas de vida? Assim continuam os seus argumentos:

Nada do que vemos no homem, contemplado desta maneira, o põe acima dos outros animais. Em que se poderá comparar, no que toca às suas forças, com o intrépido, e forçoso leão? Que tem que ver com a ligeireza da lebre? Com a robusta corpulência do elefante? Com a destreza do macaco? (Franco 1823: 1).

De acordo com o seu pensamento, para o homem se fazer presente na natureza, em situações de conflito, ele se encontra completamente desarmado. Assim o autor afirma:

Observamos além disto, que cada um dos animais foi dotado de seu particular instinto; e que a sábia Natureza olhou por todos eles, dando-lhes armas próprias segundo as suas diferentes, e particulares necessidades. Só o homem nasce inerte, falto de tudo, e ignorando tudo. Nada sabe, e nada pode sem tal ou qual educação; pois é preciso ensiná-lo a viver, a falar, e ainda mais que tudo a pensar bem, o que é sempre obra de muita dificuldade (Franco 1823: 1).

Mas a natureza, em sua ação sábia de criação, deu ao ser humano um complemento que o coloca em condições dele mesmo buscar os seus recursos. Vejamos como o autor argumenta:

Quando pois comparamos este com aqueles sem passar da superfície, acode a tentação de reputarmos a Natureza por nossa madrasta. Ela porém, que é em tudo ilimitadamente sábia, guarda em tudo equilíbrio: e o que nos parece desfavorável e mau, só o é, porque não podemos seguir a série infinita dos anéis, que formam a imensa cadeia, que liga com majestosa simplicidade todas as suas criaturas. Para ressarcir portanto a espécie humana dos dotes físicos, que tão liberalmente repartiu por todos os outros animais, deu-lhe como privilégio exclusivo o lume da razão; por meio da qual vem a ser, sem embargo da sua fraqueza, o primeiro ente na vasta extensão do nosso globo: pois se nenhum animal nasce tão fraco como o homem; nenhum chega a ser tão poderoso. Qual ao nascer deixa de ter mais instinto, e faculdades melhor desenvolvidas, do que tem uma criança? Qual porém pôde adquirir, como o homem, este alto grau de inteligência, e de habilidade, com que sabe fazer-se

senhor de tudo? Os brutos, quando saem ao mundo, quase que parecem tão instruídos, como seus pais: o homem porém na sua origem necessitado de tudo é como um perfeito estúpido; mas o instinto dos primeiros é estacionário; a ciência do segundo aumenta-se diariamente, e eleva-se às mais sublimes verdades. O círculo moral (por assim dizer) daqueles é limitado; mas este pôde abalar-se às mais admiráveis virtudes, ou precipitar-se no abismo das mais hediondas maldades. Só este corre todos os extremos; e por isso vem a ser ou o mais sublime, ou o mais abjeto ente, que sai das mãos da Natureza. Esta incompreensível excelência do homem procede, do desenvolvimento da sua reta razão; o que jamais se poderá conseguir, sem que haja uma bem dirigida educação; que sempre é filha da civilização, e a civilização o é da Sociedade. Logo o homem por isso mesmo que nasce tão imbecil, tão fraco, e tão dependente de todos por largo tempo, e obrigado a cumprir com os altos destinos, para que foi criado, é animal sociável, e só em sociedade pode ser perfeito: e como a Natureza tende sempre à perfeição das suas obras, que todas são grandes em si; fica evidente a verdade desta asserção. Embora filósofos, aliás abalizados, tenham com brilhantes sofismas pretendido provar o contrário. A Natureza é sempre simples, e uniforme nas suas obras; e sendo infinitamente sabia não pôde jamais querer, que se consigam fins designados por meios contraditórios! (Franco 1823: 2-3).

Em toda esta descrição da fragilidade humana, Francisco de Melo Franco nos mostra que o ponto de partida, para a realização de um processo educacional, tendo em vista praticar a higiene como cuidado e preservação da vida, está justamente em considerar com clareza que existe uma vulnerabilidade em nós para a qual não existe remédio. Há uma diferença entre a nossa condição existencial marcada pela extrema fragilidade, com a qual nascemos, e os modos de adoecimento para os quais podemos buscar os cuidados com a correta prática da higiene e com os recursos da ciência para a fabricação dos remédios enquanto recursos no enfrentamento das enfermidades.

4. A medicina teológica

Este livro, publicado em 1794, pelo seu título demonstra o tom de respeito que o autor tem pela confissão, que em sua expressão particular de uma prática de escuta do outro, se apresenta como recurso de cura e saúde. Ao mesmo tempo ele dá o salto para uma concepção geral, pois concebe o ser humano em sua totalidade e o coloca em uma relação com a transcendência, enquanto condição de virtude. O autor tem uma noção clara de que é preciso dotar o sofrimento de virtude. Há desse modo, a constituição de um campo de pensamento em que interpreta a presença do sujeito na história, com uma abordagem da tensão estabelecida entre determinação e liberdade. E é neste mesmo terreno que identificamos um vasto material, necessário para o trato do sofrimento, em que com realismo, vasculha os indícios de uma economia dos afetos, em funcionamento na dinâmica do que em sua época era nomeado como erros, ou na versão religiosa, é nomeado como pecado. A busca da virtude comparece aqui, neste campo dinâmico dos afetos, como a força compensatório, suficientemente forte para o sujeito se abrir a uma disposição de mudança. Podemos falar de uma economia dos afetos porque o sujeito opera no regime das trocas: abandona um comportamento nocivo para a sua saúde em troca de uma vida reinvestida da graça, o que lhe dá a virtude.

O título de seu livro, ao colocar lado a lado, “medicina teológica” ou “súplica humilde” mostra o quanto o seu modo mineiro, se faz em uma forma de extrema modéstia, ao mesmo tempo, que não abre mão de sua responsabilidade em colocar a disposição de uma causa o domínio de um saber científico que pode melhorar a condição do viver humano. O título nos faz reconhecer como um zelo pela recusa da arrogância se mesclar

com o seu gesto de sugerir aos padres confessores a necessidade de contar também com os saberes da ciência além dos saberes da teologia.

No primeiro recorte desta obra transcrevo o primeiro parágrafo:

Naqueles momentos felices em que o Pai das luzes aviva nos corações dos homens um afeto íntimo de piedade, para conhecerem primeiro suas misericórdias, e depois a grandeza das iniquidades com que nós todos os mortais o havemos ofendido, ou por miséria ou por malícia; nestes momentos é que lançando eu uma vista de olhos sobre mim e sobre o universo inteiro, comecei a filosofar sobre a ruína e estrago, que geralmente em todos os estados faziam os três pecados, uma o da lascívia, outro o da cólera e o terceiro do da bebedice (Franco 1994: 3).

Neste recorte, queremos colocar lado a lado, as nomeações operadas para os riscos postos diante da razão, como foi nomeado no livro “O reino da estupidez”, e que com este novo livro, ocorre também nos modos de nomear o pecado. Se na outra obra o foco estava colocado sobre a ameaça sofrida pela condição racional do homem, aqui o foco está colocado, sobre a condição de seus vínculos, portanto, ressaltamos que se trata de uma relação do sujeito com a alteridade. Aqui podemos dizer que, se o pecado nos prejudica, é porque gera uma enfermidade em nossa condição de vinculação. Ele sabe que o enfraquecimento dos vínculos coopera para o agravamento da vulnerabilidade de cada indivíduo. O fato do sujeito não poder estar em presença do outro, não poder cooperar com o outro, lhe resulta como um prejuízo para o desenvolvimento de sua vida.

O autor mostra que uma “filosofia sobre a ruína e estrago”, em seu movimento próprio de pensar, distingue as três dimensões daquilo que vêm a compor como sendo uma matéria do pecado. Em nossos interesses de afirmação do eixo “sofrimento-cuidado”, que nos faz relacionar esta abordagem com o quadro das categorias modais da existência, nós

reconhecemos como a “lascívia” coloca o sujeito refém de suas pulsões. Aqui o sujeito se vê prejudicado no plano da necessidade, no modo como ele se vincula com o seu próprio corpo. Nós reconhecemos na “cólera” um sujeito tomado pelo princípio do ódio, enquanto dinâmica de afetos, e perdido na razão, enquanto colocado sobre o domínio da raiva. Aqui, a saúde dos seus vínculos está comprometida no plano da realidade, quanto aos modos de confeccionar os laços mais saudáveis para garantir os melhores modos de convivência com o outro. Quanto ao terceiro componente do pecado, aqui nomeado como “bebedice”, nós vemos como a embriaguez, como o vício do alcoolismo, retira do sujeito a sua melhor condição para fazer o correto uso da razão, e assim, estabelecer o bom governo de seu fazer para o mundo. Um sujeito tomado por uma “bebedice” não pode entrar em relação de composição com o outro, por meio do qual marcará a sua presença no mundo deixando nele uma obra capaz de ultrapassar a sua existência datada historicamente.

Após a nomeação dos males que cooperam para o adoecimento humano o autor reconhece a confissão como um remédio. Assim ele nos afirma:

Este pensamento excitou em meu espírito um desejo de remédio a tantos males, e a Confissão foi o que logo se ofereceu como um entre todos o mais proporcionado e eficaz; porque, descobrindo-se nela as chagas todas do coração humano, facilmente são conhecidas e podem ser inteiramente curadas pelos médicos, que as observam e examinam em segredo (Franco 1994: 4).

Há aqui um reconhecimento de que a condição de eficácia para o tratamento de uma situação de sofrimento implica em um delicadeza no trato, um respeito imenso pelo outro, e o zelo pelo estabelecimento de um ambiente de confiança.

As articulações entre os saberes do confessor com os saberes advindos da ciência da medicina se faz em uma perspectiva de cooperação, de soma nos cuidados.

Depois do uso dos remédios físicos, tirados somente da medicina, me empenhei em inculcar os que se podem chamar teológicos, por serem prescritos na Escritura Santa. E costumam servir de matéria às penitências. Chamei a todos *dietética sagrada*, e fiz ver como podiam ser praticados com mais fruto dos penitentes e conformidade ao espírito da santa Igreja católica (Franco 1994: 6).

Este sentido de ênfase sobre a necessidade de uma composição de saberes em regime de cooperação acentua o valor da confissão em bases racionais com a consistência imposta por uma condição de acolhimento, de cuidado, de delicadeza, de zelo, diante do sofrimento do outro.

Isto feito, acabo minha obra com uma exortação a todos os penitentes sobre a utilidade da Confissão, e suplico aos senhores ministros do tribunal da penitência, queiram tratar por este modo a nós outros pecadores, conduzindo-nos por um caminho seguro e racional, livre daqueles perigos da ilusão, em que aos confessores e penitentes têm metido tantos escritores, despidos das ciências físicas, e mesmo muito pouco críticos nas teológicas que tudo querem atribuir à violência do demônio e nada às enfermidades da natureza humana (Franco 1994: 6-7).

As dimensões do cuidado colocadas em evidência no modo de acolher e curar o sofrimento do outro se apresentam por meio dos modos de sua nomeação em uma multiplicidade de figuras, em que a síntese está colocada na eficácia da cura. O autor abre o capítulo um com os seguintes dizeres:

Quatro são os ofícios que dizem os teólogos exercita um confessor no sacramento da Penitência, que são: o de pai, de juiz, de doutor e de médico. Estes ofícios são distinguidos por todos os moralistas, na intenção de que os confessores por todos os modos procurem a salvação de seus confessados; porém, bastava que neles se reconhecesse o ofício de médico para os obrigar a desempenhar todos os demais: por que na qualidade não estão incluídos os ofícios de doutor, de pai e de juiz naquela mesma extensão que até agora se há admitido?

Os aspectos relacionados com o zelo e com uma abordagem concebida enquanto totalidade aparecem nos seguintes dizeres:

Ora este nome é o de médico porque se médico quer dizer um sujeito que examina seu enfermo com cuidado, combina com atenção as circunstâncias da culpa, julga da sua causa com inteireza, ensina com brandura tudo quanto o penitente deve fazer para evitar seus pecados, prescreve os remédios necessários para os curar, e mesmo procurar com afeto estes remédios – e eis aqui exercitado com o ofício de médico também o de juiz, de doutor e de pai.

Um grande zelo, como também uma apurada delicadeza de trato aparece no seguinte recorte:

Eu não pretendo confundir estes ofícios: antes desejava que os senhores confessores nas funções de seu ministério se revestissem sempre de ternura de um pai que, cuidadoso da salvação de seus filhos, lhes manifestassem tanta piedade, que todos entendessem os queriam ver santos não só no espírito, mas também na carne (Franco 1994: 10).

O capítulo IV o autor apresenta de um modo enfático um campo de saber, a começar pela explicitação do título: “Basta que os senhores confessores saibam a neurologia”. Neste capítulo faço o primeiro recorte:

Mas, para que o confessor conheça o homem fisicamente e moralmente, qual é a ciência que em compêndio o dispõe e facilita? Não é outra mais que a ciência dos nervos, ou instrumentos com que a alma e o corpo se movem reciprocamente. A neurologia, pois, é a ciência física da qual eu digo que o confessor deve possuir uma teoria suficiente, ou que para a saber manejar não é preciso que saiba tudo quanto entra na vasta circunspeção desta ciência. Basta que tenha algum conhecimento da natureza dos nervos, de sua estrutura, de sua disposição, seus usos e sua simpatia porque, tendo-se destes pontos alguma inteligência, que fenômenos poderão apresentar as paixões humanas, principalmente a da lascívia, cólera e bebedice, que não possam depois ser conhecidos pelos senhores confessores e por eles mesmos remediados? (Franco 1994: 31).

Toda esta abordagem quanto aos modos tão delicados e tão zelosos postos para o exercício da cura aparece com uma abordagem que advém de uma concepção moderna de ciência.

Para agora se saber quais sejam os seus usos, basta que preceda uma ideia preliminar de que estes nervos têm um fluido sutil que, nutrindo-se e umedecendo-os, servem de instrumento por cujo meio eles executam suas funções. Depois, quando se sabe comunicam o sentimento e o movimento a todo o corpo, fica o seu uso conhecido e não é preciso recorrermos a experiências e raciocínios para provarmos um fato que ninguém rejeita (Franco 1994: 32).

Outro recorte reforça esta abordagem de uma concepção moderna, enquanto prática científica, ao colocar a ênfase no movimento:

Não há outra razão do que a que se tira da simpatia: toda a simpatia supõe um sentimento e movimento, que se produzem pela mediação dos nervos (Franco 1994: 33).

Hoje, com os saberes de que dispomos, ao recorrermos a um conhecimento científico advindo com a experiência da Psicanálise, nós notamos o modo como a dinâmica dos afetos acontece em uma economia pulsional. O título do

capítulo XVII está assim nomeado: “Não há mais perfeição nem também maior merecimento na luta da concupiscência do que há de perfeição e merecimento no exercício pacífico das virtudes”. O autor recorre ao texto bíblico, faz uso das Cartas de Paulo, e explora esta dimensão da virtude diante da miséria humana.

Conclusões

Para concluir o nosso percurso de reflexão nós queremos explorar as dimensões ética, política e estética, a partir dos versos de Eduardo Galeano:

A Igreja diz: o corpo é uma culpa.

A ciência diz: o corpo é uma máquina.

A publicidade diz: o corpo é um negócio.

O corpo diz: Eu sou uma festa (Galeano 1993: 138).

A dimensão da “festa”, aqui colocada como um recurso do próprio corpo, faz com que a dimensão estética assuma o princípio de governo em todo este esforço por uma escultura de nós mesmos a se realizar a partir de nossas fragilidades. Quando Eduardo Galeano, em sua expressão poética, nomeia as instituições, pelo apelo ao papel da Igreja, da ciência e da publicidade, ele os submete todos ao movimento próprio do corpo. Pois, se podemos aqui formular uma pergunta, ao modo como fez Espinosa, “o que pode o corpo?”, nós formulamos: “O que pede o corpo?” E assim podemos responder: o corpo pede festa!

Referências

Franco, Francisco de Melo. 1823. *Elementos de Higiene ou Ditames Teoréticos, e práticos para conservar a saúde, prolongar a vida*. Lisboa: Tipografia da Academia.

Franco, Francisco de Melo. 1994. *Medicina Teológica*. São Paulo: Editora Giordano.

Galeano, Eduardo. 1993. *Las palabras andantes*. Montevideo: Ediciones del Chanchito.

Filosofia das emoções e saúde: uma análise introdutória da estrutura afetiva da pandemia da Covid-19

*Flavio Williges **

1. Introdução

Ao menos desde março de 2019 vivemos um estágio temporal e experiencial particular que tem sido chamado de “a crise da Covid-19” ou simplesmente pandemia da Covid-19. Trata-se de uma experiência temporal e experiencial particular, pois, dentre outras questões, práticas corriqueiras como tomar um táxi, comprar comida, viajar para outros países, e muitas outras ações passaram a exigir cuidados especiais ou foram simplesmente proibidas. Essas mudanças na experiência ordinária revelam, quando examinadas de modo mais próximo, não apenas um sentido de incômodo ou inconveniência, como se algo de nossa rotina tivesse sido simplesmente deslocado. Por trás dessas pequenas alterações de superfície camadas mais profundas também foram significativamente alteradas. Chamarei essas camadas mais profundas de “estruturas” da experiência pandêmica.

As estruturas da experiência pandêmica têm sido objeto de análise de diferentes perspectivas pela filosofia. As análises mais comuns centram-se no debate moral nos campos da ética normativa e bioética (Kramer; Brown; Piroška 2020:1114-1118; Azevedo et al 2020), da biopolítica

* Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (1995), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria em convênio com a USP (1998), Doutor em Filosofia pela UFRGS (2009) e Estágio Pós-Doutoral na University of California em Davis, USA (2017-2018) com bolsa de Estágio de Pós-Doutorado da Capes Processo: POS-DOC 88881.119129/2016-01. Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. Tem interesse em epistemologia, ceticismo, ética normativa (ética do cuidado, ética das virtudes), psicologia moral, filosofia das emoções. E-mail de contato: flavio.williges@ufsm.br

(Guedes 2020: 2-9), das perspectivas de gênero (Hay 2020: 7-12) e da fenomenologia das enfermidades (Carel 2020: 87-88). Na fenomenologia tem sido discutido, de modo mais evidente, em função das medidas de isolamento social, a virtualização da experiência, que promoveu mudanças na *interação corporificada* resultante das medidas de isolamento e distanciamento social, em alguns casos caracterizados simplesmente por medidas de contenção e noutros, como na enfermidade, por medidas que introduzem experiências particulares da própria enfermidade e do luto. Na filosofia política, particularmente nas perspectivas da teoria social crítica e da feminista, também podemos mencionar fatores contextuais ou situacionais, como desigualdades econômicas, de gênero e raça, que introduzem experiências muito distintas da pandemia. Apenas para citar um exemplo ilustrativo, o caráter contraditório das perspectivas de ricos e pobres diante das medidas de controle da proliferação do vírus: enquanto ricos criticavam pessoas que saíam de suas casas e lotavam trens, pobres, em boa medida trabalhadores negros de baixa renda, se viam expostos ao risco de contaminação para trabalhar nas casas, prédios e empreendimentos de famílias abastadas, uma vez que sua renda depende da labuta diária. As rotinas de trabalho em *home office*, que geram exigências muito diferente para homens e mulheres em virtude das desigualdades de gênero, também tem sido exploradas como parte de estruturas subjacentes às diferentes experiências da pandemia. Dentro desse quadro analítico geral, chama a atenção que aspectos emocionais e afetivos da covid-19, de grande importância para a compreensão da pandemia e mesmo dos impactos morais e existenciais que ela coloca não tenham recebido tanta atenção da pesquisa filosófica. Como forma de contribuir para remediar essa carência, esse capítulo oferece um mapeamento introdutório das estruturas afetivas básicas da experiência

pandêmica à luz da filosofia das emoções. Centrarei a análise em dois estados afetivos particulares: as emoções e os sentimentos psíquicos.

O capítulo está dividido em três seções. Na primeira seção, eu faço uma caracterização geral das mudanças introduzidas pela pandemia e do tipo de emoções e sentimentos que tendem a aparecer em cada um dos diferentes estágios da experiência pandêmica. No segundo capítulo, eu caracterizo impactos cognitivos e morais das emoções, especialmente nos estágios iniciais da pandemia. No terceiro capítulo, eu destaco o papel dos sentimentos psíquicos, que afloraram nos estágios intermediários da experiência pandêmica.

2. Emoções e os diferentes estágios da pandemia da Covid-19

O estudo das emoções e saúde tem uma longa história. As primeiras investigações centraram-se na influência de reações fisiológicas, como o estresse, a eventos externos ameaçadores. Outras tradições de investigação subsequentes procuraram explorar a influência de emoções negativas na habilidade do corpo combater infecções. E mais recentemente, as emoções têm sido abordadas em relação à saúde como causas de estados saudáveis, seu resultado ou, ainda, como indicadores do estado de saúde (Diefenbach et al, 2010: 645). O campo mais fundamental de abordagem da relação das emoções com a saúde tem sido o papel de estados afetivos em resposta às doenças e decisões em saúde, especialmente comportamentos de medo com potencial de intervir no sucesso de tratamentos.

No caso da pandemia da Covid-19, uma abordagem da relação das emoções com a saúde focada apenas no risco de contrair a infecção e perspectivas de tratamento aparece como demasiado restrita, pois a pandemia surgiu com características particulares que ultrapassam o risco de ser contaminado, de adoecer. Outros processos cognitivos e afetivos de

configuração mais ampla também foram significativos, incluindo aí o próprio advento de um vírus desconhecido e as medidas subsequentes de controle. Nesse sentido, a experiência afetiva da pandemia não pode ser pensada apenas em relação ao medo que o vírus coloca para a saúde física, o corpo biológico, embora o risco de morte pela infecção provocada pelo vírus esteja entre suas características principais. Ao lado do corpo biológico, a dimensão da restrição do contato social e seu impacto em estados emocionais e no equilíbrio psíquico também são aspectos relevantes. Um terceiro componente da pandemia com significado afetivo potencial foi a ausência de conhecimento consolidado sobre o vírus. Enquanto o stress e estados de alerta disparados pelo enfrentamento de doenças comuns são estados que podem ser controlados por aporte cognitivo, como aconselhamento médico nos tratamentos, a pandemia se caracterizou por apresentar uma situação de desconhecimento generalizado sobre o tipo de comprometimento da saúde em virtude da infecção, medidas de proteção e controle da disseminação. Muitos autores caracterizaram a pandemia, nesse aspecto, como uma *infodemia*, justamente pela pobreza de informações capazes de alimentar processos de decisão seguros, e por ter disparado especulações, notícias falsas e teorias conspiratórias veiculadas, tanto em relação à gênese do vírus, quanto, mais recentemente, em relação à segurança das diferentes vacinas desenvolvidas (Fiocruz 2020). Tudo isso tem dificultado uma percepção mais clara do papel das emoções na pandemia e de sua relação com a saúde, uma vez que respostas emocionais outrora apropriadas, particularmente aquelas informadas cognitivamente, tendem a ocorrer de maneira desregulada, gerando riscos de comprometimento da saúde psíquica durante a pandemia. Proponho a seguir um modelo de compreensão das respostas emocionais a partir dos estágios de evolução da crise da covid-19, observando que as respostas emocionais são

complexas e envolvem desde emoções mais básicas (como medo e tristeza) até emoções com forte teor cognitivo (como a culpa, o arrependimento) ou emoções morais, consoante a dimensão de análise assumida. Esses estágios devem ser pensados como estágios característicos das reações afetivas a fenômenos extremos como desastres e eventos de grande risco como a pandemia. O modelo a seguir foi adaptado do *Manual de Treinamento* adotado pelo Serviço de Saúde Mental Americano (Dewolfe, 2000). Usualmente desastres e experiências traumáticas como a pandemia são experimentados em termos afetivos numa estrutura compreendida em 6 fases que podem ser caracterizadas nos seguintes termos:

Fase 1 - *pré-desastre*, é caracterizada por medo e incerteza. As reações específicas que uma comunidade experimenta dependem do tipo de desastre. Desastres com nenhum alerta podem causar sentimentos de vulnerabilidade e falta de segurança; medos do futuro, tragédias imprevisíveis e um sentido de perda de controle ou perda da habilidade de proteger a si mesmo e a sua família. Por outro lado, desastres com alerta podem causar culpa, ou auto-culpabilização por falhas em manter-se alerta frente aos perigos. A fase pré-desastre pode ser curta, com duração de algumas horas, ou mesmo minutos, tal como durante um ataque terrorista, ou pode ser longa, de vários meses, tal como a duração de uma estação de furacões. A fase pré-pandemia pode ser estabelecida de janeiro a meados de março, tendo sido caracterizada por processos de natureza emocional de baixa intensidade e forte atividade cognitiva, como a curiosidade intelectual em torno do vírus, descrença quanto à sua real existência e circulação mundial, negacionismo quanto às medidas de contenção do vírus e teorias da conspiração em torno da criação de um vírus com finalidades econômicas ou de reposicionamento geopolítico.

Fase 2 - *a fase do impacto*, é caracterizada por uma série de reações emocionais intensas. Como na fase pré-desastre, as reações específicas

dependem do tipo de desastre que está ocorrendo. Desastres lentos, de baixa ameaça, tem efeitos psicológicos que são diferentes daqueles desastres rápidos e de alta periculosidade. Como consequência, essas reações podem do choque ao pânico extremo. A fase de impacto da pandemia ocorreu no início de março. Essa experiência foi caracterizada em termos emocionais pela percepção de mudanças de rotina, perturbações no sono, desorientação e principalmente muito medo.

Fase 3 – *a fase heróica*, é caracterizada por um alto nível de atividade com um baixo nível de produtividade. Durante a essa fase, há um sentido de altruísmo, e muitos membros da comunidade exibem comportamento de resgate induzido por adrenalina. Na pandemia, essa fase foi marcada pela forte ativação de emoções morais de compaixão e empatia, especialmente com relação a pessoas idosas, que receberam ajudas de vizinhos para compras no supermercado, bem como ações altruístas, de doação de recursos e bens a empresas e pessoas, de alimentos a materiais para criação de infra-estrutura de combate à pandemia.

Fase 4 – *a fase da lua de mel* é caracterizada por uma mudança dramática na emoção. Durante a fase da lua de mel, os laços comunitários se estreitam. Existe otimismo que tudo retornará ao normal rapidamente. No caso da pandemia, esse estágio se deu através da consolidação de projetos de cooperação para desenvolvimento de vacinas entre países e laboratórios, assim como um certo otimismo que a pandemia poderia se encerrar passada a primeira onda de infecção. Os estados afetivos aqui são de ressignificação, com forte presença de respostas realistas, focando em estratégias de organização e reconstrução.

Fase 5 – *a fase da desilusão*, é um contraste claro com a fase da lua de mel. Durante o período de desilusão, as comunidades e indivíduos percebem os limites da assistência. O otimismo torna-se desânimo e o estresse tende a aumentar, gerando reações negativas, como exaustão

física ou uso de substâncias de controle psicoafetivo para lidar com os custos da pandemia. A distância crescente entre a necessidade e a assistência conduz a sentimentos de abandono. A fase da desilusão pode durar de meses a anos. No caso da pandemia, os sentimentos mais profundos de depressão e desilusão em relação à pandemia ocorreram de maio em diante, quando se percebeu que a duração seria longa e os estragos econômicos, na saúde mental e no trabalho tenderiam a persistir.

Fase 6 - *a fase da reconstrução* é caracterizada por um sentimento geral de redescoberta. Indivíduos e comunidades começam a assumir responsabilidade por reconstruir suas vidas e as pessoas ajustam a um novo “normal”, embora continuem a lamentar suas perdas. A fase de reconstrução frequentemente começa ao redor do aniversário do desastre e pode continuar por algum tempo. Nessa fase é comum respostas emocionais de maior euforia e esperança com o futuro.

Esse texto está sendo elaborado na fase de aniversário da pandemia. Em fevereiro de 2020, passamos a receber as primeiras notícias da pandemia. Em fevereiro de 2021, algumas partes do mundo já experimentam um alívio em relação à ameaça do vírus, mas outras partes veem o número de casos de Covid-19 aumentando, com o surgimento de novas cepas e o risco das vacinas existentes não serem capazes de garantir a imunização para as novas variantes do vírus. Aqui se percebe que o estágio de reconstrução não se consolidou de maneira linear em diferentes partes do globo, embora o início do processo de imunização prometa alguma esperança. Os estágios finais são estágios voltados ao futuro, mas também de luto e pesar, particularmente para aquelas famílias que perderam familiares ou que venceram a doença, mas carregam sequelas que exigem tratamento continuado.

Na análise que desenvolverei aqui, a estrutura afetiva da Covid-19 será examinada em dois grupos de estágios preliminares: as fases iniciais

e intermediárias, particularmente a experiência de medo provocada pela descoberta do vírus nas primeiras fases da pandemia e a experiência de exaustão emocional associadas com as restrições de interação com outras pessoas durante o *lockdown* recomendado por governos em diversas partes do mundo. Qual o significado das respostas afetivas das emoções despertadas no período inicial e intermediário?

3. O significado cognitivo e moral das emoções na pandemia da Covid-19

Diferentes estudos têm revelado que não só profissionais de saúde, mas também pessoas comuns sentiram emoções como medo e ansiedade, mesmo em grupos com baixo risco de infecção viral (Montemurro 2020: 23-24)¹. De modo mais amplo, especialmente nos estágios intermediários da pandemia, tornaram-se manifestos o que chamarei, seguindo Michael Stocker, de “sentimentos psíquicos” como a inquietação, irritabilidade e sentimentos intensos de preocupação com aqueles próximos de nós em situações de risco ou isolados (Stocker 1983). Diferente das emoções, que são episódicas, os sentimentos psíquicos tendem a permanecer por períodos mais longos e podem, inclusive, interferir no tipo de emoções particulares que sentimos. Em termos gerais, eles podem ser compreendidos a partir da vivacidade e excitação especial que manifestamos ao buscar nossos desejos ou na qualidade nebulosa e apatia que faz muitas vidas parecerem sombrias (Stocker 1996: 52). Nesse sentido, podemos caracterizá-los como condições emocionais de fundo

¹ Editores de um Research Topic na revista *Frontiers of Psychology* reportaram que mais da metade dos participantes de um estudo “show general concerns about the pandemic or that family members might be infected. Many more people, such as family members from the people contracted with the virus are more directly exposed to the COVID-19, and easily develop stressful mental response. Most of them showed mental problems in the initial stage of the pandemic, such as helplessness, anxiety, and adaptation disorder. At the middle stage, they showed symptoms such as panic disorder, depression, sleep disorders, obsessive-compulsive thinking and behavior, and empathy fatigue. Due to the long-term exposure in the middle stage to depressed environment, they showed a range of serious negative emotions, such as a prolonged grief disorder, post-traumatic stress disorder and even suicidal ideation” (Wang et. al. 2020).

com qualidades fenomenais que colorem todo o campo da experiência humana. Nós reservamos um lugar para esses sentimentos na linguagem ordinária quando descrevemos a nós mesmos através de expressões como “cheios de energia e vivacidade”, “apático” ou “indiferente”, “preocupado”. Esses sentimentos não foram comuns no início da pandemia, pois nas fases iniciais as emoções mais comumente experimentadas são de medo e ansiedade, em alguns casos, medo extremado, como algumas formas de pânico. Um certo grau de medo, um certo grau de ansiedade e preocupação (care) tiveram um papel importante nos estágios iniciais, servindo para ativar nosso sistema de alerta diante dos riscos que a epidemia coloca para a preservação de nossas próprias vidas e de nossos familiares. Essas emoções presentes nos estágios iniciais cumprem uma tarefa importante, nesse sentido, pois capacitam as pessoas a perceberem a *ameaças e buscar precauções*, aspectos que, sem elas, não seríamos capazes de enxergar e avaliar. Um aspecto importante da estrutura afetiva da pandemia foi revelar, nesse sentido, a função cognitiva das emoções. Na tradição filosófica, emoções são mais frequentemente lembradas como fontes de distorção da realidade, especialmente de realidades morais. Filósofos morais historicamente mostraram-se atentos para as distorções que “paixões intensas” como a raiva e o ódio promovem no discernimento moral, como ocorre quando não conseguimos notar qualidades evidentes de nossos desafetos ou nos entregando a escolhas erradas, como decorre da ilusão do falso amor. Tradicionalmente admitiu-se que que somente processos racionais independentes, reflexivos, seriam capazes de revelar qualidades morais e outras particularidades como a presença de risco e ameaças no ambiente. A visão de um caráter cognitivamente (moral ou fático) desorientador das emoções foi comum em boa parte do pensamento ocidental. Sabemos hoje, graças ao estudo de neurocientistas como Antônio Damásio e Joseph Ledoux que as emoções desempenham

importantes funções nos processos cognitivos, de tal maneira que danos nas estruturas emocionais do cérebro afetam processos rápidos, de baixo custo cognitivo, como realizar decisões rotineiras. Por exemplo: processos reflexivos podem ser excelentes para levantar argumentos a favor ou contra os custos pessoais de ficar em casa durante a pandemia, mas não saberíamos decidir se é melhor ficar ou sair de casa se não contássemos com a filtragem informacional promovida pelas emoções. Pesa fortemente nesse tipo de decisão a seleção de alternativas promovidos pela memória emocional de longo-prazo e memórias operativas que nos ajudam a coordenar ações com valores diversos e o significado que damos às nossas vidas. Essa base emocional funciona como um guia e uma preparação automática para nossas escolhas racionais. Como disse Daniel Goleman, o psicólogo que popularizou a relevância do estudo emoções, “são as nossas emoções que nos orientam quando diante de um impasse e quando temos de tomar providências importantes demais para que sejam deixadas a cargo unicamente do intelecto- em situações de perigo, na experimentação da dor causada por uma perda, na necessidade de não perder a perspectiva apesar dos percalços” (Goleman, 2012, p. 30). Uma forma de colocar esse ponto consiste em dizer que as emoções direcionam nossa atenção a objetos e eventos com significado potencial ou importância para nós. Foi isso que ocorreu, em boa medida, nos estágios iniciais da pandemia. O medo e a ansiedade funcionaram como interrupções de curto prazo de nossa vida mental, direcionando nossa atenção para os riscos e ameaças colocadas pela pandemia. É por desempenharem com acuridade essa função de detecção de riscos que cientistas como McEwen (2007) sustentam que o medo e o estresse como respostas às doenças infecciosas são adaptativos e uma reação esperada de proteção. Um primeiro e importante componente da estrutura emocional da pandemia pode ser

assinalado aqui através das emoções como o medo e ansiedade como sendo o papel cognitivo e de preparação para enfrentamento da infecção.

Além do papel cognitivo, de percepção da ameaça do vírus, um segundo e importante significado das emoções nos estágios iniciais da pandemia foi o insight ou percepção moral. Tem sido argumentado (Sherman 2013) que as emoções são “disposições ou sensibilidades que nos ajudam a reconhecer ou rastrear características salientes de nossos ambientes. [...] Elas são modos de percepção moral”. Uma forma fácil de perceber esse aspecto consiste em notar que a pessoa empática é mais apta a perceber as necessidades de outras pessoas à sua volta do que a pessoa que não é. Como diz Sherman, “um pai empático pode detectar, no jeito amuado de uma criança, tristeza por algum desapontamento. A piedade pode inclinar alguém a ver o deficiente pedindo esmolas no semáforo com um uniforme do exército como mais uma triste vítima da guerra e não como mais um incômodo num dia atarefado”. No caso da pandemia, as emoções da compaixão, piedade e empatia foram importantes para notar, por exemplo, a dor de famílias que tiveram perdas, ajudar com doações e serviços às vítimas e cooperar (ficando em casa, seguindo orientações de saúde) na redução do drama pessoal de médicos e enfermeiros obrigados a trabalhar com recursos escassos e expostos ao risco constante de contaminação no exercício de suas profissões. Todas essas emoções (compaixão, piedade, empatia) cumpriram uma tarefa importante de capacitar as pessoas a perceberem os *contornos morais* da crise da Covid-19, aspectos que, sem elas, não seríamos capazes de perceber e responder de um ponto de vista moral. É claro que outros estados psicológicos também podem levar até esse objetivo. As emoções não são a única maneira de chegarmos a juízos morais adequados e às ações virtuosas correspondentes. A diferença moral que elas fazem, além de nos sintonizar com as necessidades dos outros, é permitir o surgimento de modos de ver

envolventes, intensos, que são fundamentais para o envolvimento prático no mundo. As emoções não são, nesse sentido, meros alarmes que disparam diante de situações que exigem uma resposta moral. Diferentes filósofos têm sustentado que um tipo de apreensão engajada dos fatos morais está ligado às emoções. Prinz argumentou que a presença de sentimentos negativos fortes em relação ao ato de matar é suficiente à compreensão do caráter moralmente errado do ato de matar (2006). Little (1995) também argumentou que o engajamento afetivo é fundamental para fazer juízos morais adequados. Como disse Little, a diferença entre alguém que percebe a dor envolvida na tortura e alguém que vê o *mal* da tortura é que a última pessoa conseguiu ver a dor como uma razão para não torturar, para entender a tortura como merecendo repúdio ou desprezo (Little 1995: 126). Os juízos morais são assim crenças emocionalmente carregadas. Por isso, as violações morais despertam sentimentos intensos tanto nos espectadores, quanto no próprio autor. Foi esse sentido intenso de auxílio e de necessidade de responder de algum modo às demandas morais colocadas pela pandemia que emoções como a empatia e compaixão também despertaram nos estados iniciais da pandemia.

4. A contribuição cognitiva dos sentimentos psíquicos na pandemia

Nas seções anteriores, procurei mostrar que emoções desempenharam um papel importante como instrumentos úteis para a apreensão de ameaças ambientais e também na percepção moral em relação às necessidades de pessoas no contexto da pandemia. Como forma de oferecer uma apreensão mais completa da estrutura afetiva da pandemia convém também examinar a presença de sentimentos psíquicos nesse contexto. Os sentimentos psíquicos diferem de emoções e humores. Usualmente emoções são caracterizadas como tendo um objeto

intencional. Elas surgem como resposta a objetos ou eventos portadores de significado para nossos projetos e interesses. Por exemplo: o amor que sentimos por nossos filhos ou o medo de animais venenosos são respostas a objetos específicos em nossa experiência. Dizer que as emoções tem conteúdo intencional significa dizer que representamos objetos ou pessoas como valiosas, ameaçadoras, boas e assim por diante. O conteúdo intencional das emoções tem sido empregado para distinguir entre diferentes emoções e também distinguir as emoções dos humores. Humores não parecem ser intencionais, pois nunca tem objetos específicos. (Deonna; Teroni 2012). O mau-humor parece se espalhar por toda nossa experiência. Já os sentimentos psíquicos constituem uma categoria intermediária entre emoções e humores. Eles se aproximam das emoções, pois alguns sentimentos têm objetos intencionais (como sentir-se interessado em algo ou preocupado com algo). Podemos notar a especificação de um objeto em formulações como “Eu estou preocupado com minha irmã enfermeira que está trabalhando numa unidade de doentes da Covid-19”. Aqui meu sentimento de preocupação, embora confira uma moldura ou configuração afetiva particular para minha experiência tornando-a “preocupada” ou “grave”, tem um alvo particular. Contudo, há tipos de sentimentos psíquicos em que não há tal objeto presente como ocorre quando dizemos “ele parece apático”. A apatia é um sentimento psíquico que não se direciona a um objeto em particular. Se poderia dizer que ela é uma coloração da alma.

A noção de sentimento psíquico é relativamente pouco discutida em filosofia das emoções. Ela foi apresentada originalmente num artigo seminal de Michael Stocker publicado em 1983². A noção é retomado num livro de 1996 (*Valuing Emotions*) e adotarei esses dois textos para

² Stocker, Michael. 1983. *Psychic feelings their importance and irreducibility*. *Australasian Journal of Philosophy*.

apresentar minha definição. Nos seus dois trabalhos, Stocker estava buscando um aprimoramento na imagem filosófica da “human psyche” e ele considerou impossível formular esse entendimento apenas em termos de desejo, razão e crença. A vida psíquica, inclusive a vida de ação, não pode ser reduzida a desejos e crenças como a psicologia moral e filosofia da psicologia vinha fazendo. Nesse contexto, ele assume o projeto de tornar claro como a afetividade é importante para nossas vidas e como a *psyche* humana é mal compreendida se deixamos de lado a afetividade. Ele argumenta que os sentimentos psíquicos são irredutíveis a desejos e crenças ou juízos, o que eliminaria tanto abordagens biológicos-funcionais baseadas em desejos, quanto teorias racionalistas que tentam reduzir a afetividade a crenças e juízos.

Stocker oferece uma categorização dos sentimentos psíquicos que abrange três classes: sentimentos em relação à pessoa, tais como ter muito interesse; os sentimentos em relação ao mundo, como estar interessado em alguma coisa em particular; e os sentimentos no mundo, tais como achar que uma determinada coisa é interessante (1996: 20). Ele diz:

Primeiro, há aqueles que parecem não ter um objeto e pelo menos inicialmente caracterizam a psique: por exemplo, estar excitado, cheio de energia psíquica ou mental, ter o espírito enlevado ou *thumos* (as in *Republic*, 439 if). Segundo, há aqueles que tem um objeto e são, assim, sobre o “mundo”: por exemplo, estar excitado com ou interessado em algo. Terceiro, há aqueles que são sobre ou parecem estar no mundo: por exemplo, perceber que algo é interessante (1983: 9-10)

Essa categorização revela que sentimentos psíquicos vão desde puras qualidades subjetivas de nossa experiência psicológica interior até padrões atencionais voltados ao exterior e, ainda, propriedades do mundo, como ver um filme como algo interessante. Além disso, como *qualia* eles podem

se refletir na configuração específica de um conjunto de outros estados psicológicos e afetivos. Por exemplo: a diferença entre a emoção de medo e o estado de pânico pode ser pensada como uma variação na intensidade dos sentimentos psíquicos. Essa amplitude coloca algumas dificuldades quanto à precisão e parece desautorizar o emprego do termo sentimentos psíquicos. Afinal, se eles se apontam para fora e podem ser sentidos no corpo, por que chamá-los de psíquicos? Mantereí, para as finalidades desse texto, a terminologia de Stocker, mas está claro que os sentimentos psíquicos têm contrapartes corporais, como a sensação de êxtase que ocorre ao escalarmos uma montanha.

Para a compreensão da estrutura da pandemia o que importa são os sentimentos engajados, tais como preocupar-se com algo ou estar focado e interessado em algo. Esse último tipo de sentimentos tem estruturas cognitivas mais complexas. Assim como as emoções, eles são importantes cognitivamente, pois atuam guiando a atenção para o que tem valor ou interesse para nós. Um exemplo de Stocker sobre estar interessado em algo é útil aqui:

Quando alguém está interessado em algo, sua presença ou ausência pode ser especialmente intensa: numa festa, o olhar de quem está com fome pode ser atraído pela comida, o colecionador busca as antiguidades [...] para alguém possuído por um entusiasmo universal, como ocorre de vez em quando com os místicos e com as crianças, tudo pode ser visto com intensidade e pode atrair a atenção e a imaginação. Em suma, a atenção e o interesse têm interconexões conceituais muitos fortes” (Stocker 2002: 69).

Como podemos perceber nesse exemplo, sentimentos psíquicos podem ser concebidos como um *modo de ver* o mundo que revela o que é valioso ou importante para alguém ou para nós mesmos. A experiência de ter certos sentimentos tem uma fenomenologia que diz algo sobre nós.

Notamos através dos sentimentos como o interesse e preocupação nos toca mais profundamente ou levemente numa determinada circunstância. É claro que essa capacidade perceptiva dependerá de vários fatores, alguns deles pessoais, como nossos projetos e vínculos interpessoais. No caso da pandemia, notamos que certas coisas atraem mais nosso interesse, despertando preocupação. Sentir-se preocupado, com um certo grau de tensão, um sentimento psíquico comum, particularmente para as pessoas com laços de afeto e cuidado, é uma forma corporificada de experimentar nossa vulnerabilidade aos outros, ao seu bem-estar, proximidade, a diferença que fazem como parte de nosso mundo. Os sentimentos de tensão, leveza, inquietação, preocupação e envolvimento que dão o compasso afetivo de nossas vidas mentais e com outros mostram-se aqui fontes de compreensão de nossa vulnerabilidade aos outros e como indicadores do que é importante em nossas vidas. Eles manifestam uma estrutura geralmente inconsciente, não notada, de valor moral, emocional e prático. Quando esses sentimentos de inquietação, cuidado e preocupação ganham destaque (como vem ocorrendo na pandemia) eles podem fornecer *insights* dentro do domínio do que é importante em nossas vidas e que permanece normalmente oculto.

Se essa análise dos sentimentos psíquicos for plausível, pode-se afirmar que eles foram relevantes, especialmente nos estágios intermediários da pandemia, como formas de revelar o significado ou importância daqueles que amamos e com que nos preocupamos, isto é, reveladores daquilo que é valioso não apenas em termos de proteção e cuidado moral, como as emoções, mas reveladores de um tipo de abertura para a relacionalidade afetiva e social que normalmente não é visível para nós. A forma emblemática dessa vulnerabilidade é a preocupação amorosa. Na preocupação amorosa, somos chamados a olhar para fora de nós mesmos, ultrapassando nossos interesses egoístas e preocupações

auto-interessadas. No contexto da pandemia, a distância e o isolamento potencializaram a preocupação amorosa em virtude da impossibilidade do contato físico e social. Ao experimentar sentimentos de preocupação nossa atenção foi voltada para os outros. Nossa vulnerabilidade aos outros foi intensificada, tornou-se vívida. Aqui novamente estados afetivos, dessa vez os sentimentos psíquicos, abriram um mundo para nós. Não o mundo dos vírus, do risco de morte, da doença. O mundo da co-dependência, do valor e importância daqueles que amamos, especialmente quando não podemos estar junto deles.

Referências

Azevedo, Marco Antônio et al. 2020. Proposta de diretrizes éticas para alocação de tratamento em UTI (Unidade de Terapia Intensiva) durante a pandemia COVID-19. Grupo de Trabalho Dilemas da Covid-19. 2020. Disponível em: <file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/AZEVEDODALLAGNOLBONELLAA RAUJO.PropostadediretrizesticasparaaloocaodetratamentoemUTIUnidadedeTerapiaIntensivaduranteapandemiaCOVID-19.pdf>.

Brooks, S. K.; Webster, R. K.; Smith, L. E.; Woodland, L.; Wessely, S.; Greenberg, N.; Rubin, G. J. 2020. The psychological impact of quarantine and how to reduce it: rapid review of the evidence. *The Lancet*, v. 395, n. 10227, p. 912-920. <doi:10.1016/s0140-6736(20)30460-8>.

Carel, Havi; Ratcliffe, Matthew; Froese, Tom. 2020. Reflecting on experiences of social distancing. *Lancet*, v. 396, n. 10244, p. 87-88, 11-17 July 2020.

Cosmides, L.; Tooby, J. 2000. Evolutionary psychology and the emotions. In: Lewis, M.; Haviland-Jones, J. M. (Eds.), *Handbook of emotions*. New York: Guilford Press, p. 91-115.

Damasio, António. 2012. *O erro de Descartes*. São Paulo: Companhia das Letras.

Deonna, J.; Teroni, F. 2012. *The emotions*. London: Routledge.

- Dewolfe, Deborah J. 2000. *Training Manual for Mental Health and Human Service Workers in Major Disasters* produced to the *American Crisis Counseling Assistance and Training Program* of the *Federal Emergency Management Agency* (FEMA). Disponível em: <<https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED459383.pdf>>. Acesso em: 15 fev. 2021.
- Diefenbach, M. Miller, S. Porter, M. Peters, E. Stefanek, M. Leventhal, H. Emotios and Health Behavior: a self-regulation Perspective. In: Lewis, M. Haviland-Jones, J. Barrett, L. *Handbook of emotions*. New York: The Guilford Press, 2010. p.645-661.
- Fiocruz. 2020. COVID-19 e infodemia: promovendo comportamentos saudáveis. 30 setembro 2020. Disponível em: <<https://www.bio.fiocruz.br/index.php/br/noticias/1994-covid-19-e-infodemia-promovendo-comportamentos-saudaveis>>. Acesso em: 15 fev. 2021.
- Goleman, Daniel. 2012. *Inteligência emocional*. Rio de Janeiro: objetiva.
- Guedes, Josivan. 2020. Biopolítica e normatividade: duas abordagens filosóficas acerca da pandemia da Covid-19 a partir de Agamben e Habermas. *Revista Voluntás*, v. 11, Ed. Especial (2020): Pandemia e Filosofia (Publicação Contínua), p. 2-9.
- Hay, Carol. 2020. How Privilege Structures Pandemic Narratives, *APA Newsletter on Feminism & Philosophy*, v. 20, p. 7-12.
- Kramer, Jessica; Brown, Douglas; Pirooska, Kopar. 2020. Ethics in the Time of Coronavirus: Recommendations in the COVID-19 Pandemic. *American College of Surgeons*, p. 1114-1118. <<https://doi.org/10.1016/j.jamcollsurg.2020.04.004>>.
- Krishnamoorthy, Y.; Nagarajan, R.; Saya, G. K.; Menon, V. 2020. Prevalence of Psychological Morbidities Among General Population, Healthcare Workers and COVID-19 patients Amidst the COVID-19 Pandemic: A Systematic Review and Meta-Analysis. *Psychiatry Research*, v. 293, nov. 2020. <[doi:10.1016/j.psychres.2020.113382](https://doi.org/10.1016/j.psychres.2020.113382)>.

- Ledoux, Joseph. 2015. *The emotional brain*. New York: Simon & Schuster Paperbacks.
- Little, M. 1995. Seeing and Caring: the role of affect in Feminist Moral Epistemology. *Hypatia*, v. 10, n. 3.
- Montemurro, Nicola. 2020. The emotional impact of COVID-19: From medical staff to common people. *Brain, Behavior, and Immunity*. v. 87, July 2020, p. 23-24. <<https://doi.org/10.1016/j.bbi.2020.03.032>>.
- Ornell, F.; Schuch, J. B.; Sordi, A. O.; Kessler, F. H. P. 2020. “Pandemic fear” and COVID-19: mental health burden and strategies. *Brazilian Journal of Psychiatry*. v. 42, n. 3, p. 232-235. <doi.org/10.1590/1516-4446-2020-0008>.
- Prinz, Jesse. 2006. The emotional basis of moral judgments. *Philosophical Explorations*, v. 9, n. 1, March 2006.
- Sherman, Nancy. 2013. Moral Psychology and Virtue. *The Oxford Handbook of the History of Ethics*. Edited by Roger Crisp. Oxford: Oxford University Press.
- Stocker, Michael. 1983. Psychic feelings their importance and irreducibility. *Australasian Journal of Philosophy*.
- _____. 1996. *Valuing Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2002. *O valor das emoções*. São Paulo: Palas Athena.
- Wang, Fushun; Pan, Fang; Tang, Yi-Yuan and Huang, Jason H. Uncertainty Induced Emotional Disorders During the COVID-19. *Frontiers in Psychology*. 2020. Disponível em: <<https://www.frontiersin.org/research-topics/16321/uncertainty-induced-emotional-disorders-during-the-covid-19#overview>>.

Estado e saúde pública: o enfrentamento da emergência sanitária do Covid-19

*Maurício de Assis Reis **

O propósito desse texto, entendido como ensaio, é avançar algumas impressões sobre os dilemas que envolvem o equacionamento entre Estado, saúde pública e a emergência sanitária do Covid-19 em que pese a correlação entre alguns dos eventos ocorridos ao longo do primeiro ano de enfrentamento – de natureza política, social e econômica, especialmente – e o âmbito maior das decisões a nível de gestão política, a mobilização dos afetos políticos na esfera da sociedade civil e a articulação de protocolos do ponto de vista científico. Em sua conclusão, há a pretensão de indicar o quanto os dilemas vividos por esse enfrentamento se alimentam diretamente das condições críticas da democracia vividas ao longo, ao menos, da última década.

Decorrido quase um ano de restrições e protocolos de isolamento social em função da emergência sanitária da pandemia de Covid-19 em âmbito nacional, gostaríamos de avançar algumas reflexões de natureza ético-política a esse respeito. Nesse texto, rigorosamente entendido como ensaio, nos apropriaremos de referências a fatos que consideramos relevantes, a decisões em âmbito político e a certa dinâmica de afetos públicos envolvidos naquele que poderíamos denominar como o maior desafio civilizatório de nossa geração, ao menos até que outro lhe roube

* Professor de Filosofia na Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM); Professor do Departamento de Ciências Humanas na Unidade de Barbacena da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG); Professor do Centro Universitário de Viçosa (Univiçosa). Doutorando em Filosofia Contemporânea pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

tal posição – candidatos não faltam para isso, com especial referência a dois específicos, quais sejam, o fenômeno da automação, que certamente colocará em risco a sociedade de pleno emprego, e a emergência climática, cujas consequências já não são ignoradas nas decisões de caráter político e econômico mundo afora.

Em primeiro lugar cabe historiar alguns aspectos da emergência sanitária em termos de como ela aparece publicamente:

- As primeiras notícias remontam ao final do ano de 2019¹, mais precisamente, ao dia 17 de novembro daquele ano, na província de Hubei, China. Os primeiros registros oficiais, no entanto, são de dezembro. A capital dessa província, Wuhan, viria a se tornar amplamente conhecida por ser o primeiro epicentro da pandemia;
- Muito embora já houvesse algum alerta com relação ao potencial de contágio, o início de 2020 não passou do monitoramento com relação ao cenário internacional e protocolos específicos para entrada no país²;
- Parte dos efeitos políticos resultantes da pandemia somente foram vislumbrados em função de uma questão econômica: a abertura dos mercados e bolsas de valores numa segunda-feira, 09 de março, ocorreu sob a enorme desconfiança derivada das negociações sobre o preço do petróleo pela OPEP – Organização dos Países Exportadores de Petróleo – e de sua aliada, Rússia³. Desde então, o derretimento da economia ao redor do mundo inscreveu de vez a pandemia de Covid-19 nos mais variados veículos de informação ao redor do mundo, gerando uma crise econômica praticamente sem precedentes, objetivamente demonstrada pela radical instabilidade das bolsas de valores ao longo de grande período. Considerando que, em termos econômicos, perdas e ganhos devem ser pensadas ao longo de períodos e não pontualmente, a Ibovespa registrou, ao final de março, seu pior desempenho trimestral da história, acumulando desvalorização de 36,85%, caindo de 115.645 pontos em 31 de dezembro de 2019 para 73.019 no dia

¹ Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/11/17/coronavirus-o-que-se-sabe-so-bre-data-do-10-caso-e-como-o-17-de-novembro-entrou-na-lista-de-marcos-da-pandemia.ghtml>>. Acesso em 20 fev. 2021.

² Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/02/sete-paises-entram-na-mira-do-brasil-para-avaliar-casos-suspeitos-de-novo-coronavirus.shtml>>. Acesso em 20 fev. 2021.

³ Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/03/russia-assume-riscos-na-guerra-de-precos-do-petroleo-com-os-sauditas.shtml>>. Acesso em 20 fev. 2021.

31 de março de 2020⁴. Para efeitos de comparação, o primeiro mês em que a Ibovespa fechou em alta foi o de abril, que se encerrou com alta de 10,25%⁵, recuperando em torno de um quarto da perda total ao longo do ano até então.

Tais observações de caráter factual são importantes para ilustrar algo da natureza desse debate: a pandemia só aparece como problema para o qual se atenta – política, social e midiaticamente – enquanto um problema econômico, não como problema de saúde pública. Trata-se de uma circunstância que produz nossa inquietação fundamental: se entendermos a política como a arena social responsável pela resolução de nossos problemas, pela arquitetura de nossa existência coletiva, então podemos afirmar que a pandemia aparece nessa arena e para aqueles atores mais importantes no que concerne às suas decisões como problema econômico, cujas decisões devem possuir, igualmente, caráter econômico, mas não diz nada a respeito das relações sociais, das necessidades e dos afetos na base da pirâmide, nem mesmo a respeito dos aspectos sanitários propriamente ditos da pandemia.

O caminho percorrido no enfrentamento da pandemia fala por si mesmo: no anseio por controlar uma economia revolta e instável, questões de saúde pública foram adiadas perigosamente. Que o digam algumas das mais importantes lideranças políticas globais. Na Inglaterra, o governo afirmava, em 13 de março, que o fechamento das escolas não seria viável em função das perdas econômicas (orçadas em 3% do PIB)⁶; após receber diagnóstico de covid⁷ duas semanas depois, o premiê britânico Boris

⁴ Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/03/bolsa-tem-o-pior-trimestre-da-historia-e-dolar-sobe-quase-30-a-r-520.shtml>>. Acesso em 20 fev. 2021.

⁵ Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/04/bolsa-sobe-1025-em-abril-e-recupera-partes-das-perdas-com-a-crise-do-coronavirus.shtml>>. Acesso em 20 fev. 2021.

⁶ Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/eqilibriosasaude/2020/03/sob-pressao-reino-unido-diz-que-coronavirus-nao-justifica-fechar-escolas.shtml>>. Acesso em 20 fev. 2021.

⁷ Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/03/boris-johnson-esta-com-novo-coronavirus.shtml>>. Acesso em 20 fev. 2021.

Johnson não apenas declara que o serviço público de saúde salvara sua vida⁸, como fortaleceu o sistema de testes e os protocolos de isolamento social, vindo a apresentar seu arrependimento pelas estratégias frustradas no anúncio de relaxamento do isolamento social, ocorrido apenas no dia 06 de maio⁹. Outro caso bastante emblemático é aquele do prefeito de Milão, Giuseppe Sala, que divulgara no dia 27 de fevereiro um vídeo com a campanha “Milano NON si ferma” (Milão não para)¹⁰. Nessa campanha, há a indicação explícita de uma preocupação em preservar as atividades econômicas, uma vez que a cidade é também o centro econômico italiano. Um mês depois, o mesmo prefeito veio a público, arrependido, indicando seu erro estratégico, uma vez que, entre as duas datas, a Itália passara de 14 para 9.000 mortos, sendo 59% desse total (5.402) apenas na região da Lombardia, da qual Milão é a capital¹¹.

O que está em jogo, mesmo aqui, novamente, após quase um ano em relação à maioria desses eventos, não é uma condenação, ainda que não se trate, evidentemente, de qualquer absolvição; trata-se, na verdade, de um esforço de pensar critérios mediante os quais é possível julgar um Estado e as decisões de seus governantes. Afinal, que tipo de critério de justiça seria aplicável? Tal critério não pode prescindir de uma consideração seja do complexo das decisões, seus autores e suas estratégias, seja da responsabilidade pelo quadro que temos à nossa disposição atualmente – em conformidade ao Mapa Global de acompanhamento da Covid-19 desenvolvido pela John Hopkins University & Medicine que, desde o início da pandemia propriamente dita, tem acompanhado e divulgado os

⁸ Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/04/primeiro-ministro-do-reino-unido-boris-johnson-recebe-alta-do-hospital-apos-internacao-com-coronavirus.shtml>>. Acesso em 20 fev. 2021.

⁹ Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/05/boris-johnson-anuncia-relaxamento-da-quarentena-a-partir-de-segunda.shtml>>. Acesso em 20 fev. 2021.

¹⁰ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=orDmlG6XoMU>>. Acesso em 20 fev. 2021.

¹¹ Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/03/27/prefeito-de-milao-admite-erro-por-ter-apoiado-campanha-para-cidade-nao-parar-no-inicio-da-pandemia-de-coronavirus-na-italia.ghtml>>

números globais, foram contabilizados mais de 111 milhões de casos e quase 2,5 milhões de mortes pela Covid-19¹². Enfim, para pensar tais critérios, é preciso realizar alguma inflexão teórico-política.

Diante de tudo o que narramos anteriormente, é deveras compreensível que um clima já pouco otimista em razão da instabilidade econômica anterior fosse potencializado pela emergência da pandemia. Logo, é de se esperar, de fato, que um cenário imprevisível, de incertezas sobre quando e em que condições a pandemia chegará a seu fim – ainda que se considere a recém-iniciada campanha de vacinação em vários países ao redor do globo, há questões sem resposta acerca do quanto as estratégias estabelecidas nos programas de imunização dos variados países podem alterar o grau de eficiência das próprias vacinas, o que nos levaria a interrogar acerca das prioridades em termos de grupos sociais, faixas etárias, tempo decorrido entre as doses, tempo decorrido entre o início e o fim da vacinação da população, etc. – implique numa correspondente incerteza sobre o fechamento do comércio, a suspensão das atividades da indústria, em férias coletivas, etc., porque isso conduz exatamente à impossibilidade de mensurar os prejuízos resultantes, de quais estratégias podem vir a ser satisfatórias, sobre quais os cenários legados por tal catástrofe social.

Aqui podemos realizar uma disjunção importante no que concerne à avaliação da participação dos diversos atores no processo. Consideremos alguns dos vetores dessa questão:

- i. uma questão já clássica a respeito das democracias contemporâneas é o franco processo de alienação, numa sociedade de massas, dos governados em relação aos governantes e às decisões que caracterizam a gestão do Estado. Ela é central para os objetivos da democracia, se pensada como prática de auto-governo, ao menos

¹² Disponível em: <<https://coronavirus.jhu.edu/map.html>>. Acesso em 20 fev. 2021.

desde os gregos e passando por teorias como a da vontade geral rousseauiana. Se a massa dos governados se mostra alheia às decisões dos governantes, se não compreendem o que está em jogo nos atos de governo, então nisso se mostra uma alteração substancial com relação às expectativas mais tradicionais a respeito da democracia. Por isso, um debate mais contemporâneo é necessário. Um cientista político norte-americano – Robert Dahl¹³ – inclui entre seus critérios para a democracia a aquisição de entendimento esclarecido: o que esse critério sugere é nada mais que uma compreensão pública mais sofisticada a respeito do jogo político via participação nos processos deliberativos. Nesse sentido incide um critério de qualificação das democracias: uma democracia é tanto mais democrática quanto maior o nível de esclarecimento público a respeito da estrutura e do jogo político-democrático.

- ii. em sua *Política*, Aristóteles nos lembra do equacionamento entre fins individuais e fins coletivos como forma de perseguir a realização do indivíduo e do Estado de forma concomitante. Sua definição antropológica é fundamental aqui: ao compreender o homem como animal lógico-discursivo (*zoon logikon*) e político (*zoon politikon*), vincula a realização humana plena ao exercício político, de modo que é na busca e exercício das virtudes cidadãs, materializada na forma da compatibilização entre interesses individuais e interesse coletivo, que tanto se constrói a vida boa quanto a justa sociedade, sem que, para tanto, tenha que pressupor qualquer modelo: no final das contas, ambas, vida boa e sociedade justa, são pensadas como resultantes do equacionamento do material existente, aqui entendido como o corpo dos cidadãos e os interesses por eles manifestos.
- iii. Por sua vez, no ápice da modernidade, Hegel chama a atenção para as diferenças entre sociedade civil e Estado¹⁴. Enquanto na primeira a liberdade individual é mediada por sua participação em alguma das variadas esferas que compõem a sociedade – vinculadas às formas das corporações encontradas no trabalho, no mercado, na classe social, na religião, etc. –, tornando-se, por isso mesmo, espaço do particularismo e do egoísmo, o Estado se estabelece como espaço da mediação, que poderíamos denominar como ponto de vista da universalidade. Não se trata de uma negação dos interesses particulares, mas da mediação entre os variados

¹³ Vale aqui a menção ao seu texto “Sobre a democracia”, obra na qual elenca os cinco critérios para estabelecer o que seja uma democracia. Dahl, Robert. 2001. *Sobre a democracia*. Tradução de Beatriz Sidou. Brasília: UnB, 2001.

¹⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1997. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes.

modos em que esses interesses particulares aparecem na sociedade, onde são reconhecidos e legitimados. Assim, liberdades e interesses individuais são fortalecidos pelo Estado conquanto nele sejam reciprocamente mediados e, finalmente reconhecidos em suas respectivas legitimidades

Esses três movimentos teóricos nos permitem considerar melhor o que está em jogo nas inúmeras perspectivas vigentes no universo da pandemia. De forma geral, há uma confusão entre demandas em relação ao Estado: entre o empresário e o pequeno comerciante, entre o professor e o autônomo, entre o profissional da saúde e o da cultura, em cada uma das diferentes demandas oriundas dos mais diversos grupos e categorias profissionais se expressam perspectivas parciais sobre os problemas da sociedade envolvida na pandemia e digladiam por seus direitos de fala no espaço público. E isso ocorre sem qualquer surpresa: nossa sociedade, legada pela modernidade, é marcada pela fragmentação das visões de mundo num modelo social potencializado pela individualização, se afastando radicalmente de uma necessária compreensão do todo que caracteriza a coletividade que, em última instância, converge na figura do Estado.

É preciso, de qualquer forma, levar em consideração que as demandas individuais, por mais parciais que sejam, podem e devem ser entendidas sob o horizonte que as legitima enquanto posições efetivas no jogo político. Isso significa alguma dinâmica de reconhecimento, qual seja, do estatuto dos indivíduos e de suas vivências particulares. Não se trata, portanto, de condenar ou questionar, alijando do debate público, as demandas de variados grupos por auxílio do Estado para não falirem – construção civil, bancos, cultura, educação, etc. – da mesma forma que não se trata de condenar cientistas e profissionais de saúde por reivindicarem isolamento social como forma de combate à pandemia e salvaguarda do

sistema de saúde prestes a colapsar. Há que se dizer, de qualquer forma, que, no lastro hegeliano, é preciso evitar “a noite da indiferença na qual todos os gatos são pardos”; não estamos a colocar no mesmo patamar todas essas alegações, apenas indicando que sejam *parciais*, não *igualmente parciais*. Daí que se torna necessário pensar as contribuições teóricas anteriores: se, em geral, todas elas possuem alguma base de legitimidade e, no entanto, são parciais de forma desigual, então é necessário compatibilizá-las pressupondo sempre aquelas que são prioritárias, de modo que, na arquitetura desenhada pelo Estado o interesse comum tenha preeminência em relação aos interesses particulares, ainda que não se trate de sacrificar estes últimos. De qualquer forma, não se pode preterir dos interesses particulares, donde deriva uma ulterior consideração sobre a estrutura democrática e do caráter político da emergência sanitária.

Há que se lembrar a extensão do contágio trazido pela pandemia. Seus impactos sobre o Estado e sobre a sociedade não pesam apenas sobre os contaminados e eventuais vítimas; existe também, em função da elevada taxa de transmissão, um número altamente significativo de pessoas a ocuparem as vagas nos hospitais, donde deriva uma redução das vagas para outras enfermidades e o rápido desaparecimento de insumos de saúde, o que revela um alto potencial de colapso do sistema de saúde. Como já indicamos referenciados pelos fatos ocorridos no último ano, também há um impacto no universo econômico, no universo do trabalho. Todas essas experiências garantem alguma legitimidade para os discursos contrários aos protocolos sanitários. Portanto, é necessário nos perguntarmos sobre o que invalida tais discursos.

Aqui pesa mais uma tarefa inerente à forma da democracia. Como lembramos com Dahl, nossos modelos políticos são pouco democráticos em função da carência de esclarecimento a respeito do funcionamento do

Estado. Logo, uma forma de lidar com tais discursos é encontrar justamente nos gestores do Estado figuras capazes de compatibilizar tais demandas: por um lado, ouvir a ciência como forma de um enfrentamento seguro e eficiente no combate à pandemia e seus efeitos; por outro, utilizar todo o potencial da máquina do Estado como forma de criar um “colchão” que minimiza os efeitos da pandemia, especialmente para os grupos mais frágeis do processo.

Concluindo: se, por um lado, cada indivíduo pode e deve se ocupar de garantir os meios para a preservação de sua vida e de sua saúde – considerando, obviamente, as condições do próprio modelo de Estado em que se encontra – a situação da pandemia reúne, evidente, condições excepcionais que ultrapassam em muito os vetores de sua decisão; não se trata da saúde particular de um ou outro indivíduo, mas um problema de saúde pública que, portanto, deve ser enfrentado enquanto Estado e não a partir das demandas de indivíduos particulares. Dessa forma, se cada um dispõe de sua própria vida, de seu corpo, não o pode fazer com relação à vida e ao corpo de outros; também não cabe ao Estado enfrentar a pandemia apenas em função de seus impactos econômicos, posto que ao Estado cabe fundamentalmente agir em salvaguarda de todos que a ele estão submetidos. Assim, cabe ao Estado uma ação responsável pela regulação das relações de coletividade, justificando exatamente a necessidade de intervenção – que tem sido feita mediante decretos de natureza excepcional – que preserve as vida e saúde coletivas.

Referências

Aristóteles. 1985. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB.

Cancian, Natália. 2020. Sete países entram na mira do Brasil para avaliar casos de suspeita de novo coronavírus. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 21 fev. 2020. Disponível em:

<<https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/02/sete-paises-entram-na-mira-do-brasil-para-avaliar-casos-suspeitos-de-novo-coronavirus.shtml>>.

Acesso em: 22 fev. 2021.

Dahl, Robert. 2001. *Sobre a democracia*. Tradução de Beatriz Sidou. Brasília: UNB.

Gielow, Igor. 2020. Rússia assume riscos na guerra de preços do petróleo com os sauditas.

Folha de São Paulo, São Paulo, 09 mar. 2020. Disponível em:

<<https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/03/russia-assume-riscos-na-guerra-de-precos-do-petroleo-com-os-sauditas.shtml>>. Acesso em: 22 fev. 2021.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1997. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes.

Johns Hopkins University 7 Medicine. COVID-19 Dashboard by the Center for System.

Disponível em: <<https://coronavirus.jhu.edu/map.html>>. Acesso em: 22 fev. 2021.

Moura, Júlia. 2020. Bolsa tem o pior trimestre da história e dólar sobre quase 30%, a R\$

5,20. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 31 mar. 2020. Disponível em:

<<https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/03/bolsa-tem-o-pior-trimestre-da-historia-e-dolar-sobe-quase-30-a-r-520.shtml>>. Acesso em: 22 fev. 2021.

_____. 2020. Bolsa sobre 10,25% em abril e recupera parte das perdas com a crise do

coronavírus. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 30 abr. 2020. Disponível em:

<<https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/04/bolsa-sobe-1025-em-abril-e-recupera-parte-das-perdas-com-a-crise-do-coronavirus.shtml>>. Acesso em: 22 fev. 2021.

Pinto, Ana Estela de Sousa. 2020. Sob pressão, Reino Unido diz que coronavírus não justifica fechar escolas. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 13 mar. 2020. Disponível em:

<<https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/03/sob-pressao-reino-unido-diz-que-coronavirus-nao-justifica-fechar-escolas.shtml>>. Acesso em: 22 fev.

2021.

_____. 2020. Boris Johnson é o primeiro líder mundial a receber diagnóstico de coronavírus. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 27 mar. 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/03/boris-johnson-esta-com-novo-coronavirus.shtml>>. Acesso em: 22 fev. 2021.

_____. 2020. Boris Johnson anuncia relaxamento da quarentena a partir de 11 de maio. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 06 mai. 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/05/boris-johnson-anuncia-relaxamento-da-quarentena-a-partir-de-segunda.shtml>>. Acesso em: 22 fev. 2021.

Poder 360. Campanha publicitária Milano NON si ferma (Milão não para), divulgada pela prefeitura de Milão. (57s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=orDmlG6XoMU>>. Acesso em: 22 fev. 2021.

Prefeito de Milão admite erro por ter apoiado campanha para cidade não parar no início da pandemia de coronavírus na Itália. In: *G1*. 27 mar. 2020. Bem Estar. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/03/27/prefeito-de-milao-admite-erro-por-ter-apoiado-campanha-para-cidade-nao-parar-no-inicio-da-pandemia-de-coronavirus-na-italia.ghhtml>>. Acesso em: 22 fev. 2021.

Rousseau, Jean-Jacques. 1996. *Do contrato social*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes.

Sistema de saúde público “salvou minha vida”, diz Boris após alta. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 12 abr. 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/04/primeiro-ministro-do-reino-unido-boris-johnson-recebe-alta-do-hospital-apos-internacao-com-coronavirus.shtml>>. Acesso em: 22 fev. 2021.

Um ano de coronavírus? O que se sabe sobre a data do 1º caso e como o 17 de novembro entrou na lista de marcos da pandemia. In: *G1*. 17 nov. 2020. Bem Estar. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/11/17/coronavirus-o-que-se-sabe-sobre-data-do-1o-caso-e-como-o-17-de-novembro-entrou-na-lista-de-marcos-da-pandemia.ghhtml>>. Acesso em: 22 fev. 2021.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org